



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



ارسلنا
عليكم يا صابغ
الرماد

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

كتاب التفسير الميسر

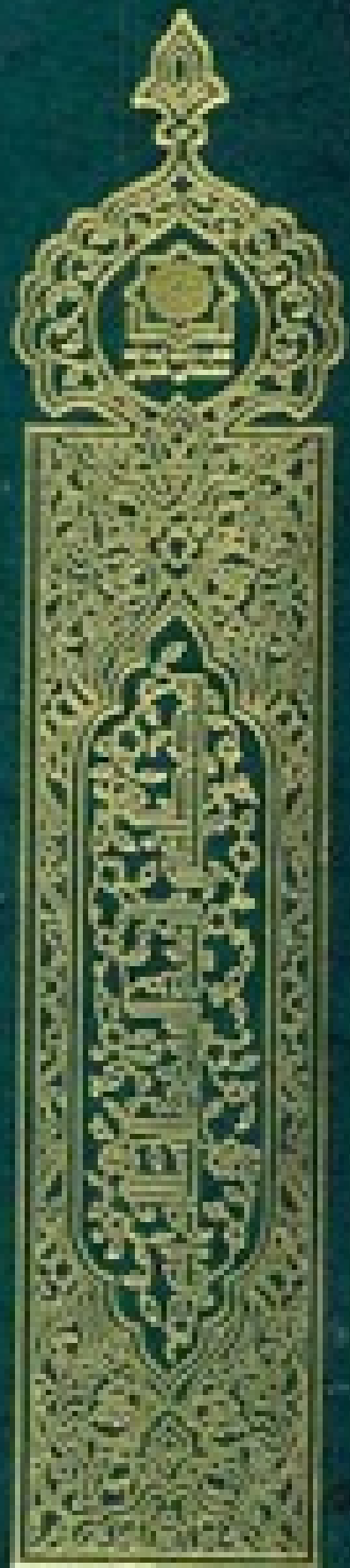
سورة الاحزاب

تأليف

المفتي محمد صالح المنجد
المفتي محمد صالح المنجد

الجزء الأول

دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تحريرات في الاصول

كاتب:

مصطفى خميني

نشرت في الطباعة:

موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني رحمه الله عليه

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريرات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
14	تحريرات فى الاصول المجلد 1
14	اشارة
14	مقدمة التحقيق
15	اشارة
15	نبذة مختصرة من حياة المصنف
15	طهارة المولد وكرم المحتد
16	نشأته العلمية وعطاؤه المبكر
18	أساتذته الكرام
19	مصنّفاته
19	كتبه المفقودة:
21	كتبه المطبوعة:
22	أخلاقه وعبادته
23	جهاده السياسى
26	خاتمة حياته و جهاده
27	وقفه مع الكتاب
33	عملنا فى تحقيق الكتاب
37	المقصد الأول موضوع الأصول و تعريفه مع نبذة من مباحث الألفاظ
37	اشارة
39	المبحث الأول فيما يتعلق بموضوع العلم
39	اشارة
41	الناحية الأولى أصل الحاجة إلى الموضوع فى العلوم الحقيقية أو الاعتبارية
47	الناحية الثانية فيما هو الموضوع للعلوم

47	اشارة
47	النظر الأول: في المراد من «الموضوع»
54	النظر الثاني: في المراد من «العوارض»
56	النظر الثالث: في المراد من «العرض الذاتي»
58	النظر الرابع المراد من «الأعراض الذاتية» في عبارة الأقدمين
65	فذلكة البحث فيما هو الموضوع عندنا
67	الناحية الثالثة في موضوع علم الأصول
77	الناحية الرابعة في وحدة العلوم وسائر أحكامها
81	الناحية الخامسة تعريف علم الأصول
81	اشارة
84	تذنيب
85	خاتمة حول المبادئ التصورية والتصديقية والأحكامية
87	المبحث الثاني في الوضع
87	اشارة
89	تمهيد
91	الجهة الأولى في حقيقة الوضع
91	اشارة
97	إيقاظ: في جواب شبهة امتناع حصول الوضع بالاستعمال
99	الجهة الثانية في الوضع
103	الجهة الثالثة فيما اشتهر من تقسيم الوضع إلى الأقسام
103	اشارة
103	المقام الأول: فيما تصوره القوم
107	المقام الثاني: فيما يمكن تصوره في الوضع وأقسامه
107	اشارة
110	تبييه: في أنحاء الوضع والموضوع له العامين

- 111 ذنابة: فى بيان امتناع الوضع العام والموضوع له الخاصّ
- 112 المقام الثالث: فىما هو الواقع من تلك الصور الممكنة
- 115 حول المعانى الحرفية
- 115 اشارة
- 115 أما المقدمة
- 116 الجهة الأولى: فى بيان المعانى الحرفية
- 118 الجهة الثانية: فى وعاء المعانى الحرفية
- 118 اشارة
- 123 شبهة حول كيفية نيل المعنى الاسمى من الحرفى
- 124 فذلكة الكلام فى المقام:
- 125 الجهة الثالثة: فى بيان حقيقة المعانى الحرفية
- 132 الجهة الرابعة: فى وضع الحروف
- 132 اشارة
- 136 فذلكة المرام ونهاية الفكر فى المقام
- 140 التحقيق فى الحروف الإيجادية
- 143 تذييب: هل الألفاظ موضوعة للمعانى العامة؟
- 144 الجهة الخامسة: فى وضع الهيئات
- 144 اشارة
- 144 الأمر الأول: حول الوضع النوعى
- 145 الأمر الثانى: فى أنحاء الهيئات المستعملة فى الكلام
- 147 الأمر الثالث: فى أنحاء الجمل الخبرية التامة وأنحاء الجمل
- 149 الأمر الرابع: وفى إشارة لمناط الصلوق
- 149 اشارة
- 150 حول الهيئات الإخبارية الناقصة
- 151 حول الهيئات الإخبارية التامة

158 الأمر الخامس: فى وضع الهيئات الإنشائية
164 الجهة السادسة: فى وضع أسماء الإشارة و الضمان و الموصولات
164 أما أسماء الإشارة:
166 و أما الضمان:
170 و أما الموصولات:
173 المبحث الثالث فى الاستعمالات المجازية
173 إشارة
175 الطريقة الأولى
178 الطريقة الثانية
180 الطريقة الثالثة
183 المبحث الرابع استعمال اللفظ فى اللفظ
191 المبحث الخامس وضع الألفاظ لذوات المعانى
197 المبحث السادس علانم الحقيقة و المجاز
197 إشارة
199 تمهيد
200 العلامة الأولى: التبادر
200 إشارة
203 تنبيه: فى الاستصحاب القهقرى و أصالة اتحاد العرفين
204 تذييل: فى التمسك بأصالة عدم القرينة
205 ذنابة: فى عدم التبادر و تبادر الغير
206 العلامة الثانية: صحّة الحمل
206 إشارة
208 تذييل: وجه آخر لإبطال علامية صحّة السلب
208 العلامة الثالثة: الاطراد
211 المبحث السابع فى تعارض الأحوال

215	المبحث الثامن في الحقيقة الشرعية
215	اشارة
217	الجهة الأولى: في تحرير محلّ النزاع
219	الجهة الثانية: فيما هو التحقيق في المسألة
223	الجهة الثالثة: في ثمره القولين
225	ذنبه: في أنّ «الحقيقة» هل توصف بكونها «شرعية»
227	المبحث التاسع الصحيح والأعمّ
227	اشارة
229	الأمر الأوّل: في تحرير محلّ النزاع
231	الأمر الثاني: فيما يمكن أن يجعل عنواناً للبحث
236	الأمر الثالث: في تحرير محلّ النزاع في الشرائط
240	الأمر الرابع: حول الاحتياج إلى الجامع وعدمه
240	اشارة
245	الموقف الأوّل: فيما يمكن أن يكون جامعاً للأخصّي
245	اشارة
245	الوجه الأوّل: ما أفاده «الكفاية»:
247	الوجه الثاني: ما أفاده صاحب «الحاشية» المدقّق الأصفهانيّ رحمه الله
249	الوجه الثالث: ما أفاده العلامة الأراكي
250	الوجه الرابع
250	تذنيب: في وجه امتناع الجامع على الأخصّي
251	تبييه: حول ما جعله الأستاذ البروجرديّ جامعاً للأخصّي
252	الموقف الثاني: في ذكر عمدة الوجوه الممكنة لأن تكون جامعاً للأعمّي
252	اشارة
258	التحقيق فيما هو جامع الأعمّي
263	حول الجامع في المعاملات

269 الأمر الخامس: في ثمره القولين في العبادات والمعاملات
269 اشارة
269 المقام الأول: في العبادات
269 اشارة
269 الثمرة الأولى:
269 اشارة
275 إفادة و فذلكة
276 الثمرة الثانية:
282 الثمرة الثالثة:
282 اشارة
284 تبينه: فيه بيان لثمره متوهمة
285 الثمرة الرابعة:
285 المقام الثاني: في ثمره القولين في المعاملات
285 اشارة
285 الثمرة الأولى:
289 الثمرة الثانية:
292 الثمرة الثالثة:
292 صححة القول بالأعم، و إبطال القول بالأخص
299 تنزيل حول الاستدلال على الأعم بنذر ترك الصلاة في الحمّام
299 اشارة
300 المبحث الأول: في انعقاد هذا النذر و عدمه؛ على القولين
303 المبحث الثاني: لو سلّمنا انعقاد النذر، فهل الصلاة بعده تكون باطلة فيه أم لا؟
305 المبحث الثالث: في سقوط استدلال الأعمى
307 الخاتمة فيما هو التحقيق في ألفاظ المعاملات
307 اشارة

307 المقدمة الأولى:
309 المقدمة الثانية:
310 المقدمة الثالثة:
311 الماهيات المعاملية طبائع مؤثرة اعتباراً
313 ذنابة: هل المعاملات أسباب اعتبارية أو موضوعات لأحكام عقلانية؟
314 تحقيق و تنبيه: حول برهان الوالد المحقق على امتناع القول بالأخص
317 المبحث العاشر فى الاشتراك
317 اشارة
319 أقوال الأعلام فى المسألة
320 التحقيق فى المقام
323 المبحث الحادى عشر جواز استعمال اللفظ الواحد فى أكثر من معنى واحد
323 اشارة
327 الأمر الأول: ما يظهر من «القوانين»
327 الأمر الثانى: ما أفاده «الكفاية» و تبعه جمع من تلامذته
330 الأمر الثالث: ما أفاده العلامة النابنج على ما نسب إليه
331 الأمر الرابع: ما أفاده العلامة الأصفهاني المحشى
333 تذييل: حول تجويز العلامة الأراكى للاستعمال فى الأكثر
334 بحث و تفصيل: فى جواز الاستعمال حسب القواعد الأدبية لا العقلانية
335 ذنابة: حول الاستعمال فى أكثر من مصداق
336 تنبيهان
336 الأول: لا يجوز الجمع بين معنى الحقيقى و المجازى و كذا المطابقى و الكنائى
339 الثانى: فى عدم الفرق بين الاستعمال فى المفرد و بين التثنية و الجمع
343 المبحث الثانى عشر فى المشتق
343 اشارة
345 مقدمة

- 349 الأمر الأول: في تحرير مصبّ النزاع
- 349 اشارة
- 351 توهم خروج بعض الهيئات عن محل النزاع و دفعه
- 351 هل يدخل اسم الزمان في محل النزاع؟
- 355 تحديد الجهة المبحوث عنها في المقام
- 357 الأمر الثاني: في كيفية جريان النزاع في بعض الجوامد
- 361 الأمر الثالث: حول المراد من كلمة «الحال» في العنوان
- 361 اشارة
- 366 إعضال و انحلال: توهم دلالة «المجتهد» و «التامر» على الأعمّ و الجواب عنه
- 371 الأمر الرابع: في بيان بعض الشبهات على عنوان القوم
- 373 الأمر الخامس: حول قضية القواعد لدى الشكّ في الموضوع له
- 377 الأقوال في مسألة المشتقّ
- 382 تذييل و تكميل: حول أدلّة الوضع لخصوص المتلبّس
- 386 تذييب آخر: حول أدلّة الوضع للأعمّ
- 390 بقى في المقام أمور لا بأس بالإشارة إليها:
- 390 الأمر الأول: فيما هو مادة المشتقات
- 391 الأمر الثاني: في وضع تلك المادة
- 391 اشارة
- 395 إزاحة شبهة متعلّقة بالوضع المستقلّ لمادة المشتقات
- 397 الأمر الثالث: في وضع الهيئات
- 397 اشارة
- 398 المقام الأول: في دلالة الفعل على الزمان
- 402 المقام الثاني: في أنّ الموضوع له عامّ، أو خاصّ، أو جزئىّ على مصطلحنا
- 405 الأمر الرابع: في بساطة المشتقّ و تركيبه
- 405 اشارة

- 405 المقدّمة الأولى: في المراد من «المشتقّ» هنا
- 406 المقدّمة الثانية: في المراد من «البساطة والتركيب»
- 412 الحقّ تركّب المشتقّ من الذات و التقيّد الحرفيّ
- 416 بحث و تحصيل: في أنّ حقيقة نزاع المشتقّ تكون حول أمر آخر كشفناه
- 417 إرشاد و إيقاظ: في بيان مصحّح الحمل و هو الاتحاد الواقعي
- 417 توضيح و تشريح: حول جامع المشتقات و عموم الموضوع له
- 419 شبهات و تفصّيات
- 419 أُولاهَا:
- 419 ثانيها:
- 421 ثالثها:
- 422 رابعها:
- 423 خامسها:
- 424 سادسها:
- 429 تذييب: في أنّ الإنسان عين الناطق و ليس مركّباً
- 430 تعريف مركز

سرشناسه: خمينى، مصطفى، 1309-1356.

عنوان و نام پديدآور: تحريرات فى الاصول/ تاليف مصطفى الخمينى.

مشخصات نشر: تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى، 1378.

مشخصات ظاهرى: 8 ج.

شابک: دوره 2-157-335-964 ؛ ج. 1 4-108-335-964 ؛ 36000 ريال (ج. 1، چاپ سوم) ؛ ج. 2 2-109-335-964 ؛ ج. 3 6-110-335-964 ؛ ج. 4 4-111-335-964 ؛ ج. 5 2-112-335-964 ؛ 42000 ريال (ج. 5، چاپ دوم) ؛ ج. 6 0-113-335-964 ؛ 46000 ريال (ج. 6، چاپ دوم) ؛ ج. 7 9-114-335-964 ؛ 42000 ريال (ج. 7، چاپ دوم) ؛ ج. 8 1157-335-964 ؛ 45000 ريال (ج. 8، چاپ دوم)

يادداشت: عربى.

يادداشت: چاپ قبلى: وزاره الثقافه و الارشاد الاسلامى، مؤسسه الطبع و النشر، 1407ق. = 1366.

يادداشت: ج. 1 (چاپ سوم: 1427ق. = 1385).

يادداشت: ج. 1، 3-8 (چاپ دوم: 1427ق. = 1385).

يادداشت: کتابنامه.

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (س)

رده بندى کنگره: 8/BP159/8/خ 8 ت 3 1378

رده بندى ديويى: 297/312

شماره کتابشناسى ملي: م 78-10816

ص: 1

نبذة مختصرة من حياة المصنف

طهارة المولد وكرم المحتد

فى مدينة قم المقدسة، وفى أسرة تطاول السماء مجدا و سؤددا، ولد الشهيد السعيد عام 1309 هـ. ش.

سماه أبوه العظيم محمدا، وطوقه ب «مصطفى» لقبا، و كناه ب «أبى الحسن»، و لم يكنه ب «أبى القاسم»؛ كى لا تجتمع النعوت الثلاثة لغير النبى صلى الله عليه وآله وسلم و غلب عليه لقبه، فاشتهر بالسيد «مصطفى».

انحدر من صلب ماجد، انحنى له الدهر تبجيلا و تعظيما، و تصاغرت شواهد الجبال لشموخه و جلاله؛ ذلك والده المقدس، الذى ملأ الدنيا و شغل الناس، و أنطق العدو ثناء عليه قبل الصديق، فعدوه رجل العالم الأول لعامين انبهارا بعظمته و قيادته.

و أما والدته النقية الفاضلة فهى كريمة آية الله الميرزا محمد الثقفى صاحب كتاب «روان جاويد» فى التفسير و «غرر العوائد من درر الفوائد» فى الأصول، و كثيرا ما عبر عنه المترجم فى كتبه ب «جدى المحشى».

و كان آية الله الميرزا أبو الفضل الطهرانى صاحب كتاب «شفاء الصدور فى شرح زيارة عاشور» جدا لوالدته الفاضلة.

كما كان جدها الأعلى آية الله العلامة الشهير الميرزا أبو القاسم الكلاتر مقرر الشيخ الأعظم الأنصاري، و تقريراته الشهيرة معروفة ب «مطرح الأنظار»، ويعبر عنه الشهيد ب «جدي المقرر».

وهي - حفظها الله تعالى - تنطوي على نفس طيبة طاهرة، وأخلاق و سجايا حميدة مجيدة، وروح شفافة نقية، لها منامات عجيبة كثيرة لا يتسع المقام لذكرها وسردها، إلا أن من المناسب هنا أن نذكر ما يخص سيدنا المترجم له، و ذلك ما حدثت به أيام حملها بولدها الشهيد قدس سره حيث رأت في منامها الصديقة الطاهرة عليها السلام جالسة في بستان واضعة في حجرها سيد الشهداء عليه السلام و هو طفل صغير.

وقد عبروا لها هذا المنام بأن الله تعالى سيرزقها ولدا ذكرا فحسب، و لم يكتشفوا- أو لم يكشفوا لها- تأويل رؤياها من بعد؛ تلك الرؤيا الصادقة، و أنها ستلد ولدا عظيما يستشهد، و يكون دمه ثورة على الطغاة المستكبرين، و منارا للمجاهدين و المستضعفين.

نشأته العلمية و عطاؤه المبكر

نشأ الشهيد و ترعرع في ربوع قم المقدسة و رحابها. اشتغل بدراسة العلوم العصرية الحديثة في أوائل صباه حتى ست سنوات، و بعدها اشتغل بطلب العلوم الدينية. و قد ارتدى الزي العلمائي الخاص و هو ابن سبع عشرة سنة و ذلك بإصرار من والده العظيم.

درس العلوم الأدبية بإتقان حتى اجتهد فيها و أبدى رأيه السديد في قبال آراء علمائها المبرزين، و لو تصفحت كتابه المنيف «تفسير القرآن الكريم» لرأيت

شواهد الصدق على ما قلناه.

وبعد ما شرع بدراسة العلوم الأخرى فقها وأصولاً، رجالاً و حديثاً، فلسفة و عرفاناً. استطاع بذكائه الوقاد و مثابته الجادة أن يلم بهذه العلوم العميقة الدقيقة في فترة قياسية وجيزة.

درس العديد من الكتب الدراسية العالية و كان موضع تقدير و حفاوة فائقين من طلابه و مريديه، و قد غذاهم بعصارة روحه و خالص أفكاره. و قد أنهى في 0 مدينة قم المقدسة دورة أصولية مختصرة و لما يبلغ الثالثة و الثلاثين من عمره المبارك.

و أما في النجف الأشرف فقد ألقى سماحته دورة أصولية مفصلة، نقد فيها آراء المحققين، و أبدى فيها آراءه الفذة و تحقيقاته البكر، مما يدل على نضج علمي و إبداع فكري مبكرين.

هذا، مضافاً إلى دروسه الموسعة في الفقه و التفسير التي كانت ماثراً للدهشة في العمق و السعة و الاستيعاب.

و مهما بالغنا في تمجيده و إطرائه فلسنا بالغين شأو ما قاله فيه والده المقدس الإمام الراحل طاب ثراه حيث قال في حق ولده حين بلغ الخامسة و الثلاثين: «إن مصطفى أفضل مني حينما كنت في سنه»، هذا، مع أن الإمام قدس سره بلغ ما بلغ من تعلم أصول العلوم و فرغ منها في هذا السن، و هذه شهادة منه قدس سره على اجتهاد ولده في شتى العلوم المتعارفة، أصولاً و فروعاً، معقولاً و منقولاً.

و كان من خصائص سيدنا الشهيد ذكأؤه المفرط و دقته النافذة و حافظته المتميزة، فقد كتب رسالة «لا ضرر» و هو في السجن لا يملك من المصادر غير ما في خزنة نفسه، و كتب بحث «الواجبات في الصلاة» و هو في منفاه في تركيا، و لم

يكن في حوزته غير «الوسائل» و«العروة الوثقى» و«الوسيلة» المحشاة. وقد تجلت سعة حفظه ودقة فكره في جلسة استغرقت حوالى الأربع ساعات كان السيد الشهيد يجيب فيها على أسئلة الحاضرين فى العلوم المختلفة.

أساتذته الكرام

درس سيدنا الشهيد على أعظم علماء عصره، و حضر بحوثهم بجدارة و اقتدار و تفهم و استيعاب، و كان من أجلة أساتذته آية الله العظمى السيد البروجردى قدس الله نفسه الزكية.

و آية الله العظمى السيد محمد المحقق الداماد قدس سره، و آية الله العظمى السيد الحجة الكوه كمرى قدس سره، الذى عبر عنه السيد الشهيد ب «جد أولادى»، فإنه تزوج كريمة آية الله العظمى الشيخ مرتضى الحائرى قدس سره، و كان هذا الشيخ صهرا لآية الله العظمى السيد الحجة على كريمة، و لهذا عبر المصنف رحمه الله عن آية الله العظمى المؤسس الشيخ الحائرى قدس سره، أيضا ب «جد أولادى». و كان تلمذه فى الحكمة و الفلسفة على آية الله العظمى السيد أبى الحسن الرفيعة القزوينى قدس سره.

هذا لكن جل استفادته كانت من والده السيد الإمام العلامة المحقق فى الأخلاق و اللغة و الفقه و الأصول و المعقول و المنقول و العرفان و السلوك و تربية ذوقه السليم فى كشف أسرار العلوم و إدراك حقيقة الدين الإسلامى الناصعة و العلاقة الوثيقة بين الدين و السياسة و الوعى الاجتماعى و السياسى، ناهيك عن الفضائل الروحية و النفسية كالزهد و التقوى و الشجاعة و غيرها.

و حضر عند أول ورده إلى النجف الأشرف بحوث علمائها المبرزين كآية الله العظمى السيد الحكيم قدس سره و آية الله العظمى السيد الشاهرودى قدس سره و آية الله

العظمى السيد الخوئي قدس سره وغيرهم، وكان حضوره حضور نقد و تدقيق و حصيلته رسالته المسماة ب «دروس الأعلام و نقدها».

مصنّاته

عمر قصير في حساب الزمن، ولكنه كبير في النتائج والآثار، وكم من أعمار طالبت بلا أثر يذكر أو فائدة تؤثر.

أى قلم كان لشهيدنا العظيم سيال متدقق في فنون العلوم المختلفة و الدراسات العلمية المتنوعة، مؤلفات و مصنّفات كبيرة و رسائل و حواش كثيرة كتبها في قم المقدسة و بورسا و النجف الأشرف، إلا أنه- و للأسف- قد ضاعت علينا كتبه التي صنّفها في قم المقدسة حيث قد صادرتها حكومة الشاه العميل، بعد أن أقصته مع والده العظيم إلى تركيا، و لم يبق لنا منها سوى ما صنّفه في النجف الأشرف و بورسا؛ حيث جاءت بها إلى إيران المرأة الصالحة التي كانت تحظى بخدمتهم هناك، و آثرتها على حوائجها و لوازمها الخاصّة؛ خوفا من ضياع ما رأته من مشاقّ تحمّلها سيّدنا الشهيد في سنين متمادية في حرّ النجف و ظروفه القاسية في آناء الليل و النهار.

كتبه المفقودة:

1- القواعد الحكمية، و قد أرجع إليها كثيرا من المباحث العقلية الفلسفية بل و المنطقية في كتبه.

2- رسالة «لا تعاد»، و هي رسالة مستوعبة مفصّلة.

3- الخلل فى الصلاة، وهذا غير ما كتبه فى النجف الأشرف المطبوع ضمن تراثه.

4- المختصر النافع فى علم الأصول، كتبه أثناء دورته الأصولية الأولى.

5- رسالة فى قاعدة «لا ضرر».

6- رسالة فى حديث الرفع.

7- رسالة فى العلم الإجمالى، كتبها فى «القيصرية» أثناء التبعيد.

8- كتاب الإجارة، وهو مجلّدان.

9- المكاسب المحرّمة، وهو جزء من كتابه الكبير «تحريرات فى الفقه».

10- تمّة كتاب البيع، وفيه الأبحاث الباقية من كتاب البيع المطبوع ضمن تراثه.

11- كتاب الخيارات، وهو المجلّدان الأوّل والثانى من الخيارات.

12- رسالة فى علم البارى.

13- رسالة فى الردّ على كتاب «الهيئة و الإسلام».

14- رسالة فى قضاء الصلوات.

15- الفوائد الرجالية.

16- كتاب الاجتهاد والتقليد، مفصّلة.

17- كتاب الصلاة، و الظاهر أنّه قسم من كتابه الكبير «تحريرات فى الفقه»، وقد صرّح بكتابه لبعض مباحثه نحو «صلاة المسافر» و «القضاء عن الولى» و «صلاة الجماعة» و «أوقات الصلوات» و «مكان المصلّى» و «الأذان و الإقامة».

18- رسالة فى «السرقلية».

وله تعليقات كثيرة على عدة من الكتب الأدبية و الفقهية و الرجالية و الفلسفية و العرفانية و قد صرّح ببعضها فى مطاوى كتبه:

منها تعليقه على «شرح الرضى على الكافية».

و منها حاشيته على خاتمة «مستدرک الوسائل».

و منها تعليقه على كتاب «المبدأ و المعاد» لصدر المتألهين.

كتبه المطبوعة:

- 1- تحريرات فى الأصول.
- 2- مستند تحرير الوسيلة.
- 3- تفسير القرآن الكريم.
- 4- تعليقات على الحكمة المتعالية.
- 5- تحرير العروة الوثقى.
- 6- تعليقة على العروة الوثقى.
- 7- دروس الأعلام و نقدها.
- 8- العوائد و الفوائد.
- 9- ولاية الفقيه: و هو قطعة من كتاب البيع المفقود بعض أجزاءه.
- 10- الطهارة.
- 11- الواجبات فى الصلاة.
- 12- الخلل فى الصلاة.
- 13- الصوم.
- 14- كتاب البيع من أوله إلى مبحث تعاقب الأيدى.
- 15- كتاب الخيارات و هو المجلدان الثالث و الرابع.

أخلاقه وعبادته

العوامل الوراثية والبيئية والعائلية لها الأثر الكبير على شخصيّة الإنسان كلّ إنسان، فهو ابن بيئته و ابن فواعله التربويّة و الوراثية، فلا عجب أن نجد شهيدنا الغالي يعيش قمة الخلق الكريم و الفضائل الروحية، و النفسية و السلوكية و الكمالات الأخلاقية و العقلية، فقد عاش في بيت من بيوتات العلم و التقى و الزهد و الهدى، تتلأأ- لياليه بأنوار التبتّل و الانتطاق إلى لله المتعال، كما تمتلئ ساعات نهاره بالعلم و الجهاد و معالي الأمور، بيت يعيش همّ الإسلام و المسلمين بدون فتور أو انقطاع.

لا عجب أن نجد شهيدنا العظيم مجمعا للفضائل و المكارم و قد كان مربيه بطل العلم و التقوى و الجهاد، و قد تشرب من أجوائه التي عاشها بين يديه، أسمى الكمالات الروحية و المعنوية و أقدس المزايا و السجايا و أجلّ النعوت و أجمل الصفات.

إذا عرفت ذلك تعرف السرّ في حلول هذا الولد البارّ من نفس والده العظيم ذلك الموقع الخاصّ و المقام الرفيع، فكان يشيد بفضائل ولده قولا و عملا، و يشير إلى مكانته العلمية و المعنوية، و عرف عنه قدس سره أنه لم يمدّ رجله في حضرة ولده إكراما و تبجيلا له.

و قد عرف هذا الولد البار حق والديه، فلم يفعل شيئا كرهاه، و كان يحترمهما إلى حدّ التقديس، و كان يعلم ما لوالده العظيم من مقام روحى و علمى جليل، و أهداف إلهية عالية يعيش همّها بلا فتور ليله و نهاره في صمته و كلامه، يجاهد في سبيل ربّه جهادا كبيرا لا يعرف الكلل و لا الملل و لا الخوف و لا الضجر، و كان يشير

فى كل مناسبة- فى أحداثه و كتاباته- بمقام والده الكبير الفقيه الحكيم و المجاهد العظيم. و سار الولد على مسار أبيه و اختطى خطاه، و تبني أهدافه و أمنيه، و جاهد كما جاهد أبوه بإصرار و شجاعة و عزم و ثبات.

و من الصفات الغرّ لسيدنا الشهيد أنّه كان شريفاً عفيفاً زاهداً عابداً قريباً من الناس محبوباً لديهم، كريماً محسناً محبباً لأصدقائه مؤثراً للسمير معهم على سائر المتع، و ربما قضى معهم الساعات الطويلة من الليل، ثم يغفى إغفاءة يقوم بعدها لصلاة الليل و التصرّع و الابتهاال لربّ العزّة و الجلال، ثم يعود بشغف و نشاط إلى بحثه و تدريسه و تأليفه.

و هكذا كان عالماً عابداً مجداً نشطاً، مواظباً على النوافل و الأدعية و الأوراد، ملتزماً بصلاة الجماعة، محتاطاً فى تصرّفاته، خصوصاً فيما يتعلق ببيت المال إلى أبعد الحدود، و كان زاهداً فى دنياه و راغباً فى أخراه.

جهاده السياسى

لا بدّ للمسلم المجاهد من علم بما يجاهد لأجله، و بالمحيط الذى يجاهد فيه، و بالعدو الذى يجاهده، كما لا بدّ أن يمتلك الأداة التى يجاهد بها؛ من قوة مادّية و معنوية، و قبل ذلك أو مع ذلك لا بدّ له من قائد حكيم يؤمن بقيادته إيماناً مطلقاً.

لقد توافرت لسيدنا الشهيد كلّ هذه المقومات التى صنعت منه مجاهداً عظيماً يعيش همّ الإسلام و المسلمين حتّى تكلّلت حياته بالشهادة ذلك الوسام الإلهي العظيم.

لقد كان رحمه الله عالماً بالشريعة الإسلامية، الخاتمة التى يجاهد من أجلها و كان

مجتهدا فيها أصولا وفروعا.

وكان يعيش هموم المسلمين عن قرب و تفاعل، و محيطا بمؤامرات العدو على الأمة الإسلامية بتفصيل و تتبع، و كان يمتلك مع ذلك الشجاعة و الإيمان و الأعوان، و كان كل ذلك بفضل والده العظيم الذي أحسن تربيته و وفر له مقومات المجاهد الشجاع، و كان رحمه الله يؤمن بقيادة والده العظيم و حكمته إيمانا مطلقا، و قد غذاه والده الحكيم منذ نعومة أظفاره بالعلم و التقوى، و أنشأه على فهم الإسلام الحقيقي الناصع و شموليته و كماله و أصلحيته لقيادة الناس إلى مرفأ الأمن و السلام و السعادة فى الدنيا و الآخرة و علمه منذ أوائل صباه أنّ السياسة جزء لا يتجزأ من الإسلام؛ سياسة محمد و على صلوات الله عليهما و آلهما-، و ليست سياسة الأبالسة و الطغاة، سياسة الحق و العدل و الخير لعموم البشر، و ليس سياسة الختل و الخداع و الظلم و الضلال.

علمه و هو صبى يافع ذكى متفتح أنّ قيادة الناس و حكم البلاد فرض على عاتق الفقهاء العدول الأكفاء فى عصر الغيبة الكبرى، و لا بد للمسلمين أن يلقوا لهم بالقياد، و أن يذعنوا لهم بالطاعة و الانقياد؛ حتى يقودوهم لما فيه رضا بارئهم و سعادتهم، و عليهم أن يجاهدوا فى سبيل الله تحت قيادتهم؛ حتى يرغموا أنوف الطغاة و ينتصر الإسلام و تكون كلمة الله هى العليا فى الأرض كما فى السماء.

لقد كان الشهيد السعيد ترجمانا صادقا لآراء والده العظيم و معتقداته كما كان ساعده الفتى و مساعده الأمين فى جهاده العظيم و نهضته الإسلامية المباركة.

و يتبين لك صدق ما سمعت من خلال مواقفه السياسية الجهادية التى وقفها، و إليك بعض النماذج المهمة من تلك المواقف:

1- حيث قامت سلطات الشاه الغاشمة باعتقال الإمام الراحل قدس سره

لاعتقادها بأن عزل القائد عن الأمة كاف لإخماد الثورة التي ألهبها في نفوس الأحرار والأخيار، وهنا قام الشهيد السعيد بدوره الفعّال في إلهاب مشاعر الأمة وقيادة جماهيرها الغاضبة من أجل تخليص قائدها العظيم من سجون الشاه العميل و تحريره من أيدي أزماله الخونة.

2- وبعد أن ضاقت السلطات الغاشمة ذرعا بالإمام الراحل ونشاطاته السياسيّة الواعية، وخطاباته الحماسية اللاهبة، ورأت في اعتقاله من قبل خطرا محققا، عمدت إلى تبعيده عن جماهيره الثائرة مؤمّلة أن تخبو جذوتها المتّقدة، فأقصته إلى تركيا وأخضعته هناك للرقابة التامة.

فهل ترى سيدنا الشهيد يقر له قرار أمام هذه الفعلة النكراء التي قامت بها السلطات الظالمة و طاغوتها المتفرعن؟! لقد صعد الشهيد السعيد من نشاطاته الجهادية و جهاده السياسي، فقام النظام الشاهنشاهي الغاشم باعتقاله وزجّه في ظلمات السجون، و تحت ضغط الجماهير المسلمة الغاضبة اضطرت سلطات الشاه المقبور إلى الإفراج عنه بعد شهرين فقط. و ما أن شمّ نسيم الحرّيّة حتّى عاد المسلم الثائر إلى نشاطه السياسيّ الفاعل، فكان بحقّ خليفة والده العظيم في قيادة الأمة، التي كانت تضطرم غضبا على الظالمين الآثمين بحقّها و بحق قائدها الأمين، فلم يجد النظام الطاغوتيّ الظالم بدّا من إقصائه عن وطنه و مغناه إلى تركيا حيث نفى القائد الوالد.

3- وبعد أن حلّ أرض النجف الأشرف مع والده الحكيم و رغم كلّ الضغوط، كان يقوم في ظلّ والده القائد بدوره السياسي و واجبه الشرعيّ تجاه دينه و أمّته؛ و اكب الأحداث الساخنة في الساحة السياسية في وطنه الإسلاميّ الكبير في إيران و العراق و سورية و لبنان و سواها، و كان نائبا لوالده الإمام في

إدارة شؤنه السياسيّة وقيادة الثورة في بلاده من بعيد بطريقة بكر و أسلوب فذّ.

وسينشر المؤتمر المنعقد في الذكرى العشرين لشهادته تفاصيل مواقفه السياسية و نشاطاته الجهادية و دوره الرائد في ثورة الوالد القائد على الطغاة و المستكبرين.

خاتمة حياته و جهاده

لقد أدرك العدو و الحاقد خطر بقاء هذا المجاهد الثائر بخصائصه الفدّة إلى جنب والده القائد العظيم، فأراد أن يفتّ بعضد الإرادة الحديدية الصلبة و أن يثلم من العزم الراسخ و الجبل الشامخ و لم يكن يدور في خلدّه أن شهادة هذا المجاهد العظيم، ستكون سببا للقضاء على عميل الغرب العتيد، و تقويض دعائم الحكم الوطيد لحارس مصالحه الأمين في الشرق الأوسط، كما أوضحنا ذلك من قبل.

لقد كان لاستشهاده قدس سره- ظلما و غدرا- وقع كبير و أثر بالغ في قلوب المؤمنين كافة، و لكن ذلك الأثر البالغ يتضاعف على قلب والده العطوف العارف بخصائص ولده الفقيده، الذي نشأ على يديه الكريمتين، ولده الذي تربّى في حجره، و نشأه على خطّه و فكره، و سقاه من ندير روحه و نوره، حتى عقد آماله الكبار عليه، و لقد بكى عليه بكاء شديدا، و لكن لم يفت في عزمه، بل ألهبه مضاء و عزمه أكيدا على محاربة الطغاة و المستكبرين و نصرة المستضعفين.

لقد قضى الشهيد السعيد نجهه في ظروف غامضة عام 1356 هجرى شمسي عن عمر ناهز السابعة و الأربعين، فانطوت بذلك صفحة من صفحات الخلود، و ووري إلى جنب جدّه العظيم أمير المؤمنين و إمام المتّقين- عليه أفضل الصلوات و التحيات-، و انقضت بذلك حياة حافلة بالمآثر و الأمجاد زاخرة بالفضائل

و الجهاد، فسلام عليه يوم ولد، و يوم جاهد فاستشهد، و يوم بيعت حيا، وَ سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ

وقفه مع الكتاب

بين يديك أيها القارئ الكريم كتاب متفرد بخصائص و مزايا جلييلة من حيث الأسلوب و عرض الأقوال و نقدها و عمق الفكرة و جدتها و كثرة المعاني و دقتها و تعدد الإشكالات و أجوبتها و الردود و مناقشتها، و مع كل هذا فالمؤلف العبقري كان على حذر شديد من الخروج عن دائرة بحثه و الانسباق وراء الأفكار الثانوية غير ذات الدخالة في صميم موضوعه كما صنع الكثير من المصنفين و الباحثين، و من أجل هذا أطلق على كتابه عنوان «التحريرات»، فهو في بحوثه كافة أصولا و فقها و حكمة و تفسيرا و غيرها، يتجنب الزوائد و الفضول، و يسعى إلى تحريرها عما لا يمسها إلا من بعيد، و يخلصها من حالة «التورم» غير الطبيعي الذي ساد البحوث الأصولية و الفقهية في الأعم الأغلب.

و هذا لا يمنع إسهابه الواسع في كثير من الأمور الدخيلة في موضوع بحثه و تفاصيله المسهبة فيما له علاقة و وثيقة بحقيقة مقصده، حينما تكون المسألة ذات أهمية بينة، و يتوقف فهمها - بعمق و وضوح - على مقدمات عديدة و تفاصيل كثيرة، فإنه يستفيض في بيان كل ذلك.

و ربما استطرد في بعض البحوث الفرعية و خرج يسيرا عن صميم بحثه، لكنه يعود سريعا معتذرا إلى قارئه من استطراده هذا بكثرة فائدة هذه المسألة الفرعية، و أنها تلقي ضوءا على موضوع بحثه الذي قد يدق على الأفهام، و قد

يكون من مزال الأقدام. وكثيرا ما يترك بعض المشاكل و المسائل العلمية لخروجها عن دائرة بحثه، أو يرجئها إلى مقام آخر إلى حيث موضعها المناسب.

و مما يجدر ذكره أنه قدس سره كان قد ألقى دورتين في علم الأصول، وقد كتب بحوثه في دورتيه بقلمه.

و كانت دورته الأصولية الأولى في قم المقدسة قبل تبعيده عن وطنه و كانت تتسم باختصار و التهذيب، و قد تمخضت عن كتاب عنوانه ب «المختصر النافع في علم الأصول»، و مما يؤسف له أنه قد ضاع في ضمن ما ضاع من تراثه الثر.

و أما دورته الأصولية الثانية فقد ألقاها، بعد أن ألقى به النوى إلى جوار جده المعظم أمير المؤمنين عليه السلام في النجف الأشرف. و هي دورة مفصلة أسهب فيها و أطنب و دق فيها و عمق، و أتى بالبديع من الفكر المتين و الرأى الرصين.

و قد شرع رحمه الله في دورته هذه في حدود عام 1387 هـ، و توقفت في يوم شهادته عام 1396 هـ، و قد أسفرت عن هذا الكتاب الخالد.

و مما يؤسف له أن هذه الدورة لم تتم، فلم يمهلها الأجل المحتوم لإكمالها، فخر مضرجا بدم الشهادة يشكو إلى الله ظلامته، و لما يتم مباحث الاستصحاب التعليقى و ما بعده، من مباحث الاستصحاب و التعارض و الترجيح.

و من خصائص كتابه هذا- بل و سائر مؤلفاته- أنه قدس سره أرخ للحوادث السياسية و الاجتماعية و الشخصية الواقعة أثناء تسجيله لبحوثه في الفقه و الأصول و غيرهما، و أكثر ما يؤرخ للأحداث السياسية التي تحل في أمته، فكثيرا ما نعى و شنع على الشاه العميل جرائمه بحق شعبه و دينه و علماء الدين المجاهدين و بالأخص في حق والده الإمام الثائر- طاب ثراه- و ما نال من ظلم الشاه و نظامه البائد.

وقد أرخ لزيارة الأربعين سيرا على الأقدام من النجف الأشرف إلى كربلاء المقدسة قاصدا زيارة سيد الشهداء الحسين عليه السلام تعظيما لشعائر الله وحرَمات الدين.

كما يفهم من بعض كلماته في كتابه هذا أنه كان يحضر عنده والده الإمام الراحل قدس سره في بحثه لكتاب البيع في الوقت الذي كان سيدنا الشهيد مشغولا في تدبيح هذا السفر العظيم.

وأرخ رحمه الله ضمن كتابه هذا أيضا لجريمة النظام الحاكم في تفسير و تهجير الكثير من أبناء الشيعة من العراق، خصوصا طلبه العلوم الإيرانيين؛ مما أدى إلى اضمحلال الحوزة العلمية في النجف الأشرف حتى أوشكت على الزوال، و حذر- رضوان الله عليه- من مغبة هذه الأعمال الإجرامية و العدوانية التي قام بها طاغوت العراق المتفرعن لأغراض سياسية خبيثة خدمة للكفر و الاستكبار العالميين.

وبعد هذا فقد اتسم الكتاب بالدقة الفائقة و السعة و الاستيعاب مع بعد المغزى و عمق المعنى بحيث لا يتيسر إلا لأوحدى سبر كنهه و أغواره، فقد يعبر عن فكرة ما بخمس عبارات يحسبها القارئ العادى أنها لم تختلف سوى ألفاظها، و لكن أصحاب الفن و خبراء هذا العلم يدركون أن لكل واحد منها معنى يفترق عن الآخر بجهة أو أكثر. و هذا يعبر عن عمق فكره و دقة نظره و إحاطته بأسرار المطالب.

و مما يدل على الحيوية الفكرية و القدرة الإبداعية التي يتمتع بها المصنف رحمه الله ما يراه القارئ خلال بحوث هذا الكتاب فقد يظن ما يقرؤه هو رأى المصنف في هذه المسألة؛ لقوة دفاعه عن الرأى الذي يطرحه فيها و تشييده له

بالأدلة المحكمة، ولكنه سرعان ما ينقض ما بناه حجرا حجرا، و يقيم على إنقاضه بناء آخر أكثر إحكاما وأشد تماسكا. وقد يصعب على القارئ معرفة مختاره فى النظريات العلمية المعمقة؛ حيث لم يدع آراءه و متبنياته شريعة لكل وارد، بل ضمن بها على غير أهلها من أولى العمق و الجهد و الاجتهاد.

و لعل من خصائص الكتاب أن مؤلفه أعده بالدرجة الأولى لعرض آرائه و مختاراته فى المسائل و النظريات العلمية الأصولية، إلا أنه كان شديد الحرص على عرض نظريات والده الإمام الراحل - طاب ثراه- و آرائه الأصولية؛ حيث إن إمامنا الراحل قدس سره كان قد ترك بحث الأصول فى النجف الأشرف؛ و ذلك بسبب ما عاناه من طائفة من العلماء المخالفين لخط الإمام القائد، و ذوى النزعة المحافظة على القديم، و المؤثرة للراحة و الدعة على الجهاد و ما يستتبعه من قلق البال و اضطراب الحال. و لهذا رأى شهيدنا المصنف أن من واجبه أن يعرف للملا العلمى بآراء والده المقدس، فكان يعرضها بتفصيل عرض الناقد البصير و العالم الخبير، فيصحح ما يراه صحيحا و يورد على ما يراه مخالفا لنظره، و كثيرا ما شيد نظريات والده الإمام ببيان آخر و ببراهين أخرى يرسى أركانها و يحكم بنيانها كى يجنبها من الإشكالات و الإيرادات التى قد ترد عليها.

وربما استفاد من نظريات والده الإمام ككبريات فى مسائل أخرى لاستخلاص نتائج جديدة، و نقدم مثلا لذلك مشكلة توجيه الخطاب إلى الجاهل و غير القادر و كيفية معالجتها، فقد ذهب المشهور إلى استهجان هذا الخطاب، غير أن إمامنا الراحل - طاب ثراه- خالفهم إلى عدم استهجانه؛ نظرا إلى أن الخطابات قد تكون شخصية و أخرى تكون قانونية كلية، و إنما يثبت هذا الاستهجان فى الأولى دون الثانية، فأى قبح أو استهجان فى توجيه خطاب كلى عام إلى كل

مكلف بتحريم الزنا- مثلاً- من غير توجيه خطاب خاص ولا انحلال إلى خطابات شخصية إلى كل واحد من المكلفين، فهل يمنع عجز بعض الأفراد من ارتكاب هذا المحرم عقلاً أو عادة من توجيه ذلك الخطاب الكلى العام؟! لقد اختار سيدنا الشهيد رحمه الله هذه النظرية ودافع عنها بقوة وإصرار، واستطاع أن يتوسع في الاستفادة منها في غير المقام، وذلك في مسألة الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية مع الالتزام بفعالية الأحكام الواقعية؛ وبقاء إرادة المولى- جل وعلا- على حالها من الجد والحتم؛ لأن الأحكام الواقعية قانونية كلية تعم من قام عنده الطريق المصيب والمخطئ على حد سواء؛ سواء انكشف تخلف الطريق الخاطئ في الوقت أو خارجه، بل ولو بعد موته أو لم ينكشف أصلاً، فإن موضوع الأحكام هو «المكلف» بعنوانه الكلى العام، ولا خطاب خاص إلى من تخلف طريقه عن الواقع وأخطأه ولم ينكشف أبداً؛ حتى يقال بامتناع ترشح الإرادة الجدية الواقعية مع جعل الطرق والأمارات.

وقد حذا الشهيد حذو والده الإمام قدس سره في الكثير من الآراء والنظريات العلمية العميقة، خاصة فيما يتعلق بنقد بعض المدارس الأصولية السائدة والتي ألّبت حلل الواقعية حتى كثر أتباعها والمدافعون عنها، فقام- جزى الله بالخير سعيهما- بتفتيح المباحث العلمية وتأسيس مدرسة أصولية خالدة.

و من هنا تتجلى المكانة العلمية الشامخة للإمام الراحل قدس سره الذي حاول الأعداء وذوو الجمود والجبن والخور أن يغمطوا حقه، و لا يعترفوا بعظيم منزلته بين فطاحل العلماء والمراجع العظام، كما غبنوا حق ولده الشهيد قدس سره و لكن الله ينصر من نصره، فأعلى كعبها على هاماتهم.

و مما تبع فيه سيدنا الشهيد- عن اجتهاد وتحقيق- والده الإمام قدس سره تجويزه

الرجوع إلى العرف في تشخيص المصاديق، لا- المفاهيم فحسب، ودعوته إلى التفكيك بين المسائل الأصولية والعقلية، كما نعى على الخالطين بين الفلسفة والأصول وعلى الخابطين فيما ليسوا له بأهل، و من أمثلة هذا التفكيك- الآذى صار إليه تبعا لوالده العظيم- قوله بعدم استحالة الدور و التسلسل فى المسائل الأصولية و سواها من الأمور الاعتبارية، و اختصاص هذه الاستحالة بالأمور الواقعية، فلا خلط بين المقامين.

كما تبع والده الإمام قدس سره فى مسألة أمارية الاستصحاب، التى تبنها الإمام الراحل فى دورته الأصولية الأولى، ثم عدل عنها إلى أصولية الاستصحاب فى الدورة الثانية، و لكن الشهيد رحمه الله لم يرتض بعدول والده الإمام هذا، و استمر على مقولته بأمارية الاستصحاب.

و أخيرا و بسبب الموقف الخالى من الشرعية و الإنصاف الآذى وقفته شريحة من علماء النجف و أتباعهم و المحيطين بهم إزاء إمامنا الراحل- طاب ثراه- و بسبب ما مارسه إزاء هذا المصلح الكبير من أساليب لا يرتضيها ديننا الحنيف و لا الخلق الكريم، و التى حالت بينه و بين عقد البحث الأصولى، بل و منعوا طلاب العلوم الدينية من حضور بحثه الفقهى و حين شرع الإمام الراحل قدس سره ببحث ولاية الفقيه قاطع ثلة من الطلبة درسه الفقهى محتجين بأن الإمام يريد إقحامنا فى السياسة، فإنه يرمى ببحثه هذا الاعتراض على الشاه المستبد.

لأجل كل هذا تجد الحدة- أحيانا- تطفح على المصنف رحمه الله فى ثنايا كتابه هذا؛ غضبا لله و للإسلام و المسلمين؛ حيث حاولوا حرمان الأمة من بركات وجود هذا الإمام العظيم و المصلح الكبير، و منع أفكاره النيرة من الانتشار فى الأجواء المظلمة التى تعيشها الأمة بسبب المؤامرة الاستعمارية الظالمة التى شملت جميع

مقدرات البلاد والعباد.

وبعد هذا كله فالكتاب حافل بالفوائد الكثيرة ودقائق الأفكار والنظريات العلمية العميقة، وما ذكرناه في هذه المقدمة الموجزة، ليس إلا إشارة عابرة إلى بحر خضم مليء بغوالي اللثالي ونفائسها، نترك للقارئ الخبير استكشافها والوقوف عليها، وسيجد شواهد كثيرة على مقالتنا هذه.

وهنا بودنا أن نشكر سماحة حجة الإسلام والمسلمين السيد السجادي دام تأييده فضيلة السبق إلى نشر هذا السفر القيم.

عملنا في تحقيق الكتاب

1- مقابلة النسخة المطبوعة من قبل وزارة الإرشاد مع النسخة الخطية للكتاب، وهي مسودة بخط المصنف رحمه الله كثيرة الشطب، وقد قطع بعض حواشيتها عند التجليد، وهذه المخطوطة محفوظة مع سائر كتب المصنف رحمه الله في المكتبة العامة لآية الله العظمى المرعشي النجفي قدس سره، ونحن بدورنا نشكر سماحة حجة الإسلام والمسلمين السيد محمود المرعشي دام عزه؛ لمساعداته الكثيرة وخدماته الجليلة التي قدمها لنا.

وقد قمنا بتصحيح الطبعة الأولى، وأضفنا إليها السقوط التي عثرنا عليها؛ اعتماداً على النسخة الخطية المشار إليها، باذلين أقصى جهدنا لأن تكون طبعتنا هذه أقرب إلى الكمال وإلى مقصود المصنف الشهيد قدس سره.

2- تقويم النص وتقطيعه وتزيينه بعلائم الترقيم المناسبة، وهو جهد علمي وفني يتناسب مع طبيعة الكتاب المحقق من ناحية دقة مطالبه وصعوبتها وسلامة النسخة المعتمدة وخلوها من التصحيف والسقوط والأغلاط، وبذلك يستطيع

القارئ الكريم تقدير الجهد المبذول في هذا المجال بالنسبة لهذا الكتاب.

3- عنوان مطالب الكتاب: وحيث إن مخطوطة المصنف الشهيد قدس سره مسودة لم يتناولها ثانية بالتصحيح والتهذيب، ولم يضع العناوين لجميع مطالب الكتاب؛ لذا فقد قمنا بوضع العناوين بحسب الحاجة في المواضع التي لم يعنونها المصنف رحمه الله.

4- تخريج الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة وأقوال العلماء، وهو جهد علمي ضخم يعتمد على فهم دقيق لمطالب الكتاب والكتب التي نقل عنها المصنف قدس سره، وقد توفر لهذا العمل الشاق ثلة من أفاضل المحققين في مؤسستنا شكر الله سعيهم وذخر لهم أجرهم.

وقد استعملنا كلمة «انظر» في الموارد التي لم نجزم بثبوت نسبة الأقوال إلى أصحابها، كما استعملنا كلمة «لاحظ» في موردين:

الأول: حيث ينقل المصنف رحمه الله أقوال العلماء نقلا حدسيا.

الثاني: في الموارد التي لا نعثر على صاحب القول، ونعثر على الناقل عنه، هذا، وإن الشهيد العلامة قدس سره - إحاطة منه بالمباني المختلفة - قد نقل آراء الأعلام قدس سرهم وأقوالهم بتصرف كثير؛ من تلخيص وتهذيب وحذف للزوائد، أو شرح وتوضيح وبيان، وقد صرح بأن دأبه ذلك.

وقد أدت طريقة المصنف رحمه الله هذه في نقل الأقوال إلى بعض الصعوبات في تخريجها ومعرفة قائلها.

5- إرجاعات المصنف قدس سره؛ سواء كانت إلى نفس كتابه سابقا أو لاحقا، أو إلى كتبه الأخرى، وقد بلغت آلاف الموارد، وهو جهد كبير لا يخفى على من مارسه، ولا يمكن القيام به إلا بعد إتمام التحقيق بجميع مراحلها، و صف حروفه

بشكل نهائي؛ بحيث لا تتغير أرقام الصفحات فيما بعد. وتظهر أهمية هذا العمل نظرا إلى أن الشهيد قدس سره في كتبه، لا يعيد ما بحثه في موضع منها ثانية لو احتاج إليه في موضع آخر، بل يكتفى بالإشارة الإجمالية إلى موضعه، فتحديد مواضع الإرجاعات ضروري لفهم المطالب، وبدونه لا تفهم أو تفهم بشكل ناقص.

هذا، وقد تركنا تراجم الأعلام والرجال، كما احتريزنا عن التعليقات التوضيحية كي لا يزداد حجم الكتاب على ما هو عليه من المجلدات الثمانية.

هذا، وقد قمنا بتحقيق هذا الكتاب و سائر كتب المصنف الشهيد قدس سره البالغة (28) مجلدا، وأنجزناها بجميع مراحل التحقيق - من المقابلة والتخريجات البالغة مائة ألف تخريج والتقويم والتقطيع وغيرها- في فترة زمنية قصيرة جدا قياسا مع العمل الضخم المنجز، وقد تم بتوفيق الله عز وجل حيث أمدنا بعونه ولطفه، وبجهد مجموعة من الأفاضل باذلين غاية وسعهم في إخراجه بأحسن وجه أمكنهم.

وفي الختام نرفع إلى مقام المؤلف الشهيد العلامة قدس سره وإلى حضرات الأعلام والفضلاء اعتذارنا مما قد يعثر عليه من خلل أو زلل في عملنا، و عذرنا في ذلك رغبنا في إتحاق الملاء العلمي الكريم بمجموعة مصنفات العلامة الشهيد قدس سره القيمة، وذلك بمناسبة الذكرى السنوية العشرين لشهادته.

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نشكر فضيلة الأخ الجليل الشيخ محمد حسين ساعي فرد دام عزه على عظيم جهوده المشكورة التي بذلها في هذا السبيل، أجزل الله ثوابه وشكر مساعيه.

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره فرع قم المقدسة

ص: 1

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم و المعاندين أجمعين إلى قيام يوم الدين.

اعلم: أنه يجب قبل الخوض في مقاصد الكتاب، أن نذكر المسائل المتعارف ذكرها في ضمن مباحث، وإن شئت جعلتها المقصد الأول، كما يأتي وجهه (1).

المقصد الأول موضوع الأصول و تعريفه مع نبذة من مباحث الألفاظ

إشارة

ص: 5

المبحث الأول فيما يتعلق بموضوع العلم

إشارة

و يتم الكلام فيه فى نواح شتى:

الناحية الأولى أصل الحاجة إلى الموضوع في العلوم الحقيقية أو الاعتبارية

وقد اشتهر هذا بين أبناء التحقيق، وصار ذلك من الأصل المسلم والأمر المفروغ عنه؛ وأن لكل فن وعلم موضوعاً يمتاز به عن الآخر، ويكون هو مورد البحث بأحواله وأطواره وخصوصياته وآثاره وأحكامه (1).

وقد خالفهم الوالد المحقق - مد ظله - بإنكاره عليهم أشد الإنكار، ذاكراً أن العلوم ما كانت في عصر التدوين إلا عدة قضايا مشتتة، تجمعها خصوصية كامنة في نفس المسائل، بها امتازت عن سائر العلوم، ولم يعهد من أرباب التأليف والتصنيف، ذكر الموضوع الواحد بالعنوان الخاص حتى يكون موضوع العلم (2).

ويشهد لما أفاده: ما حكى عن المعلم الأول: «من أنا ما ورثنا عن من تقدمنا في الأقيسة إلا ضوابط غير مفصلة، وأما تفصيلها وإفراد كل قياس بشروطه

1- الشفاء، قسم المنطق 3: 150، شروع الشمسية 1: 150-160، الفصول الغروية: 10، كفاية الأصول: 21.

2- تهذيب الأصول: 1: 1-3.

وضروبه، فهو أمر كددنا فيه أنفسنا، وأسهرنا أعيننا، حتى استقام على هذا الأمر، فإن وقع لأحد ممن يأتي بعدنا زيادة أو إصلاح فليصلحه، أو خلل فليسهده»⁽¹⁾ انتهى.

وأيضاً يشهد له: خلو الكتب المدونة في العلوم العصرية عن ذكر الموضوع على حدة، بل العلم عبارة عن عدة مسائل مرتبطة.

ومما يشهد له: أن كثرة المسائل و تراكم المباحث، تورث تكثر العلم الواحد إلى العلوم الكثيرة، فيكون بدن الإنسان الذي كان موضوعاً للعلم الواحد، موضوعات للعلوم المختلفة، ويتخرج من كل جامعة متخصص في المسائل المرتبطة بعضو دون عضو؛ بحيث تكون تلك المسائل المتسانخة معها في العصر الأول، متخالفة بعضها مع بضع في العصور المتأخرة.

وهذا أعظم شاهد على أن الموضوع للعلم غير محتاج إليه، فلا وجه لما ارتكبه القوم في المقام، فليتدبر؛ فإنه مزال الأقدام.

ثم إن الذي يلجئه إلى الإنكار المزبور؛ عدم إمكان تصوير الموضوع بالمعنى المعروف بينهم: «من أنه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. و نسبة الموضوع إلى موضوع المسائل نسبة الكلى إلى مصاديقه، والطبيعى إلى أفراده»⁽²⁾ ضرورة أن من العلوم ما هو المتحد موضوع علمه و مسألته ذاتا و عنوانا، كعلم العرفان، بل و الفلسفة العليا؛ لأن موضوعه «الوجود» بالوحدة الشخصية لا الوحدة السنخية؛ فإن الوجودات ليست عند المحققين منهم متباينات⁽³⁾. و من العلوم ما هو موضوعه الكل،

1- هذه العبارة قد تكررت في الكتب نقلا عن منطق الشفاء، و هو مضمون كلام الشيخ، لاحظ الشفاء 4: 110-115 و أيضا شرح حكمة الإشراق، قطب الدين الشيرازي: 21.

2- الفصول الغروية: 10-12، كفاية الأصول: 21، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني)، الكاظمي 1: 20-22.

3- الحكمة المتعالية 1: 35-37، شرح المنظومة، قسم الحكمة 1: 32-37.

كعلم الجغرافيا، ولا يكون كليا.

ثم إن كثيرا من مسائل العلوم، خارجة عن العوارض الذاتية، سواء فسرناها بما اعتقده القدماء(1)، أو بما عليه المتأخرون، كصدر المتألهين (2) وتلاميذه (3): بدهة أن مسائل الجغرافيا وأشباهها، ليست من العوارض الذاتية لموضوعها؛ وهي «الأرض».

وهكذا في علم الفقه، فإن مباحث الإرث و النجاسات و الطهارات و سائر الأحكام الوضعيّة- كالضمانات و غيرها- ليست من العوارض لفعل المكلف.

وهكذا في علم الفلسفة، فإن مباحث الماهيات، بل و البحث عن نفس الموضوع فيها- و هو من أهم المسائل في العلم الإلهي بالمعنى الأعم- خارج عن تلك العوارض. و هكذا مسائل المعاد و الجنة و النار، و غير ذلك من مباحث علم النفس و شئونها.

بل القضايا السالبة المعمول بها في جميع العلوم، تكون خارجة عنها؛ لأن التحقيق أن المسلوب فيها الربط، لا أن السلب فيها مربوط، فهي صادقة بانتفاء الموضوع، فكيف تكون من عوارض الموضوع؟! مثلا: في الفصل المنعقد لأحكام الوجود يعقد باب «أنه ليس بجوهر، و لا عرض، و ليس بمركب...» و هكذا، و هذه المسائل من الفلسفة، مع أنها صادقة بلا استلزام لوجود الموضوع، كما هو الظاهر.

أقول: ما أفاده- دام ظله- لا يورث إلا عدم الحاجة إلى بيان الموضوع،

-
- 1- شروح الشمسية 1: 150، شرح المطالع: 18، القواعد الجلية: 188، الشواهد الربوبية: 19، شرح المنظومة، قسم المنطق: 6-7.
 - 2- الحكمة المتعالية 1: 30-32.
 - 3- شوارق الإلهام 1: 5-6. و من تلاميذ مكتبة الحكيم السبزواري في حاشيته على الحكمة المتعالية 1: 32، الهامش 1.

وعدم تمامية ما أفاده القوم لموضوع العلم، فعليه لا يبرهان على عدم الموضوع وإن صرح في آخر كلامه بذلك، ولكنه غير مبرهن فيما قرره المقرر(1).

والذى هو التحقيق: أن مسائل كل علم مرتبطة و متسانخة بعضها مع بعض، وفيها- كما أقر به- سنخية و خصوصية كامنة في نفسها(2).

مع أنا إذا راجعنا مثلا مسائل علم النحو، نجد أن بعضها منها مع بعض متحد في الموضوع، فيقال: «المبتدأ مرفوع» و «المبتدأ لا بد و أن يكون معرفا» و بعضها متحد مع البعض في المحمول، كما يقال: «الحال منصوب» و «التمييز منصوب» و بعضها مختلف مع البعض في الموضوع و المحمول، و النسبة فرعهما، كما يقال:

«الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب».

وهكذا في الفلسفة تختلف المسائل كثيرا مع الأخريات منها في الموضوع و المحمول.

فإذا كان الأمر كذلك في تلك الخصوصية الكامنة في نفس تلك المسائل المختلفة، حتى تكون المتشتمات مرتبطة بها، و تكون هي كالخيوط الداخل فيها و الرابط بينها، فعندئذ لا بد من الإقرار بوجود الجهة الجامعة بينها، و تكون المسائل واردة حولها، و متعرضة لما يرتبط بها، و يتسانخ معها، المعبر عنها ب «موضوع العلم» و الفن المتصدى له متكلف بطرح تلك القضايا و المسائل، حتى يترتب الغاية و الغرض المقصود في تحريرها و تنظيمها عليها، بعد الاطلاع عليها، و الغور فيها.

فبالجملة: عدم إمكان تصحيح تعريف القوم لموضوع العلم، و عدم إمكان تطبيق ما أفادوه في ذلك على المسائل المطروحة في العلم، لا يؤدي إلى إنكار تلك

1- تهذيب الأصول 1: 4.

2- تهذيب الأصول 1: 1.

الجهة الكامنة المصرح بها في كلامه- مد ظله-(1) التي هي الموضوع حقيقة.

وما عرفت من الشواهد فبعض منها لا شهادة لها، وبعض منها خلط بين موضوع العلم ووحدة العلم:

أما كلام المعلم الأول، فهو لا يشهد على أن القضايا الواصلة إلينا غير متسانخة حتى لا يكون لها الموضوع.

و توهم لزوم اطلاع الباحث على الموضوع بخصوصيته (2) فاسد؛ ضرورة أن المتعلمين يشتغلون في أثناء المباحث بمسائل العلم، من غير الاطلاع التفصيلي على الموضوع، فلو جعل الإنسان «الوجود» مثلا موضوعا للعلم، ولا يكون مطلعاً على جميع مسائله فما صنع قبيحا، بل يحول العلم بعد إبداعه إلى الخلف الصالح بعده، ويصير علما كاملا، فجهالة المتعلمين بالموضوع تفصيلا، لا تورث انتفاء الموضوع واقعا.

وأما خلو الكتب العصرية عن ذلك، فهو أيضا لا يشهد على العدم؛ لأنهم في موقف طرح المسائل النافعة، دون مطلق المسائل؛ فإنه دأب فضلائنا، فإنهم لا يبالون به، ويطرحون كل ما فيه نفع ولو كان لتشحيذ الأذهان.

وأما تشعب العلم الواحد إلى العلوم الكثيرة كالطب، أو رجوع العلوم الكثيرة إلى العلم الواحد، كالجغرافيا بناء على كون «المملكة في ابتداء نشوئها» هي موضوعها، لا الأرض بأقاليمها الخمسة، فهو لا يدل على ما قصده، بل هو دليل أن وحدة العلم ليست واقعية بالواقع المحفوظ، بل لها الواقعية بالواقع المتبدل حسب

1- نفس المصدر.

2- شرح المطالع: 18، شروح الشمسية 1: 150-160، شوارق الإلهام: 3- السطر 4 و 6- السطر 7.

اختلاف الأزمان و الموجبات الموجودة فيها، كما سيأتي تفصيله (1).

فعلى ما تقرر إلى هنا، تبين لك لا بدية الجهة الجامعة بين المسائل، و الموضوع الوحدانيّ و الفرداني بين القضايا المستعملة في العلم.

و أما التمسك بقاعدة امتناع صدور الواحد من الكثير لإيجاب الموضوع في العلم (2)، فهو لا يخلو من غرابة، و لعمري إن أرباب العلوم، لا بد لهم من مراعاة الاحتياط في التدخل فيما ليسوا أهلاً له، فلا تغفل.

1- يأتي في الصفحة 43-44.

2- حاشية كفاية الأصول، القوجاني 1: 2، الهامش 1، و لاحظ أيضاً حاشية كفاية الأصول، المشكيني 1: 48.

الناحية الثانية فيما هو الموضوع للعلوم

إشارة

وهاهنا أنظار:

النظر الأول: في المراد من «الموضوع»

فالمحكى عنهم: «هو أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية»⁽¹⁾.

و المراد من «الموضوع» ليس ما نسب إلى ظاهر الحكماء: «من أنه نفس موضوعات مسائله عيناً، و ما يتحد معها خارجاً، وإن كان يغيرها مفهوماً تغاير الكلى و مصاديقه، و الطبيعي و أفراده»⁽²⁾. انتهى، حتى ينتقض بالعلوم المشار إليها،

1- الشفاء، قسم المنطق 3: 155-161، الحكمة المتعالية 1: 30-35، كفاية الأصول: 21، نهاية الدراية 1: 19.

2- انظر كفاية الأصول: 21، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 22، نهاية الدراية 1: 26.

فكانهم لاحظوا بعض العلوم كعلم النحو، وظنوا أن جميع العلوم مثله، و ما توجهوا إلى أن موضوع العلم في الفلسفة محمول في المسائل، و موضوع العرفان واحد خارجا و مفهوما في العلم و المسألة، و لا تغاير بينهما بنحو الكلى و الفرد.

بل ملاحظة موضوع علم النحو يعطى خلاف ظنهم؛ لتعدد الموضوع في النحو. و توهم أن موضوعه «الكلمة اللابشرط» غير تام؛ لأن بها لا يحصل الكلام لتقومه بالنسبة و الههوية، فلا تغفل.

كما ليس المراد منه الموضوع في مقابل المحمول، حتى ينتقض: بأن ما هو الموضوع في الفلسفة محمول في القضايا و المسائل، و يريد النقض: بانقلاب القضية، كما صنعه الحكيم السبزواري رحمه الله في مختصره (1).

و هكذا ينتقض بعلم الصرف و النحو، و سائر العلوم التي يمتاز موضوعها بالقيود الوارد على الجهة المجتمعة فيها العلوم؛ و هي قيد الحيثية.

فمن هنا تعلم أن المراد من الموضوع ما هو الجهة الجامعة للمسائل، و الرابطة بين المتشكلات، المشار إليها في بعض العلوم بعناوين بسيطة، ك «الوجود» في الفلسفة، و «الجسم الطبيعي» في الطبيعي، و في بعضها بعناوين مركبة، ك «الكلمة و الكلام من حيث الإعراب و البناء» في النحو، و «من حيث الصحة و الاعتلال» في الصرف، و ك «الأدلة الأربعة» في الأصول.

و هكذا يمكن إضافة كلمة «أو ما يؤدي إليه» لموضوع الفقه؛ و هو «فعل المكلف» حتى تجتمع فيه جميع مباحث الفقه، و لا يلزم النقوض المزبورة عليه.

وقد يتوهم: أن العلوم على قسمين:

القسم الأول: ما هو الموضوع فيه معلوم كالفلسفة و العرفان و الطبيعي، لأنه هو الموضوع للمسائل.

و القسم الثاني: ما لا موضوع له، بل الغاية و الغرض تكون جامعة للمسائل (1).

و هذا فاسد؛ ضرورة أن إضافة قيد الحيثية إلى الكلمة في موضوع الصرف و النحو، غير الفائدة المترتبة عليهما؛ و هو حفظ اللسان عن الخطأ في المقال، كما هو الواضح، فما أصر عليه: من عدم الموضوع لبعض العلوم، غير راجع إلى محصل.

و قال بعض السادة من أساتيدنا: «إن المراد من الموضوع في الجملة المعروفة، مقابل المحمول، و لكن لا-المحمول في المسألة، بل الموضوع للعلم هو جامع المحمولات المبينة في المسائل، و يكون في الحقيقة موضوعا لموضوعات المسائل، و تكون تلك الموضوعات محمولاته» (2).

بيان ذلك مع رعاية الاختصار: أن موضوع العلم ما يجعل مصب النظر، و يبحث عن طوارئه و عوارضه و تعييناته و شؤونه، و هو في الفلسفة «الوجود و الموجود» فإن البحث فيها حول تعيينات الوجود و مظاهره، و أنه هل يتعين بالتعين الجوهرى، أو العرضى، أو المجرى أو المادى؟ و يكون في الحقيقة القضية المستعملة في العلم عكس ما يفرض في المسائل؛ فإن المتعارف أن يقال: «الإنسان موجود» و «العقل موجود» مع أن التحقيق هو أن يقال: «الوجود جوهر» و «الوجود مجرد» و «الوجود عرض» و «الوجود فلك و ملك» فإن هذه الماهيات عوارض الوجود عرضا تحليليا، كما يأتي تفصيله في ذيل العوارض الذاتية (3).

ففي الحقيقة طالب الفلسفة يتفحص عن شؤون الوجود و أطواره و أحكامه و تعييناته و شؤناته، فما هو المحمول في المسألة هو «الموجود» و الذى يثبت

1- منتهى الأصول 1: 6-9.

2- نهاية الأصول: 12.

3- يأتي في الصفحة 25-26.

لموضوع المسألة حصّة من الوجود، أو مرتبة خاصة منه، و الذي هو جامع تلك الحصص و المراتب؛ هو الحقيقة المطلقة منه التي هو موضوع العلم، و تكون تلك الموضوعات و الماهيات المعروضة للوجود الخاصّ - في الاعتبار و الذهن - عوارض تلك الحقيقة، و محمولات ذلك الموضوع في التحليل، و إلا فالكل متحد حد الكون و الخارج.

و هكذا في النحو ما هو الموضوع جامع المحمولات و إن لا يكون بعنوانه موضوعا فيه، و ذلك الجامع هو الإعراب و البناء، أو هي حالة آخر الكلمة، فتلك الحالة رفع و نصب و جر، و لها الأسباب المختلفة، فالرفع من شئون تلك الحالة، و هكذا الضم و الفتح و الكسر، و القضية المنعقدة تكون هكذا: «حالة آخر الكلمة نصب و رفع و جر» و القضية المستعملة في العلم «إن الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» فما هو الجامع لتلك المحاميل في الإعراب و البناء، هو تلك الحالة و الحركة التي هي في الحقيقة موضوع العلم.

أقول: ظاهر ما نسب إليه أنه توهم: أن جامع المحمولات موضوع لموضوعات المسائل، و تكون هي أعراضا ذاتية له، مع أن الأمر ليس كذلك حتى في علم النحو الذي مثل به؛ فإن موضوع المسألة - و هو «الفاعل» و «المفعول» - ليس من عوارض ذلك الجامع، نعم في الفلسفة، و بعض العلوم الأخر ربما يكون كذلك، و لكنه ليس كذلك في مثل علم العرفان؛ فإن محمولات المسائل جامعها موضوع العلم، و هو نفس موضوعات المسائل عينا و مفهوما.

بل الأمر حسب ما يؤدي إليه نظر المحققين، كذلك في الفلسفة⁽¹⁾؛ لأن موضوعها ليس «مفهوم الوجود» بالضرورة، فإنه من المعقولات الذهنية و المفاهيم الواضحة التي لا خارجية لها، فموضوعها «خارج الوجود و حقيقته الخارجية» و هي

1- الشفاء، قسم المنطق 3: 10-12، الحكمة المتعالية 1: 35-36.

ليست محمول المسائل، فالموضوعات أعراض ذاتية لتلك الحقيقة، وهي الواحدة بالوحدة الشخصية؛ إذ القول بالحقائق المتباينة باطل عندهم (1)، فيتحد موضوع العلم و موضوعات المسائل.

و لو قيل: بناء على هذا يلزم صحة تفسير «الكفاية» (2) هنا.

قلت: هذا هو غير موافق للتحقيق عندنا؛ على ما فسرناه في «القواعد الحكمية» (3) و قلنا: إن القائلين بأصالة الماهية من أعظم الفلاسفة، مع إنكارهم تلك الحقيقة (4)، فليس «الوجود» و لا «مفهومه» موضوعها، بل موضوعها الأمر الجامع بين الوجود و الماهية؛ وهي «الواقعية» بعد الفراغ عن ثبوتها في الجملة.

و هكذا ربما لا يتم في مثل علم الجغرافيا.

و لا يمكن إتمامه في علم النحو؛ بناء على أن موضوعه «الكلمة و الكلام» و لا يمكن إرجاع الثاني إلى الأولى؛ لأن الكلمة المطلقة ليست مورثة للكلام، و الكلمة المقيدة بالانتساب، لا تنطبق على الكلمة المطلقة عن النسبة، كالحروف النواصب و الجوازم.

فعلى هذا، لا- يعقل الجامع بين محمولات العلوم التي يتعدد موضوعها؛ ضرورة أن كثيرا من مباحث النحو، مربوط بإعراب الجمل و الإعرابات المحلية، و كثيرا ما يقع البحث في المعاني المربوطة بالجملة، كغير الباب الأول من الأبواب الثمانية في «المغنى».

و دعوى: أن النحو علمان (5)، و يكون الباب الأول من «مغنى اللبيب» علما،

1- الحكمة المتعالية 1: 35-37، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 15 و 22.

2- كفاية الأصول: 21.

3- القواعد الحكمية، للمؤلف قدس سره (مفقودة).

4- حكمة الإشراق: 64-67، التلويحات: 22-23.

5- لاحظ حاشية كفاية الأصول، المشكيني 1: 54.

وسائر الأبواب علما آخر، فاسدة بالبدئية.

ولا- يمكن الالتزام بما أفاده، في علم المنطق؛ فإن موضوعه «المعقولات الثانية» وجامع محمولات المسائل معقول رابع، فالبحث عن الذاتية والعرضية والقياس والبرهان وأحكام القضايا- من الموجبات والسوالب في البسائط والمختلطات- يجمعها فرضا عنوان كلي، و ليس هو موضوع المنطق، بل موضوعه «الطبيعة المعقولة».

مع أن تصوير الجامع بين محمولات مسائل المنطق غير ممكن: لأن نسبة بعض مسائله- كالمعرفية والجنسية والفصلية وأمثالها- إلى بعضها كالقياس والبرهان، نسبة الكلمة إلى الكلام، ولا جامع بينها بنحو يفيد تمام المطلوب، كما لا يخفى.

ولا- في علم الفقه؛ فإن موضوعه إذا كان جامع المحمولات، أ هو «الحكم الأعم من الوضع أو التكليف» أو هو الثاني فقط؛ بناء على تأخر الوضع عن التكليف في الاعتبار، كما قيل به (1)، وهذا الحكم ليس من تطوراته وشئونه موضوعات المسائل، و هو الأفعال الخارجية التكوينية، فكيف يعقل ذلك مع أن الموضوع أمر اعتباري، والمحمول أمر خارجي في الأعيان؟! ولا في علم الصرف، بل لا جامع بين الصحة والاعتلال.

فعلى ما عرفت من فساد المبنيين- وهما كون المراد من «الموضوع» في العبارة الواصلة من الأقدمين، نفس موضوعات المسائل، أو جامع محمولات المسائل- تعرف أن المقصود من «الموضوع» ما هو الجامع الرابط بين المسائل المتشعبة والقضايا المتباينة، ويكون نظر المتعلم إلى الفحص عما يرتبط به ويتسانخ معه من الأعراض وغيرها.

و هذا قد يكون نفس موضوعات المسائل، وقد يكون جامع المحمولات، وقد لا يكون إلا العنوانين ك «الكلمة و الكلام» وقد يحتاج إلى إيراد قيد الحيثية، وقد يحتاج إلى ذكر القيد بعد ذكر الحيثية ك «الإعراب و البناء» و لا برهان على أن الموضوع، لا بد و أن يفسر بمعنى واحد و مفهوم فارد.

فتحصل إلى هنا: أن «الموضوع» في العبارة المشار إليها، ما هو المجعول للنظر فيه، و يكون مصب النفي و الإثبات؛ للخصوصيات المختلفة فيه، و هو الجامع بين الشتات.

إن قيل: هذا في الحقيقة إنكار لموضوع العلم؛ لأن الغرض في العلم قد يكون جامع الشتات (1).

قلنا: نعم، هذا ما قد يتوهم، وقد أشير إليه، ولكنه بمعزل عن التحقيق؛ ضرورة أن الغرض و الغاية و الفائدة، من العناوين الموجودة في أنفس المدونين، وربما تترتب على تعلم المتعلمين، كما إذا أرادوا حفظ الكلام عن الغلط، فهذا أمر اقتضائي مترتب- على نعت الاقتضاء- على العلم، فليست الجهة الجامعة التي هي الجهة الفعلية الموجودة في العلم، هي ذلك الغرض.

وبعبارة أخرى: العلم علم و إن لم يكن مدونا، و لا متعلما؛ أي لا يعتبر لحاظهما في وجود العلم.

ولذلك ما هو الجامع- بمعنى الموضوع في العلم- غير الغرض فيه، و قد تصدى أرباب العلوم بعد ذكر الموضوع، لذكر الفائدة و الثمرة و الغرض و الغاية.

وإن شئت قلت: ما هو الغاية هنا هي ما لأجله الحركة، لا ما إليه الحركة، و ما لأجله الحركة ليس يترتب على الحركة إلا أحيانا، فليست الغاية هي الجهة الجامعة المعبر عنها ب «الموضوع» بالضرورة.

1- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي)، الأملى 1: 22، منتهى الأصول 1: 9.

هذا تمام الكلام فى النَّظَر الأول مما يتعلق بالعبارة الواصلة من الأقدمين.

بقى أنظار آخر:

النَّظَر الثانى: فى المراد من «العوارض»

اعلم: أنه قد «العرض» ويراد منه ما هو الخارج عن الشىء ء و ملحق به؛ بمعنى أن العقل يدركه منه، وهذا هو العرض فى المنطق فى الإيساغوجى؛ أى الكليات الخمسة(1).

وهذا أعم من العرض فى باب مشاركة الحد و البرهان (2)؛ فإن العرض هنا ما هو الخارج عن ذات الشىء ء؛ سواء كان قابلا للجعل، أو لم يكن، بخلاف العرض فى باب البرهان (3)، فإنه ما هو القابل للجعل، مقابل الذاتى فى ذلك الباب؛ وهو ما لا يقبل الجعل، وإن كان ذاتى بابى الأول و الثانى لا يقبل الجعل، و مشتركا من هذه الجهة، إلا أن الذاتى فى باب الكليات، ذاتى أخص من ذاتى باب البرهان؛ لأن المراد منه ما هو الأعم منه و من خارج المحمول الذى لا تناله يد الجعل.

وهذا العرض أقسام:

لأنه تارة: يكون نفس ذات الشىء ء كافية فى اعتباره، كالإمكان بالنسبة إلى الماهية، و لا يكون العرض فى الخارج.

و أخرى: لا بد من اعتبار اللحاظ الزائد على الماهية، كالحرارة للنار، فإنها موضوعة لها، ولكنه لا بد من الوجود الخارجى فى ترتبها عليها؛ من غير كون الخارج قيدا فى الموضوع، بل القضية من قبيل القضايا الحينية، و يكون العرض من

1- شرح المنظومة، قسم المنطق: 29-31.

2- شرح المنظومة، قسم المنطق: 36.

3- الجوهر النضيد: 208، شرح المنظومة، قسم المنطق: 31 و 92.

الوجودات الخارجية.

وثالثة: لا بد من اللحاظ الزائد، إلا أن قيد في الموضوع، كالحرارة بالنسبة إلى الماء.

وهذا أيضا قد يكون القيد الزائد ثابتا لذى الواسطة، وهي النار في المثال المذكور.

وقد لا- يكون، كما فيما إذا كانت الشمس واسطة؛ بناء على رأى القدماء، فإنها ليست بذات الحرارة، إلا أنها دخيلة في ظهور حرارة الأجسام، وتخرجها من القوة إلى الفعل (1).

وهذا العرض الخارج عن حقيقة الشئ، قد يكون متحدا مع الشئ في الوجود، ومختلفا معه في الماهية والاعتبار، كالأجناس بالنسبة إلى الفصول وبالعكس، فإن كل جنس عرضى بالنسبة إلى الفصل، فالحيوان عرض للناطق، وبالعكس، ولمكان الاتحاد يصح الحمل. وهذا هو المعروف بـ «الأعراض التحليلية» (2).

ومن مثالها الوجود والماهية فإن كل واحد منهما عرضى للآخر، ويحمل عليه، فيقال: «الماهية تعرض الوجود، ومن عوارضها، والوجود يعرضها» (3) والكلى بحسب الذهن دون الخارج؛ لاتحادهما هوية وعينا.

وقد لا- يكون متحدا مع الشئ في الوجود أيضا، كالحرارة بالنسبة إلى النار، فإنها من آثارها، والتعجب والضحك بالنسبة إلى طبيعة الإنسان.

وقد يطلق «العرض» ويراد منه مقابل الجوهر الذى لا يكون وجوده إلا فى

1- النجاة، قسم الطبيعيات: 152-154.

2- المشاعر: 11 و 16 و 23، نهاية الدراية 1: 23.

3- شرح المنظومة، قسم الحكمة: 18، أنوار الهداية 1: 270.

الموضوع، و هو المقولات التسع العرضية(1). و هذه العوارض تثبت لموضوعاتها؛ لأجل الحثيات التقييدية الثابتة فيها من الخصوصيات و الإضافات، و لذلك تعد من المحمولات بالضميمة.

وقد يطلق و يراد منه ما يقابل الحقيقة، فيقال مثلا: «السفينة متحركة، و جالسها متحرك بالعرض، لا بالحقيقة و الواقع» فالمراد منه المجاز، كما قيل بذلك فى الوجود و الماهية؛ بدعوى أن الموجودية ثابتة للوجود بالحقيقة، و للماهيات بالعرض و المجاز(2). و هذا هو الإطلاق العرفى حسب الاستعمالات اللغوية.

النظر الثالث: فى المراد من «العرض الذاتى»

بعد ما عرفت جملة من أقسام الأعراض و تقسيماتها على الاختصار، تصل النوبة لتفسير العرض الذاتى، فعن القدماء تفسير العرض الذاتى: «بما يعرض للشئ ء، بحيث يكون هو كافيا فى العروض، أو تكون الواسطة مساوية له فى الصدق»(3) كالوحدة، و الوجود، و سائر العناوين المساوقة معه؛ فإن نفى قابلية القسمة عن الوجود خارجا؛ لأجل وحدته، و إثبات النورانية لتلك الوحدة؛ لأجل الوجود، و هذه السراية لأجل الاتحاد.

و من هذا القبيل النوع و الفصل، فإن ما يثبت للفصل يثبت للنوع، و بالعكس، مع اختلافهما فى المفهوم. و هذا هو المعروف فى كلام جماعة ب «الجزء الداخلى» فإن الفصل هو الجزء الداخلى للنوع المساوى معه فى الصدق.

و قال الآخرون: «بأن الأعراض الذاتية هى التى تعرض للشئ ء؛ بمعنى أن

1- الجوهر النضيد: 24، الحكمة المتعالية 4: 201، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 136.

2- الحكمة المتعالية 3: 257.

3- شرح المطالع: 10 و 11، شروح الشمسية: 150.

تكون صفة له بحال نفسه، لا بحال متعلقه، فإنه بالعرض و المجاز»(1).

ووجه الابتلاء بهذا التفسير، توهمهم أن المراد من «العوارض الذاتية» فى الجملة الواصلة إلينا فى تعريف موضوع العلم، هو العرض الذاتى المصطلح عليه فى العلم الأعلى، مع أن الأمر ليس كذلك كما يأتى (2). ولو كان الابتلاء بالإشكال موجبا للتدخل فى المراد من كلمات القوم، و تفسيرها بوجه آخر لحل الإشكال، لكان ذلك بابا واسعا فى حل الشبهات، وربما يأتى بعد زماننا هذا من يفسرها بأمر آخر؛ لاستلزامه لإشكالات آخر، فتدبر.

و الذى أظنه بعد التأمل التام: أن الأعراض الذاتية قبال الأعراض الأجنبية و الغربية، فما كان من العوارض لاحقا بذات من الذوات- بمعنى أن تكون الذات الاخر، و لا شريك لتلك الذات من أمر آخر يعرضه هذا العرض، و لا شريك لتلك الذات دخيل فى عروضه عليها من العلل.

فالعرض الذاتى ما يخص بذات، و قهرا تكون تلك الذات موضوع الاعتبار المذكور، و علة العرض المزبور، فلا يكون الزوجية من عوارض «الأربعة» الذاتية؛ لاشتراك «الستة» معها فيها، و لا التعجب من العوارض الذاتية للإنسان؛ لاشتراك الأنواع الاخر المشابهة معه فى الإدراك الكلى، فهذا العرض غريب و أجنبى عن الذات المعينة المخصوصة بالنظر.

و هكذا كل عرض يكون كذلك هو العرض الغريب، فما لا يعرض للشئ حقيقته، و يعرض له لأجل الجهة المعانقة معه من الأجزاء الداخلية، أو الأمور

1- الحكمة المتعالية 1: 32، الهامش 1 نهاية الدراية 1: 26.

2- يأتى فى الصفحة 30-31.

الخارجية- سواء كانت أعم، أو أخص، أو مباينة، كما مضى أملتها(1)- فهو الغريب.

وقد تصدى جمع لتفسير الأعراض الذاتية والغريبة(2)، ولكن الإنصاف أن الغور فيها بعد ذلك من «اللغو المنهى».

النظر الرابع المراد من «الأعراض الذاتية» في عبارة الأقدمين

فإن كانت هي ما أفاده المشهور(3) إلى عصر صدر المتألهين قدس سره فكثير من مباحث العلوم خارج عن التفسير المذكور؛ لأن موضوعات المسائل أنواع وأصناف- أو كالأنواع- لموضوع العلم، وليس هذا مما يمكن الالتزام بخفائه عليهم، مع أنهم أهل الفن، و مبتكرو العلوم وجامعو الفنون، خلافا للفاضل الخوانساري في «حواشي الشفاء»(4).

فيعلم من ذلك: أن «الأعراض الذاتية» في هذه العبارة ليست ما هي المصطلح عليها في المنطق عندهم، خصوصا بعد تصديهم لذلك البحث في كتبهم الحكمية، وديباجة المباحث العقلية، والمسائل الفلسفية.

و مما ظنه الحكيم المتأله صاحب «الحكمة المتعالية» أن المقصود من «العوارض الذاتية» في تلك العبارة هو ذاك، ولما تذكر الإشكال المتوجه إليهم بنى

1- تقدم في الصفحة 20.

2- هداية المسترشدين 14-17، الفصول الغروية: 10، كفاية الأصول: 21، نهاية الأفكار 1: 13-18.

3- شرح المطالع: 18، الشفاء، قسم المنطق 3: 155-167، شرح عيون الحكمة 1: 216، شروح الشمسية: 150.

4- على ما أفاده الحكيم السيزواري في حاشية الحكمة المتعالية 1: 32، الهامش 1.

على تفسيرها بوجه آخر؛ حتى تكون مسائل العلم أعراضاً ذاتية لموضوعه (1).

وقد عرفت: أن هذا ليس دفعا للإشكال الظاهر عليهم، بل هو الالتزام به، والخروج عما هو الطريق المألوف والدأب المجبول عليه، كما لا يخفى.

مع أنه ربما لا- يمكن تميمه على تفسيره، قال في كتابه الكبير بعد البحث الطويل: «نعم، كل ما يلحق الشئ لأمر أخص، وكان ذلك الشئ مفتقراً في لحوقه له إلى أن يصير نوعاً متهيئاً لقبوله، ليس عرضاً ذاتياً، بل عرض غريب.

كما أن ما يلحق الموجود قبل أن يصير كذلك، عرض ذاتي؛ ضرورة أن لحوق الفصول لطبيعة الجنس - كاستقامة والانحناء للخبط مثلاً- ليس بعد أن يصير نوعاً متخصص الاستعداد، بل التخصص إنما يحصل بها، لا قبلها، فهي مع كونها أخص من طبيعة الجنس، أعراض أولية» (2) انتهى.

فبالجملة: مجرد الوساطة لا يضر بالعرض الذاتي، بل المناط في العرضين - الذاتي والغريب عنده- الوساطة الخارجية، لا المفهومية؛ أي جميع أعراض النوع بالنسبة إلى الجنس الطبيعي في العلم الطبيعي، والجسم التعليمي في المجسمات، والكم المنفصل في الحساب، كلها أعراض غريبة؛ للزوم الخصوصية في الموضوع، لا من قبل المحمول.

وإن شئت قلت: الأعراض الذاتية و معروضاتها موجودات بوجود واحد، والأعراض الغريبة و معروضاتها موجودة بالوجودين: الجوهرى، و العرضى، أو الموضوعى، و العرضى، فهناك جعل بسيط، و هنا جعل مركب، فجميع الأعراض التحليلية ذاتية، و جميع الأعراض الخارجية غريبة بالنسبة إلى موضوع العلم و إن

1- الحكمة المتعالية 1: 30-43.

2- لاحظ الحكمة المتعالية 1: 33-34.

كانت ذاتية لموضوعها.

أقول: فبالجملة تنحل الشبهة، وهو قدس سره يريد أن القدماء أيضا مقصودهم من «العرض الذاتي» هو ذلك. فما اشتهر من نسبة التفسير الأول إليهما و التفسير الثاني إليه، لا يخلو من إشكال، كما في كلامنا أيضا ترى ذلك، والأمر سهل.

وعلى هذا، يمكن دفع الإشكالات المذكورة عليهم:

تارة: بأن مباحث الماهيات خارجة عن الفلسفة الأولى؛ لعدم كونها من الأعراض الذاتية، فإنها عنده منها، بل في خصوصها صرح في الكتاب الكبير قائلا:

«و يتضح لك من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي دار الأسرار الإلهية: أن الماهيات أعراض ذاتية لتلك الحقيقة» (1) انتهى.

اللهم إلا- أن يقال: المسائل المعروفة في العلم الإلهي من الأعراس الذاتية، ولكن كل ما يرجع إلى الموضوع فهو ليس منها، مثل البحث عن أصالة الوجود والماهية، وتركبه وعدمه، وبساطته وعدمه، وأنه لا حد له؛ لأن موضوع العلم ليس موضوع المسألة، بل موضوع المسألة عرضة ذاتي للعلم، كالماهيات، ويكون موضوع العلم نفس موضوعا المسائل المختلف معها عنوانا، والمتحد خارجا، كما مر (2).

هذا مع أن ما يثبت في العلم عنده أنه العرض الذاتي، ليس من الأعراض الذاتية في العلم عند الأكثر، وهذا غير تام؛ للزوم كون الشيء عرضا ذاتيا على المذهبيين، ولذلك قيل واشتهر: «إن ما هو المفهوم المردد في المسألة هو العرض الذاتي» (3) لأن المسألة بأي طرفة منها ثبتت، تكون من مسائل العلم، ويكون

1- الحكمة المتعالية 1: 25.

2- تقدم في الصفحة 13.

3- هداية المسترشدين: 17- السطر 9- 15.

محمولها من عوارض الموضوع الكلى فليتدبر.

وأخرى: بأن مباحث الجنة و النار ليست من الأعراض الذاتية.

وفيه: أن البحث فيها بالنسبة إلى الجنة و النار الخارجيتين، يكون من عوارض الموجود المنقسم إلى الجوهر و العرض، و الجوهر إلى المجرد المحض، و المقدر، و المادى، و الجنة و النار من أنواع الموجودات المقدرة فى القوس النزولى، و بالنسبة إلى الجنة و النار غير الخارجيتين يكون البحث عن عوارض النفس؛ و أنها باقية بعد خراب البدن، و أنها خلافة للصور المقدرة فى القوس الصعودى، و قدرة على إحضار الكائنات و المبتدعات بوجه تقرر فى محله.

نعم، هذا لا يتم على الدقة العقلية فى تفسيره «للعرض الذاتى» لتخصص النفس التى من عوارض الموجود بخصوصية خارجية، و تهيئها من قبل غير الوصف العارض فى عروض هذه الأوصاف على الموجود المطلق. و ما توهمه المحشى العلامة: من تمامية الشبهة على التفسير المزبور(1) غير صحيح.

هذا مع أن العوارض الذاتية للأجناس عوارض الأنواع؛ لأن الجنس مأخوذ لا بشرط، فالحكم «بأن الجوهر هو الموجود لا فى موضوع» ثابت لأنواعه، كما أن الحكم «بأن النفس موجود مجرد ذاتا، لا فعلا» ثابت للموجود المطلق، فيلزم جواز كون موضوع المسألة أعم من موضوع العلم، و هذا يستلزم تداخل مسائل العلم الأعلى فى العلم الأدنى، كما لا يخفى.

و ثالثة: بأن القضايا السوالب المستعملة فى العلوم، غير متقومة بالموضوعات فى الصوادر، فكيف تكون المحمولات فيها من الأعراض الذاتية؟! و فيه: أن القضايا هى السوالب المحصلة بعد اعتبار وجود الموضوع خارجا، و هذا اعتبار لازم فى المسائل، و إلا فكثيرا ما لا يبحث عن شىء يكون موضوعه

المعدوم، فالقضية سالبة محصلة مع اعتبار وجود الموضوع.

نعم، نفى الحكم ليس من العوارض، إلا- أنه يستلزم إثبات نقيضه وضده، مثل «أن الوجود ليس بجوهر، ولا عرض» من مسائل العلم، و ليس المحمول إثبات الأمر العدمي حتى تكون القضية معدولة، بل الثابت بهذه القضية المحصلة، بساطة الوجود في الخارج والذهن، و إثبات أنه الواحد بالوحدة الحققة الحقيقية، فكأنه تكون المسألة معنونة هكذا: «في أن الوجود واحد بجميع الوحدات المعتبرة في العقل و الخارج».

هذا، و تتميم ما أفاده في سائر العلوم خصوصا العلوم الاعتبارية- بحيث يستوعب جميع المسائل - غير ممكن، خصوصا في مثل علم الجغرافيا و التاريخ.

بل في مثل علم الفقه أيضا مشكل؛ ضرورة أن الأحكام الوضعية من المسائل الفقهية، وإرجاعها إلى الأحكام التكليفية غير تام، كما تقرر في محله.

هذا مع أن ما يستفاد من كلام القوم: أن مقصودهم من «العرض الذاتي» هو ما ذكرناه (1). وإلحاق الأمر المساوي؛ لدعوى أن تساوق النسبتين في الصدق كالاتحاد في الذات، وإلا فهو أيضا أجنبي عن الذات غير مربوط بها.

و ما أفاده الحكيم المزبور: من أن مقصودهم ذلك لا ذاك، غير قابل للتصديق؛ لأنهم في العبارة الواصلة عنهم في تفسيره صرحوا: ب «أن ما يعرض للأمر المساوي من العرض الذاتي» (2) وهذا مما لا يمكن تفسيره بأمر آخر.

نعم، إذا أجملوا في التعبير كان لاستكشاف العرض الذاتي- بالمعنى الأخير- من عبارتهم وجه، ولكنه غير ممكن جدا.

1- تقدم في الصفحة 23-24.

2- شرح المطالع: 18، شرح عيون الحكمة: 216، القواعد الجلية: 188، شروح الشمسية: 150.

و تصريح الشيخ فى بعض كتبه (1)؛ بما يوافق مذهب فى تفسيره، لا يورث تعيينه فيه، كما هو الظاهر البارز.

فعلى ما تقرر إلى هنا، تعيين أن يكون المراد من «العوارض الذاتية» غير ما اصطاح عليه فى المنطق و الفلسفة.

أن قلت ما المانع من تفسيرها بما يعرض للشئ ء حقيقة، قبال ما يعرض للشئ ء على نعت المجاز و بالعرض، كما أشير إليه (2)؟

قلت: هذا ما أفاده الحكيم السبزوارى، و لعله يرجع إلى ما رامه صدر المتألهين.

قال فى «حواشى الأسفار»: «و الحق فى معنى العرض الذاتى أن يقال: هو ما يكون عراضا للشئ ء و وصفا له بالحقيقة؛ بلا شائبة مجاز و كذب، أى يكون من قبيل ما يقال له عند أهل العربية: الوصف بحال الشئ ء لا الوصف بحال متعلق الشئ ء.

و بعبارة أخرى: العرض الذاتى ما لا يكون له واسطة فى العروض، لكن بعض أنحاءها التى كحركة السفينية الواسطة لحركة جالسها» (3)

انتهى فعليه تكون جميع الأعراض للموضوعات الأعم و الأخص أراضا ذاتية، كما صرح به فى ذيل ذلك، و قال:

«و السبب فى أن أحوال الفصل هى أحوال الجنس؛ أن الجنس إذا أخذ لا بشرط كان متحدا مع الفصل، فكانت أحوال أحدهما هى أحوال الآخر

1- النجاة: 198.

2- تقدم فى الصفحة 22.

3- الحكمة المتعالية 1: 32، الهامش 1.

بالحقيقة» (1) انتهى.

وأنت خير بما فيه كما أشير إليه (2)؛ ضرورة أن لانزومه جواز إدخال مسائل العلم الأعلى في العلم الأدنى؛ لأن عوارض الكم الطلق عوارض ذاتية للكم المنفصل، الذي هو موضوع الحساب، أو الكم المتصل الذي هو موضوع الهندسة؛ لأن الجنس متحد مع الفصل، و تكون هي ثابتة له على نعت الحقيقة، فافهم و تدبر جيدا.

فعلى هذا لنا دعوى: أن «الموضوع» في هذه العبارة كما أنه ليس منحصرًا بالموضوع في مقابل المحمول، بل هو الأعم منه، والمقصود هي الرابطة الموجودة بين المسائل المختلفة، والجهة المشتركة بين القضايا المستعملة في العلوم، سواء كان موضوع المسألة، أو جامع المحمولات، أو نفس موضوعات المسائل، أو كان بسيطًا، أو مركبًا، أو مقيدًا.

ولا يعقل كون جميع المسائل لموضوع النحو المركب، أعراضا له، سواء كانت ذاتية، أو غريبة، خصوصا بعد كونه مركبا من ثلاثة أجزاء: إعراب آخر الكلمة، و بناؤها، و الكلام، و هكذا في الصرف، فإنه فيه صحة الكلمة، و اعتلالها، و هذه المفاهيم هي الجبال الداخلة في حلق مسائل العلم، فتكون جامعة لها.

كذلك الأعراض الذاتي، ليست منحصرة بالأعراض الذاتية المصطلحة في المنطق، بل هي الأعم منها و مما يلحق بالشيء؛ لسنخية هي أقوى من السنخية المقتضية للبحث عنه في العلم الآخر. ولذلك كثيرا ما يتفق اتحاد المسألة، و اختلاف العلم، فيبحث عنها في العلوم الكثيرة؛ للسنخية التي تورث ذلك و لو مع الوسائط، فيقع البحث عن كلمة «الصعيد» في اللغة، و عنها في التفسير، و عنها في الفقه.

1- نفس المصدر.

2- تقدم في الصفحة 27.

وهذا لا يرجع إلى أن اتحاد الغرض يوجب ذلك، حتى يقال: بأن الجهة المشتركة بين المسائل قد تكون اتحاد الأغراض (1)؛ لما عرفت: من أن تلك السنخية في المرتبة المتقدمة، ولو لا تلك السنخية لا يعقل اتحاد الغرض، وعرفت الجهات الأخر المؤدية إلى امتناع كونه سببا للربط (2)، فلاحظ.

فعلى هذا، البحث عن عوارض الجنس في العلم الأدنى - بعد كون الجنس موضوعا للعلم الآخر، أو عرضا في العلم الأعلى - غير صحيح؛ لأن تلك السنخية أقوى من السنخية الثابتة في العلم الأدنى، فلا وجه لجر مباحث الجوهر إلى العلم الطبيعي، و مباحث الكم المطلق إلى الحساب والهندسة؛ لكونها في الفلسفة أولى وأقرب.

فذلكة البحث فيما هو الموضوع عندنا

موضوع كل علم ما يبحث فيه عما يرتبط به ارتباطا خاصا يدركه العقل السليم، ويجده الذوق الخالص من الشوائب والأوهام.

وهذه قد تكون عوارض ذاتية بالتفسير الماضية، وقد لا تكون منها، كمباحث النجوم، والتاريخ، والجغرافيا.

وقد تكون من اللواحق المسانخة مع الموضوع المفروض، كمسائل النحو والصرف؛ فإن عدة من مسائله من عوارض الكلمة، وعدة منها من مسائل الكلمة، وتكون بين الجميع سنخية معلومة؛ لارتباط المحمولات بعض مع بعض، أو الموضوعات بعض مع بعض، ويجمعها الكلمة والكلام، وهكذا الصرف.

1- نهاية الأفكار 1: 11-12، منتهى الأصول 1: 7 و 9، محاضرات في أصول الفقه 1:

2- تقدم في الصفحة 18-20.

بل علم الأصول بناء على المشهور أيضا كذلك، و هكذا موضوع علم الفقه، فإنه هو «فعل الإنسان، أو ما يؤدي إليه» فافهم و تدبر.

فبالجملة: قد علمت أن «العوارض الذاتية» في العبارة الواصلة، مما لا يكمن الالتزام بها بالمعاني الممكنة لها المصطلح عليها في المنطق، فلا بدّ إما من الالتزام بخلاف الظاهر فيها، و جعلها الأعم كما أشرنا إليه (1)، أو تغيير العبارة بالوجه الآدى سمعت منا أنفا. و الأمر بعد تلك الإطالة سهل، غفر الله لنا ذنوبنا و إسرافنا في أمرنا.

الناحية الثالثة في موضوع علم الأصول

فالمعروف إلى العصور الأخيرة: أن موضوعه «الأدلة الأربعة بما هي أدلة»⁽¹⁾ كما يستظهر من الفاضل القمي قدس سره ⁽²⁾.

وعدل عنه «الفصول» وقال: «موضوعه الأدلة بذاتها»⁽³⁾ ظناً أن الإشكالات المتوهمة في المسألة تندفع بذلك.

وقال جماعة: بعدم الموضوع له ⁽⁴⁾.

وقيل: «موضوعه كل ما كان من عوارضه واقعا في طريق استنباط الحكم الشرعي، أو ما ينتهي إليه العمل»⁽⁵⁾.

1- مناهج الأحكام، النراقي: 3، فرائد الأصول 1: 60، ضوابط الأصول: 8.

2- قوانين الأصول 1: 9- السطر 21.

3- الفصول الغروية: 11- 12.

4- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملي 1: 23، محاضرات في أصول الفقه 1: 28.

5- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 29.

وقال في «الكفاية»: «موضوعه هو الكلى المنطبق على موضوعات مسائله المتشعبة»⁽¹⁾.

وذهب الوالد المحقق - مد ظله - وبعض السادة من أساتيدنا إلى أنه الحجة في الفقه⁽²⁾، ظنا أنه غير ما نسب إلى الأكثر، مع أن الأمر ليس كذلك؛ فإن ما هو الموضوع عنوان «الدليل بما هو دليل» وهو صادق على الأربعة.

نعم، لا بد من التقييد بقولهم: «في الفقه» لئلا يشترك معه العلوم الأخرى التي يحتج فيها بتلك الأدلة.

وبعبارة أخرى: موضوع الأصول ليس مثل موضوع النحو مركبا، حتى يكون هي الأربعة، بل هو العنوان الواحد المقيد؛ وهو الدليل في الفقه. وعدم ذكر القيد في كلام القائلين به لوضوحه.

إن قلت: يلزم خروج جميع مباحث الأصول إلا المباحث الراجعة إلى تعارض الأدلة⁽³⁾؛ لأن البحث عن خصوصيات الموضوع وأصل تحققه، ليس إلا من المبادئ التصورية في العلم، وهذا مما لا يمكن الالتزام به.

والتعدول إلى ما في «الفصول»⁽⁴⁾ لا يخلو من التأسف؛ لأنه مضافا إلى عدم حل الشبهة به - ضرورة أن البحث في مباحث الملازمات العقلية، بل والأصول العملية وهكذا، ليس من العوارض لذات الدليل - أن مباحث المعارضة بين الأدلة تكون خارجة، إلا بدعوى أن المراد من «الدليل» هي الحجة الفعلية، لا الأعم منها ومن الحجة الذاتية.

1- كفاية الأصول: 22.

2- أنوار الهداية 1: 270-271، نهاية الأصول: 15.

3- درر الفوائد، المحقق الحائري: 33، بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملى 1:

4- الفصول الغروية: 11-12

قلت: هو بناء على التوهم المشهور: من كون موضوع العلم جامع موضوعات المسائل، وأما على ما عرفت: من أنه جامع محمولات المسائل، فلا يلزم الإشكال، وقد مر بيان الكبرى الكلية في ذلك (1).

وفي مقام تطبيقها على موضوع الأصول نقول: موضوع كل علم إما هو الثابت بالضرورة، أو يثبت في العلم الأعلى، وأما في نفس العلم فهو الأمر الواضح، ويكون البحث في الجهات المجهولة والأمور غير المعلومة التي من عوارضه الذاتية.

فأصل وجود الحجة على الأحكام الثابتة في الشريعة المقدسة، مما لا شبهة فيه؛ فإننا نعلم بالتكاليف، ونعلم بلزوم الخروج عن عهدة تلك الوظائف الإلهية، ولا نعلم أن ما هو الحجة أى شىء، و أى أمر يكون هو الدليل على تلك الوظائف، فيقع هذا مورد الفحص والبحث، فهل الخبر الواحد حجة، أو الشهرة حجة، أو الاستصحاب حجة، أو الخبر المعارض حجة ... وهكذا؟

و كون الحجة محمولا في تلك القضايا، لا يستلزم عدم كون الجامع موضوعا للعلم؛ لعدم البرهان على لزوم ذلك، كما عرفت (2).

وإن شئت قلت: ما هو موضوع العلم هنا أيضا جامع الموضوعات، إلا أن حقيقة القضايا المستعملة في العلم: «أن الحجة المعلومة بالإجمال، هل هي الشهرة، أم الإجماع، أو السنة، أو الكتاب، أو غير ذلك؟» فالأصولي يفحص عن تعيينات الحجة و تطوراتها و مظاهرها، كما في العلم الإلهي الأعظم.

إن قلت: الأمر كما أشير إليه في كثير من مباحث العلم، كالظواهر، والاستصحاب و خبر الواحد، ولكن أكثر المسائل الأصولية تكون خارجة، كالبحث عن مسألة اجتماع الأمر و النهى، و وجوب المقدمة، و مسائل البراءة و الاشتغال؛ مما

1- تقدم في الصفحة 18-19.

2- تقدم في الصفحة 15-16.

لا اسم عن الحججة فيها(1).

قلت: كلا؛ فإن المراد من «كون موضوع علم الأصول هي الحججة» هو أن الأصولي يتفحص عما يمكن أن يحتج به في الفقه، سواء كان الاحتجاج لإثبات حكم، أو نفيه، كحجية بر الثقة والاستصحاب، أو لإثبات العذر أو قطعه، كمسائل البراءة والاشتغال.

وبعبارة أخرى: مسائل علم الأصول إما هي القواعد الشرعية، كحجية الاستصحاب، أو القواعد العقلية، كحجية الظواهر، أو القواعد العقلية التي يثبت بها الحكم الشرعي، كمسائل الاجتماع، والمقدمة، وحرمة الضد، أو القواعد العقلية لإثبات العذر وقطعه، كمسائل البراءة والاشتغال، وكل ذلك حجة للفقيه في الاستنباط، وليس مسألة من المسائل الأصولية إلا ويحتج بها في الفقه بنحو من الاحتجاج، فيصدق عليها «أنها هي الحججة في الفقه».

إن قيل: بناء عليه وإن يندرج جل المسائل الأصولية فيما هو الموضوع وهو «الدليل في الفقه» بل مباحث الاجتهاد والتقليد مندرجة؛ لأن الجهة المبحوث عنها هي حججة فتوى الفقيه لنفسه ولغيره، وحجية التقليد، وحجية العلم الإجمالي الكبير والصغير وهكذا، إلا أن مباحث الضد واجتماع الأمر والنهي خارجة عنه؛ لعدم البحث فيها حول الحججة، بخلاف مثل مباحث البراءة والاشتغال والتعارض والتخيير، كما هو الواضح.

قلنا: مناط كون المسألة من مسائل العلم؛ انطباق عنوان الموضوع عليها، وكونها من العوارض الذاتية له، سواء كانت مسألة ضرورية، أو نظرية؛ فإن في العلوم مسائل مختلفة، وفي تلك المسائل ما هي الضروريات الأولية، كمسألة امتناع إعادة المعدوم مثلاً، وهكذا مسألة حججة القطع، مع أنهما من مسائل العلم، فعليه

لا مانع من كون البحث في حجية المفاهيم أيضا من مباحث العلم؛ لأن كون النزاع صغوريا، لا يورث عدم كونها من مسائل العلم.

نعم، البحث عن وجود المفهوم وعدمه، من المبادئ لتلك المسألة التي هي مفروغ عنها و ثابتة بالضرورة، كمسألة القطع، بل و العلم الإجمالي، دون الحجة الإجمالية، فلا تخلط.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الجهة المبحوث عنها في المسائل المشار إليها و إن لم تكن من مسائل العلم، إلا أن ذلك في حكم الصغرى، و من المبادئ لما هو الحجة بالضرورة، فإذا ثبتت الملازمة مثلا بين الإرادة الأصلية و الإرادة المتعلقة بالمقدمة، فلا بد أن يجب شرعا ذلك، إلا أن ثبوت تلك الإرادة محل البحث، كثبوت القطع في قطع القطع؛ فإنه يبحث عنه في أن قطعه هو القطع الحجة، أو ليس هو ذلك.

فبالجملة: يمكن إدراج تلك المسائل في موضوع العلم.

ولكنه مع ذلك ربما يشكل الأمر؛ لأن مناط المسألة الأصولية، هو إمكان كونها واقعة في طريق الاستنباط إمكانا ذاتيا و وقوعيا و استعداديا قريبا، لا بعيدا، و عند ذلك يخرج مباحث المعاني الحرفية، و الوضع، و المشتقات، و الصحيح و الأعم، و كثير من مباحث الأمر و النهي، و المسائل المشار إليها من هذا القبيل.

و لو صح إدراج تلك المسائل بالتقريب المزبور في الموضوع المذكور، لزم إدراج مباحث اللغة و النحو و الصرف أيضا، التي ربما يحتاج إليها الأصولي في تحرير مسانله، فخرج هذه المباحث من علم الأصول، مما لا بد منه.

و إن شئت قلت: المراد من «الحجة و الدليل» إن كان كل ما يمكن احتجاج الفقيه به في إثبات محمول المسألة لموضوعها في الفقه، فهو أعم من الكبريات الأصولية بالضرورة.

و إن كان المراد منه هي الحجة؛ بمعنى الوسط في الإثبات، فمباحث البراءة

والاشتغال خارجة، بل مباحث العام والخاصّ والمطلق والمقيد وهكذا، أيضا تخرج، فتدبر جيدا.

هذا مع شموله القواعد الفقهية، فلا يكون الموضوع المزبور جامعا، ولا مانعا والآذى هو التحقيق: أن علم الأصول دون لأجل الفقه، و المقصود فيه تحرير المسائل التي يتلى بها الفقيه في المسائل الفرعية، ولأجل الفرار من التكرار ولأغراض آخر، بنوا على تدوين علم تكفل لتلك المسائل والمباحث، وصار- بعد المختصرات السابقة- علما كافلا للعلوم المشتتة، راقيا في قضاياها.

وعلى هذا، لا- ينبغي تصوير الموضوع الجامع بين تلك المسائل الشتى، بل لا يعقل؛ للاختلاف الذاتى بين مباحث المعانى الحرفية و المشتقات والصحيح والأعم، و مباحث الحجج العقلانية، كخبر الواحد و الشهرة و القطع و الظن و غير ذلك، فإن الأوليات إلى مباحث الأدب و اللغة من تلك المسائل أقرب، و السنخية الشديدة بينها و بين تلك العلوم الأدبية موجودة بالضرورة.

فعلى هذا، لا بد من تصوير الجامع الصحيح الذى هو الرابطة بين مسائل الأصول، و يكون أبعد من الإشكالات:

فنقول: أما توهم كونها ذوات الأدلة و ذات الحججة (1) فهو فاسد؛ ضرورة عدم الجامع بين الذوات المتباينة، حتى يكون هو الموضوع. و عنوان «الذات» بالنسبة إلى ذوات موضوعات المسائل و إن كان جامعا عرضيا، إلا أن المقصود هنا هو العنوان المشير إلى تلك الذوات؛ لعدم إمكان أخذ الذات المطلقة، و عدم إمكان أخذ الذات المقيدة بالإضافة إلى الأدلة؛ للزوم الإشكال أيضا، فلا بد أن يراد منه العنوان المشير، فكيف يكون هو موضوع العلم؟! فلا بدية كون الموضوع جامعا ذاتيا أو

عرضيا، منظور فيها، وإلا يلزم تعدد العلم؛ لتعدد الموضوع بتعدد المسألة، كما لا يخفى. وهو الدليل والحجة.

إلا أنه لا بد من أن يقال: بأن موضوع علم الأصول «هو الدليل والحجة على المسألة الفقهية، أو ما يؤدي إليه تأدية عامة».

والمراد من «الحجة» ليس ما يحتج به العبد على المولى وبالعكس في مقام الامتثال؛ ضرورة أن من الممكن احتجاج بعضهم على بعض بالمسائل اللغوية، فلو عصى العبد، و شرب الخمر؛ بدعوى أنه ليس موضوعا للمسكرة، فيحتج عليه المولى بتصريح اللغويين: «بأنه المسكرة» وهكذا القواعد الفقهية. فما أفاده العلمان في تحرير ما ذكره لا يتم (1).

فالمراد من «الحجة» هي الوسط في إثبات ما هو الحكم والمحمول في المسألة الفقهية لموضوعها. والمراد من «المحمول» أعم من الأمر الإيجابي الثابت للموضوع، أو الأمر العدمي، أو سلب أمر من الأمور المحتملة، فلو شك في وجوب شىء فهو مسألة فقهية، والجواب عنها: «أنه ليس بواجب أو بحرام؛ لأنه مشكوك، و كل مشكوك مرفوع» أو «كل مشكوك قبيح العقاب عليه، فهو قبيح العقاب عليه».

فجميع المسائل الأصولية، تقع دليلا على المسألة الفقهية، أو تؤدي إلى ذلك، كالمباحث الأدبية المشار إليها، فإنها تؤدي إلى تنجز الحكم في مورد، وعدمه في آخر، وتمامية الحجة وعدمها وهكذا، فلا تخلط.

وأما القواعد الفقهية، فهي وإن كانت تقع - حسب الشكل الأول - كبرى، إلا أن الاحتياج إلى تشكيل الشكل الأول ممنوع؛ لأن الفرق بين المسائل الأصولية والقواعد الفقهية: هو أن الأولى تكون مورد النظر من حيث الخصوصيات اللغوية

الملحوظة فيها، بخلاف الثانية؛ فإن النظر فيها إلى المعنى الأعم من ذلك.

وبعبارة أخرى: المسائل الأصولية هي الوسطة في الثبوت، والقواعد الفقهية هي الوسطة في العروض؛ ضرورة أن الشهرة الأجنبية عن موضوع المسألة وهو «فعل المكلف» الذي أريد إثبات الوجود مثلاً له، وقاعدة «ما يضمن بصحيحه...» منطبقة على مصاديقها الذاتية، وبعد الانطباق يثبت الحكم قهراً، فافهم و اغتتم.

هذا، والذي يسهل الخطب: أن علم الأصول ليس بعلم كسائر العلوم الحقيقية أو الاعتبارية؛ وذلك لأن الذي كان في أول الأمر مدونا هو الفقه، ولما كان الفقيه محتاجاً إلى تحرير بعض المسائل التي يكثر الابتلاء بها في الفقه، وكان يرى لزوم تكرارها في الكتب العديدة، بل والمسائل المختلفة من أول الفقه إلى آخره، دون في ديباجة الكتاب وفي مقدمته ما يكون شاملاً لهذه المباحث، ثم بعد الاستكمال صار ذلك كثير المسائل، فراه أنه بلغ إلى حد يليق بالاستقلال.

ولذلك ترى المباحث فيه مختلفة تجمعها السنخية، إلا أن بينها الاختلاف؛ فإن منها ما هو لغوي محض، ومنها ما هو عقلي محض، و ليس أحد من العلوم المدونة إلى عصرنا، تكون مسائله متباعدة بعضها عن بعض إلى هذا الحد.

ولذلك يشكل تصوير الموضوع له، فأنكر جماعة موضوع جميع العلوم، أو طائفة منها(1)، مع أن الأمر ليس كما توهموه، وقال الآخرون بالإبهام والإجمال(2)، كما مضى تفصيله(3).

1- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الأملى 1: 23، منتهى الأصول 1: 6-9، محاضرات في أصول الفقه 1: 15-20.

2- درر الفوائد، المحقق الحائري: 33-34، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 29، تهذيب الأصول 1: 8-9.

3- تقدم في الصفحة 33-34.

و هكذا يشكل تعريفه، كما يأتي (1).

فعلى ما ذكرنا، يمكن جعل المبادئ التصورية و التصديقية التي ليست من العلم، داخلة فيه، فيكون جل لو لا كل - المسائل المبحوث عنها في علم الأصول فعلا، من العلم. و توهم تعدد الموضوع في العلم الواحد (2)، مندفع بما سمعت منا تفصيلا في تحرير موضوع العلوم و معناه (3).

1- يأتي في الصفحة 47-50.

2- كفاية الأصول: 22، محاضرات في أصول الفقه 1: 24-25.

3- تقدم في الصفحة 31-32.

الناحية الرابعة فى وحدة العلوم و سائر أحكامها

لا شبهة فى أنها وحدة اعتبارية؛ ضرورة أن المسائل المختلفة موجودة بالوجودات، و ليست الوحدة الحقيقية إلا مساوقة للوجود الحقيقى، و حيث إن العلم ليس إلا عدة قضايا كثيرة، فتلك الوحدة اعتبارية بالضرورة.

إن قلت: قد يكون موضوع العلم، الواحد الحقيقى، كما فى علم العرفان، بل و علم الفلسفة، فلا منع من الوحدة الحقيقية فى بعض العلوم.

قلت: موضوع العلم ليس نفس العلم، بل العلم عبارة عن المسائل الكثيرة، فتلك الوحدة الثابتة للعلم اعتبارية، إلا أن منشأ هذه الوحدة الاعتبارية قد يكون الواحد الحقيقى، و أخرى يكون الواحد بالسنخ، كسائر العلوم، فلا ينبغى الخلط بين وحدة الموضوع و وحدة العلم.

ثم إن العلوم مختلفة من هذه الجهة؛ فإن منها: ما يكون موضوعه الواقع المحفوظ إلى زماننا، كعلوم الفلسفة و العرفان و النحو و الصرف، و إن يمكن انقلابه و تكثره فيما إذا تراكمت المسائل.

ومنها: ما يكون موضوعه الواقع غير المحفوظ كالطب، فإنه كان موضوعه «بدن الإنسان» ثم تشعب إلى الشعب الكثيرة، فصار كل عضو موضوعا لعلم على حدة، و مثله النحو و الصرف، فإنهما كانا أولا علما واحدا، ثم صارا علمين.

و من العلوم ما يكون موضوعه الأمر الاعتباري، و لا واقعية له.

ومنها: ما يكون موضوعه الأمر الذهني، كالمنطق.

ومنها: ما يكون موضوعه الأمر الذهني المتعلق بالخارج، كالحساب. فوحدة العلم و كثرته اعتبارية.

كما أشرنا سابقا: إلى إمكان رجوع العلوم الكثيرة إلى العلم الواحد، بل يمكن جعل جميع العلوم من العلم الأعلى؛ لأن البحث فيه عن أحوال الأعيان الخارجية و أحكامها، و يلحق به البحث عن آثارها و خواصها البسيطة و المركبة (1).

و أما العلم، فقد مضى أنه نفس المسائل المتشعبة، و نسبة المسائل بعضها إلى بعض مختلفة، و قد فصلنا في الناحية الثانية ما يتعلق به (2).

و الذي يظهر: أن مسائل العلوم هي الموضوعات و المحمولات قبل ثبوتها لها، لا بعدها؛ للزوم الخروج عن كونها مسألة قبل الإثبات. و قد مضى في كلام جمع من أهل المعقول جعل النسبة المرددة محمول الموضوع (3)، و لكنه غير تام؛ لأن النسبة المرددة كاذبة، و تام لأجل أن لفظة «المسألة» من «السؤال» و معناه التردد في الأمر، فتدبر.

و أما تمايز العلوم، فهو على ما عرفت ب «الموضوعات»؛ على التفسير الذي

1- تقدم في الصفحة 27.

2- تقدم في الصفحة 13-20 و 30-31.

3- تقدم في الصفحة 27.

ذكرناه (1)، وهذا أحسن شاهد على أن المشهور أرادوا من «الموضوعات» أمراً آخر غير ما هو المقابل للمحمول.

و توهم: أن من العلوم ما يكون تمايزها بالموضوعات، و منها: بالأغراض، و منها: بالحيثيات، كما عن «الفصول» (2) و جماعة آخرين (3)، فاسد بالضرورة؛ لأن الموضوع هو الأعم، أولاً.

و ثانياً: الأغراض في الرتبة المتأخرة عن العلم؛ فإن العلم علم مع قطع النظر عن المدون و المتعلم، فلا ينبغي الخلط بين الجهات الذاتية المتقدمة، و الجهات العرضية المتأخرة، سواء كان المراد من «الغرض» القدرة على حفظ اللسان عن الخطأ في علم النحو و هكذا في أمثاله، أو الحفاظ الفعلي و الصون بالحمل الشائع؛ ضرورة أن السنخية في نفس المسائل، تورث تمييز العلوم بعضها عن بعض، و تلك السنخية هي الموضوع في العلم، على التفصيل الذي عرفت.

فيصح حينئذ أن يقال كما هو المشهور المعروف: بأن تمايز العلوم بالموضوعات.

نعم، قد يندرج بعض المسائل من علم في العلم الآخر:

و هذا تارة: يكون من المبادئ التصورية أو التصديقية في العلم الآخر، كالبحث في الفقه عن «الصعيد» أو عن مسألة أصولية، فإنه ليس من مسائل العلم، إلا أن توقف حكم المسألة في هذا العلم عليه، يلزم فقيهه بالورود في العلوم الاخر.

و لو كان ما ذكره كثير من فضلاء العصر - حفظهم الله تعالى - و السابقين

1- تقدم في الصفحة 31-32.

2- الفصول الغروية: 11- السطر 20.

3- فرائد الأصول 1: 24-25، بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الأملى 1: 19، منتهى الأصول 1: 11-13.

- رحمهم الله تعالى:- «من أن وحدة الغرض سبب للتمايز في طائفة من العلوم»⁽¹⁾ يلزم تجويز إدراج جميع المسائل من علم في علم آخر؛ لتوقف استكشاف الحكم في علم على مسائل العلوم الاخر، فهذا أحسن شاهد على فساد مختارهم.

وأخرى: تكون السنخية مشتركة بين مسألة وعلمين، فإنه لو كان السنخية أقوى في أحدهما- كما مضى الإيماء إليه⁽²⁾- فلا بد أن تعد من مسائل ذلك العلم، والبحث عنها في العلم الآخر؛ للاحتياج إليها في فهم مسألة فيه.

وإن كانت السنخية فرضاً متقاربة، فلا منع من درجها في العلمين، إلا أنه مجرد فرض. ولا يلزم من ذلك تداخل المسائل من علمين؛ لأنه يرجع إلى وحدة العلم قهراً، كما عرفت.

وأما الغرض في العلوم، فهو ليس معلول المسائل؛ لأنها عللة الطبيعية، ولا الإلهية، بل هي الإعداد لقدرة النفس على الاستيفاء منه إذا أراد، وقد مر شطر من الكلام حوله⁽³⁾، فما حكى العلامة العراقي رحمه الله من توهم نسبة العلية بينهما⁽⁴⁾، واضح البطلان بالبرهان والواجدان.

-
- 1- كفاية الأصول: 22، درر الفوائد، المحقق الحائري: 34، نهاية الأفكار 1: 11، حقائق الأصول 1: 10، منتهى الأصول 1: 7-9.
 - 2- تقدم في الصفحة 30-31.
 - 3- تقدم في الصفحة 19-20.
 - 4- لاحظ مقالات الأصول 1: 35، بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الأملى 1: 3-6.

الناحية الخامسة تعريف علم الأصول

إشارة

وقد اضطرت عبائرهم في ذلك، فالمعروف: «أنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية»⁽¹⁾.

ولما كان شاملاً للقواعد الفقهية، وغير شامل للظن على الحكومة، بل ولمطلق الأحكام العقلية الثابتة وظيفية في الفروع، أو توهم انتقاضه بالأصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية، عدل عنه بعض الأفاضل، فقال: «هو صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق الاستنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»⁽²⁾.

ولما كان ذلك مشتملاً على القواعد الفقهية، كقاعدة نفي الضرر والحرر، وقاعدة التجاوز والفراغ، وغير مشتمل على كثير من مباحث الأصول اللفظية، عدل

1- قوانين الأصول 1: 5- السطر 3، الفصول الغروية: 9- السطر 39، مناهج الأحكام والأصول: 1- السطر 7.

2- كفاية الأصول: 23.

عنه الفاضل الآخر، وقال: «هو عبارة عن العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعى كلي»⁽¹⁾.

ولما كان منتقضا بما عرفت، وغير شامل لكثير مما أشير إليه، مع أن الأصول ليست العلم بالكبريات، بل هي نفسها سواء كانت متعلق العلم أو لم تكن، عدل عنه الوالد- مد ظله- وقال: «إنه القواعد الآلية التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الفرعية الإلهية، أو الوظيفة العملية»⁽²⁾ فتخرج القواعد الفقهية بـ «الآلية» وتدرج الأصول العملية بالأخير. ولكن كثير من المباحث اللفظية خارج أيضا.

فالأولى في تعريفه أن يقال: هو القواعد التي يمكن أن يحتج بها على الوظائف الثابتة من المولى على العباد، أو ما يؤدي إلى تلك الحجج تأدية عامة.

وعلى هذا يندرج جميع المباحث، وتخرج القواعد الفقهية:

أما خروجها؛ فلما عرفت: من أن المراد من «الحجة» هي الوساطة في الثبوت، وتلك القواعد وسائط في العروض⁽³⁾.

وأما دخول المباحث العقلية والأصول العملية؛ فلأن الوظائف هي الأعم من جميع المجهولات الوضعيّة والتكليفية، والظاهرية والواقعية، والوجودية والعدمية، والعزائم والرخص.

والمراد من «الثبوت» أعم من الثابت بالعلم الإجمالي، أو بالاحتمال قبل الفحص.

والمراد من الجملة الأخيرة إخراج سائر المباحث اللغوية التي تكون منافعها قليلة في تحصيل تلك الحجج الواقعة في الوسط لإثبات الأحكام.

1- فوائد الأصول (تقريبات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 19 و 29.

2- مناهج الوصول 1: 51، تهذيب الأصول 1: 5.

3- تقدم في الصفحة 39-40.

وأما إدخال مباحث الألفاظ التي تكون خارجة حقيقة عن مسائل العلم، وتكون من المبادئ التصورية، وتكون عامة المنفعة في الفقه، و في المسائل التي هي بالذات مسائل أصولية، فبالقيود الأخير. والملازمات العقلية- كمباحث الضد، والمقدمة، واجتماع الأمر والنهي- أيضا مندرجة فيه.

فتحصل: أن مباحث علم الأصول على أقسام:

قسم منها: المبادئ التصورية، وتكون مما يعم الابتلاء بها في الفقه والأصول.

وقسم منها: المباحث العقلية التي يستكشف بها الحكم الإلهي الواقعي، كالمباحث المشار إليها آنفا.

وقسم منها: المباحث العقلية التي يستكشف بها الأحكام الواقعية، كمباحث العمومات والظهورات. والمراد من «الواقعية» هنا أعم من الواقعية مقابل الظاهرية.

وقسم منها: المباحث العقلية التي يستكشف بها الوظيفة الفعلية في مقام العمل، كمباحث العلم الإجمالي، والظن على الحكومة، ولا نظر فيها إلى الأحكام الواقعية، ولا الظاهرية. نعم المقصود الأقصى حفظ الحكم الواقعي.

وقسم منها: المباحث التي يستكشف بها الأحكام الظاهرية، كالأصول العملية.

فلا بد من تعريف شامل لتلك المباحث الخمسة، وطارده للقواعد الفقهية، وسائر المباحث اللغوية والرجالية.

ثم إن المراد من قولنا: «يمكن» هو أن علم الأصول علم سواء ترتب عليه استنباط الحكم الإلهي، أو ترتب عليه استنباط الأحكام العرفية في القوانين الحكومية والحقوقية، أو لم يترتب عليه شيء، فالتقييد بقولهم: «لاستنباط...» غريب. اللهم إلا أن يحمل «اللام» على أنه للغاية؛ بمعنى ما لأجلها الحركة، لا ما

إليها الحركة، فلا تغفل.

تذنيب

مسائل العلوم مختلفة:

فمنها: ما تكون من قبيل القضايا الحقيقية.

ومنها: ما تكون قضايا جزئية، كالمستعملات في علم العرفان والجغرافيا والتاريخ.

ومنها: ما تكون قضايا كلية خارجية، كالمستعملات في علم التفسير والرّجال والدراية.

ومنها: ما تكون قضايا إنشائية كالحقيقية، كالمستعملات في الفقه، فقولنا:

«كل نار حارة» و«كل خمر حرام» حقيقية، إلا أن المتكلم في الثاني يريد جعل الحكم لازم الماهية حتى تكون عامة.

فما اشتهر: «من أن القضايا المستعملة في العلوم كلها حقيقية»⁽¹⁾ غير خال من الغرابة.

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 172، ولاحظ تهذيب الأصول 1: 2.

خاتمة حول المبادئ التصورية والتصديقية والأحكامية

قد اشتهر في علم الأصول تقسيم المبادئ إلى مبادئ تصورية، وتصديقية، وأحكامية(1).

والتحقيق خلافه؛ وذلك لأن المراد من «المبادئ التصورية» أعم مما يرتبط بتصوير الموضوع في المسألة و حدوده، والمحمول فيها و حدوده، ولما كان الحكم في الفقه محمول المسألة، يبحث عنه هل هو قسم واحد، أو له أقسام، وكل قسم منه قابل للجعل المستقل، أم لا، أو يفصل، وغير ذلك؟

فكما أن البحث عن المخترعات الشرعية، من المبادئ التصورية لموضوع المسألة، كذلك البحث عن الأحكام الوضعيّة، من المبادئ التصورية لمحمول المسألة.

ولا يخفى: أنها من المسائل الأصولية بناء على ما جعلناه موضوعا، ويكون داخلا في تعريفنا، بخلاف ما جعله القوم موضوعا و معرّفا، فإنه خارج عنه، كما لا يخفى.

ثم المبادئ التصديقية؛ هي البراهين المستعملة في المسألة لإثبات الحكم فيها لموضوعها، وهي إذا كانت بديهية تسمى «العلوم المتعارفة».

وإذا كانت نظرية، فإن كانت ثابتة في العلم الآخر، وتكون منتجة نتيجة

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 27، منتهى الأصول 1: 13.

بالفعل، أو يصدقها المتعلم لحسن الظن بالمعلم؛ لأنه سيصدقها بالتفصيل في نفس العلم، فهي «الأصول الموضوعية».

وفي غير الصور المذكورة تسمى ب «المصادرة» ضرورة أن إثبات مسألة بدعوى أخرى منضمة إليها، لا يكون صحيحا، كما لا يخفى.

المبحث الثاني في الوضع

إشارة

تمهيد

لما كان الوضع حقيقة ذات إضافة إلى الواضع تارة، وإلى لحاظه أخرى، وإلى الموضوع له ثالثة، و تكون ذات وحدة نوعية قابلة للقسمة إلى الكثير من جهة التعيين والتعيين، و من جهة النوعي والشخصي، و غير ذلك، يقع البحث فيه من جهات.

وقبل ذلك نقدم مقدمة: و هي أن المقصود هنا ليس تفتيش حال لفظة «وضع» و أنه معناه أى شىء؟ حتى يستظهر من هذه اللغة ما هو المقصود الأساسى فى البحث؛ ضرورة أنه كما يمكن عنوان المبحث بالوجه المعروف، يمكن عنوان المبحث بعناوين أخرى مرادفة معه فى المعنى، أو متقاربة معه فيه، فليس النظر فى مفهومه بالحمل الأولى.

فالذى هو موضوعنا، و محل فحصنا، و مورد النظر لنا: هو أن مجتمع البشر الآن ذو شئون كثيرة، و من شئونهم التوصل إلى اللغات و الألفاظ- التى هى ليست إلا حركات و أصوات خاصة- لإدارة السياسات الفردية و الاجتماعية، و التمسك بالجمل و المفردات لإبراز ما يراد إلقاءه، و هذا أمر واقع بين أيدينا فى كل صباح و مساء.

فلا بحث عن أصل اللغات، ولا المعانى، ولا فى أصل «الارتباط الإجمالى» و«العلاقة المهملة» و«الاختصاص» وغير ذلك من التعبير الممكنة، بل البحث حول حقيقة ذلك، والجهات الراجعة إلى ذلك المعنى الإضافى التى أشير إليها.

الجهة الأولى في حقيقة الوضع

إشارة

المحكى عن ابن عباد: أن الأمر المتوسط بين اللغات والمعانى مفقود، بل المعانى من لوازم ذات اللغات (1)، كلوازم الماهيات.

أو يقال: إن الأمر المتوسط بينهما؛ هى السنخية الواقعية الخارجة عن قدرة الناس، و الناس يتوهمون أنهم جاعلون الألفاظ حذاء المعانى، أو هم متخيلون أن الأمر بيدهم فى تعهدهم وتبانيهم، بل الواقع ونفس الأمر بيد الله تعالى، و بين الأسماء و المسميات جهات طبيعية و واقعية، يكون الواضع الجزء الأخير من العلل المادية و الغيبية فى الوضع و الجعل؛ أى الإبراز و الإظهار بتلك الطريقة الوهمية، و هو الإنشاء ف «الأسماء تنزل من السماء».

و مما يعرب عن ذلك؛ العلوم الغربية التى هى من القطعيات عند أربابها، و من يطعن فيها فلعدم اطلاعه؛ و «إن الإنسان عدو لما جهله» فإن تلك العلوم على مبانى الأسماء كثيرا، بل كلا، فلا تكون الروابط الطبيعية و السنخيات الواقعية بين الأشياء،

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائنى) الكاظمى 1: 31.

كلها مقطوعة.

نعم، هذا غير الدلالة التي هي معلولة الجهات الاخر غير تلك السنخية الواقعية، وهذا ليس مراد مثل ابن عباد الآذى كان من فضلاء الشيعة، بل ربما يمكن تفسير مقصوده بما أشير إليه، فلا ينبغي الخلط.

فعلى هذا، فلا شبهة في نحو ارتباط بمعنى الحاصل من المصدر، أو الحاصل من الاستعمال، من غير كونه طبيعياً.

وقيل: «هو الأمر الواقعي، إلا أنه ليس من قبيل الجواهر والأعراض، بل هو من قبيل أعراض الماهيات»⁽¹⁾ وفيه ما لا يخفى على أهله.

فهى على التحقيق، من الأمور الاعتبارية المضافة بين الشينين، من غير النظر إلى اللحاظ الآخر وراءهما بذاتهما. والأمر الاعتبارية وإن لا- ظرف لها وراء الأذهان، إلا- أنها تارة: تعتبر فى الخارج كالملكية، وأخرى: لا يعتبر إلا نفسها، وهى مثل تلك الملازمة الجعلية الموجودة بين الألفاظ والمعانى المتباينة معها.

و توهم بقائها مع انتفاء طرفى الإضافة فاسد؛ لعدم إمكانه، فما عن العلامة العراقى رحمه الله⁽²⁾ لا يرجع إلى محصل بالضرورة.

إذا عرفت ذلك، يظهر لك: أن كلمات القوم مضطربة؛ فيظهر من جمع منهم أن الموضوع المتنازع فيه هى كلمة «الوضع» و مفاده بالحمل الأولى، و لذلك نفوا إمكان تقسيمه إلى التعينى و التعينى، قائلين: «إنه جعل الشىء على الشىء للغاية المخصوصة، كوضع الحجر و العلم لإعلام الفرسخ و الميل»⁽³⁾. وهذا باطل، لما

1- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقى) الآملى 1: 29.

2- نهاية الأفكار 1: 26.

3- نهاية الدراية 1: 44-48، مناهج الوصول 1: 57.

عرفت في المقدمة(1).

ويظهر من قوم آخرين: أنه «التعهد» و «التباني» و «الهووية» وغير ذلك من العباثر(2)، وهذا أيضا فاسد؛ ضرورة أن الوضع- بالمعنى المصدرى- ليس هو التعهد، ولا غيره، وبمعنى الحاصل من المصدر- وهو المعنى الذى يدرك بين اللفظ والمعنى- أيضا ليس متحدا بمفهومه مع مفهوم هذه العباثر بالضرورة.

نعم، تلك العلاقة و الملازمة التى كانت معدومة، و صارت موجودة، كما يمكن أن تحصل بكلمة «وضعت» و «و جعلت» حصولا بالتبع، يمكن أن تحصل هى بذاتها؛ بأن يقول الواضع بعد شرائطه الآتية: «أوجدت علاقة الدلالة بين اللفظ و المعنى» فعندئذ توجد تلك العلاقة الاعترابية أولا و بالذات، و تنالها يد الجعل؛ لكونها اعتبارية، فما توهمه العلامة الحائرى من امتناعه(3)، ناشئ من الغفلة عن حقيقة الأمر و ماهية المسألة.

و كما يمكن أن يتوصل الواضع بنحو التعهد و التباني؛ بأن يقول: «تعهدت بأن أريد المعنى الكذائى عند إلقاء اللفظ الكذائى» يمكن أن يفيد ذلك بالحمل الشائع الصناعى؛ فيقول: «هذا زيد» فإن الاتحاد و الهووية لا يمكن إلا بالاتحاد فى الوجود حقيقة أو ادعاء.

و هذا كما يمكن دعواه على أن يكون اللفظ من مراتب المعنى، له العكس؛ بجعل المعنى من لوازم ماهية اللفظ، فيحمل عليه؛ لأن لازم الشئ متحد معه. فما عن النهاوندى و أتباعه، و بعض الفضلاء و أصدقائه(4)، غير صالح.

1- تقدم فى الصفحة 55-56.

2- تشريح الأصول: 25، درر الفوائد، المحقق الحائرى: 35، منتهى الأصول 1: 15.

3- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 35.

4- تشريح الأصول: 25، درر الفوائد، المحقق الحائرى: 35، محاضرات فى أصول الفقه 1: 44.

و دعوى أن الألفاظ وضعت للمعاني بالجعل و التشريع نوعا، لا بالوجوه الاخر(1)، لو كان مسموعة لا تفيد فيما نحن فيه شيئا، كما لا يخفى. فما رامه العلمان؛ الأصفهاني، و الوالد- مد ظله-(2) أيضا غير تام.

فبالجملة: توهم أن الدلالة اللفظية الوضعية متقومة بأحد الأمور المذكورة وجودا، أو هي إحداها مفهوما، فاسد قطعاً، بل الدلالة اللفظية تعتبر من الدلالات الاخر العقلية، كدلالة المعاني على المعاني، بل الأضداد على الأضداد، إلا أن أنحاء الدلالة مختلفة، و اللفظية منها بالجعل و المعاهدة و القرار و التبانى و أمثالها.

ثم إن ظاهر «الكفاية» من تفسير «الوضع»- و هو بالمعنى اللغوى من مقولة الفعل- ب «الاختصاص»(3) و هو من مقولة الانفعال- على تسامع فيهما- ربما كان لأجل الإيماء إلى ما قررناه و حررناه، و إلا فهو من الواضح الذى لا ينبغى صدوره منه رحمه الله.

فتحصل: أن ما يصح أن يتنازع به ليس مفهوم «الوضع» لغة؛ لعدم إمكان اختلاف المحققين فيه بعد صراحة أهل اللغة فيه، و لا هو تلك العلاقة و الارتباط الموجود بين قافلة الألفاظ و سلسلة المعاني من حيث مفاد «كان» التامة، و لا الناقصة.

نعم، فى أنه طبيعى، أو واقعى، أو اعتبارى، خلاف، إلا- أن الظاهر أنه ليس خلافا واضحا غير راجع إلى أمر واحد؛ لما عرفت: أن القول بالدلالة الذاتية و الطبيعية مما لا يمكن استناده إلى عاقل، فضلا عن ابن عباد. و العجب من إطالة الكلام حول رده، و الإصرار عليه من طلاب الفضل و أرباب العقل؛ بإقامة البراهين

1- أجود التقريرات 1: 12.

2- نهاية الدراية 1: 44-48، مناهج الوصول 1: 57-58.

3- كفاية الأصول: 24.

القطعية عليه!!(1).

وأن من يقول: بأنه الأمر الواقعي (2)، لا يريد منه الأمر التكويني والخارجي، بل أراد أنه الأمر الاعتباري المحفوظ الذي لا يتبدل بعد تمامية الاعتبار.

وقد عرفت: أن الأمور الاعتبارية- سواء كانت من الاعتباريات بعد الاجتماع، أو من الاعتباريات الاخر- لا واقعية لها إلا بالمعتبرين، فبانفائهم تنتفى قهرا. وهذا ليس معناه أنه متقوم بهم مفهوما، بل هو متقوم في الوجود والتحقق.

فما هو الصحيح بأن يتنازع فيه؟ هو السبب الذي يتعقبه التلازم والعلاقة والربط المذكور؛ وأنه أى شىء؟ وقد عرفت تحقيقه.

وما يظهر منهم: من أن الوضع هو التبانى، أو هو التعهد، أو هو الاختصاص، أو هو الجعل، أو غير ذلك كله بضرب من التسامح؛ لأن تلك العلاقة المفروغ عن وجودها بين القافلتين، ليست هى هذه الأمور؛ لا بالحمل الأولى، ولا بالشائع الصناعى، من غير فرق بين أن أريد منه المعنى اللغوى والمفهوم الأولى المصدرى الحدثى، أو أريد منه المعنى الحاصل منه؛ لأن المعنى الحاصل من الوضع ليس إلا الانجعال والاتضاع، دون الاختصاص والربط؛ فإنه معلول الوضع بالتبع، فتدبر.

إن قيل: هذا تام بحسب مقام الثبوت، وأما بحسب مقام الإثبات؛ وأن تلك العلاقة حصلت بأى طريق من الأسباب المذكورة؟ فهو غير واضح، واختلاف المحققين فى ذلك.

قلنا: بعد ما عرفت إمكان استناد الربط المزبور لأنحاء الأسباب المختلفة، لا يمكن لنا كشف ما هو السبب من بينها؛ لإمكان اختلاف الواضعين فى ذلك، بل

1- مفاتيح الأصول: 2، الفصول الغروية: 23، نهاية الأفكار 1: 23-25، محاضرات فى أصول الفقه 1: 32.

2- نهاية الأفكار 1: 25-27.

الواضع الواحد. فعليه يسقط النزاع المشهور فى الوضع، و يتبين أن الغفلة عن حقيقة المسألة، أوقعتهم فى ذلك.

إن قيل: ظاهر القول بأن الوضع ليس إلا التبانى و التعهد، إنكار وجود الربط الاعتبارى بين اللفظ و المعنى، فضلا عن غيره.

قلنا: هذا غير ظاهر أولا.

و ثانيا: غير تام؛ لأن حصول تلك العلة ليس أمرا اختياريا، بل هى تحصل قهرا، كما فى الاستعمالات الكثيرة.

و ثالثا: هذا يرجع إلى النزاع الآخر غير النزاعين المعروفين، فيلزم البحث فى مفاد «كان» التامة؛ و أصل وجود العلة، ثم فى أنها واقعية، أو طبيعية، أو اعتبارية، ثم بعد ذلك فى أن الأسباب المورثة لها، واحدة، أم كثيرة.

فتحصل: أن الجهة المتنازع فيها ليست مفهوم الوضع المصدرى، و لا معنى الحاصل منه، و لا فى تحقق العلاقة و الربط المشهود بين الألفاظ و المعانى، بل ما يمكن أن يتنازع فيه إجمالا؛ هو السبب الموجد لتلك العلة الاعتبارية، و هو أعم مما توهم.

فعليه يصح أن يقال: إن جميع ما قيل فى معنى الوضع صحيح، و باطل:

صحيح؛ لأنه من الأسباب التى يمكن أن يتسبب بها إليها، و باطل؛ لأن حقيقة المسبب ليست السبب بالحمل الأولى، حتى يصح تعريفه و تحديده به.

و إن شئت قلت: الوضع هو إنشاء الربط بين الألفاظ و المعانى، و الإنشاء المذكور يتصور بطرق مختلفة:

منها: التعهد.

و منها: التبانى.

و منها: بقوله: «أنشأت علة الدلالة اللفظ و المعنى».

و منها: «جعلت و وضعت».

و منها: الهوهوية.

و منها: الجمل الخبرية المفيدة للإنشاء.

و منها: الاستعمال.

و منها: كثرة الاستعمال.

و منها: غير ذلك.

نعم، بناء عليه لا يعد الوضع التعيني من الوضع بهذا المعنى.

إيقاظ: في جواب شبهة امتناع حصول الوضع بالاستعمال

الهوهوية الادعائية بأن يقول: «هذا» مشيراً إلى الموجود الخارجى «زيد» و كما تورث تلك العلقه و الارتباط المتقوم بها، الدلالة الوضعيّة اللفظية، كذلك الاستعمال فى الجملة التصديقية التى أريد بها إفهام مقصد من مقاصده، يورث ذلك الأمر الاعتبارى.

إلا أنه قد يشكل الثانى: بأن ذلك يستلزم الجمع بين اللحاظين الآلى و الاستقلالى؛ ضرورة أن النظر فى استيفاء الغرض باللفظ آلى، و فى جعل اللفظ موضوعاً للمعنى بإحداث تلك العلقه استقلالى. و يلزم الدور؛ لأن صحة الاستعمال متوقفة على الدلالة المتوقفة على الوضع، و الوضع معلول الاستعمال، و هو دور صريح بالضرورة.

و توهم: أن الملحوظ فى الآلى هو الشخص، و فى الاستقلالى هو النوع- كما أفاده العلامة العراقى (1)- فى غاية الوهن؛ لأن ما يتكلم به ليس إلا اللفظ، و هو الجزئى الخارجى.

نعم ترتفع الغائلة- بعد تصديق امتناع الجمع-: بأن الاستعمال يكون بلحاظ واحد، سواء كان آليا، أو استقلاليا، إلا أن الغرض و الداعى متعدد، و لا منع من ذلك بعد وجود القرينة على الدواعى الكثيرة، فكما يصح الاستعمال لإفادة حياته و نطقه و غرضه و بلاغته و فصاحته و أدبه و غير ذلك، يصح كله مع إفادة الوضع أيضا.

فعلى هذا، يصح تقسم الوضع إلى التعينى و التعينى، و يرتفع الشبهة من الجهتين. إلا أن المقصود ليس تقسيم ذات شىء إلى شيئين، بل المقصود بيان أن تلك العلاقة و الربط بين قوافل الألفاظ و سلاسل المعانى، كما تحصل بجعلها بالذات و تحصل بالجعل التبعى، كذلك تحصل بالقهر و الغلبة.

و إن شئت قلت: هذا هو أيضا تعينى، إلا أن الواضع ليس شخصا معينا لاحظا ذلك، بل هو الأفراد الكثيرون الذين استعملوا اللفظ فى معناه مع القرينة، حتى صار ظاهرا فيه دونها، فحصلت تلك العلاقة بعد ذلك مستندة إليهم.

و أما الدور المتوهم (1) فيندفع فيما نحن فيه؛ ضرورة استناد الدلالة إلى اللفظ مع القرينة، و ما أفيد يتم إذا كان مسندا إليه فقط.

الجهة الثانية في الواضع

فالمحكى عن الأشاعرة: أنه هو الله تبارك و تعالی؛ بتوسيط الإلهام و الأنبياء و أوليائه، ظنا أنه قضية امتناع الترجيح لا مرجح، و امتناع إحاطة البشر بخصوصيات غير متناهية(1). و هذا هو مختار بعض فضلاء مقاربي عصرنا(2).

و لعمري، إنه مما لا ينبغي إطالة الكلام حوله؛ لكونه من اللغو المنهى عنه، بداهة أن الأشياء من قضها و قضيتها معلولة له تعالی؛ و أنه الواهب للصور، إلا- أن ذلك ليس معناه كونه تعالی واضع اللغة، فكون في الأعلام الشخصية و المخترعات العصرية كذلك، أو يكون منحصرًا بأسماء الأجناس كما قيل.

فالذی هو الأمر الوجدانی و البرهانی: أن الواضع في كل نوع من الأنواع هو الطبيعي، لا الفرد الخاص حتى يلزم امتناع الإحاطة.

1- المطول: 281، قوانين الأصول 1: 194- السطر 14، تهذيب الأصول 1: 7.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 30.

وقصة الترجيح بلا مرجح (1) تندفع بالمرجحات الموجودة عند كل واضح من الإنس، فهو باللغة و الشرع و التعصبات القومية و غير ذلك.

فكانت اللغات الموضوعية في بدو نشر البشر، غير باللغة عدد الأصابع و الأنامل، ثم مست الحاجة بعده إلى أن صارت غير متناهية، فتدبر.

ثم إن من شرائط الواضع كونه نافذا في صنعه، و إلا فلا تحصل تلك العلة و ذلك الربط.

و هذا الذي ذكرناه لا ينافي دخالة الإلهامات و الإيحاء في وضع طوائف من اللغات؛ لأنه أيضا من طبيعى الإنسان الذي هو الواضع، و لعله مما يطمئن به في بعض اللغات التي هي مشحونة في الهيئات و المواد بالدقائق؛ فإن القوانين المترتبة في لسان العرب، لا تستند إلى نفس الطبائع الغريزية، فإنه معلوم البطلان، فلا مانع من الالتزام بدخالة الأنبياء و الحكماء و العلماء و أرباب العقول في ذلك، و لعل يعرب ابن قحطان منهم، و لست أدري خلافة، فلا منع من كون ذلك بيد الرسل في الجملة، حتى يتمكن الإنسان الذي عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (2) من الوضع على حسب ما تعلم من الأوضاع.

ثم إن ما أفاده العلامة النائيني رحمه الله: «من أنه هو الله تعالى بنحو الإلهام الذي هو الحد الوسط بين التكوين و التشريع» (3) لا يخلو من غرابة. مع أن التشريع عين التكوين أيضا، كما تقرر في محله (4).

و كأنه رحمه الله توهم المجتمع البشرى البالغ إلى ملايين بلا لغة، ثم بعد ذلك

1- قوانين الأصول 1: 194- السطر 11- 19، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 30- 31.

2- الرحمن (55): 4

3- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 30، أجود التقارير 1: 12.

4- يأتي في الجزء الثاني: 68- 69.

وضعت اللغات، فقال بما قال، وإلا فإذا كان وضع اللغات تدريجيا حسب الحاجات- كما نجده اليوم بالنسبة إلى الحادثات- لما كان يتفوه بما لا ينبغي، فلا تغفل.

هذا مع أن ما قيل لا يستقيم في الوضع التعيني، ولا في الوضع الاستعمالي.

بل الوضع هو الإنشاء، لا الإخبار، والمنشئ ليس هو تعالى بالضرورة، وإلا يلزم استناد جميع الإنشاءات إليه تعالى كلية وجزئية، فالمنشئ هو الإنسان مثلا فهو الواضع، ولكن علمه بذلك وانتقاله إلى الأطراف بإمداد غيبي، وهذا لا يختص بالأوضاع، فالواضع في الأعلام الشخصية هو الآباء، وهكذا في الأعلام الجنسية، كما في المستحدثات اليومية يكون الأمر كذلك، فلا تخلط.

وربما يشير إلى ما ذكرنا قوله تعالى: **إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ (1)** ومع ذلك يستند إليه تعالى أيضا، كما في قوله تعالى: **يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا (2)** فافهم واغتنم.

1- النجم (53): 23.

2- مريم (19): 7.

الجهة الثالثة فيما اشتهر من تقسيم الوضع إلى الأقسام

إشارة

و الكلام فيها يتم فى ضمن مقامات:

المقام الأول: فيما تصوره القوم

وهى على المشهور ثلاثة؛ توهم أن الوضع الخاصّ و الموضوع له العام ممتنع (1)؛ ضرورة أن الأمر الموجود فى الذهن و الملحوظ الذهنى، لا يعقل أن يكون مرآة و وجهها للعام، لأن تلك الخصوصيات تأبى عن ذلك، و تمنع عن سريان الوضع إلى المصاديق المشتركة مع الملحوظ فيما أريد فى الوضع.

مثلاً: إذا أراد الواضع أن يضع «الإنسان» للحيوان الناطق، فتصور زيدا، فلا يمكن له جعل اللفظ بإزاء المعنى المشترك؛ وهى الإنسانية الموجودة فى زيد؛ لأن تعريته من تلك الخصوصيات، خروج عن مفروض البحث، و بقاءه فى اللحاظ

1- كفاية الأصول: 24، نهاية الدراية 1: 49.

مع تلك الخصوصيات، مانع عن إمكان إسراء الوضع إلى جميع المصاديق.

وهكذا إذا أراد أن يضع لفظ «الجسم» حذاء تلك الجسمية الموجودة فيه، أو الجوهرية، وهكذا سائر ما يريد الواضع وضع اللغة حذاءه، فإنه في جميع الفروض إما يلزم الوضع العام، لا الخاصّ، أو لا يتمكن الواضع من البلوغ إلى أمله و مقصوده، وإن صنع ذلك بتخيّل إمكانه فلا يقع على ما هو؛ لأن الممتنع لا يصير ممكناً بالخيال الماخوليائي.

و من الممكن دعوى جعل ذلك اللفظ بحذاء زيد؛ لأنه ذو أبعاد ثلاثة، أو بما فيه الجسمية، أو لاشتماله على الجوهرية وهكذا، فإنه لا يتعزى زيد إلى الطبيعة و الخصوصيات حال اللحاظ. إلا أن النتيجة عموم الموضوع له.

وبعبارة أخرى: لا تعرية قبل الوضع، بل التعرية بالتعليل بعد الوضع.

وليس هذا من الوضع الخاصّ، و الموضوع له الخاصّ، و لا من المقالة المعروفة: «من أن الألفاظ موضوعة للمعاني العامة؛ لتنصيب الواضع بالعموم» و سيظهر إن شاء الله تعالى حال تلك المقالة من ذى قبل (1).

فبالجملة: ما أفاده المحقق الرشتي قدس سره (2) - الآذى هو عندى فى الصف الأول من علماء الغيبة الكبرى، رضوان الله تعالى عليهم، - قابل للتصديق؛ ضرورة أن جعل اللفظ حذاء زيد، ليس إلا من الوضع الخاصّ؛ و هو لحاظ زيد، ثم التسرية إلى عموم الموضوع له بالتعليل، فلا يلزم التجريد و التحليل، حتى يكون من الوضع العام فيخرج عن موضوع الكلام.

و ما قيل عليه فى كلام المدقق المحشى الأصفهاني رحمه الله: «من أن اللحاظ الآذى لا بد منه فى الوضع للكلّى، لحاظ نفسه، و لحاظ الفرد من حيث فرديته، أو

1- يأتي فى الصفحة 109.

2- بدائع الأفكار، المحقق الرشتي: 40- السطر 23-36.

لحاظ الكلى الموجود فيه، لا دخل له بلحاظ الكلى بما هو كلى» (1) انتهى، غير تام؛ ضرورة أن الملحوظ هنا يعلم من التعليل، و اللحاظ لا يتعلق إلا بالخاص، فلا يلزم لحاظ الكلى مستقلا حين لحاظ الخاصّ.

و ما أفاده العلمان؛ الأستاذ الحائري، و تلميذه المحقق الوالد- عفى عنهما- غير تام:

أما ما فى «الدرر» من المثال المجرد (2)، فلا يخلو من غرابة و خلط عظيم.

فبالجملة ربما يكون الواضع لاحظا عنوان العام على نعت الإجمال، و هذا ليس من الوضع الخاصّ.

و أما ما فى «تهذيب الأصول» من امتناع القسم الثالث و الرابع بوجه، و إمكانهما بوجه (3)، فهو يتم فى الثالث، دون الرابع؛ ضرورة أن الواضع المرید إسراء الوضع إلى الخصوصية المشتركة، يلزم عليه قهرا تحليل ما فى لحاظه من الخاصّ، و تعريته من الخصوصيات قهرا و بلا اختيار، فيصير من الوضع العام.

و لا يخفى: أن الوضع العام، كما يمكن أن يتحقق بالإرادة و التجزئة و التحليل قبل إرادة الوضع، كذلك يتحقق فى زمن إرادة التسرية، و إلا يكون الملحوظ و اللحاظ واحدا، فيلزم خصوص الموضوع و الوضع، فلا بد من حيلة جامعة بين إسراء الوضع إلى العموم و هو الملحوظ، و عدم تعرية اللحاظ و هو الخصوص، و هذا لا يمكن إلا بالوجه المزبور، من غير لزوم الالتزام بالمقالة المشهورة بين أرباب المعقول فى بعض الفنون العقلية؛ لما أشير إليه.

ثم إن هاهنا قسما خامسا: و هو أن عموم الموضوع له، معناه العموم بالحمل

1- نهاية الدراية 1: 50.

2- درر الفوائد، المحقق الحائري: 36.

3- تهذيب الأصول 1: 15.

الشائع، وهى نفس الطباع.

ولك لحاظ العموم بالحمل الأولى؛ فإنه حينئذ يلزم الاستعمال المجازى دائما، فلا واقع له وإن كان بحسب التصور ممكنا. وأما فى الخاصّ فما هو الموضوع له هو الخاصّ بعنوانه (1)، انتهى.

ولك نقده: بأن ذلك معناه جعل اللفظ حذاء العام المجموعى، كلفظ «القوم» ونحوه، مع الفرق الآخر؛ وهو أن «القوم» موضوع بالوضع العام والموضوع له العام، وهو موضوع بالوضع والموضوع له الخاصّين، فيكون الأفراد بأسرها أجزاء الموضوع له فى المركب الاعتبارى، واستعمال اللفظة الموضوعية للكلى فى الجزء من المجاز المرسل، فلا يكون قسما خامسا. أو يكون لحاظ العموم موجبا لكونه أمرا ذهنيا، فلا يكون الموضوع إلا خاصا و جزئيا ذهنيا.

وليس فى الخاصّ الخصوص بما هو خصوص بالحمل الأولى، مورد الوضع و اللحاظ، بل اللحاظ تعلق بالجزئى من غير لحاظ جزئيته، فلا تغفل.

إن قلت: لا- يعقل عموم الوضع؛ أى لحاظ متعلق بأمر كلى، لأن اللحاظ معنى حرفى قائم بالأمر الجزئى؛ وهو النفس، و طرفه لا بد وأن يكون جزئيا، ففى جميع المواقف يكون اللحاظ خاصا، ولو تم امتناع الوضع الخاصّ والموضوع له العام، يلزم امتناع عموم الموضوع له رأسا.

قلت أولا: بالنقض، فيلزم امتناعه على كل حال؛ لأن الملحوظ أيضا موجود فى النفس، فيكون جزئيا.

وثانيا: بالحل على ما فى الكتب العقلية تفصيله (2)، وإجماله هنا؛ وهو أن الموجودات الذهنية ليست جزئية حقيقية ما دام لم يلحق بها أنحاء الوجودات التى

1- لاحظ تهذيب الأصول 1: 16.

2- الحكمة المتعالية 1: 272-274 و 2: 8-10.

تختص بها، المورثة لبروز آثارها، وأما ظل النفس فهو متعلق بنفس الطبيعة، ولا يعقل تعلقه بالموجود الذهني؛ للزوم التسلسل أو الدور.

نعم، بعد تعلقه بنفس الطبيعة، تكون الطبيعة ذهنية في النظر الثانوي.

وإن شئت قلت: كما إن الوجود في العين متعلقه نفس الماهية، لا بما هي خارجية، بل بتصير خارجية بذلك الوجود، كذلك هي في الذهن، إلا أن التعرية من إشراق النفس، تؤدي إلى إمكان الحكم على الطبيعة بما هي هي، ولا يمكن التحليل في الخارج؛ لأن الطبيعة فيها معروض الوجود المخصوص بها، فلا تخلط.

وللمسألة مقام آخر، و حولها: «إن قلت فلتات» كثيرة، وقد تعرضنا في «القواعد الحكمية» لبيان الفرق بين الطبيعة الذهنية و الطبيعة الخارجية؛ بما لا غبار عليه (1).

المقام الثاني: فيما يمكن تصوره في الوضع و أقسامه

إشارة

و هو حسب ما يؤدي إليه النظر بدوا، ستة عشر قسما؛ وذلك لأن ملاحظة حالات الموضوع له و الخصوصيات الموجودة فيه، تورث عموم الموضوع و كونه كليا، مثل أعلام الأشخاص؛ فإن الموضوع له فيها هي الكليات المنحصرة بالفرد، ضرورة أن القيود اللاحقة بالطبائع، لا توجب الشخصية ما دام لم يلحق بها الوجود، و لم يلتصق بها لون الخارجية، و هي حقيقة الوجود.

و لا شبهة في أن «زيد موجود» قضية ممكنة، و لو كان الموضوع له خاصا كانت القضية ضرورية بشرط المحمول.

و لا ريب في أن «زيد معدوم» صحيح، و لو كان لحاظ الوجود داخلا في

1- القواعد الحكمية، للمؤلف قدس سره (مفقودة).

المسمى كان ذلك غلطا.

ولا شبهة في أن انقسام زيد إلى موجود و معدوم صحيح، ولو كان الأمر كما توهم (1) لكان ذلك باطلا.

فهاهنا علم: أن الموضوع قد يكون عاما، وقد يكون كليا منحصرًا بالفرد.

و توهم: أنه من العام إذا كانت جميع أفراده معدومة إلا الفرد الواحد فاسد؛ ضرورة أن الفرق بينهما واضح، ولا ينبغي الخلط بين عدم الصدق لعدم المصدق، وبن عدم قابلية الصدق.

ثم إن من أقسام الموضوع له ما هو الجزئي، كما في اسم الجلالة «الله» تبارك و تعالی، و كل اسم لوحظ في مسماه الوجود بنحو الجزئية، و كان هو تمام المسمى.

اصطلاحنا، كما في أسماء الإشارة؛ فإن الموضوع هو الإشارة بالحمل الشائع إلى المفرد المذكور من غي النظر إلى الخصوصيات اللاحقة به، وإن كان لا بد منها في تحقق المسمى و هو المفرد المذكور، أو في تحقق طرف المسمى؛ بناء على ما يأتي في تحقيق أسماء الإشارة (2).

فبالجملة: في الأقسام الأربعة إلا القسم الثالث، لا يلاحظ الوجود في الموضوع له، وإن كان في تحققه دخيلا و أساسا.

و مما يشهد على أن خصوصيات المصاديق في الألفاظ التي موضوعاتها خاصة ليست داخلية: أن بلفظة «هذا» يصح الإشارة إلى فاقد جميع الخصوصيات، بل لو أمكن تحقق المفرد المذكور بدون جميع اللواحق حتى الوجود، لصح الإشارة إليه بكلمة «هذا» و ما كان ذلك مجازا بالضرورة.

1- بدائع الأفكار، المحقق الرشتي، 39- السطر 33.

2- يأتي في الصفحة 130- 132.

فتحصل إلى هنا: أن أقسام الموضوع له بحسب التصور أربعة، وإذا ضربت في حالات الواضع - بحسب إمكان لحاظها - تصير ستة عشر، إلا أن كثيرا منها غير صحيح:

أما في الموضوع له العام، فيمكن «الوضع العام والوضع الكلي» حسب اصطلاحنا - على ما عرفت في المقام الأول - والوضع الجزئي؛ لإمكان لحاظ زيد بوجوده الذهني، فإنه عند ذلك يصير جزئيا حقيقيا خارجيا، وجعل لفظة «الإنسان» حذاءه، ثم التسرية إلى جميع المصاديق بالتعليل على الوجه المذكور (1).

كما يمكن جعل «الإنسان» لزيد الخارجي؛ مشيرا إلى وجوده في الخارج، ثم تعميم الموضوع له بذكر العلة، على نحو ما سبق.

وأما الوضع الخاص فربما لا يمكن؛ لأنه إذا لوحظ زيد بوجوده الذهني، فإن جعل اللفظ حذاءه فيكون من الوضع الجزئي، وإن جعل حذاء المسمى مع قطع النظر عن الوجود، فيكون من الوضع الكلي.

وأما الموضوع له الكلي، فبالوضع الكلي ممكن كما هو الظاهر. وبالوضع الخاص أيضا ممكن؛ إذا أفاد إلغاء الوجود بدال آخر. وأما بالوضع الجزئي فهو أيضا ممكن بالوجه الآنف.

وأما بالوضع العام فهو غير ممكن؛ لأن العام لا يكون مرآة للأخص بما هو أخص. ومجرد المرآة الإجمالية مع كون الواضع قاصدا إلى إسراء الوضع إلى الأخص، غير كاف؛ لأن المدار في الواضع على الإنشاء، دون القصد والغرض.

وأما الموضوع له الخاص، فبالوضع العام واضح إلا على شبهة تأتي (2).

وبالوضع الكلي كذلك؛ لأنه يجعل مثلا لفظة «الإنسان» لزيد وما يشاركه في

1- تقدم في الصفحة 70-73.

2- تأتي في الصفحة 77-78.

الذاتيات القريبة.

و دعوى: أنه من تعدد الوضع بالعطف، و المقصود تمكنه بالوضع الواحد غير بعيدة.

و مثله بالوضع الجزئي؛ إذا جعل اللفظة حذاء زيد بقيد الوجود.

و أما بالوضع الخاص، فهو أيضا مثل ما مر ممنوع كما أشير إليه؛ ضرورة أن الوجود في الوضع الكلي وإن أخذ بشرط لا، وفي الوضع الجزئي وإن أخذ بشرط شيء، وفي الوضع الخاص وإن أخذ لا بشرط، إلا أنه في الواقع إما يقع اللفظ في لحاظ الواضع حذاءه، أو لا يقع، فإن وقع فهو الجزئي، وإن لم يقع فهو الكلي، و لا شق ثالث في هذه المرتبة، كما هو الظاهر.

و أما الموضوع له الجزئي، فلا يمكن إلا بالوضع الكلي؛ ضرورة أن لحاظ العام لا يورث انحصار الوضع به، و لحاظ الجزئي لا يورث ذلك أيضا؛ للزوم صحة الحمل، و هي عند ذلك منفية؛ لعدم السراية إلى الخارج، و لحاظ الخاص يرجع إلى أحد اللحاظين، كما مر.

مثلا: إذا أريد وضع الكلمة الشريفة «الله» لخالق السماوات و الأرض، فلا بد من لحاظ ما لا ينطبق إلا عليه، كالواجب بالذات و أمثاله، و أما لحاظ ذلك العنوان بقيد الوجود الذهني، فيمنع عن صحة حمل كلمة «الله» عليه تعالى و تقدس، فعليه يتعين في مثله و ما أخذ الوجود الخارجي في نحو حقيقته؛ من اللحاظ الكلي غير القابل للصدق إلا عليه، حتى يتحقق الوضع.

تنبيه: في أنحاء الوضع و الموضوع له العامين

الوضع و الموضوع له العامان يتصوران على أنحاء؛ و ذلك لأن الملحوظ و هو الموضوع له و اللحاظ و هو الوضع واحد، أو متعدد، و على الثاني إما يكون بينهما

التساوق، أو يكون الملحوظ لازم للناظر، أو بالعكس.

مثلا تارة: يلاحظ الحيوان الناطق، فيضع لفظة «الإنسان» له.

وأخرى: يلاحظ الماشى المستوى القامة، فيضع لفظة «الإنسان» لما يساوقه؛ وهو الحيوان الناطق.

و ثالثة: يلاحظ الضاحك، فيضع لفظة «الإنسان» لمعروضه و ملزومه؛ وهو الحيوان الناطق.

ورابعة: يعكس فيضع لفظة «الضاحك» لما هو لازم للحيوان الناطق.

فتصير حسب التصور، تسعة عشر قسما، ويزداد عليها بالوجه الأ-خير؛ حسب مراعاة المساوقات و اللوازم و الملزومات فى سائر الموضوعات لها، فلا تغفل.

ذئابة: فى بيان امتناع الوضع العام و الموضوع له الخاص

يمكن دعوى امتناع الوضع العام و الموضوع له الخاص؛ ضرورة أن العناوين المأخوذة للمراتية و الحكائية، ليست إلا المعانى الاسمية، فقها يقع اللفظ حذاء تلك العناوين المأخوذة بعنوان المشير.

و بعبارة أخرى: ما اشتهر «من أن العناوين بعضها منظور فيها، و بعضها منظور بها»⁽¹⁾ كاذب باطل، و مجرد توهم عاطل؛ بداهة أن ذلك يرجع إلى كونها ممر الوضع، و آلة إسراء الوضع إلى الموضوع له، و هذا أمر غير معقول فى المقام بالضرورة، فإذا أريد أن يجعل لفظة «الإنسان» لمصايق الحيوان الناطق، فلا يكون الملحوظ و الناظر إلا مصايق الحيوان الناطق، و هذا عنوان كلى كسائر العناوين.

و مثله ما إذا قال: «وضعت لفظة الإنسان لكل فرد من أفراد الإنسان» فإنه

1- المطول مع حاشية المير سيد شريف: 372، نهاية الدراية 2: 258 و لاحظ نهاية الأصول: 57.

لا يستلزم خصوص الموضوع له و تشخيصه؛ ضرورة أن الموضوع المتشخص ما لوحظ فيه الوجود؛ لأنه مبدأ الشخصية، فهذا العنوان وإن يورث تكثر العنوان العام، إلا أن مجرد إراث الكثرة بالإضافة المشاهدة بين كلمة «كل» و «الحيوان الناطق» لا يقتضى جزئية الموضوع له.

فعلى هذا، يكون فيما إذا جعل لفظة «الإنسان» حذاء الحيوان الناطق - بنحو كان الموضوع له نفس الطبيعة - جميع المصاديق بما هي حيوان ناطق، مصداق الموضوع له، بل هو نفسه؛ على ما تقرر فى الكتب العقلية(1).

وفىما إذا جعله حذاء كل مصداق من الحيوان الناطق، يكون المصاديق موضوعات لها بما هو منطبق عليها عنوان المصادقية. فإمكان حذف عنوان المصداق و مفهومه بالحمل الأولى، وإسراء الحكم و الوضع إلى واقع المصداق و حمله الشائع، ممنوع.

وإن شئت قلت: اشتهاه الواضع وإن كان إيصال الوضع إلى الخارجيات الجزئية، إلا أن المدار على ما ينشئه؛ لما عرفت أن الوضع عبارة عن إنشاء علاقة الدلالة بين اللفظ و المعنى (2)، و ما هو متعلق هذا الإنشاء ليس الخارج؛ لعدم إمكان نيئه، و ما هو النائل ليس إلا المفاهيم، فيلزم كونها موضوعات لها، فيكون الموضوع له عاما.

المقام الثالث: فيما هو الواقع من تلك الصور الممكنة

لا شبهة فى عموم الموضوع له فى أسماء الأجناس، و أما كون الوضع فيها

1- الحكمة المتعالية 1: 272.

2- تقدم فى الصفحة 58-62.

عاما فهو ممنوع؛ لما عرفت من إمكان الوضع الخاص (1)، بل المتعارف خصوص الوضع؛ لأن الظاهر عدم لحاظ المعنى الكلى فيها.

بل الأشياء المتدرجة في الكشف إذا تعلق بها أنظار الكاشفين، عينوا لها اسما خاصا لبعض المناسبات، و كثيرا ما يكون الاسم الموضوع لها اسم الكاشف، وهو لا يرى إلا ما هو في يده، ولكنه يجعل له اسما من غير الأخذ بالخصوصية فيه، بخلاف الأعلام الشخصية، فإنها موضوعة على المسميات مع الخصوصيات المهملة، لا المشخصة الجزئية، كما هو الظاهر.

فما قيل: «إن الوضع فيها عام» (2) لا دليل عليه؛ لعدم الاطلاع على حالات الواضعين. نعم بناء على امتناعه يتعين ذلك قهرا.

و أما في الأعلام الشخصية، فالمتعارف فيها أن الموضوع له كلى باصطلاحنا.

نعم، إذا جعل اللفظ مشيرا إلى ما في الخارج، فربما يكون خاصا؛ لعدم التزامه بخصوصيات الوجود و توابعه. إلا أن تلك الخصوصيات داخلية في الموضوع له، فعليه يلزم كونه جزئيا. اللهم إلا أن يستنبط العلة، كما مر تفصيله (3).

و هكذا يكون الوضع بنحو الكلى مما يتصور مفهوما لا ينطبق إلا عليه.

و أما في اسم الجلالة، فالمعروف أنه علم، إلا أن قضية ما ذكرنا في امتناع الوضع العام، امتناع الوضع الكلى، و الموضوع له الجزئي؛ لأنه لا يمكن إسراء الوضع إلى الخارج بالعناوين المشيرة؛ لعدم الأساس لتلك العناوين. و ما ترى في بعض المواقف من مشيريتها، فهو بالنظر إلى طلب المولى و مقصده، فلا تخلط.

1- تقدم في الصفحة 70-71.

2- كفاية الأصول: 25.

3- تقدم في الصفحة 70.

فعلی هذا، تكون الجلالة اسما لمعنى كلى لا ينطبق إلا عليه تعالى و تقدس، و ليس علما. و لذلك تكون قضية «اللَّه تعالى موجود» قضية ضرورية؛ فإن وجهه هو كون الموضوع له واجب الوجود، و لو كان موضوعها المصداق الخارجى - أى خالق السماوات و الأرض - فلا بد من إثبات ضرورة تلك القضية، فليتدبر.

حول المعانى الحرفية

إشارة

و أما فى الحروف و ما ضاهاها، كأسماء الإشارة، و المبهمات كالموصولات، و نحوها كالهيات، فالمشهور بين المتعرضين أن الموضوع له خاص (1).

و اختار صاحباً «الكفاية» و «المقالات» عمومه (2).

و قضية ما مر منا هو الثانى؛ لما عرفت: أن الوضع العام و الموضوع له الخاص ممتنع (3). و لا شبهة فى أنها ليست من الوضع الخاص و الموضوع له الخاص؛ للزوم تعدد الوضع، و هو قطعى الفساد، فيتعين كون الموضوع له فيها عاماً أيضاً.

هذا، و لكن لما كان فى المقام شبهات على عموم الموضوع له فيها، فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى ما هو التحقيق فى المعانى الحرفية؛ حتى يتبين حالها، و حال ما ذهب إليه أرباب المعقول و الأصول فيها من المفاسد الكثيرة.

فنقول: البحث فى هذه المرحلة يتم فى ضمن مقدمة و جهات.

أما المقدمة

فهو أنه لا شبهة فى أن المعانى الاسمية- و المراد منها مقابل المعانى الحرفية، سواء كانت ذاتية، أو حديثة- مختلفة بحسب الأوعية، فمن المعانى الاسمية ما يكون وعاءها الذهن، و لا تطرق لها إلى الخارج و العين، كمعانى الأنواع و الأجناس، و الذاتيّة و العرضية، و المعرفية، و غير ذلك من الموضوعات المبحوث عنها فى المنطق.

1- معالم الدين: 128، قوانين الأصول 1: 10- السطر 6- 7، الفصول الغروية: 16- السطر 6- 8.

2- كفاية الأصول: 25، مقالات الأصول 1: 92.

3- تقدم فى الصفحة 77- 78.

و دعوى: أنها بمعانيها الأولية تكون فى الخارج مسموعة، إلا أن ما هو الموضوع لها فعلا ينحصر به.

و منها: ما لا يكون إلا فى الخارج، كمفهوم الوجود، و كلمة الجلالة، بناء على كون ما وضع فيها جزئيا حقيقيا.

و منها: ما لا خصوصية لها حسب الأوعية، كأسماء الطبائع، فإنها ذوات مصاديق ذهنية و خارجية دنيوية و أخروية.

إذا عرفت ذلك، فالبحث يقع أولا: فى أصل المعنى الحرفى.

ثم فى أن المعانى الحرفية- كالمعانى الاسمية- مختلفة حسب الأوعية، أو كلها تختص بوعاء خاص من الذهن أو الخارج.

ثم فى أنها معان واقعية، أم اعتبارية، أو مختلفة؛ فمنها: الواقعية، و منها:

الاعتبارية.

ثم فى أن الموضوع له- بناء على إمكان الوضع العام، كما هو المشهور المعروف (1)- عام أم خاص.

الجهة الأولى: فى بيان المعانى الحرفية

فعن ابن الحاجب فى «الكافية» فى حد الاسم: «أنه ما دل على معنى فى نفسه» و فى حد الحرف: «أنه ما دل على معنى فى غيره» (2).

و عن الشارح الرضى رحمه الله: «الاسم: كلمة دلت على معنى ثابت فى نفس تلك الكلمة، و الحرف: كلمة دلت على معنى ثابت فى لفظ غيرها» (3) انتهى.

1- كفاية الأصول: 25، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 33.

2- شرح الكافية 1: 7.

3- شرح الكافية 1: 9.

وعن الجامى: «أن المعنى الاسمى مفهوم متحصل بنفسه، لا يحتاج فى تحصيله ذهننا إلى معنى آخر، بخلاف المعنى الحرفى، فإنه تحصل فى الذهن و تحقق فيه بتبع غيره من المعانى»(1).

وعن صاحب «الحاشية»: «أن معانى الأسماء معان متحصلة فى نفس الأمر، و معانى الحروف معان إنشائية إيقاعية توجد بإنشاء المتكلم»(2).

وعن بعض محشى «القوانين»: «أن المعنى الحرفى: عبارة عن حقائق الارتباطات الواقعة بين المفاهيم المستقلة بحسب اللحاظ، و المعنى الاسمى: عبارة عن نفس تلك المفاهيم المستقلة المتشعبة التى لا ارتباط بينها فى حد ذاتها مع قطع النظر عن المعانى الحرفية»(3) انتهى.

والذى يحصل من المجموع: أن المعانى الحرفية هى المعانى الاندكائية غير المتحصلة فى ذاتها، و تكون متحصلة بالغير، و الحروف تدل على تلك المندكات و الفانيات فى المعانى الاسمية القائمة بها، المورثة لخروجها عن الإطلاق إلى الضيق و التحديد. فالمعانى الاسمية لا تدل إلا على المعانى الكلية غير المحدودة بالحد الخاص.

مع أن ما تحقق منها فى العين و تشتغل صفحة التكوين بها، ليست هى بإطلاقها، فتكون الحروف دوال على الضيق العارض بها.

و إليه يشير قول الشريف فى حواشيه على «المطول»: «إن معانى الأسماء معان استقلالية ملحوظة بذواتها، و معانى الحروف معان آلية»(4) حيث إنها تلحظ

1- شرح الجامى على الكافية: 12- 13.

2- هداية المسترشدين: 34- السطر 15.

3- قوانين الأصول 1: 10- السطر 6.

4- المطول مع حاشية المير سيد الشريف: 372- 373.

بنحو الآلية والمرآتية لملاحظة غيرها.

ثم الذي يحصل من بعض تعابيرهم: أن المعانى الحرفية وعأؤها الذهن، ولا خارجية لها(1)، و سنحقق ذلك من ذى قبل إن شاء الله تعالى (2).

الجهة الثانية: فى وعاء المعانى الحرفية

اشارة

فالمشهور بين أرباب المعقول (3) وأصحاب الأصول (4): أن الوجود بحسب المراتب أربعة:

فمنه: ما بذاته و لذاته و فى ذاته، و هو الواجب عز اسمه.

و منه: ما لذاته و فى ذاته و بغيره، و هى الجواهر العالية و الدانية.

و منه: ما فى ذاته و بغيره و لغيره، و هى الأعراض فى الجملة؛ فإنها إذا وجدت و جدت فى موضوع.

و القسم الرابع: هو الوجود الرابط الذى لا نفسية له، قبال الثلاثة التى تعد وجودا محموليا لوقوع الوجود فيها محمول القضية الثنائية.

و يسمى القسم الثالث ب «الوجود الرابطى» و الثانى ب «الوجود النفسى» أيضا.

و الذى يدل على غير الأخير البرهان و الوجدان، و إنما الكلام فيما هو الدليل على الأخير، و هو أمور:

الأول: أن المقولات التسع بعضها- و هو الكيف و الكم، أو المتكيف و المتكتم-

1- المعتبر، لأبى البركات البغدادى 2: 14، الحكمة المتعالية 1: 143 و 332-335 و 4: 200، نهاية الدراية 1: 51.

2- يأتى فى الصفحة 91-95.

3- الحكمة المتعالية 1: 79-82، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 61-63.

4- نهاية الدراية 1: 52، حاشية كفاية الأصول، المشكىنى 1: 84، محاضرات فى أصول الفقه 1: 67.

وجودات رابطة، بخلاف السبع الآخر، فإنها نسب وإضافات و هيئات، فهي وجودات رابطة بين الشئيين، و محمولات بالضميمة، فلا بد من حصولها فى الخارج.

وفيه: أن هذا ليس برهاناً على المطلوب، بل هو من التمسك بالإجماع فى المسألة العقلية، و الحق أحق أن يتبع من عقول الرجال و آرائهم، وقد تقرر منا إنكار تلك المقولات فى «حواشى الأسفار» (1) و فى «القواعد الحكمية» (2).

الثانى: لو لا هذا الوجود الرابط، لما كان يرتبط المعانى الاسمية بعضها ببعض، مثلاً فى قولنا: «زيد له البياض» أو «الجدار له الفوقية» كما يكون الموضوع زيدا الموجود، و يكون لفظ «زيد» حاكيا عنه، و هو الوجود الجوهرى، و يكون المحمول البياض الموجود، و يكون كلمة «البياض» حاكية عنه، و هو الوجود العرضى و الرابطى، كذلك يكون بينهما الوجود الثالث المتعلق به الجار و المجرور، و تكون كلمة «له» دليلا عليه، و هو الوجود الربطى.

فتكون القضية هكذا: «زيد الموجود موجود و ثابت له البياض الموجود» فعليه يعلم الوجودات الثلاثة فى القضية، و لا معنى لعدم تطابق القضية المعقولة مع القضية الخارجية.

مع أن الألفاظ موضوعة للدلالة على ما هو فى العين، فيستكشف الوجود الرابط فى الخارج، و تكون العين مشمولة له أيضا.

وفيه أولا: لو كان كلمة الجار مقيدة لذلك الوجود، لما كان وجه لإعادتها بعد إظهاره بالمعنى الاسمى، مع أنه لا بد منه بالضرورة.

و ثانيا: التقسيم المعروف فى الكتب العقلية غير صحيح؛ ضرورة أن المقسم إما الوجود، أو الماهية:

1- لاحظ ما علقه المؤلف قدس سره على الحكمة المتعالية 4: 4-7.

2- القواعد الحكمية، للمؤلف قدس سره (مفقودة).

فإن كان الوجود، فلا- معنى لما يقال في هذا المقام: «بأن العرض هو المعنى المستقل في الذهن وإن كان غير مستقل في العين، قبال المعنى الرابع؛ وهو ما لا يستقل في الذهن والعين»(1).

وإن كان الماهية، فلا معنى لأخذ الوجود في تعريفها. مع أن ماهية الوجود الرابط متصورة؛ وهي النسبة والربط.

ودعوى: أنها ليست ماهية لذلك الوجود؛ للزوم التطابق بين الماهيات والوجودات، لأنها معتبرة منها، و متخذة عنها(2)، صحيحة، إلا أن ذلك أيضا منقوض بالعرض؛ فإن نحو وجوده في نفسه عين كونه لغيره، فهو أيضا ربط بالجوهر و طوره و شأنه، فكيف تكون له الماهية المستقلة في الذهن و اللحاظ؟! و توهم كون المقسم هو الموجود(3) باطل؛ لأنه وإن كان واحدا في العين، إلا أن في مقام التعريف يحلله العقل إلى شىء و شىء، و إلا يلزم من أخذ الماهية في تفسيره زيادة الحد على المحدود، و هو هنا غير مغتفر، كما لا يخفى.

و ثالثا: الموجود بجميع معانيه ربط صرف بعلته، على ما صرح به الأصحاب(4)، حتى قالوا: «ليس هو شيئا له الربط؛ للزوم الاستقلال الذاتي»(5) فعليه كيف يعقل الوجود الجوهري بعد كون الجواهر متدليات إلى الرب، و نفس الروابط إلى العلة؟! و العجب من الحكيم السبزواري، حيث أجاب: «بأنها بالنسبة إلى العلة تكون

1- نهاية الدراية 1: 51-52 و 59، لاحظ مناهج الوصول 1: 69.

2- مناهج الوصول 1: 69، محاضرات في أصول الفقه 1: 69 و 72.

3- المشارح و المطارحات (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق) 1: 212-213، الحكمة المتعالية 1: 85.

4- الحكمة المتعالية 1: 329-330، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 62-63.

5- شرح المنظومة، قسم الحكمة: 27.

كذلك، وأما بالنظر إلى أنفسها فيصح التقسيم (1)!! وأنت خبير: بأنه اعتراف باعتبارية المسائل العقلية، وحاشاه من ذلك.

والآذى هو الحق في المسألة: أن الموجودات جميعا روابط، إلا أن بعضها منها ربط بالعلة ربطا صدوريا، وبعضها منها ربط بالعلة ربطا حلوليا، فما كان من الأول فهو الجوهر، وما كان من الثاني فهو العرض.

وأما مسألة مشمولية العين للوجود الرابط، فهي ممنوعة، بل الماهية العرضية منتسبة إلى الجوهر بوجودها الذي هو عين كونها للغير، و يكون من أطواره وتبعاته، وإلا فلا يعقل الحمل المقتضى للهووية، فمفهوم البياض أجنبي عن الجوهر، ولكن وجوده ربط بعلة؛ وهو الجوهر.

بل الوجود الواحد ينسب إلى الجوهر في لحاظ، وإلى العرض في آخر، كما صرحوا به في كيفية وجود الجسم التعليمي مع الجسم الطبيعي، واتحادهما في الخارج (2).

فعليه، تكون القضية المذكورة حاملة للوجود الجوهرى، ولمفهوم العرض، ولوجود العرض المرتبط بالموضوع، ولا ثالث في البين حتى يكون في العين، فالوجود في المحمول عين الوجود الرابط في القضية، وإن اختلفا اعتبارا ولحاظا.

الثالث: مفهوم «النسبة و الربط و الإضافة» وأمثال ذلك، كواشف عن مسميات، فلا بد من وجودها، وتكون تلك الألفاظ حاكية عن المعانى الخارجية بالوجدان و الضرورة.

وفيه أولا: كيف يعقل كون مصاديق المعنى الاسمى معانى حرفية، فهل يعقل

1- شرح المنظومة، قسم الحكمة: 62-63.

2- شرح الإشارات 2: 5-6، الحكمة المتعالية 5: 22-23، شرح المنظومة، قسم الحكمة:

انتزاع المعنى الجوهرى من المصاديق العرضية، أو المعنى العرضى من المصاديق الجوهرية؟! فلا يمكن ذلك بالبرهان، فلا بد من طرح الوجدان.

و ثانيا: جميع المفاهيم الاعتبارية تكون ذات مصداق أو مصاديق تكوينية، ثم بعد ذلك اتخذ العقلاء من تلك المفاهيم الواقعية- التى لها المصاديق الخارجية- المعانى الاعتبارية؛ لغرض ترتيب الآثار المخصوصة بها فى التكوين على المعبر الذى اعتبر فى الخارج.

مثلا: الملكية والوضع ... وهكذا لهما المصاديق الواقعية، ولكنهم للتوسعة اعتبروا الملكية الاعتبارية والوضع الاعتبارى الحاصل بين الألفاظ والمعانى، مع أنه ليس اللفظ موضوعا على المعنى كموضوعية اللبنة على اللبنة، والحجر على الحجر فى الأعلام، وقد تعرضنا لذلك المبحث فى الكتب الفقهية بتفصيل و مرارا.

و من تلك المفاهيم «الربط و الإضافة و النسبة» فإنها معان تكوينية بين العلة و المعلول، و لكن توسعة اعتبرت بين المتباينين لإفادة الحمل، كما مر فى بيان «معنى الههوية فى الوضع»⁽¹⁾ و لكن الذى هو المحكى بها فى القضايا الحقيقية ليس إلا وجود العرض، فإنه ربط بالعلة و شأنها و طورها، و متحد معها، حتى يصح حملها عليه، فلا شىء وراء الجوهر و طوره.

بل قد عرفت إنكار وجود العرض إلا بمعنى وجوده فى غيره، و لذلك تكون المقولات محمولات على الموضوعات، و لا يعقل الحمل إلا بالاتحاد، فلا واسطة، و إلا يلزم عدم إمكان الحمل، كما لا يخفى.

فبالجملة: لو كان المراد من «واقعية المعانى الحرفية و الوجودات الربطية» هى وجودات العرض، فيكون مفهوم العرض أمرا مستقلا ذهنيا، و وجوده معنى حرفيا، فلا منع من الالتزام بذلك، و إلا فلا ثالث بالضرورة.

بل لنا البرهان على امتناعه؛ وذلك لأن هذا النحو من الوجود لا بد له من جاعل؛ لعدم كونه واجب الوجود، وحيث لا يتعلق به الجعل استقلا- لأنه الربط بين الشئين- فهو مجعول الشئين.

ولا يعقل كونه مجعول الكثير مع أنه واحد بالشخص، ولا يكون أحدهما علة؛ لعدم المعين، ولزوم الترجيح بلا مرجح. فكونه مجعولا يتبع مجعولية الجوهر والعرض، لا يستلزم عدم كونه مجعولا للفاعل الموجب، كما في حرارة النار، فهي مجعولة النار بالضرورة.

فما اشتهر: من المقولات السبع النسبية⁽¹⁾، إن رجع إلى وجود العرض الفانى فى الجوهر وجودا فهو، وإلا فلا واقعية لها، بل النفس تخترع من المقاييسات معانى كثيرة من غير كونها ذات مصاديق مستقلة، ولا مستتبعة، فلا تخلط.

شبهة حول كيفية نيل المعنى الاسمى من الحرفى

بقى فى المقام شىء وقد أشرنا إليه: وهو كيفية نيل المعنى الاسمى من المصاديق الحرفية، بل كيفية المعنى والمفهوم الجوهري من الموجودات التى هى عين الروابط لعلها ولو كانت روابط صدورية.

وهذه الشبهة لا تختص بالمعانى الخاصة، كالنسبة والربط، بل- على ما تقرر⁽²⁾- تشترك فيها سائر العناوين الاستقلالية، فيلزم إما كون جميع العناوين حروفا، وبه قيل،: يشعر قوله: «من علمنى حرفا فقد صيرنى عبدا»⁽³⁾ أى من علمنى حرفية العوالم من رأسها إلى قدمها.

1- الحكمة المتعالية 4: 4، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 137-143.

2- تقدم فى الصفحة 86.

3- عوالى اللئالى 1: 292 وفيه «تعلمت منه حرفا صرت له عبدا».

أو يلزم كون جميع الحروف أسماء و معنى جوهرية، و لا ثالث.

و لعل تعريفهم للجوهر و العرض بالقضية الشرطية⁽¹⁾؛ لإفهام أن ما فى الخارج ليس بجوهر، و لا بعرض، و لكنهما لو فرض تحققهما فى الأعيان فلا يكونان إلا بالنحو المذكور فى القضية.

أو لعل المراد من «الخارج» فى القضية، الخارج عن ذهن الإنسان، و الخارج عن حيلة البارئ عز اسمه، و كلاهما ممتنعان، و لا منع من عقد القضية الشرطية من الممتنعين، كما هو الظاهر البارز، و سيوافيك تمام البحث فى الآتى.

فذلكة الكلام فى المقام:

هو أن الموجود فى الأعيان؛ ليس إلا الجوهر و كمالته التى هى شئونه و ترتبط به، و المفاهيم الجوهرية تنتزع من أصل الوجود، و المفاهيم الكمالية العرضية تنتزع من كمالته و أطواره، و ليست لتلك الكمالات وجودات حيال وجود الموضوعات، و إلا فليست هى كمالات ذلك الوجود.

فالإنسان و العالم مختلفان فى المفهومية، و متفقان فى المصداق، إلا أن مصداق الإنسان هو أصل الوجود المشترك بين جميع المصايق و الأفراد، و مصداق العالم هو الوجود مع كماله الخاص به الفانى فيه المتحد معه، و إلا فلا يصح الحمل، و لا يكون كمالاً له.

فالمقولات ليست إلا- المحمولات الكاشفات عن أصل الوجود و كماله. و إليه يشير أرسطو المعلم الأول فى تفسير المقولة: ب «أنها المتكتم و المتكيف»⁽²⁾.

و لا وجود ثالث وراء الوجود المبدأ لاعتبار الجوهر، و كماله المبدأ لاعتبار

1- شرح المنظومة، قسم الحكمة: 136.

2- لاحظ منطق أرسطو 1: 35، و أيضاً الحكمة المتعالية 1: 42، الهامش 3.

المفاهيم الاشتقاقية. و ليس اختيار الأعيان بيد الاعتبار، حتى يكون هناك وجود ثالث، أو يكون الوجود الذي لا نفسية له في العين، بل هو كونه في نفسه عين كونه لغيره قابلاً لأن يكون حيال وجود الموضوع، بل هو مرتبط به، وقائم فيه، مع تسامح في هذه التعابير.

فما اشتهر: «من أن الفرق بين المشتقات والمبادئ بالاعتبار»⁽¹⁾ خال عن التحصيل.

و أما كيفية اعتبار مفهوم العرض والكم والكيف، فهي تأتي في الآتي حول البحث عن عموم الموضوع له في الحروف و خصوصه⁽²⁾، فانتظر.

الجهة الثالثة: في بيان حقيقة المعاني الحرفية

بعد الاطلاع على ما أسمعناك، تقدر على تعريف المعاني الحرفية، ونيل تلك الحقيقة؛ وأنها هي الخصوصيات الكمالية القائمة بالمعاني الجوهرية، المورثة لتحديد ذلك المعنى، و خروجه من الإطلاق والاشتراك إلى التقييد والتفرد.

مثلاً: في المثال المعروف «سرت من البصرة إلى الكوفة» يكون معنى السير بحسب المفهوم الاسمي مطلقاً، إلا أنه بعد ما تحقق في الخارج يكون مشوباً بالخصوصيات المختلفة؛ من صدوره من الفاعل، و كون مبدئه البصرة، و مختمه الكوفة، و تلك الخصوصيات خارجة عن مفهوم السير، وقائمة بوجوده المرتبط بالوجود الفاعلي، و يكون ما في الخارج المتحرك المتخصص بخصوصيات جزئية، نحو وجودها الخارجية و المتحقق في العين.

1- كفاية الأصول: 74، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 116-118، بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملي 1: 175.

2- تأتي في الصفحة 104-105.

و تلك المعانى محكية بالألفاظ، إلا أن معنى أصل السير و الفاعل و الكوفة و البصرة، محكية بالمفاهيم الاسمية، و الخصوصيات الجزئية الملتحقة بتلك المسميات الاسمية معان حرفية محكية بالهيئة و كلمة «إلى» و «من».

فتكون المسميات فى الحروف، الحدود الطائرة و الملتحقة بالمسميات فى الأسماء، و تحكى الحروف عن الخصوصيات اللاحقة بالطبائع، و لا تحكى عنها نفسها؛ لأن الموضوع له فيها نفس الطبائع اللابشرط.

فما اشتهر: «من أن المعانى الحرفية هى الوجودات الرابطة، حيال الوجودات الجوهرية و العرضية»(1) فاسد و باطل عاطل.

و توهم: أن المعانى الحرفية لا واقعية لها(2) من الأمر البين فساده، بل قد عرفت: أن جميع المعنونات معان حرفية، فالمعانى الحرفية فى اصطلاح الفيلسوف، تشمل الجواهر الأعلى و الأدنى؛ حسب ما برهن عليه كما أشير إليه (3)، و حسب ما اصطلح عليه الأدباء و علماء اللغة؛ هى ما عرفت فى طى كلماتهم السابقة(4)، و أشير إليه آنفا.

ثم إن المعانى الحرفية بعد ما كانت واقعية من غير دخالة لحاظ اللاحظ فيها، لا تكون ذهنية. فما قد يقال: «بأن المعانى الحرفية روابط ذهنية بين الجمل؛ خبرية كانت، أو إنشائية، و توجد فى النفس، و لا-واقعية لها»(5) فى غاية الوهن و السخافة؛ و ذلك لأن تلك الخصوصيات الوجودية، طارئة على الطبائع الكلية، و مورثة

1- الحكمة المتعالية 1: 78-28، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 61-62، نهاية الدراية 1: 51-54.

2- أجود التقريرات 1: 20.

3- تقدم فى الصفحة 86-87.

4- تقدم فى الصفحة 82-83.

5- أجود التقريرات 1: 18.

لشخصيتها، أو من أمارات الشخص، و لا- تكون تلك الأمارات إلا جزئية بجزئية الوجود، وإلا فليست أمارة، بل تكون مباينة مع ذى الأمارة قهرا وطبعاً.

هذا مع أن لنا الاستغناء عن الحروف؛ بوضع الأسماء لتلك الطبائع على نعت التقييد بالخصوصيات الطارئة عليها فى العين و الخارج، فيقوم مقام «سرت من البصرة إلى الكوفة» «سافرت إلى الكوفة» بأن تكون كلمة «سافر» موضوعة من أول الأمر للسير من البصرة، فعندئذ يتخير المتكلم فى أداء ما وقع فى الخارج بين الجملتين، كما هو الظاهر.

و لتلك الجهة وضعت للناقاة ألف لغة، و ما هذا إلا لحاظ الخصوصيات التى لا نفسية لها فى العين، بل تكون وجوداتها عين وجودها لغيرها، على وجه عرفت تفصيله.

فعلم مما مر: أن المعانى الحرفية أمور واقعية عينية، كالمعانى الاسمية.

نعم، كما تكون من المعانى الاسمية ما هى اعتبارية، كذلك من المعانى الحرفية ما هى اعتبارية.

و كما مر: أن المعانى الاعتبارية الاسمية، متخذة من المعانى التكوينية الاسمية، و ليست هى معانى اختراعية(1)، كذلك المعانى الحرفية الاعتبارية- مثل ما يعتبر به النداء و القسم، و أمثالهما من التمنى و الترجى- متخذة من المعانى الحرفية الواقعية التكوينية؛ فإن النداء بالحمل الشائع، ليس إلا خصوصية قائمة بالحقيقة الجوهرية، و تكون من كمالاتها.

و هكذا التمنى و الترجى من نفوس القدسية، فإنهما منهما مستلزما لحصول المعنى منها، و صدوره عنها، و من غيرهم لا تكون إلا اعتبار ذلك المعنى، فلا تخلط.

و من جميع ما أشير إليه تبين: أن المعانى الحرفية و الاسمية مختلفة بالتجوهر، و بينهما الخلاف و الافتراق فى الواقع و نفس الأمر، و تكون المعانى الاسمية من قبيل الماهيات المختلفة فى الوعاء، و المعانى الحرفية من قبيل الوجودات الجزئية غير المتبدلة بحسب الأوعية، فما كان نفس حقيقته، الخارجية لا يأتى فى الذهن، و ما هو حقيقته، الذهنية و المعقولية لا يأتى فى الخارج.

فما يظهر من صاحبي «الكافية» و «الدرر»: من أن المعانى الحرفية و الاسمية سيان؛ حسب المعنى و المفهوم، و مختلفان حسب لحاظ الواضع، كما فى «الكافية» (1) أو حسب الحاجة فى التحقق إلى الأمور الاخر، كما فى «الدرر» (2) لا- يرجع إلى محصل؛ ضرورة أن الخصوصيات اللاحقة بالمعانى الاسمية، أمور غير مرتبطة بعالم الوضع و اللحاظ، و الاحتياج إلى الأمور الاخر فى التحقق، مشترك بين المعانى الاسمية و الحرفية، فتكون الاسمية حرفية؛ لعدم الميز بينهما حسب ما يتراءى منه، فراجع.

و تبين أن المعانى الحرفية خارجية جزئية، لا ذهنية.

و لو قيل: فكيف يصح قولنا «ابتداء سبرى البصرة، و انتهاؤه الكوفة» فلو كانت هى المعانى الخارجية الحرفية، فكيف تكون محكية بالعناوين الاسمية؟! قلنا أولا: قد أشرنا إلى ذلك؛ بأنه دليل على أن الحروف مما ليس واجبا استعمالها فى إفادة المعانى المقصودة، فلا تكون هى المعانى الذهنية المخلوقة فى النفس لانسجام الكلام.

و ثانيا: سيظهر لك أن المفاهيم الاختراعية المأخوذة من الأمور الخارجية،

1- كفاية الأصول: 26-27.

2- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 37-38.

ربما تكون مستقلة ذهنًا، إلا أن مصاديقها التي هي تلك المفاهيم بالحمل الشائع أمور حرفية جزئية⁽¹⁾، وعند ذلك تنحل هذه المعضلة.

وتبين أن المفاهيم الحرفية قد تكون ذهنية، كالكليات المخصوصة بخصوصية التعقل التي بها تكون مصاديق لمفاهيم الأجناس والأنواع و الفصول وأمثالها، فخصوصية كون الطبيعي معقولا، كخصوصية كون البصرة مبدأ السير، فكما أن تلك الخصوصية قائمة بها أو بالمتحرك منها، كذلك هي قائمة بتلك الصورة الحاضرة في النفس.

وتبين أن المعاني الحرفية قد تكون اعتبارية. فافهم هذه الأمور التي تليها؛ حتى تكفيك عما في المطولات.

ثم إن شئت الضابط للفرق بين المعاني الاسمية والحرفية؛ والامتياز بينها:

فكل شيء يحمل الإشارة الحسية مستقلا في هذه النشأة الكائنة في عمود الزمان، فهو المعنى الاسمي، وكل شيء لا يتحمل تلك الإشارة الحسية، فهو المعنى الحرفي، ويكون من سنخ الوجود الفاني والقائم بالغير أنه في نفسه عين كونه لغيره، وذلك هو وجود الأعراض، لا نفسها.

وتوهم: أن ذلك يرجع إلى إنكار المقولات النسبية، في غير محله؛ ضرورة أن الموجود الخارجي كما ينتزع منه عنوان «المتكيف و المتكمم» ينتزع منه عنوان «المتمتي و المتأين» ويكون التمتي و التأين بمنزلة الكيف و الكم.

نعم، مقولة الإضافة بمعنى النسبة المتكررة، مما لا أساس لها، و تفصيلها يطلب من «حواشينا على طبيعيات الأسفار»⁽²⁾ و من كتابنا الموسوم ب «القواعد

1- يأتي في الصفحة 100.

2- لاحظ ما علقه المؤلف قدس سره على الحكمة المتعالية 4: 190.

الحكمية»(1).

إن قلت: كثيرا ما يطلق الحروف ولا- تكون لها المحكيات الخارجية بالمعنى المزبور، مثلا يقال: «زيد له الإنسانية» و«اللَّهُ تعالى له الوجود» أو «إن الوجود لشريكه ممتنع» أو «الجمع بين المتناقضين ممتنع» أو يقال: «لا خارجية للإمكان والوجوب» وأمثال ذلك مما تشهد على أن الحروف آلة الربط بين الجمل، وحيث لا تعدد في وضعها، فيعلم أنها لا واقعية لها إلا الارتباط بين الجمل، كما أفاده صاحب «التقريرات» رحمه الله (2).

قلت: تنحل هذه الشبهة بعد الغور فيما هو الموضوع له في الحروف، والذي هو محل الكلام في المقام نقضا وحلا: هو أن المعانى على وتيرة واحدة مع قطع النظر عن الألفاظ ووضعها، أو تكون المعانى مختلفة؛ فإن بعضها مع بعض منها متفاوتة في الحقيقة، ومتباينة في الواقع ونفس الأمر، ولعدم الميز بين المبحثين وقع الخلط في كلمات الأعلام- رضوان الله تعالى عليهم-.

فتحصل: أن ما اشتهر: «من أن المعانى الحرفية إيجابية على نعت الكلى»(3) أو «إخطارية وإحصارية على نعت الكلى»(4) غير تام، بل هى متفاوتة؛ لأن منها: ما لها الواقعية في الأعيان، ومنها: ما لها الواقعية الاعتبارية وإن كانت متخذة من الواقعية، إلا أنها فعلا تكون اعتبارية.

ومثلها الأسماء، فإنها إخطارية وإيجابية بالمعنى المشار إليه، فليتدبر. فما

1- القواعد الحكمية، للمؤلف قد سره (مفقودة).

2- أجود التقريرات 1: 18.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 42.

4- نهاية الأفكار 1: 47.

اشتهر: «من أن المعانى فى الأسماء كلها إخطارية»⁽¹⁾ أيضا غير تام، و كأنه الأمر المفروغ عنه فى كتبهم.

نعم، يمكن دعوى: أن جميع المعانى الاسمية و الحرفية إحصارية؛ لأن المعترات الاسمية- كالملكية و الرقية و الحرية و غيرها- من المفاهيم النفس الأمرية، كما ذكرناه سابقا⁽²⁾، ثم المعتبرين من باب الاتساع للأغراض العقلانية، اعتبروا تحقق ذلك المفهوم الاسمى السابق فى الوجود، عقيب الإنشاءات، فىكون من باب تطبيق المعنى الكلى على المورد الجزئى، لا- من باب الإيجاد؛ أى المعتبر عند العقلاء هو المعنى الكلى على نعت القضية الشرطية، أى عند تحقق البيع يعتبر الملكية، ثم بعد ما تحقق السبب يترتب المسبب؛ من باب تحقق صغرى تلك القضية الكلية المعبرة، فلا يعتبر فى كل معاملة باعتبار خاص الملكية و القرية و الزوجية و أمثالها.

فعليه تكون الأسماء كلها إخطارية، و بتلك المثابة تكون المعانى الحرفية أيضا كذلك.

فبالجملة: ما أفاده صاحب «الحاشية» من التفصيل بنى الحروف⁽³⁾، إن يرجع إلى أن إيجادية حروف التأكيد و القسم و التمنى و النداء و التشبيه و أمثاله، بمعنى صيرورة ما هو ليس إلى الأيس، فهو غلط.

و إن أريد تحقق هذه المعانى بعد تحقق موضوعاتها و أسبابها فى عالم الاعتبار، فالحروف كالأسماء فتكون المعانى الاسمية كذلك، فلا تخلط.

فتحصل: أن المراد من «إيجادية المعانى الحرفية» ليس إلا اعتباريتها،

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 37، نهاية الأفكار 1: 47.

2- تقدم فى الصفحة 88.

3- هداية المسترشدين: 23- السطر 1- 8.

و المقصود من «اعتباريتها» ليس أنها توجد بالحروف، كما هو الظاهر من القائلين بها(1) حتى الوالد المحقق - مد ظله - المفصل بين معانيها(2)، بل الحروف موضوعات، و تلك المعانى من قبيل أحكامها، أو أنها أسباب، و تلك المعانى مسبباتها، كما فى أسباب العقود و الإيقاعات، فإنه لا يعتبر عقيب كل سبب سبب اعتبار جزئى متعلق به، بل القضية المعتبرة كلية، ثم بعد ما تحقق السبب أو موضوعها يترتب المسبب و الحكم قهرا، كما عرفت آنفا.

و بذلك تنحل الشبهة فى الاستعمال الإيجادى؛ ضرورة أن صحة الاستعمال موقوفة على وجود المستعمل فيه فى المرتبة السابقة، فكيف يعقل تأخره عن الاستعمال و حدوثه به؟! و إن شئت قلت: إن الاستعمال فى الإخطاريات؛ هو إفتاء اللفظ فى المعنى، أو هو الاستثمار من العلق الموجودة بين الألفاظ و المعانى، أو هو تنجيز الوضع، و فى الحروف هو إيجاد العلامة، فإنها علامات على المعانى، و هكذا فى جميع الإيجاديات، فتأمل.

الجهة الرابعة: فى وضع الحروف

إشارة

ظاهر القوم ابتناء المسألة على التحقيق فى المعانى الحرفية، فإن كانت معانى كلية كالاسمية، فالموضوع له فيها عام، و إلا فهو خاص(3).

و الذى هو الحق: أن المعانى الحرفية من أنحاء الوجودات، و لا تكون إلا

1- فوائد الأصول (تقررات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 37 و 42.

2- مناهج الوصول 1: 77.

3- فوائد الأصول (تقريبات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 33، نهاية الأفكار 1: 38، نهاية الأصول: 18.

جزئية خارجية، و سيتضح لك حال الوضع فى أمثال حروف التمنى و الترجى و النداء و أمثالها(1)، و مع ذلك يكون الموضوع له فيها عاما.

و هذا لا- لما ذهب إليه صاحب «المقالات»: من امتناع الوضع العام (2) كما أشرنا إليه، بل لو سلمنا إمكان الوضع عاما، و الموضوع له خاصا، لكان المتعين فى الحروف عموم الموضوع له، و قد عرفت: أنه لا وجه لدعوى عموم الوضع (3) بعد ما عرفت إمكان ذلك؛ أى خصوصه (4)، فعليه يكون التحقيق عموم الموضوع له، لا الوضع.

بل كما يكمن عمومه يمكن خصوصه.

بيان ذلك: أنك قد عرفت أن ما هو فى العين، ليس إلا الوجود جعلاً و تحقفاً، و الماهيات الجوهرية و العرضية هى العناوين المخترعة من الخارج بالملاحظات بين الموجودات، و ما هو فى الخارج جعلاً ليس إلا الوجود المعلولى الذى هو الربط بالعلة(5)، و أى ربط أعظم من ربط المعلول بعلة؟! فإنه أشد من ربط المقبول بقباله، و العرض بموضوعه، أو ربط القابل بمقبوله، كما فى الهولى و الصورة، فعليه كيف يعقل أخذ المفاهيم الاسمية من الوجودات الرابطة، بل التى هى نفس الربط؟! فإذا أمكن ذلك، فهذا يقتضى إمكانه فى المعانى الحرفية بالمعنى الأخص.

و الذى هو السر فى ذلك: أن النفس الإنسانية، قادرة على أخذ المعانى الكلية بالملاحظات اللازمة بين الأمور الخارجية، فإذا لاحظت أن الوجودات المعلولية الصادرة- المربوبة بالعلة ربطاً صدوريا- هى لا تكون قائمة إلا بالعلة، فمع قطع

1- يأتى فى الصفحة 106.

2- مقالات الأصول 1: 72-79.

3- تقدم فى الصفحة 78-79.

4- تقدم فى الصفحة 69-71.

5- تقدم فى الصفحة 86-87.

التّظر عن القيام بها وإن كان هو ليس شيئاً في نفس الأمر، ولكنه لا يقتضى قصور التّفنّس عن هذا اللّحاظ، فتشاهد اشتراك المعاليل - بنحو الكلى - فى ربطها بالعلة، إلا- أن منها ما هى الربط بها بلا وسط، أو مع الوسط، بلا أن يكون قائماً بها قياماً حلولياً، فعندئذ ترى الفرق بين أنحاء الوجودات:

فمنها: ما هو الواجب عز اسمه.

ومنها: ما هو وجود الجواهر.

ومنها: ما هو وجود الأعراض.

فمفاهيم الجواهر مفاهيم مأخوذ من تلك الوجودات، و مصاديقها التّفنّس الأمرية ليست إلا الحروف و الربطيات الصرفة؛ و نفس تلك الوجودات القائمة بالعلل صدورا.

و من هذا القبيل المفاهيم فى المعانى الحرفية، التى هى الروابط لتلك الموضوعات المربّوطة بذاتها، الحالة فيها، و القائمة بها قياماً حلولياً؛ فإن تلك المفاهيم و إن تكن كلية و اسمية، إلا أن مصاديقها التّفنّس الأمرية، ليست إلا الروابط المخصصة الفانيات فى محالها، فكما للعقل أخذ معنى الجوهر من تلك الوجودات، له أخذ مفهوم الابتداء و الانتهاء و الظرفية و الملكية و الغاية و الاستثناء و غير ذلك من هذه الوجودات، و كما لا تكون مصاديق تلك المفاهيم إلا الربطيات الصرفة، كذلك مصاديق هذه المفاهيم.

فلا ينبغى الخلط بين مقام الواقع و التكوين، و مقام الوضع و اللغات، فما هو الموضوع له أمر، و ما هو مصداقه أمر آخر.

و تحت هذا سر جواز استعمال تلك المفاهيم الكلية مقام الحروف، فيصح أن يقال: «مبدأ سبرى البصرة، و منتهاه الكوفة» كما يصح جعل لفظة حذاء المعنى المركب؛ و هو «السبر من البصرة» مثلاً، أو «الوصول إلى الكوفة» و هكذا، فإنه عندئذ

يستغنى عن تلك الأدوات، و ما هذا إلا لأجل أن ما هو الرابط هي تلك المعاني؛ سواء ألقيت بالحروف، أو الأسماء.

و توهم: أن هذا من التوسل إلى الهيئات، و يكون الموضوع له فيها خاصا، فاسد كما سيوضح لك (1). مع أنه لو سلمناه هناك لا يلزم الأمر هنا؛ لما نجد أن الربط المخصوص بين السير و البصرة، يمكن حكايته بتلك المفاهيم المتخذة من تلك الوجودات.

نعم، قد يشكل ذلك بلزوم الاستعمال المجازى دائما؛ لأن ما هو الموضوع له غير ما هو المستعمل فيه.

و لكنه مندفع: بأن ما هو الموضوع له هو الابتداء، و ليس الابتداء ابتداء إلا بالوجود، و إذا كان هو فى الخارج معنى ربطيا، فما هو المستعمل فيه و الموضوع له واحد، إلا أن الاختلاف بحسب الموطن، كاختلاف مفاهيم الجواهر و مصاديقها.

و توهم: أن العناوين الذهنية على قسمين:

أحدهما: ما هي الماهيات الأصلية التي ظرف تحققها الذهن و الخارج معا.

ثانيهما: ما هي العناوين للمعنونات الخارجية، و تكون من قبيل خارج المحمول.

فما كانت كذلك فهي لا خارجية لها إلا بخارجية مبدأ انتزاعها، كالوجود مفهوم و مصداقا، و معانى الابتداء و الانتهاء و الظرفية و الملكية- و غير ذلك من المتخذات العقلية- كلها ليست خارجية، بل تكون عناوين لما هو الخارج، فلا بد من خصوص الموضوع له، بل- فى اصطلاحنا- من جزئية الموضوع له؛ للزوم كونه الوجودات، و هي تساوق الجزئية (2).

1- يأتي فى الصفحة 119- 121.

2- نهاية الدراية 1: 53.

فى غير محله؛ ضرورة أنه لو لم يكن حيثية الابتداء خارجية، لما كانت الحكاية عنها بعنوانها الاسمى - كقولنا: «مبدأ سيرى البصرة»- صحيحة، مع أن الوجدان قاض بصحة ذلك، و لا يكون من الاستعمال المجازى، فيعلم منه أن ما هو فى الخارج وإن لا يأتى فى النفس و بالعكس، إلا أن مثابته مثابة الجوهر و العرض؛ فإن ما هو فى الذهن عرض قائم حال بالنفس، جوهر فى الخارج، من غير لزوم كون الجوهر و العرض معنى واحدا، فافهم و تدبر.

فذلكة المرام و نهاية الفكر فى المقام

هو السؤال من الأعلام عن مسألة كيفية أخذ النفس المفاهيم الاسمية من المعانى الحرفية، مع التباين و التفارق الجوهرى بينهما، فكيف يؤخذ عنوان المعانى الحرفية من الروابط الخارجية التى نفس حقيقتها خارجية، مع أن العنوان المشار إليه مفهوم اسمى؟ فهل هذا يشهد على عدم الفرق بين تلك المعانى إلا حسب الأوطان، فلا يكون الفرق جوهرى، أو يشهد على أن تلك المفاهيم حرفية؟

أو كيف تكون تلك المفاهيم حاكية عن المباينات، فكيف يمكن الوضع العام و الموضوع له الخاص؟! لأنه لا يعقل ذلك إلا بمرآتية العنوان الجامع الكاشف و الحاكى عن مصاديقه؛ عرضية كانت، أو ذاتية، فعليه لا بد من تقويض الأمر إلى الملك العلام.

أو يقال بعد ذلك: بأن المعانى الحرفية فى الأعيان تباين المعانى الاسمية فيها، و لا شبهة فى أن الخارج مشغول بمعنيين: معنى اسمى و معنى مرتبط و اندكاكى، و لكنه كما تكون الطبيعة الواحدة، مختلفة الحكم بالجوهريّة و العرضية فى الخارج و الذهن، هنا الأمر نظيره؛ ضرورة أن ما هو فى الخارج وإن كان معنى اندكاكيا و ربطيا، و لكن النفس القادرة على التجزئة و التحليل، و على أنحاء

اللاحظات بالنسبة إلى الأمور المختلفة على الوجه الصحيح، لها لحاظ مفهوم الربط.

وإن شئت قلت: مفهوم الربط والنسبة مأخوذ من الارتباطات المتعارفة العرفية، وهكذا غيره من المفاهيم؛ فإن كل مفهوم لا بد له من مأخذ صحيح، ثم استعمل تلك المفاهيم في المواقف الأخرى؛ للتوسل إلى الأغراض والمقاصد الصحيحة: فعليه يكون أخذ المفاهيم الاسمية من المعاني الاسمية، إلا أن للمناسبات الخاصة تطلق لانتقال النفس إلى ما هو غرض المتكلم، وهذا كاف في السببية لنقل الإنسان إلى مقصده.

ولكنه ليس موجبا للقول: بأن الموضوع له خاص، بل هذا يورث كون الابتداء أيضا من تلك المفاهيم، وهو ممنوع؛ ضرورة أنه لا يؤخذ إلا من المعنى الحرفي، لعدم إمكان تعقل المصداق الاسمي له، كما هو الظاهر.

فعليه لا بد من حل المعضلة، وهو لا يمكن بالتوسل بذيل الوضع العام والموضوع له الخاص كما عرفت (1)، مع امتناعه في ذاته.

فيعلم منه: أن ما هو الموضوع له هو أمر كلي ذهني، لو كان في الخارج يكون جزئيا حرفيا، فكما أن ما هو في الذهن عرض وكلي، وإذا وجد في الخارج يكون جوهرًا جزئيا، كذلك مفهوم الابتداء والانتهاؤ والظرفية وغيرها.

وكما يكون الموضوع له في الجواهر معنى جوهريا، لا عرضا ذهنيا، كذلك الموضوع له هنا معنى اسمي وإن هو في الخارج معنى حرفي.

وكما أن الموضوع له في الجواهر عام، كذلك هنا عام، فليتدبر جدا.

إن قلت: بناء على هذا يكون الموضوع له فيها الجزئي؛ لأنه الوجود، دون المفاهيم، ودون المصاديق الذاتية لها المقترنة بالخصوصيات الزائدة على ذات الموضوع له، كما في أسماء الإشارة، ودون الموضوع له الكلي، كما في أعلام

قلت: نعم، وهذا هو الحق الصرف، ولكنه فرق بين كون الموضوع له بالوضع الإنشائي في الحمل الأولى، والموضوع له بالحمل الشائع، فما هو الموضوع له بالذات هو والعنوان، إلا أن هذه العناوين ليست أنفسها حقيقة إلا بالمصادق والوجود.

وقد عرفت: أن العناوين الذهنية بين ما تكون معتبرة في الخارج والذهن حقيقة وبنفسها، كالمهيات والطباع، وبين ما هو المتحد في القضية مع الموضوع خارجا، وإن كان الخارج ظرفا له بالعرض، لا بالحقيقة، ولكنه هو في الخارج بمناشئ اعتباره واتخاذ (1)، ولو كان بين مفهوم الوجود والوجود تباينا بالخارجية والذهنية، لما صح الحمل، وهكذا بين حيثية الابتداء التي هي الوجود الرابط، وبين الابتداء، لما صح الحمل، ولما صح الاستفادة من مشتقات الابتداء مقام كلمة «من».

إن قيل: مصاديق الحروف على ما تقرر (2)، هي الوجودات الكامنة في الموضوعات، المورثة لاعتبار العناوين الاشتقاقية الكمالية منها، فمن أين جاء مفهوم الكيف والكم؟! قلنا: لا يلزم اتخاذ جميع المفاهيم من الخارج، حتى يكون بحذائه في الخارج حيثية تمتاز عن سائر الحيثيات، ولذلك يصح الحكم على الممتنعات الخارجية، مع أنه لا واقعية لها فيها، فمن أين جاء تلك المفاهيم؟! فكما أن مفهوم «شريك الباري» متخذ من «الشركة» و«الباري» في العقل، ومفهوم اجتماع الضدين والنقيضين من البسائط التصورية، كذلك مفهوم الكيف والكم، يتخذان من المتكلم والمتكيف بعد ما صح التحليل، وإلا فلا حذاء في الخارج للكيف؛ للزوم كون ما في

1- تقدم في الصفحة 101.

2- تقدم في الصفحة 91-92 و 100.

الخارج وجودا تابعا للحاظنا، وهو واضح المنع.

وما اشتهر: «من أن الفرق بين المبدأ و المشتق اعتبارى، ويكون الأول بشرط لا، و الثانى لا بشرط»(1) مما لا أساس له، و التفصيل فى مقام آخر(2).

فبالجملة: المفاهيم المتخذة من أنحاء الوجودات الخارجية التى تكون لها خارجات المحمول، و تحمل عليها بالحمل الشائع، ربما يشكل كيفية نيل النفس لها.

وقد يقال: بأنه من أصعب الأمور تناولاً؛ لأن ما لا إحاطة به للنفس، كيف يتمكن من اعتبار أمر منها؟! فعليه يمكن دعوى أن مبدأ اعتبار الوجود ملاحظة الوجودات الذهنية، و فقدانها لأمر، و وجدانها لأمر آخر، و عندئذ يعتبر مفهوم العدم و الوجود. و قد خرجنا عما هو محط النظر فى المقام، فليعذرنى الإخوان؛ لأنه من مزال الأقدام.

و بذلك الذى أسمعناك و أسلفناك، تقدر على حل شبهة: و هى ما عرفت من استعمال الأدوات فى الماديات و المجردات، مع عدم خصوصية حرفية قائمة بتلك الموجودات المجردة البسيطة، خصوصاً المبدأ الأعلى.

و ذلك لأن معنى «الابتداء» و «الانتهاء» و «الظرفية» و أمثال ذلك، بين ما هو الواقع فى نفس الأمر، كما فى قولنا: «زيد فى الدار» و قولنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة» و تكون الحروف- كالأسماء- ذات مداليل خارجية بالضرورة و الوجدان، و بين ما هو الملحق به ادعاء، و فى التشبيه و التنظير، و أمثال ذلك من التلاعبات المتعارفة فى أنحاء الاستعمالات.

ففى قولنا: «زيد فى الخارج» أو قولنا: «الوجود من الله تعالى نازل إلى الهيولى» و هكذا، فإنه ليس فى «زيد» معنى حرفى كحرفية الابتداء و الظرفية فى

1- كفاية الأصول: 75، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 116-118.

2- لاحظ ما يأتى فى الصفحة 374-379

المثال الأول، إلا أنه من باب الادعاء والاتساع، لا الحقيقة، وهكذا الابتداء والانتهاؤ فى المثال الثانى، فإنه من باب توهم المبدئية الحرفية، وإلا فهو تعالى حقيقة المبدئية لسائر الموجودات، إلا أنه ليس خصوصية قائمة به تعالى، بخلاف التحرك من البصرة.

ولعدم نيل هذا قيل: «بأن المعانى الحرفية من عالم المفهوم، وتكون المعانى الحرفية تضيق المعانى الاسمية»⁽¹⁾ ظنا أنه بذلك تنحل هذه الشبهة، غفلة عن أن المعانى الحرفية الخارجية، من المبرهنات العقلية والمرتكزات الوجدانية.

فبالجملة: ما ترى فى كتب الأدب من قولهم: «بأن كلمة من للابتداء، وكلمة إلى للانتهاؤ، وكلمة فى للظرفية، وكلمة على للاستعلاء» و هكذا، هو بظاهره موافق لأفق التحقيق، و حقيق بالتصديق. هذا تمام الكلام فى الحروف الحاكية.

التحقيق فى الحروف الإبداعية

وأما حروف النداء وغيرها مما يضاهيها فى دخولها على الجمل التصديقية، فهى ليست موضوعة لمعنى ذهنى، و لا لحقيقة خارجية، بل هى الأسباب الموضوعية لاعتبار المعانى الخارجية المترتبة على الأسباب التكوينية، و تكون موضوعات لاعتبارها فى الخارج، و قد عرفت توضيحه⁽²⁾.

وإجماله: هو أن التمنى والترجى والنداء، مصاديق خارجية عينية، كالمعانى الاسمية، و معان اعتبارية، و لكن الأسماء موضوعة للمعانى الاسمية، و الحروف موضوعة لاعتبار تلك المعنبرات عقيها، فلا دلالة لها إلا من قبيل دلالة الأعلام على الفراسخ، فإنها دلالة لا بالوضع المتعارف فى اللغات، بل هى من قبيل الانتقال

1- أجود التقريرات 1: 18، التعليقة 1، محاضرات فى أصول الفقه 1: 75-79.

2- تقدم فى الصفحة 93-94.

من الضد إلى الضد؛ فإنه ليس «الأسود» موضوعاً للأبيض، مع دلالة وسببته للانتقال، وهذه الحروف - على ما يحللها الوجدان - ليست إلا عناوين، وليست لها الحاكية عن شيء، ولا إيجاد الشيء بل الأمر الكلي المعتبر عند العقلاء - على ما عرفت (1) - ينطبق بالقاء هذه الأدوات.

وإن شئت قلت: إن لجميع هذه المعاني الاسمية، محكيات خارجية وحيثيات في نفس الأمر شاغلة للعين، ومعاني اعتبارية أخذت منها واعتبرت:

فما كان من قبيل الأول، تكون تلك الحروف بالنسبة إليها حاكيات.

وما كان من قبيل الثاني، تكون الحروف بالنسبة إليها موجدات؛ بمعنى أن تلك المعاني - على نعت الكلي - اعتبرت عقيبتها، من غير استعمالها فيها، بل هو أمر آخر؛ وهو الإلقاء قبل الاستعمال. وسيوضح لك حقيقة الإلقاء والاستعمال في الأمور الآتية إن شاء الله تعالى (2).

فما قيل: «من أن الحروف كلها حاكيات» (3) أو «كلها موجدات» (4) أو «بعضها منها حاكيات، وبعضها موجدات» (5) كله الغفلة و الدهول، بل الحروف كلها حاكيات؛ فيما كانت المعاني المستعمل فيها معانيها الأولية والواقعية، وكلها موجدات؛ فيما كانت المعاني المستعمل فيها اعتبارية، كاعتبار الابتداء في المبدأ الأعلى، أو في الزمان، واعتبار المظروفية له تعالى وهكذا، فلا تخلط.

فما قد يتوهم: من أن صحة استعمال الأدوات في المجردات والبسائط الخارجية - كقولنا: «من يوم السبت إلى الخميس» أو «من العشرة إلى العشرين» -

1- تقدم في الصفحة 87-88.

2- يأتي في الصفحة 151.

3- نهاية الأفكار 1: 47-51.

4- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 42، أجود التقريرات 1: 18.

5- هداية المسترشدين: 23-السطر 1، مناهج الوصول 1: 72.

دليل على أن المعانى الحرفية ليست إلا واقعيات فى عالم المفهوم (1)، فاسد جدا؛ لما أشير إليه.

ولو كان الإطلاق والاستعمال دليلا عليه، لكان يلزم من صحة استعمال قضية «البصرة موجودة» عدم أصالة الوجود، ويستلزم كون الوجود فى المفاهيم الذهنية؛ ضرورة عدم الوجود المخصوص بالبصرة، لأنها من المؤلفات الاعتبارية، فلا ينبغى الخلط بين الحقائق و الاعتباريات، وبين الإطلاقات المبنية على الحقيقة الأولية والثانوية.

وتوهم لزوم الاشتراك اللفظى بين الحروف المستعملة فى المركبات التى تكون المعانى الحرفية قائمة بها، وبين البسائط، أو لزوم المجاز، فى غير محله؛ لأن تلك الأدوات موضوعة للابتداء والانتهاى على الوجه الذى عرفت (2)، من غير أخذ خصوصية المستعمل فيه فيها؛ من كونه معنى واقعيًا، بل هى موضوعة للابتداء، وهوبذاته ذو حيثية خارجة فى هذه النشأة و ذو حيثية اعتبارية فى البسائط، و اختلاف المصاديق فى الحقيقة، لا يستلزم عدم إمكان الجامع المقصود فى باب الوضع والألفاظ.

و مما ذكرنا يظهر صحة قول المولى لعبده: «سر من البصرة إلى الكوفة» فإن الابتداء هنا اعتبارى، لا واقعى، وإذا تحقق السير فللا ابتداء مصداق خارجى واقعى، و لذلك يمكن قبل تحققه دعوى أن الحد فى العبارة للمحدود، لا للامتنال، و لكنه بعد ما تحققه لا يمكن قلبه بالضرورة، فما هو مبدأ السير لا ينقلب عما هو عليه، كما لا يخفى.

1- محاضرات فى أصول الفقه 1: 72 و 77-78.

2- تقدم فى الصفحة 105-106.

تذنيب: هل الألفاظ موضوعة للمعاني العامة؟

المشهور في بعض العلوم: أن الألفاظ موضوعة للمعاني العامة (1)، مثلاً- «الكتاب» موضوع لما ينتقش فيه؛ سواء كان مادياً، أو مجرداً، و سواء كان نقشه معقولات أو محسوساً، أو متخيلاً أو موهوماً، أو هكذا غيره من الألفاظ المستعملة في الكتاب و السنة، ك «السماء، و الأرض، و الجنة و النار، و الحساب، و الميزان، و الصراط، و الدار، و الشجر، و الماء، و العسل» و غير ذلك من العناوين الدارجة في المآثير و الأخبار المتعلقة لأحكام المجردات، و أحوال المعاد و القيامة، و الجنة و النار.

و لو كانت الموضوعات لها المعاني الخاصة الملحوظ بلحاظ الواضعين القاصرين، للزم المجازات الكثيرة. و بعد ما اتضح من صحة الوضع الخاصّ و الموضوع له العام (2)، فلا منع من الالتزام بذلك.

أقول: نعم، إلا- أن ما عرفت من إمكانه هو ما إذا صرح الواضع بالعلة، حتى يسرى الوضع إلى عموم الموضوع له، و ما نحن فيه من العلة المستنبطة، لا المنصوصة.

مع أن الوضع متوقف على الإنشاء، و حدود الإنشاء إذا كانت مضيقة فلا يسرى إلى المعنى الأعم، و مجرد فرض السؤال عن الواضع لا يكفي لعموم الموضوع له، بل لا بد من لحاظ العموم.

فدعوى: أن هذه الألفاظ موضوعة للمعاني العامة- كما صرح به الحكيم

1- أسرار الحكم: 53، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 161.

2- تقدم في الصفحة 69- 71.

السيزوارى قدس سره (1) و الوالد المحقق- مد ظله- فى بعض كتبه فى بعض العلوم (2)- مطابقة للذوق، إلا أنها غير موافقة للبرهان.

و أما لزوم المجاز و الكناية، فهو مما لا بأس به بعد كون المقصود من المجاز هو التلاعب فى المعانى، لا الألفاظ، كما سيأتى تفصيله (3)، فلا مانع من إطلاق «الجنات» و «النيران» على ما فى الآخرة المشابهة لهما فى الأثر، وإن كانت مختلفة بالحقيقة فرضا.

الجهة الخامسة: فى وضع الهيئات

إشارة

و هى من الأمور التى وقعت أنظار المحققين فيها مختلفة؛ و أنها هل هى مثل الأعلام الشخصية، أو مثل الأسماء الجنسية، أو الموضوع له فيها خاص، و الوضع عام؟

و يتم البحث حولها فى ضمن أمور:

الأمر الأول: حول الوضع النوعى

لا شبهة فى أن الهيئة فى الجوامد، تابعة لمادتها فى الوضع خصوصا و عموما، جزئيا و كليا. و أما هى فى المشتقات فالمشهور على أن الوضع فيها نوعى، و ليس بشخصى (4)، و هذا تقسيم آخر للوضع بعد تقسيمه إلى التعينى و التعينى.

و المراد من «الوضع النوعى» هو أن هيئة «فاعل» موضوعة بالوضع النوعى

1- شرح الأسماء الحسنى: 428، أسرار الحكم: 53.

2- لاحظ مصباح الهداية: 39 و 50.

3- يأتى فى الصفحة 146-147.

4- بدائع الأفكار، المحقق الرشتى 1: 48-السطر 32، كفاية الأصول: 33، منتهى الأصول 1: 37-38.

لمطلق من يصدر عنه الفعل، و ليست مخصوصة بتلك المادة و هي مادة «فعل» و بهذا المعنى يكون وضع المادة في المشتقات مثلها في النوعية.

نعم، يبقى الإشكال في أنه من الوضع الخاصّ و الموضوع له العام الذي أصر القوم على امتناعه (1)؛ ضرورة أن الهيئة غير قابلة للتعقل إلا بالمادة و بالعكس، فما هو متعلق اللحاظ أمر خاص؛ و هي كلمة «فاعل» و التفكيك لا يمكن إلا بذكر العلة بعد ذلك، و إلا يلزم استقلال الهيئة في التصور.

أو بذكر كلمة «هيئة فاعل» حتى يسرى الوضع إلى سائر المواد، فيكون المادة مغفولا عنها، إلا أن الغفلة ليست دائمية، فلو لم يتمكن الواضع من الغفلة يلزم- على المشهور- امتناع إسراء الوضع إلى مطلق المادة، كما يلزم امتناعه بالنسبة إلى سائر الهيئات الطارئة على المادة الموضوعية لطبيعة من الطبائع في ضمن هيئة من الهيئات، مع أن الأمر ليس كذلك، فيعلم أن الوضع خاص.

و أما أن الموضوع له عام، أو خاص، أو جزئي، فهو يأتي من ذي قبل إن شاء الله تعالى (2).

الأمر الثاني: في أنحاء الهيئات المستعملة في الكلام

الهيئات المستعملة في الكلام مختلفة:

فمنها: الهيئة في الجملة الخبرية.

و منها: المستعملة في الإنشائية.

و منها: المستعملة تامة.

و منها: الناقصة.

1- كفاية الأصول: 24، نهاية الأصول: 18.

2- يأتي في الصفحة 116-123.

و منها: المستعملة في الجمل الاسمية.

و منها: في الجمل الفعلية.

و منها: الخبرية المستعملة في الإنشاء.

و منها: غير ذلك.

فهل لتلك الهيئات المختلفة وضع الخاص، أن يكفى الوضع في المفردات عن الوضع في المركبات؟ لا شبهة في عدمه.

نعم، قد يتوهم الاستثناء في خصوص الجمل الفعلية، أو في مطلق الجمل؛ بدعوى أن الفعل و الهيئة إذا كان موضوعين، و كان الجامد موضوعاً، فلا حاجة بعده إلى الوضع الرابع لهيئة الجملة، فالوضع في الهيئات الناقصة مما يحتاج إليه، دون الهيئات التامة، فإذا قال: «زيد قائم» أو «ضارب» أو «ضرب» فإنه يفهم منه المعنى من دون الحاجة إلى وضعها على حدة(1).

و لكنه غير تام، بل لو انعكس الأمر فهو الأولى بأن يجعل الواضع بوضع الجملة و ضع سائر المواد و المفردات، فإذا قال: «هيئة زيد قائم لكذا» فلا معنى للاحتياج إلى وضع الهيئة الناقصة، بخلاف ما لو وضع الهيئة الناقصة، فإنها لا تقيد فائدة يصح السكوت عليها، كما لا يخفى.

فتحصل: أن قضية السهولة، هو التوصل إلى وضع مادة المشتقات، و هيئاتها، و هيئات الجمل التامة، و الناقصة؛ على نحو الوضع النوعي بالوجه الذي عرفت.

و غير خفي: أن الهيئات التامة قد تكون ذات إفادة خاصة، كما في تقديم الخبر على المبتدأ، و الجار و المجرور على الفعل، و هكذا.

و أما توهم الوضع الخامس لمطلق الجمل (2)، فهو مما لا معنى له، و لا حاجة

1- هداية المسترشدين: 35-36.

2- لاحظ نهاية الدراية 1: 76، محاضرات في أصول الفقه 1: 111.

إليه، وإن لم يكن محذور فيه عقلا، ولعله يأتي الإشارة إليه من ذى قبل.

الأمر الثالث: فى أنحاء الجملة الخبرية التامة و أنحاء الجملة

الجملة الخبرية التامة على أنحاء:

فمنها: ما يكون مفادها الهوهوية، كقولنا: «الإنسان إنسان» أو «حيوان ناطق» أو «ممكّن» أو «نوع» أو «إنه تعالى موجود» و «الوجود نور» و «البياض أبيض» مما يكون مفاد الكل واحدا؛ وهى الهوهوية التى لا زيادة عليها، و لا واسطة بين الموضوع و المحمول حتى تسمى «نسبة».

و ما اشتهر: «من أن النسبة موجودة فى القضية»⁽¹⁾ فهو فى القضايا الاخر، دونها.

نعم، النسبة الحكمية التى هى مفاد الجملة التصديقية، غير النسبة الخارجية التى هى الوجود الزائد على الموضوع.

و منها: ما يكون مفادها الهوهوية، إلا أنه فى القضايا المتعارفة فى العلوم، مثل «زيد قائم» و «الجسم أبيض» و «الجوهر كذا» و «الطبيعة سيالة» و هكذا، فإن المشهور فيها أن القضية مركبة من الموضوع، و المحمول، و النسبة⁽²⁾، و لكنه فاسد.

بل قضية ما عرفت منا عدم تمامية النسبة؛ لأن اللابشرط من مراتب الجوهر، فما هو المحمول من كمالاته الفانية فيه و شئونه القائمة به⁽³⁾، فما أفاده

1- الجوهر النضيد: 38، شر المطالع: 113 نهاية الأفكار 1: 56-57، منتهى الأصول 1: 24.

2- المطول: 35، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 40، نهاية الأفكار 1:

3- تقدم فى الصفحة 91-92.

الوالد- مد ظله-: من إنكار النسبة في هذه القضايا(1)، حق محض لا شبهة فيه.

مع شهادة البرهان؛ لأنه لو كان الأمر كما قيل يلزم إما المجاز، أو تعدد الوضع، أو زيادة الصفات على الذات الأحادية في القضايا المستعملة في حقه تعالى، مع أن الوجدان شاهد على خلافه.

فعناوين المشتقات المأخوذة من الذوات بكمالاتها، لا تكون زائدة عليها، خصوصاً بناء على اعتبار الذات فيها، كما لا يخفى.

ومنها: ما تكون من قبيل «زيد له البياض» و«هوفى الدار» من القضايا المسماة ب«المؤولة» فإنها عند الكل مشتملة على النسبة.

ولكنه غير تام؛ ضرورة أن معنى هذه الجملة: هو أن زيدا كائن له البياض، وثابت فى الدار، فما دام لم يعتبر المشتق لا يصح الحمل، و المشتق معتبر من الذات بالحيثية الكمالية المحلوطة معها الفانية فيها حتى يكون كمالاً لا، وإلا فهو أجنبى عنها، ولا يكون مصححاً للحمل، كما هو الظاهر.

فالحروف فى هذه الحمل، حاكيات عن وجودات الأعراض القائمة بالذوات؛ أى أن مفهوم «البياض» و مفهوم «الجسم» المتباينين بحسب التقرر، مرتبطان بحسب الخارج، ولا رابط بينهما لا بوجود العرض الذى لا نفسية له إلا فى الغير.

فما هو المحكى بالحروف غير ما هو المحكى بالهيئة؛ فإن المحكى بالحروف نفس الوجود فى الموضوع، و المحكى بالهيئة فناء ذلك مع ما يتعلق به فى الموضوع؛ و«أنه كماله» و«جماله» و«شأنه» و«طوره» وهكذا من العبارات المختلفة.

فوجود النسبة فى القضايا بنحو الكلى ممنوع؛ من غير فرق بين أنحاءها.

و مما يشهد لذلك صحة اعتبار القضايا المؤولة فى الماهيات ولوزامها مع عدم لحاق الوجود بها فى هذا الاعتبار، فتأمل جيداً.

فتحصل: أن مفاد الحمليات لا بد وأن يكون الههوية؛ من غير فرق بين أنحاءها، وإذا كانت هي كذلك، فلا محكى لها إلا الاتحاد و الوحدة؛ واقعية كانت، أو اعتبارية، أو ادعائية.

ثم إن أنحاء الحمل ثلاثة: أولى ذاتي و ثانوى عرضى و شائع صناعى:

فالأول: ك «الإنسان حيوان ناطق» مما يكون مفاده التحديدات المنطقية، سواء كانت التحديدات تامة؛ بأخذ جميع الأجناس العالية و السافلة و الفصول فيها، أو كانت ناقصة؛ بأخذ الفصل الأخير، أو هو مع الجنس الأخير فيها، كما هو الشائع.

و الثانى: ك «الإنسان نوع و ممكن» مما لا دخالة للوجود فى الحمل، بل نفس تقرر الماهية كاف فى صحة الحمل، و لا يكون المحمول من أجزاء الماهية و الموضوع، و لا- من عوارضه الخارجية و من المحمولات بالضميمة؛ بأن يكون الضميمة مصداقا ذاتيا للمحمول، و الموضوع مصداقا عرضيا؛ فإن المعقولية الملحوظة فى موضوع القضية المذكورة، ليست مصداق النوع، بل النوع مصداقه الإنسان العقلى.

و بذلك يظهر: أن المناط فى المحمولات بالضميمة و الخارج المحمول ما ذا، و يتبين أن هذه أيضا ثلاثة أقسام: المحمولات بالضميمة، و الخارج المحمول، و الخارج المحمول بالضميمة، ك «الإنسان نوع».

و الثالث: ما كان المحمول من العوارض الخارجية للموضوع، و يكون من الكمالات الوجودية أو العدمية له، و مفاده الههوية فى الوجود، لا فى التقرر كما فى القسم الثانى، و لا يكون الفرق بينهما بالإجمال و التفصيل، كما فى القسم الأول.

الأمر الرابع: و فيه إشارة لمناط الصدق

إشارة

مناط الصدق كون مفاد الجملة التصديقية مطابقا للواقع المناسب له، و مناط

الكذب عدم هذه المطابقة، و تفصيل البحث حول هذا الأمر يأتي في المباحث الآتية من ذي قبل إن شاء الله تعالى (1).

حول الهيئات الإخبارية الناقصة

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن البحث حول وضع المشتقات و كفياتها، يأتي في مباحث المشتقات (2)، و البحث حول وضع المركبات على حدة- زاندا على وضع المفردات و الهيئات- يأتي في بعض المباحث الآتية على سبيل الإجمال، كما أشير إليها إجمالاً.

و الذي هو مورد البحث هنا وضع الهيئات المركبة التامة- كالجمل الإخبارية، أو الإنشائية- و الناقصة:

أما الناقصة، فلا شبهة في أن الموضوع له فيها عام، و ليست مشتملة إلا على نحو ارتباط بين المضاف و المضاف إليه، و الموصوف و الصفة.

نعم تارة: يكون الارتباط المذكور- كطرفين- له المحاذاة الخارجية، كقولنا «إله العالم» فإن لكل واحد من المضاف و الإضافة و المضاف إليه، محكياً خارجياً واقعياً.

و أخرى: يكون اعتبارياً، مثل «غلام زيد» فإن الملكية و الأبوة و البنوة- و غير ذلك من الموجبات للإضافة- لا خارجية لها و إن كانت اعتبارية في الخارج؛ أي اعتبر خارجيتها.

و البنوة و الأبوة من المتضائفات في المفهومية، و ليست من مقولة الإضافة،

1- يأتي في الصفحة 118-119.

2- يأتي في الصفحة 357.

وإن توهمه القوم في كتبهم (1)؛ فإن مقولة الإضافة غير التضاييف في المفاهيم المشتركة فيها المجردات و الماديات، فلا تغفل.

و ثالثة: لا واقع له إلا في عالم المفهومية، مثل «غلام زيد» في القضية المفروضة التصورية.

فتلك الإضافة لفظية كانت أو معنوية أو بيانية، مشتركة في إفادة المعنى الثالث؛ وهو وجود الربط الإجمالي، سواء كانت الرابطة المفروضة قابلة للحكاية التصديقية، مثل الإضافة البيانية، وإضافة الصفة و الموصوف، أو غير قابلة لذلك؛ فإنه في هذا اللحاظ لا يكون المحكى بهذه الهيئة الناقصة إلا الربط الإجمالي غير القابل للسكوت عليه.

فتلك الهيئة موضوعة لا لإحداث الربط، و لا للحاكية عن الربط، و لا للدلالة عليه، بل هي موضوعها الربط الخاص. نعم بعد الوضع له تكون حاكية أو دالة عليه حكاية تصورية، أو دالة ناقصة.

فما في كتب القوم: من وضع الهيئة للدلالة و هكذا (2) كما سيأتي، غير خال من الخلط بين الموضوع له و ما يترتب عليه أثرا.

حول الهيئات الإخبارية التامة

و أما الهيئات التامة التي يصح السكوت عليها، فهي في الإخبارية- على ما في كتب القوم- موضوعة للدلالة على النسبة التصديقية (3)، أو للدلالة على

1- الحكمة المتعالية 4: 190، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 145.

2- نهاية الأفكار 1: 39 و 54، مناهج الوصول 1: 122.

3- لاحظ مقالات الأصول 1: 95.

الهوهوية التصديقية(1) أو لإبراز قصد الحكاية والإخبار عن الواقع ونفس الأمر(2).

وأنت خبير: باشتراك الكل في إشكال؛ وهو أن الدلالة من متفرعات الوضع، وإبراز القصد من الغايات المترتبة على الوضع، ف «اللام» المأخوذ في هذه العبارة غير «اللام» في قولهم: «من للابتداء» فإن الموضوع له في الكلمة معنى تصوري، والموضوع له في الجملة معنى تصديقي، فكون قصد الحكاية أو إبراز قصد الحكاية موضوعا لها، من المناقضة بين ما هو الموضوع، وما هو الموضوع له.

واختصاص الأولين بأن القضايا الكاذبة من القضايا الحقيقية؛ أي تكون الهيئة فيها مستعملة فيما وضعت لها، مع أنها لا محاكاة ولا مدلول ولا نسبة لها وراء الوهم الكاذب. اللهم إلا أن يقال: هي موضوعة للاستدلال، وهو أعم من المطابقة واللامطابقة.

واختصاص الثالث بأن مناط القضايا الكاذبة، عدم موافقة مضمون الجملة لما في الواقع ونفس الأمر، وعليه يلزم إما صدق جميع القضايا، وهو واضح المنع، وإما كون الهيئة ذات مفادين ومضمونين؛ أحدهما: صادق دائما، و ثانيهما: صادق وكاذب؛ حسب التطابق وعدمه، وهذا أيضا واضح المنع؛ ضرورة أن الهيئة موضوعة لمعنى واحد بسيط، كسائر اللغات والهيئات التصورية، فلا ينبغي الخلط، وتدبر.

فعلى ما عرفت، لا- يمكن تصور الموضوع له في الهيئات التصديقية؛ لأن تصور الهيئة التصديقية ليس إلا- تصور أمر بسيط، والهيئة التصديقية مركبة، فلا يعقل إسراء الوضع إلى ما هو المقصود؛ لأنه غير ما هو المقصود بالوضع.

إن قلت: نعم، إلا أنه كالحروف والمعاني الاسمية الحاكية عنها في حال الوضع، فكما أن بتلك العناوين الاسمية كان يمكن ذلك، فكذلك الأمر هنا، وكما أن

1- مناهج الوصول 1: 89-91 و 117.

2- محاضرات في أصول الفقه 1: 85-87.

هناك كان الموضوع له عامًا، كذلك هنا.

قلت: ليس الأمر كما قيل؛ ضرورة أن ما ذكرناه هناك (1): هو أن الأمر الواحد البسيط- وهي حيثية الابتداء- يمكن أن يكون معنى اسميا في موطن، و حرفيا في موطن، كما التزم المشهور من الفلاسفة في الجوهر والعرض في مباحث الوجود الذهني (2).

وأما المركب والبسيط والقضية والتصوير، فغير قابلة للانقلاب حسب الخارج والذهن، فعليه لا بد من الالتزام بأن الموضوع له خاص، و قد عرفت أن الوضع العام والموضوع له الخاص ممتنع (3)، فلا بد من علاج هذه العويصة جدا.

وبعبارة أخرى: أخذ المفاهيم التصورية من الهيئات التصديقية، وإسراء الوضع إلى تلك الهيئات- كما وضعوا ذلك في الحروف- مما لا يعقل، ولو سلمنا تعقله فهو مما لا يورث السراية؛ لما عرفت في أصل المسألة (4)، ولخصوصية في المقام.

فما أفاده جماعة من المحققين ومنهم الوالد- مد ظله-: من أن الموضوع له في الهيئات خاص، كما في الحروف (5)، غير تام في الهيئات الناقصة؛ لأنها وإن كانت دالة وكاشفة في الجمل الإخبارية عن حيثية غير حيثية المضاف والمضاف إليه بالضرورة، إلا أن المستكشف بها- كما قد عرفت- مختلف الأوعية؛ حسب أوعية المضاف والمضاف إليه، والجامع لها ليس إلا أمرا كليا، ولا دليل على لزوم كونه جامعا ذاتيا، بل هو باختيار الواضع، فما يأخذه من الشتات والمتباينات، هو

1- تقدم في الصفحة 103-104.

2- الحكمة المتعالية 1: 264.

3- تقدم في الصفحة 77-78.

4- تقدم في الصفحة 110-111.

5- نهاية الدراية 1: 51، نهاية الأصول: 21 و 170، مناهج الوصول 1: 122.

الجامع فى عالم الوضع و الألفاظ و إن كان وهميا و عنوانيا و عرضيا.

و إذا كان الوضع أمرا اعتباريا، فما هو اللابد منه كونه قابلا للاعتبار فى الخارج، و هذا مما لا شبهة تعتريه، فعليه كما يعتبر الواضع الجامع موضوعا له فيكون كليا، كذلك يعتبره فى الخارج، فيكون ما هو الجامع موجودا فى الخارج سنخ موجودية الطبيعى فى الخارج، و بهذا تنحل الشبهة فى الحروف أيضا.

و هذا طريق آخر لحل الشبهات فى عموم الموضوع له فى الحروف، و لحل الشبهة فى أخذ المفاهيم الاسمية من المصاديق الحرفية، و حملها عليها.

و أما فى الهيئات التامة، فقد عرفت الشبهة فيها.

وقال صاحب «المقالات» بعموم الموضوع له فى الهيئات التامة و الناقصة، قائلا: إن الهيئة الناقصة تحكى عن النسبة الثابتة، و الهيئة التامة تحكى عن إيقاع النسبة، نحو «زيد قائم» و «عبدى حر» فى مقام إنشاء العتق، و الإنسان يرى بالوجدان: أن المتكلم يرى الموضوع عاريا عن النسبة التى يريد إثباتها إخبارا أو إنشاء، و هو بالحمل و الإنشاء يوقعها بين الموضوع و المحمول، بخلاف النحو الأول فإن المتكلم يرى النسبة فيه ثابتة للموضوع أو المحمول (1)، انتهى ما هو لب مرامه.

و أنت خبير بما فيه؛ لما عرفت من أن قولنا: «الربط بين غلام زيد ربط إضافي» جملة صحيحة، و لا واقعية للنسبة الناقصة، فيعلم أن المحكى بالهيئة الناقصة و المدلول عليه مختلف:

فتارة: يكون تكويننا مقوما لطرف الإضافة، كقولنا: «إله العالم» فإن هذه الإضافة تحكى عن الإضافة الإشرافية.

و أخرى: يكون من قبيل «بياض الجسم».

و ثالثة: يكون من قبيل «غلام زيد».

1- مقالات الأصول 1: 95، بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقى) الأملى 1: 59-60.

ورابعة: من قبيل ما أشير إليه.

وخامسة: غير ذلك.

والذى هو الجامع هو الموضوع له. ولا وجه لدعوى خصوص الموضوع له؛ لوقوع هذه النسبة مورد الأمر، مع فقد المضاف والمضاف إليه مجموعاً، كما إذا قيل:

«صل صلاة الكسوف والخسوف» وهكذا، والقيام بحل هذه الأمور بطريق خارج عن المتعارف- بعد عدم لزومه- مستهجن.

هذا وفي قوله: «تحكى عن إيقاع النسبة» تناقض ظاهر، وكان ينبغي أن يقال: «آلة الإيقاع النسبة» وسيظهر ما هو التحقيق في مفاد الهيئة التامة إن شاء الله تعالى.

والذى هو التحقيق فيها: أن الواضع في هذه المواقف بالاستعمال يتمكن من أداء وظيفته، فإذا أراد إفادة مفاد القضية، فيقول: «زيد قائم» يريد به أن الهيئة فيها تكون ذات دلالة على أمر غير ما يدل عليه المفردات هيئة ومادة، وفي هذا الاستعمال لا يلتزم بالصدق والكذب، بل المقصود فيه المعنى الأعم من ذلك؛ لإمكان أداء وظيفته بقوله: «شريك البارى موجود» فيعلم من ذلك أن ما هو مفاده؛ إثبات الاتحاد والهوهوية في الحملات.

وأما في الفعلية من الجملة، وهكذا في الاسمى غير الحملية، فلعل الهيئة فيهما موضوعة بوضع آخر- يطلب تفصيله في المشتقات (1)- لا الحكاية عن الهوهوية، ولا إيقاع النسبة، كما لا يخفى.

والعجب من صاحب «المقالات» رحمه الله حيث توهم: «أن الفرق بين مفاد الناقصة والتامة؛ هو أن فى الأولى يكون المحكى هى النسبة بلحاظ نفسها، مع قطع

النّظر عن وجودها وعدمها، وفي الثانية هو وجودها»(1) انتهى.

وأنت خير: بأن عمدة البحث في الهيئات الناقصة، هي الواقعيات في الجمل التامة، كقولنا: «زيد العالم قائم» و«غلام زيد فاضل» و هكذا، ولو كان القائم والفاضل زيدا الجاهل، وغلام عمرو، لكان هو الكاذب بالضرورة، ويؤخذ كذبه من عدم المحكى للنسبة الناقصة، المستلزمة لعدم النسبة التامة كما هو الواقع، فليتدبر.

وما قيل: «من أن مناط كذبه عدم مطابقة مضمون الهيئة التامة للواقع»(2) إن كان يرجع إلى ما أشرنا إليه فهو، وإلا فهو ضروري الفساد بالوجدان، فما أفاده بقوله: «مع قطع النظر عن وجودها» لا فائدة فيه.

فتحصل: أن الهيئة تكون موضوعة لمعنى تصديقي، فلا يكون وعاءه الخارج؛ لأنه وعاء الوجود وكمال، وأما التصديق والإدعان فهو من الأمور الذهنية والنفسيّة، وعاءها الذهن، فما هو في الخارج كما يمكن لحاظه بالنسبة التصورية، يمكن لحاظه بالنسبة التصديقية، فهذا كاشف عن أن هذه الأمور ليست واقعية، بل تختلف باختلاف الأغراض والمقاصد.

نعم، لا بد من ملاك الاتحاد في الحمل بلا شبهة، ولكنه غير ما هو الموضوع له في الهيئة؛ ضرورة أن العنوان الذاتي كعنوان «الإنسان» و العنوان العرضي ك «العالم» ونحوه، لا يكونان متحدين في الخارج، بل ما هو المتحد هو وجود الأعراض مع الجواهر اتحاد الشئ مع كماله.

فجميع العناوين اختراعية، و الحمل بينها إبداعي، و الهيئة موضوعها إثبات الاتحاد، وقد مضى أن ملاك الصدق ليس إلتامية مضمون الجملة مما هو في

1- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملى 1: 61-62.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النابيني) الكاظمى 1: 42، محاضرات في أصول الفقه 1: 84 و 87.

نفس الأمر (1)، والمراد من «نفس الأمر» أعم من الخارج، والذهن، ودرک العقل صحة الحمل، كما فى قولنا: «الإنسان إنسان» فلا محكى فى مجموع القضايا حتى تكون الهيئة موضوعة للحكاية، أو لإبراز قصد الحكاية، أو لأمثالها مما لا تخفى.

فبالجملة: لا ينبغى الخلط بين حيثية الحمل، وحيثية الاتحاد؛ فإن الأولى ذهنية، والثانية خارجية، فالذى هو الحامل بين العنوانين هى نفس الإنسانية، والهيئة لا تكون إلا موضوعة لما يتصدى له النفس؛ وهو حمل شىء على شىء.

وتوهم: أن الموضوع له كلى إذا كان ذهنيا، فى غير محله؛ لتشخصه به.

كما لا ينبغى الخلط بين مباحث الألفاظ، ومسائل الفلسفة، وقد وقع ذلك فى هذه المباحث وأشباهها لكثير من أهل الفضل والعلم. وارتباط مسائلها بعضها ببعض أحيانا لا يورث جوازه، ولا يستلزم اقتناص الحقائق الحكمية من الإطلاقات العرفية والاستعمالات الدارجة فليتأمل؛ فإن التحفظ عليه صعب جدا.

ثم إن فى قولنا: «إن مفاد الهيئة التامة إثبات الاتحاد» إشكالا أو إشكالين؛ وذلك لأن إثبات الاتحاد يستلزم دوام الصدق، ولأن مفاد القضايا فى الحملات الأولية هو الاتحاد فى الذات والمفهوم، وفى الشائع الصناعى هو الاتحاد فى الوجود، وفى مثل «الإنسان نوع» هو الأمر الآخر.

ويمكن حل الأول: بأن الإثبات أعم من الثبوت الواقعى، فإن كان ثابتا فالقضية صادقة، وإلا فهى كاذبة.

وحل الثانى: بأن المراد من «الاتحاد» هو المهمل منه، لا- القسم الخاص، فإذا كان بين الموضوع والمحمول، نوع اتحاد فى وعاء من الأوعية، فالهيئة متكفلة لإثباته والحكم به.

وإن شئت قلت: مفاده إثبات نوع اتحاد بين الموضوع والمحمول، وأما

خصوصيات الاتحاد فتعرف في موقف الاستعمال.

الأمر الخامس: في وضع الهيئات الإنشائية

و هي على ثلاثة أصناف:

منها: ما يختص بالإنشاء، كالأوامر والنواهي، وعهدة البحث فيها على مباحث الأمر والنهي.

و منها: ما هو الظاهر في الإخبار، وقد يستعمل في الإنشاء، كالفعل المضارع، وبعض الجمل الحملية، ك «هذا مسجد» أو «مملوكك».

و منها: بعكس ذلك كالفعل الماضي المستعمل كثيرا في الأدعية وصيغ العقود والإيقاعات، وبعض الجمل الحملية ك «هي طالق» و «هو حر» و «ضامن».

و لما كان اختلاف الأعلام في الموضوع له، ناشئا من اختلافهم في حقيقة الإنشاء، فلا بد من الإشارة إلى تلك الحقيقة:

فنعول: جميع المعتمبات العقلانية التي عليها تدور رحي معاش الناس، متخذات من الأمور التكوينية، فإذا كان المأخذ أمرا معلوما واضحا، فلا وجه للاختلاف في المأخوذ، وقد مر من الإيماء إلى هذه القاعدة سابقا (1). هذا هو إجماله.

و تفصيله: أنا إذا راجعنا كل واحد من الاعتبارات، نجد أنها ذات مناشئ خارجية مناسبة جدا للمعتبر العقلاني، مثلا الملكية الاعتبارية مأخوذة من الملكية الواقعية الثابتة للنفس بالنسبة إلى القوى، ولله تعالى بالنسبة إلى العالم، و لما كان اعتبار الملكية لأجل السلطان على المملوك؛ و الاقتدار عليه، يعد صاحب الدار مالكا؛ لما نجد له السلطنة عليها في التصرفات.

و البيع هو مبادلة مال بمال، و تلك المبادلة تكوينية إذا كانت في المكان، و اعتبارية إذا كانت في الملكية، و الإجارة مثله، و هكذا النكاح و الطلاق و العتق؛ فإن لكل واحد منها معنى تكوينيا، ثم بعد ذلك اعتبر في المجتمع البشرى؛ لإدارة السياسة المدنية و الحكومية، و لحفظ نظام العالم من الوقوع في المفاسد و المهالك المترتبة على الهرج و المرج.

و من هذا القبيل ما مر منا في الوضع، فإنه اعتبار من الوضع التكويني (1)، و هكذا الإنشاء، فإنه اعتبار الإيجاد؛ لأن معناه التكويني إيجاد الشيء، كما في قوله عليه السلام: «أنشأ الخلق إنشاء» (2).

ثم إن المعتمرات العقلانية أبدية، إلا- إذا اضمحلت الأقوام و الأمم، أو زالت الجهات المورثة لحدوثها، و ليست باختيار الآحاد بما هم آحاد، فهي الأمور الموجودة في وعاء الاعتبار، إلا أن نحو الاعتبار قضية تعليلية على نعت الكلى، كما عرفت منا أيضا تفصيله (3).

فلا معنى لتوهم اعتبار الملكية من قبل المالكين، أو اعتبار الطلاق و الزواج من قبل الأفراد و هكذا (4)، بل هذه الأمور- بمعناها الواقعي- ليست اختيارية بيد الأفراد و الآحاد، و الآذى هو باختيارهم أمر اعتبر- بنحو الكلى- سببا لها، و هذا بيد الأفراد و الآحاد؛ و هو عناوين العقود و الإيقاعات، كالبيع و الإجارة و الصلح و هكذا.

و هذه العناوين لها لغات موضوعة لها، فيكون جميع هذه اللغات أسبابا لفظية لتحصل المعبر العقلائي الذي هو مفاد تلك اللغات، و هي في الحقيقة موضوعات

1- تقدم في الصفحة 88.

2- نهج البلاغة: 40، بحار الأنوار 4: 248.

3- تقدم في الصفحة 97-98.

4- فوائد الأصول 1: 46.

لتلك المعتبرات الكلية الخارجة عن اختيار العقلاء، وهي الملكية، والنقل والانتقال، والزواج والطلاق؛ بالحمل الشائع وهكذا.

فهنا ثلاثة أمور: اللفظ، ومعناه المنشأ به، والأثر المترتب عليه:

أما اللفظ، فهو باختياره، ويوجد بإنشائه التكويني.

و أما معناه، فهو باختياره مع الوسط، ويكون بين اللفظ وهذا المعنى اعتبار السببية والإيجاد.

و أما الأثر، فهو مترتب على فعله الاختياري، وهذا الأثر هو الذي يترتب عليه عند العقلاء- بعد إمضائهم- القانون الكلي؛ وهو أن كل من نطق بهذه الألفاظ بما لها من المعاني، مريداً ذلك المعنى، فهو مالك الثمن، وذاك مالك المثلث، أو غير ذلك من التعابير الممكنة. فالذي باختيارنا السعي في إيجاد مقدم هذه القضية المعقدة والشرطية.

فعلى هذا، تكون الألفاظ آلات إبداعية في وعاء الاعتبار لوجود اعتباري، وهذا هو الإنشاء الاعتباري. ولا شبهة في أن المنشئ لا بد من تصوره ما يترتب على إنشائه، وما هو المنشأ، وهكذا، فما دام لم يتصور ذلك، ولا يصدق بالأثر المترتب عليه، لا يكون كلامه سبباً، ولا ما يحصل منه موضوعاً لتلك القضية الكلية.

إذا عرفت ذلك علمت: أن ما أفاده العلمان الأصفهاني والخميني الوالد- عفى عنهما- صحيح، ولكنهما لم يبينا وجه المسألة (1)، و ما أفاده غيرهما- كصاحبي «الكفاية» و «المقالات» و أتباعهما (2)- فهو الغفلة والذهول، والخروج عما هو يليق بالتحقيق.

1- نهاية الدراية 1: 62، مناهج الوصول 1: 94-95.

2- كفاية الأصول: 27، بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملى 1: 63-65، محاضرات في أصول الفقه 1: 88-89.

و العجب من صاحب «المقالات» حيث ينسب إليه أن الإنشاء هو إبراز المعبر النفساني بمبرز خارجي.

و هذا إن رجع إلى لزوم تصور المبادلة قبل إنشاء البيع، فهو أمر واقعي مطابق للتحقيق، وقد أشرنا إليه.

و إن رجع إلى أمر آخر فهو واضح المنع؛ ضرورة أن المعبر النفساني لا يمكن إبرازه؛ لأنه أمر ذهني لا يعتبر وراء النفس، فلا بد من كون المعبر أمرا مطلقا من الذهن، ويكون في الاعتبار خارجيا، كما يقال: «زيد مالك و بائع» خارجا، لا ذهنيا.

و إن أريد إظهار ما في الخيال فجميع القضايا مبرزات لما في النفس؛ إخبارية كانت، أو إنشائية.

هذا مع أنه يلزم كفاية الإخبار عما صنعه في الذهن من المبادلة الذهنية؛ فإنها ليست مبادلة اعتبارية، بل هي مبادلة وهمية أو خيالية؛ أي بدل بين الصور العلمية الموجودة عنده من الأثمان و المثلثات.

فما قيل: بكفاية الأمر النفساني عن الإبراز(1)، باطل، و منشأ الغفلة عن أن الأمور الاعتبارية، موجودات معلقة على طريق القوانين الكلية، فما دام لم يوجد المقدم لا يتحقق التالي، و وجود المقدم هو المعبر خارجا، و ما كان وجوده اعتباريا في الخارج لا يتحقق بصرف الوهم و الخيال.

فما هو القانون الكلي: «هو أنه إذا تحقق البيع في الخارج تحقق الملكية، و يتبادل الأملاك» و البيع الوهمي غير البيع الاعتباري بالضرورة؛ فإن وعاء الاعتبار أخذ من وعاء الخارج، لا الذهن، فاغتنم.

ثم إنك إن شئت قلت: الإنشاء هو تحقيق المعبر العقلانية؛ أي إيجادها

وإلباسها لباس الخارجية.

إذا عرفت ذلك، فلا بد من الالتزام بأن الموضوع له فيها خاص؛ لما عرفت:

من أن مفاد القضية و الهيئات المركبة، غير قابل لشمول العنوان الواحد له، حتى يكون هو الموضوع له (1).

ثم إن الهيئة في الفعل الماضي المخصوصة بالإنشاء، لا تكون بالوضع التعيني، بل هي بالاستعمال، كما عرفت وجهه، فعليه يتعدد الوضع، و تكون تلك الهيئة مشتركة بالاشتراك اللفظي، كما في كثير من المواد، و لا سبيل إلى القول بالمجاز.

و أما الهيئة في المضارع المستعملة أحياناً في الإنشاء، فهي ليست مثلها، بل الظاهر أنها تستعمل كالاستعمال في الإخبار، إلا أنه بنحو الادعاء و المجازية؛ لنكتة في ذلك كما لا يخفى.

و من هذا القبيل الهيئات في الجمل الاسمية الإخبارية الحملية، كقولهم: «هذا مسجد» أو «أنت ضامن» أو «هي طالق» و «هذا مملوك» في مقام الوقف و في مقام إنشاء البيع، فإن الكل بنحو المجاز و الادعاء، و مصحح هذه الدعوى الآثار المقصودة بها.

و ربما تكون الجملة الحملية كثيرة الاستعمال في الإنشاء؛ بحيث ربما تكون حقيقة ثانوية، كما في الطلاق و الضمان. و لا يستلزم صحة استعمال تلك الجملة في مواقف خاصة، صحتها على الإطلاق كما توهم، فلا يجوز أن يقال: «زيد قائم» في مقام الأمر بالقيام، بخلاف قولهم: «زيد ضامن» في مقام الأمر بالأداء، أو «هو يعيد صلاته» في مقام الأمر بالإعادة، فلا تغفل.

و ربما يخطر بالبال عدم صحة المجاز و الادعاء في هذه الجمل الحملية؛ لأن

المقصود إفادة الطلاق و الملكية و الوقفية، فلا بد من كونها بنحو الحقيقة، فإذا قال:

«هذا مسجد» فلا بد من استعمال الهيئة في المعنى الإيجادي الاعتباري، ويكون الموضوع من أفراد المحمول الكلي الذي هو ذو أحكام خاصة.

نعم، فيما إذا قال: «هذا مملوك» في مقام إفادة البيع، فربما كان ذلك من باب الكناية؛ باستعمال اللازم وإرادة الملزوم، وإلا فهو لا يقع بيعاً بهذه الجملة. نعم يتمكن من مطلق التملك بناء على جوازه.

وعندئذ تارة: يلزم كون الموضوع من مصاديق المحمول، كما في المثال الأول.

وأخرى: ليس الأمر كذلك، كما في المثال الثاني؛ لأن الكلي المملوك مضاف إلى زيد، وهو ليس مالكا لشيء فرضاً، فتأمل.

إن قلت: لا يعقل الاستعمال الإيجادي؛ لأن صحته تتوقف على وجود المستعمل فيه قبل الاستعمال، فكيف يعقل وجوده متأخراً عنه؟! قلت: هذا ما يظهر من موضع من «الدرر»⁽¹⁾ وفيه ما مر في المعاني الحرفية⁽²⁾.

1- درر الفوائد، المحقق الحائري: 41.

2- تقدم في الصفحة 97-98.

الجهة السادسة: فى وضع أسماء الإشارة و الضمائر و الموصولات

أما أسماء الإشارة:

ففيها احتمالات، بل وأقوال:

أولها: أنها موضوعات للإشارة الخارجية، كما أن لفظة «الرَّجُل» و «زَيْد» موضوعتان لأمرين فى الخارج، فلا بد من تحقق الإشارة خارجا بأمر من الأمور، كالإصبع ونحوه، ويكون لفظة «هذا» موضوعة لتلك الإشارة الموجودة بالسبب الآخر. وهذا هو قول ظاهر من الفاضل المحشى الأصفهاني، وبعض تلامذته (1).

و ما فيه ظاهر؛ ضرورة أن الإشارة تتحقق بدون الأسباب المورثة لتحقيقها الخارجى تحققا اعتباريا، على نحو ما عرفت منا. و معنى «تحقق الإشارة خارجا» ليس إلا التحقق الوهمى، لا التحقق التكويني.

فالإشارة قسمان: وهمى، و اعتبارى، فالوهمى ما يحصل من الإصبع، و الاعتبارى ما يحصل من اللفظة القائمة مقام الإصبع، من دون لزوم ذلك فى التحقق الاعتبارى.

ثانيها: أنها موضوعة للإشارة المقيدة بالمشار إليه (2).

ثالثها: أنها موضوعة للمشار إليه، لا بعنوانه، بل بعنوان آخر (3)، فتكون كلمة «هذا» موضوعة للمفرد المذكر، لا للمفرد المذكر المشار إليه.

رابعها: أنها موضوعة له بعنوان المشار إليه، و لكن لا من تلك الإشارة

1- نهاية الدراية 1: 63-64، محاضرات فى أصول الفقه 1: 91.

2- الكافية 2: 32-33.

3- كفاية الأصول: 27.

الاعتبارية، بل من الإشارة الخارجية(1).

خامسها: أنها موضوعة لإيجاد الإشارة الاعتبارية. ولعله هو الظاهر من الوالد المحقق - مد ظله-(2).

سادسها: أنها موضوعة للإشارة الاعتبارية، وأما وجودها فهو يحصل من الاستعمال في الجمل التصديقية، فيدل الهيئة التصديقية على الإيجاد، دون الهيئة التصورية. وهذا هو الظاهر من بعض سادة أساتيدنا رحمه الله(3).

والذى يستظهر من أهل الأدب أنها موضوعة للإشارة، وهى المسند إليه(4).

وهذا هو التناقض غير القابل للجمع؛ ضرورة أن ما هو الموضوع للإشارة بالحمل الشائع معنى حرفي، وهو لا يكون مسندا إليه إجماعا. و لذلك صرح الوالد - مد ظله-: «بأن المسند إليه هو المشار إليه، لا الإشارة، كما يعلم ذلك من إشارة الأخرس»(5).

والذى يتوجه إليهم: أن المشار إليه ليس دخيلا في الموضوع له؛ لتحقق الإشارة بدونه فيما إذا قال: «هذا زيد» مع عدم وجود له؛ وأنه توهم وجوده للظلمة الشديدة، فإن الإشارة قد تحققت هنا بلا شبهة، مع أن المشار إليه لا تحقق له، فجميع الأقوال الآخذة فيه المشار إليه فى الموضوع له فاسدة.

فيبقى كونها موضوعة للإشارة الاعتبارية، فيكون مدلولها تلك الإشارة، كما عليها تدل إصبع الأخرس دلالة غير وضعية أو وضعية غير لفظية، وما ترى فى كلام

1- لاحظ بدائع الأفكار، المحقق الرشتي: 44- السطر 5، محاضرات فى أصول الفقه 1: 91.

2- مناهج الوصول 1: 96-97.

3- نهاية الأصول: 25-26.

4- مختصر المعانى: 50-51، لاحظ الكافية 2: 32-33.

5- مناهج الوصول 1: 97.

الوالد المحقق - مد ظله-: «من أنها موضوعة لإيجاد الإشارة اعتباراً»(1)- غير موافق للتحقيق؛ لعدم اعتبار الوجود في الموضوع له فهي موضوعة لحيثية الإشارة الاعتبارية.

نعم، اعتبار الوجود والإيجاد يجيء بالاستعمال في الجملة التصديقية، على نحو ما أشير إليه آنفاً، وحيث قد تقرر عدم إمكان الوضع العام والموضوع له الخاص (2)، فالموضوع له هنا هو العام، من لزوم التوصل إلى الوضع بالاستعمال - كما عرفت في الهيئات المركبة (3)- لأن ما هو الموضوع له هو عنوان «الإشارة» وهي تعتبر في الخارج، فتكون مصاديقها معاني حرفية، والمفهوم الذهني اسمياً كما في الحروف وأشباهاها.

ولذلك ترى أنه إذا قال: «هذا عالم» يصح الحكاية عنه: «بأنه أشار إليه بأنه عالم» فيعلم أن ما صنعه في الخارج مصداق الإشارة، فيكون مفهوم «الإشارة» كمفهوم «الإنسان» في الخارج، فلا تغفل، ولا تختلط.

نعم في الطبيعي الحقيقي هو موجود حقيقة بالوجود- إلا على بعض المذاهب الراقية- وفي مفهوم «الربط» و«النسبة» و«الإشارة» هي موجودات في الخارج اعتباراً.

وأما الضمائر:

فالقول الوحيد في ضمير المتكلم: أنه ليس موضوعاً إلا لنفس المتكلم، وليس في البين إشارة، ولا خطاب.

1- مناهج الوصول 1: 96-97.

2- تقدم في الصفحة 77-78.

3- تقدم في الصفحة 120-123.

نعم، مختار الوالد المحقق - مد ظله - أن الموضوع له خاص، قائلا: «إن المتبادر منه هو الهوية الشخصية الخارجية الوضع العام» (1).

ومختارنا: أن الموضوع له هو المتكلم: وأنه منطبق عليه لأجل كونه متكلمًا، ولو كان عاريا عن جميع الخصوصيات والتشخيصات، كان ذلك على نعت الحقيقة.

وأما ضمائر الغيبة، فالقول الوحيد فيها ما أفاده الوالد المحقق - مد ظله -:

«من أنها حروف الإشارة إلى الغائب؛ أما كونها حروفا فلأن المعاني الخارجية حروف، وأما كونها إشارة فللتبادر» (2).

وإلى هذا يرجع قول النحوي الذي قال في جملة «ربه هو كذلك»: «بأن كلمة «رب» أضيفت إلى النكرة (3)؛ لأن المناط في ذلك هو المرجع».

فما اشتهر: «من أن الضائر من المعارف كلاً» (4) غير صحيح، بل في الغائب تابع له في ذلك. فما تخيله النحاة والأصوليون «من أن الموضوع لها المراجع المبهم» (5) واضح المنع.

ويشهد لذلك صحة توهم المرجع، وإرجاع الضمير إليه، فإنه إذا صنع ذلك فقد أشار إلى الغائب بالضرورة مع توهم المشار إليه، فيعلم أنه غير دخيل في الموضوع له، كلمة «هو» مثل كلمة (او) وكلمة «هذا» مثل كلمة (اين) في الفارسية، فليتدبر جدا يعرف.

وأما الموضوع له فهو خاص عنده، و عام عندي؛ لأنه هو الإشارة إلى الغائب

1- مناهج الوصول 1: 98-99.

2- مناهج الوصول 1: 96-97.

3- الكافية 2: 128 و 332، شرح شذور الذهب: 329.

4- شرح شذور الذهب: 134، شرح ابن عقيل 1: 87، البهجة المرضية 1: 41.

5- الكافية 1: 33، مقالات الأصول 1: 106.

كما كانت كلمة «هذا» موضوعة للإشارة إلى الحاضر على نحو ما عرفت، من غير كون القيد- وهو الحاضر و الغائب- داخلا فى الموضوع له.

وأما ضمائر الخطاب، فهى على صنفين:

أولهما: ما هى موضوعة لاعتبار الخطاب، فيوجد بها الخطاب فى الاستعمال، فلا تكون موضوعة لأنفس المخاطبين، حتى يكون من أسمائه تعالى كلمة «إياك» مثلا، بل هى موضوعة- كأخواتها- للخطاب و المخاطبة، من دون كون المخاطب داخلا فى الموضوع له.

فما عرفت من الأقوال فى أسماء الإشارة، آت فى الضمائر و الخطابات، و التحقيق فى الكل: أن الموضوع له معنى اسمى كلى، و مصاديقه معان حرفية.

وبذلك يعلم الفرق بين الموضوع له فى المعانى الاسمية و الحرفية؛ فإن المعانى الاسمية ما هى المستقلات فى الموطنين، و المعانى الحرفية ما هى المستقلات فى النفس؛ و المتدليات فى العين و الخارج بوجه مضى سبيله (1). فعدول الوالد المحقق من المشهور إلى أن هذه أدوات لا أسماء (2)، فى محله إذا كان المناط مصاديق تلك الموضوعات.

ولكن الحق: أن ما هو المناط هو الموضوع له، و هو المعنى الاسمى، دون مصاديقه التى هى معان حرفية. و لورجى قول «الكفاية» و أتباعه (3) إلى ما أسسناه فهو، و إلا فهو كغيره فى الضعف و الفساد.

ثانيهما: التى هى علامات و رموز، و ليست موضوعة حتى تدل على معنى يكون هو فى عالم الدلالة و الاستعمال حرفا، و فى عالم الوضع و التصور اسما، و هى

1- تقدم فى الصفحة 91-94.

2- مناهج الوصول 1: 89.

3- كفاية الأصول: 27، أجود التقريرات 1: 28-29، نهاية الأفكار 1: 60-61.

كالألفاظ المستعملة عقيب أسماء الإشارة، مثل قوله تعالى: (-) ذَلِكَمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي (1) فإن الظهار و المتبادر من قوله: ذَلِكَمَا ليس إلا الإشارة إلى معنى معلوم، وليس في هذا المقام خطاب إليهما، بخلاف ما إذا قيل: فَذَلِكَ الَّذِي لُمْتَنِي فِيهِ (2) فإنه فيه - زائداً على الإشارة - خطاب، و الأمر سهل.

فإن أبيت عن ذلك نقول: إن جميع ألفاظ الخطاب موضوعة للمخاطبة، فيوجد بها في مقام الاستعمال الخطاب. و ما هو السر في توهم كون المشار إليه داخلاً في الموضوع له (3)، و هكذا المرجع، أو المخاطب: هو أن مصاديق هذه المعاني الكلية معان حرفية، فلا تتوجه النفس من هذه الألفاظ إلا إلى الطرف الذي هو المقوم للإشارة و نحوها، ولكنه بالنظر الثانوي يعلم خلاف ذلك.

ثم إن حرفية هذه المعاني، ليست كحرفية وجود الأعراض بالنسبة إلى وجود الجواهر، بل هي حرفية اعتبارية، و تلك حرفية خارجية عينية.

و الذي هو المناط في تشخيص كون مفاد جملة أو كلمة أنها معنى اسمي أو حرفي: هو أن المعاني الاسمية ليست لها مفاهيم آخر حاكية عنها إلا نفسها، بخلاف المعاني الحرفية، فإن لها مفاهيم آخر اسمية يحكى بها، فلحيثية المعنى الحرفي في كلمة «من» معنى اسمي هو «الابتداء» و هكذا، و لحيثية المعنى الحرفي في كلمة «هذا» و أخواتها معنى اسمي هي «الإشارة و الخطاب».

و هذا دليل على أن ضمائر الغيبة مفادها الإشارة، و أن أدوات الخطاب مفادها معان حرفية؛ لإمكان حكايتها بالمفهوم الاسمي و هو «الخطاب» فإذا قال: إِيَّاكَ

1- يوسف (12): 37.

2- يوسف (12): 32.

3- الفصول الغروية: 16- السطر 11، بدائع الأفكار، المحقق الرشتي: 47- السطر 10

نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (1) يصح أن يقال: «هو خاطب ربه بهكذا».

وهكذا الحيشية مفاد الهيئة المركبة معنى اسمى يحكى به، فيقال بعد حكمهم بأن زيدا عالم: «إنه حكم باتحاد زيد و العالم» أو «أخبر بأن» (زيد) و «عالم» «متحدان فى الخارج» فإن مفاد الجملة الحملية يحكى بالمفهوم الاسمى، فافهم و اغتتم.

و أما الموصولات:

فقال صاحب «المقالات»: «إنها موضوعة لمعان مبهمة مقترنة بما يفرض صلة لها» (2).

و اختار بعض سادة أساتيدنا فى «نهاية الأصول»: «أن جميع المبهمات قد وضعت بإزاء الإشارة؛ ليوحد بسببها الإشارة إلى أمور متعينة فى حد ذاتها، إما تعينا خارجيا، كما فى الأغلب، أو ذكريا كما فى ضمير الغائب، أو وصفيا كما فى الموصولات، حيث إنه يشار بها إلى ما يصدق عليه مضمون الصلة» (3) انتهى.

و اختار الوالد المحقق - مد ظله - بعد ذكر ذلك: «أن هنا احتمالا آخر ربما يصعب تصوره، و لا يبعد أن يكون هو المتبادر منها عند إطلاقها؛ و هو أن يقال: إنها موضوعة لإيجاد الإشارة إلى مبهم يتوقع رفع إبهامه؛ بحيث يكون عملها أمرين، أحدهما: أصل الإشارة، و ثانيهما: إفهام المشار إليه المتوقع للتوصيف، فيكون معنى «الذى» و «التي» معنى مبهما مشارا إليه بإيجاد الإشارة إليه.

هذا فى غير «من» و «ما» و «أى» و أما فيها فالظاهر أنها أسماء وضعت

1- الفاتحة (1): 5.

2- مقالات الأصول 1: 104-106، بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقى) الآملى 1: 76.

3- نهاية الأصول: 26.

لعناوين مبهمه، و الأمر سهل» (1) انتهى.

و الذى هو التحقيق بعد المراجعة إلى النظر الدقيق: هو أن الموصولات مختلفة:

فمنها: ما اشرب فيها الإشارة، ولكنها ليست لمجرد الإشارة، بل هي موضوعة للإشارة إلى المفروض، قبال الإشارة إلى الموجود الحاضر، أو الإشارة إلى الموجود الغائب، من غير كون القيد داخلين كما تقرر، فقوله: الذى هُوَ يُطْعَمُنِي (2) فيه إشارة إلى موجود فرضي، إلا أن هذا قد يكون مطابقاً للواقع، كما في المثال المذكور، وقد يكون فرضياً صرفاً، كقوله: «الذى يحاربني لم تلده أمه» وقد يكون فرضياً متوقع الوجود، كقوله: الذى يُقْرَضُ اللّهَ قَرْضاً حَسَنًا* (3) ومرادفه بالفارسية (آن كسى كه).

ومنها: ما يكون مفادها المعنى الاسمي المبهم، ولا إشارة فيها بوجه، مثل قوله: «من رد عبدى...» وقوله: «رفع... ما لا يعلمون» (4) فإن المفهوم منه معنى كلى قابل للصدق على الكثيرين، ولا يصدق إلا على ما يصدق عليه الصلة. و مرادفه بالفارسية (چيز كه) أو (كسى كه).

فعليه إطلاق القولين الأولين ممنوع، و ما أفاده بعنوان الاحتمال هو الأوفق بالصواب.

فبالجملة: الموصولات تفارق الضمائر والإشارات؛ فإن منها ما يكون مفاده المركب من معنى حرفي، و معنى اسمي، ك «الذى» و «التي».

1- مناهج الوصول 1: 98، تهذيب الأصول 1: 28.

2- الشعراء (26): 79.

3- البقرة (2): 245.

4- الخصال: 417، وسائل الشيعة 15: 369 كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

و منها: ما يكون مفاده معنى اسميا مبهما مرتقعا إبهامه بما بعده، و الضمائر و الإشارات مشتركة معها فى الإبهام، و ارتفاع الإبهام بما بعدها فى اللفظ، أو بالقرائن الاخر.

ولكن الذى يورث إشكالا: هو أن كلمة «الذى» و «التي» من البسائط، فكيف يعقل كونها موضوعة للمعنيين اللذين أحدهما الموضوع له فيه خاص، و الآخر عام؟! اللهم إلا أن يقال: بتركبها كما فى الفارسية فإن كلمة (آن) و كلمة (كسى كه) مركبة، فيتعدد الوضع.

أو يقال: بأن الموضوع له خاص، كما اختاره الوالد المحقق مستدلا بالتبادر(1).

أو يقال: بأن الموضوع له عام، كما هو المختار. بل قد عرفت أن المعانى الحرفية فى وعاء الوضع معان اسمية، وفى وعاء الاستعمال مصاديق حرفية(2)، فتلك المعانى فى وعاء غير مختلفة، و فيما هى المختلفة فهو الخارج عن باب الوضع و علة الدلالة.

هذا كله بناء على كون كلمة «الذى» مرادفا لكلمة (آن كسى كه) فى الفارسية، و إلا فهو كغيره من الموصولات، فلاحظ و تدبر جيدا.

1- تهذيب الأصول 1: 29، مناهج الوصول 1: 98.

2- تقدم فى الصفحة 134.

المبحث الثالث في الاستعمالات المجازية

إشارة

وهنا وجوه وطرق:

الطريقة الأولى

ما هو المشهور بين أهل الأدب و الأصوليين (1)، و ظنوا أن المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما هو الموضوع له؛ لمناسبة و علاقة خاصة بين المعانى الحقيقية و المجازية.

و اختلفوا في أنه جائز مطلقاً (2)، أو لا بد من الوضع الشخصى (3)، أو النوعى (4)، أو المناسبة الخاصة المصرح بها في كلمات القوم، فلا يجوز التعدى عما وصل إلينا من الاستعمالات المجازية إلى غيرها، بل لا بد من الاقتصار على العلاقات المعينة البالغة إلى خمسة و عشرين مثلاً (5)، فذهب إلى احتمال جمع.

-
- 1- مفتاح العلوم: 153 و 155، المطول: 278-السطر 21، قوانين الأصول 1: 13-السطر 5، الفصول الغروية: 14-السطر 12.
 - 2- هداية المسترشدين: 36-السطر 26، الفصول الغروية: 25-السطر 26.
 - 3- نسبه إلى جماعة في هداية المسترشدين: 36-السطر 26، و إلى شردمة في الفصول الغروية: 24-السطر 13.
 - 4- إشارات الأصول: 20-السطر 19، ضوابط الأصول: 10-السطر 27.
 - 5- المطول: 282-24، شروح التلخيص 4: 25 و ما بعدها.

و الذي اختاره «الكفاية» هو الأول (1)، فلا- ضيق من الجوانب الا-خر، فلا- حاجة إلى الوضع، ولا- إلى الترخيص، ولا إلى العلاقات المعينة، بل الملاك حسن الاستعمال، و موافقة الذوق السليم، و الذهن المستقيم؛ لشهادة الوجدان، و لما نجد من جوازه فيما لم يصل منهم بالنسبة إليه الإذن و الترخيص، كما في استعمال اللفظ في نوعه و مثله.

أقول: يتوجه إلى هذه الطريقة أولاً: أن الوضع الشخصي أو النوعي إما لا معنى له في المقام، أو يستلزم خروج الكلام في المقام عما هو المقصود و المرام، فعليه ينحصر الأمر باشتراط الإذن و الترخيص، و هو غير مبرهن، لا لعدم كون الواضع أهلاً لذلك، كما في كلام القوم (2)، بل لأن الشرطية تحتاج إلى الدليل، و هو غير مذكور.

و ثانياً: إطلاق اللفظ و إرادة معناه الموضوع له أمر، و كون ذلك المعنى مقصوداً بالأصالة أمر آخر.

و بعبارة أخرى: قد يتفق إطلاق اللفظ في مورد لا يصح إلحاقه بالكلمات الموروثة من البلغاء، حتى يندرج في الطريقة الآتية عن السكاكي أو الأصفهانى، بل هو إطلاق متعارف؛ فإنه لا يصح حينئذ تميم ذلك بتلك الطرق الخارجة عن أفهام متعارف الناس.

مثلاً: إذا سئل عن منزل زيد في شارع كذا؟ فيقول المجيب: «اسأل هذه الدكة» فإنه ليس مقام إدراج هذه الكلمة في كلمات الفصحاء، حتى يقال: بأنه في مقام ادعاء أنه رجل مشهور في البلد؛ بحيث تعرفه الدكة، أو أن الدكة في هذه البلد تكون شاعرة و فهيمة و قابلة للسؤال، أو يكون في مقام أن السائل ليس من جنس

1- كفاية الأصول: 28.

2- كفاية الأصول: 28، نهاية الأصول: 28، منتهى الأصول 1: 33.

البشر و نوع الإنسان حتى يجيبه الشاعر، بل ينبغي أن يجيبه الجامد أو غير ذلك.

فعلى هذا، لا يأتي ما أفاده أهل الذوق من المعاصرين في جميع الاستعمالات.

ولكن لا يلزم مع ذلك كله، استعمال اللفظ في غير ما هو الموضوع له، بل في المثال المذكور وفي جميع المواقف، لا يستعمل الهيئات و لا المواد إلا فيما هو الموضوع له، ولكنه تارة: يكون هو المقصود بالذات والأصالة.

وأخرى: يكون هو السبب لانتقال السائل إلى أمر آخر، فلا حذف في المقام، ولا مجاز في الكلمة، ولا في الإسناد:

أما كونه سببا لذلك، فهو الواضح.

وأما عدم كونه مجازا في الحذف والكلمة؛ فلأن السببية للنقل معناها عدم حذف المضاف، وكون الكلمة مستعملة فيما هو الموضوع له بالإرادة الاستعمالية، أيضا مانع عن كونه مجازا في الكلمة.

وأما عدم كونه مجازا في الإسناد؛ فلأن المناط في ذلك كونه مرادا بالأصالة، وهو ممنوع فرضا.

اللهم إلا أن يقال: إن المناط في ذلك هي الإرادة الاستعمالية، وهي موجودة، فلا تغفل.

فبالجملة: المجاز بمعنى استعمال اللفظ في غير ما وضع له، غير مرضى، و المجاز- بمعنى أنه معبر ما هو المقصود بالأصالة- محقق، و الذي هو المصحح لتلك الاستعمالات المجازية، التسهيل في الأمر، وأداء المقصود بأسهل ما يمكن؛ لأن النظر ليس مقصورا على مفاد الجمل مطابقة، بل المنظور الأصلي هو الأمر الآخر، فتدبر.

الطريقة الثانية

ما أفاده السكاكي في خصوص الاستعارات (1)، وهو السبب لانتقال الشيخ أبي المجد محمد رضا الأصفهاني رحمه الله في «الوقاية» إلى تهذيبه وتوسعته:

فهذه بدعوى: أن اللفظ لا يستعمل في خصوصيات المورد فيما إذا قيل:

«رأيت أسدا يرمى» فإنه يستلزم المجازية حتى في المصداق الحقيقي.

ووسعه بعدم اختصاص ذلك في الاستعارة، بل هو جار في جميع المجازات؛ حتى المركبات والكنيات (2).

و ملخص ما أفاده: أن حقيقة المجاز ليست إلا تبادل المعاني والتلاعب بها، لا باستعارة الألفاظ وتبادلها، وإنما حسن المجازات من جهة توسعة المفاهيم إلى ما لا يسعه وضع ألفاظها، ولا يشمله نفس تلك المفاهيم ابتداء، ولكن بعد ادعاء كون هذا منه تشمله حكما.

مثلا: في قوله تعالى: **إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (3)** ليس حسن المجاز المستعمل فيه اللفظ من جهة إعادة لفظ «الملك» خلوا عن معناه؛ لوجود يوسف، وجعلهما متحدين في الاسم، بل لأن «الملك» استعمل في الماهية المعهودة من الروحانيين، وأطلق اللفظ عليها و استعمل فيها، و ادعى انطباقها على المعنى الادعائي.

وقس عليه قولنا: «رأيت أسدا و حاتما» فإن لفظي «الحاتم» و «الأسد»

1- مفتاح العلوم: 156.

2- وقاية الأذهان: 103-112.

3- يوسف (12): 31.

استعملا في معناهما، ولكن ادعى أن زيدا هو الأسد، وهو الحاتم.

وما أفاده يسرى في جميع الكلمات المجازية المستعملة في القرآن وأشعار الفصحاء والبلغاء، ولا يشذ عنه شيء من المجاز المرسل وغيره حتى المركبات، ففي قول الفرزدق:

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته و البيت يعرفه و الحل و الحرم (1) يكون الاستعمال فيما وضع له، بضميمة ادعاء أنه في الشهرة بالغ إلى حد يعرفه كل شيء.

وفي قولهم: «أراك تقدم رجلا، وتؤخر أخرى» لا يستعمل المفردات ولا الهيئات إلا في الموضوع له، ولا معنى لدعوى استعمال هذه الجملات في الرجل المتردد، بل هذا هو بيان حال مثله.

ولهذه المقالة خضع جمع من الأعلام، كالوالد، والسيد البروجردى (2)، وهي مما لا تنكر بنحو الإجمال بالضرورة.

أقول: قد عرفت أن ما أفاده لا يتم في المجازات الرائجة في كلمات أراذل الناس، وعوام الأمة، فلا حاجة إلى ضميمة الادعاء إلا في مواقف خاصة وكلمات الأولياء والخبراء من الفن.

فبالجملة: ما أفاده من قبيل «الحكومة» المصطلحة في هذا الفن، فإذا ورد:

«لا سهو على من أقر على نفسه بسهو» (3) أو ورد: «الطواف بالبيت صلاة» (4)

1- ديوان الفرزدق 2: 178.

2- مناهج الوصول 1: 104-107، نهاية الأصول: 29-31.

3- وسائل الشيعة 8: 229 كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 16، الحديث 8.

4- عوالي اللئالي 1: 214-70، مستدرک الوسائل 9: 410 كتاب الحج، أبواب الطواف، الباب 38، الحديث 2.

فلا يراد منه إلا نفي السهو، أو دعوى أنه عين المحمول، و ما هذا إلا سلب الحكم، أو إثباته وإسراء الحكم إلى الموضوع.

ولكنه غير خفى: أن ما يجده الذوق السليم و الطبع المستقيم فى هذه المواقف، لا يلازم كونه مطابقا للواقع؛ لخلو كلمات كثيرة- حتى من أبناء الخطابة أحيانا- من هذا الدعاوى، فلا بد من قرينة على هذا، وإلا فيندرج فيما ذكرناه: من أن الاستعمال كثيرا ما يكون بداعى الانتقال إلى المعانى الأخر المقصودة بالذات، فافهم و تدبر جيدا.

الطريقة الثالثة

ما مر منا فى مباحث الوضع: و هو أن الألفاظ ليست موضوعة إلا للمعانى العامة، فإذا أطلق «الميزان و الكتاب و القسطاس و الصراط» و أمثال ذلك، و أريد منها غير ما هو الموضوع لها بدوا، فليس هو إلا لأجل توهم أن دائرة الموضوع له مضيقه(1).

و أما إذا كان هو الموضوع لأمر أعم، فيكون «الميزان» موضوعا لما يوزن به، و هكذا غيره، فما يراد من هذه التعابير، ليس من المجاز، بل هى عين الحقيقة، لأنها موضوعة لمعنى أعم. و إرادة يوسف من «الملك الكريم» من هذا القبيل؛ لأنه موضوع لكل ما كان فيه غلبة الروحانية، سواء كانت فى المادة، أم لم تكن، فالحكومة بالإخراج فى قوله: ما هذا بَشْرًا(2) ليست إلا لعدم انطباق المعنى

1- تقدم فى الصفحة 109.

2- يوسف(12): 31.

الموضوع له عليه واقعا بالإدراج في قوله: **إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (1)** أيضا مثله.

أقول: قد مر (2) ما في هذا المنهج المصرح به بعض أرباب التفسير و العرفان في كتبهم (3)، و لو صح ذلك في بعض اللغات، فلا يمكن تمسّيه في هذا الموقف؛ ضرورة أن في مثل: **وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ (4)**، وفي قوله: «و البيت يعرفه» (5) لا يتم هذه المقالة، و هكذا في الاستعمالات المتعارفة، و في المجازات المركّبة، فلا ينبغي الخلط.

فتحصل: أنّ الطريقة الأولى غير صحيحة، و الطريقتين الأخيرتين غير كافيتين، بل لا بد من تأسيس أمر آخر، كما أشير إليه.

1- يوسف (12): 31.

2- تقدم في الصفحة 109-110.

3- أسرار الحكم: 53، شرح الأسماء الحسنى: 428، مصباح الهداية: 39.

4- يوسف (12): 82.

5- تقدّم في الصفحة 145.

المبحث الرابع استعمال اللفظ في اللفظ

استعمال اللفظ في اللفظ إذا قيل: «زيد لفظ» أو «ثلاثي» أو «كيف مسموع» أو قيل: «ضرب فعل ماض» أو قيل: «زيد في قولك هذا: ضرب زيد، فاعل» أو قيل: «زيد في جملة ضرب زيد، فاعل» فهل هذا من قبيل استعمال اللفظ في المعنى، إلا أن المعنى هنا هو اللفظ، فيكون استعمال اللفظ في اللفظ؟! أو هو من سنخ آخر في باب المحاورات العرفية، وليس استعمالاً فيه، بل هو الإلقاء والإطلاق والإيجاد، فيكون من قبيل الإشارة إلى الموجود الخارجيّ والحكم عليه «بأنه عالم» أو «قائم» فلا تكون القضية الملفوظة ذات موضوع ملفوظ، بل هو محذوف ومعلوم، فتكون القضية مركبة من الموضوع الخارجيّ والمحمول اللفظي؟

فهاهنا طريقان: المشهور هو الأول، والذي اختاره بعض السادة من أساتيدنا هو الثاني (1)، وكتنا في سالف الزمان نؤيده.

و الحق هو التفصيل: بين ما كان من قبيل الإطلاق والإلقاء وإرادة الشخص، كما في المثال الأول، فإنه من قبيل الثاني، وما كان من قبيل الاستعمال وإرادة النوع والمثل والصنف، كما في الأمثلة الأخرى، فهو من قبيل الأول، وذلك لشهادة الوجدان، ومساعدة البرهان؛ ضرورة أن لفظ «زيد» في الجملة المعروفة لا يكون

حاكيا، ولا دالا، فلا يكون مستعملا في شىء لأن الاستعمال يلازم الدلالة والحكاية.

ولا أقول هذا للزوم اتحاد الدال والمدلول (1)، حتى تصبح المسألة في وإد آخر خارج عن المقام، بل الوجدان قاض بذلك.

فما هو الموضوع في القضية موجود خارجي، ولو كان حاكيا عن أمر ذهني تكون القضية كاذبة؛ لأن زيدا المعقول ليس ملفوظا، ولا شىء آخر حتى يكون هو الحاكى عنه، ولا داعى إلى الالتزام بالاستعمال، ولا برهان عليه.

وما أفاده الوالد المحقق -مدّ ظله- في المقام (2)، يناقض ما أفاده في حروف الإشارة (3)؛ ضرورة أنّ الخارج يكون موضوع القضية، و محكوما عليه، كما في الإشارة بالإصبع إلى العين الخارجية؛ والحكم عليها «بأنها كذا وكذا».

وليس ذلك معناه نيل الخارج حتى يلزم الخلف؛ لأن ما هو في الخارج إذا نالته الأنفس يكون ذهنيًا، بل لو كان ذلك منقلبا إلى الذهن يلزم كذب القضية ف «زيد» في قولنا: «زيد لفظ» وإن كان مستبنا لحصول الصورة المعقولة من الكيف المسموع غير القار، إلا أنّ المحكوم عليه ليس تلك الصورة؛ لأنّها ليست ملفوظة.

فما كان هو الملفوظ، هي الحركة الخارجية الصادرة من مخارج الحروف المركبة منها كلمة «زيد» و سائر الكلمات والحروف والجمل، و هذا هو الموضوع للقضية، دون الأمر الآخر، كما إذا قيل: «العدم موجود» مريدا به وجوده اللفظي أو الكتبي، فإن الموضوع في هذه القضية أيضا نفس ما هو الصادر، ولا أمر وراء ذلك حتى يكون العدم دالا عليه، و حاكيا عنه.

1- الفصول الغروية: 23- السطر 39، كفاية الأصول: 29، درر الفوائد، المحقق الحائري: 40.

2- مناهج الوصول 1: 108-109، تهذيب الأصول 1: 46-47.

3- مناهج الوصول 1: 96-97، تهذيب الأصول 1: 39.

و أما حديث الاختلاف الاعتباري بين الدالّ والمدلول، فيكون ما نحن فيه من قبيل الاستعمال (1)، فهو- مضافا إلى عدم البرهان على لزومه- غير تامّ؛ للزوم الجمع بين اللحاظين المتنافيين غير القابل للارتفاع بالاعتبارين المختلفين.

و لو سلّمنا عدم تقوّم الاستعمال بحقيقته باللحاظ اللئالي و الاستقلاليّ، بل ذلك في نوع الاستعمالات، دون ماهيتها، فيكون الاستعمال في المقام بمعنى سببّيّة اللفظ الموضوع لحضور الصورة المعقولة منه، ثمّ بعد ذلك تنطبق تلك الصورة المعقولة على الموضوع الملفوظ المحكوم عليه «بأنّه لفظ» أو «ثلاثي» أو «كيف مسموع» أو غير ذلك، فلا تعدّد في اللحاظ، بل التعدّد يحصل بالاستعمال الإيجاديّ؛ فإنّه أيضا نوع من الاستعمال، فلا نسلم كون ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لشهادة الذوق السليم على خلافه.

مع أنّ ما ذكرناه في الحروف الإيجاديّة (2)، ليس من الاستعمال، فحروف النداء موضوعات لاعتبار النداء بعد الإلقاء و الإيجاد، و ليست مستعمالات في المعاني الموجودة بها، فتأمل.

و ممّا يشهد على ما ذكرناه قولنا: «ديز مقلوب زيد» فإنّ ما ذكرناه فيه من الواضح، كالنار على المنار. هذا مع أنّ الاختلاف الاعتباري بين الدالّ و المدلول، لا يستلزم تعيّن كون ما صدر دالا، و هو بنفسه مدلولاً؛ لإمكان العكس، و لا معيّن في البين.

فعلى ما تقرّر، تكون القضية المعروفة «زيد لفظ» قضية موضوعها الموجود الخارجيّ، و محمولها المعنى الكلّي؛ بالاستعمال الحقيقيّ، و لا برهان على لزوم كون القضية الملفوطة حذاء القضية الخارجيّة.

1- كفاية الأصول: 29.

2- تقدّم في الصفحة 97-98.

وإن شئت قلت: إنَّ هنا تكون القضية الملفوظة عين القضية الخارجيّة، أو تكون القضية هنا مركبة من الموضوع الخارجى الذى هو الملفوظ، و المحمول اللفظى المتّحد مع الموضوع خارجا. هذا كلّه فيما إذا أطلق اللفظ، و أريد شخصه.

و أمّا فيما وراء ذلك؛ ممّا كان الموضوع غير مشمول للمحمول، كما فى الأمثلة الاخر، و منها: ما إذا أطلق اللفظ و أريد منه جنسه، كقوله: «ضرب فعل ماضٍ» فإنّ المتبادر منه الانتقال من هذه اللفظة إلى المصايق المستعملة منه فى الجمل، و لا يكون المقصود ما إذا أطلق و أريد منه نفس الطبيعة النوعيّة؛ لأنّها ليست فعلا ماضيا، فما هو الفعل الماضى هو المستعمل فى الجمل، فعلى هذا يكون فى الحقيقة استعمال، إلا أنّه مجازى.

و لكنّه لا بمعنى استعمال اللفظ فى غير ما هو الموضوع له، بل بالمعنى الذى عرفت ممّا فى الاستعمالات المجازيّة (1).

إن قلت: مجرد الانتقال إلى أمر وراء اللفظ، ليس من الاستعمال (2).

قلت: نعم إذا أريد منه الاستعمال الحقيقى، و أمّا الاستعمال المجازى، فهو ليس إلاّ الانتقال من اللفظ إلى ما أريد به؛ و ما هو المقصود للمتكلّم حين الاستعمال، فحقيقة الاستعمال: هى الاستفادة من اللفظ لإحضار أمر ذهنى، هو مقصود المتكلّم و مراده و مراده، و بهذا المعنى يمكن استعمال «البياض» فى السواد و بالعكس.

فتحصّل: أنّ كلمة «ضرب» أطلقت و أريد منها ما هو المستعمل فى الجملة التصديقيّة، و هذا هو الاستعمال؛ أى الاستفادة من اللفظ لإحضار ما هو الأمر الغائب عن الناس، و يكون ذهنيا و نفسانيا.

1- تقدّم فى الصفحة 142-143.

2- لاحظ نهاية الأصول: 34.

فما ذهب إليه بعض الأعلام- مع الالتزام بالتكلفات الباردة-(1) غير لازم جدًّا، فلا تغفل.

وإجماله: هو أنّ المتكلم الموجد للفظه «ضرب» إذا أتى بعد ذلك بقوله:

«لفظ» فهو القرينة على أنه أراد منه شخص هذا اللفظ.

و إذا أتى بعد ذلك بقوله: «فعل ماضٍ» فهو القرينة على أنه أراد منه الطبيعة، مع إلغاء الخصوصية، أو عدم لحاظها.

و إذا أتى بقوله: «فعل ماضٍ في قولي: ضرب زيد» فهو القرينة على إرادته ما يماثله في خصوص هذه الجملة.

و إذا أتى بقوله: «فعل ماضٍ في جملة: ضرب زيد» فهو القرينة على إرادة الصنف منه.

ففي جميع الصور، يكون إلقاء اللفظ وإيجاد الموضوع، وباختلاف الحكم يعلم نظره.

وفيه تقضا: أنه يلزم كون الموضوع في هذه القضايا مشمول المحمول، مع أنّ الأمر واضح المنع.

و توهم: أنه ممّا لا بأس بالالتزام به (2)، من أفحش المفسد والغرائب؛ ضرورة أنّ كلمة «ضرب» ليس فعلا ماضيا، بل الفعلية والماضوية والمضارعية من أوصاف المعاني، لا الألفاظ حتى يقال: بأنّها في هذه الجملة أيضا فعل ماضٍ، ولكنّها لم تستعمل في الفعل الماضي، فلا تخلط.

و حلاّ: أنّ الوجدان قاض باختلاف إرادة المتكلم الذي يريد الإخبار عن ماضوية «ضرب» في جميع الجمل بنحو القضية الحقيقية، والذي يريد إيجاد اللفظ

1- لاحظ نهاية الأصول: 34، محاضرات في أصول الفقه 1: 94-102.

2- نهاية النهاية 1: 21، محاضرات في أصول الفقه 1: 102.

وإرادة النوع منه؛ فإنَّ بين المتكلِّمين بعد التحليل فرقا واضحا، وعليه يمكن الأخذ بالمسلكين: الاستعمال، والإلقاء. ولكنَّ الآذَى هو المتفاهم العرفيُّ هو الأول، دون الثاني.

اللَّهْمَّ إلاَّ أن يقال: بأنَّ الاستعمال المجازيُّ فرع الاستعمال الحقيقيِّ، فإذا لم يكن الاستعمال الحقيقيُّ فيما نحن فيه - لعدم الوضع الآخر لكلمة «ضرب» غير الوضع النوعيِّ لمادَّتها و هيئتها - فلا معنى للاستعمال المجازيِّ.

ويمكن دعوى الاستعمال الحقيقيِّ؛ لما عرفت: من إمكان الوضع بالاستعمال (1)، فللمتكلِّم وضع كلمة «ضرب» بالوضع الشخصيِّ، إلاَّ أنَّه من الوضع العامِّ والموضوع له الخاصِّ، فيكون ممتنعا، إلاَّ بالوجه الذي عرفت منَّا في محلِّه (2)، فليتدبَّر.

1- تقدّم في الصفحة 63-64.

2- تقدّم في الصفحة 69-71.

المبحث الخامس وضع الألفاظ لذوات المعاني

وضع الألفاظ لذوات المعانى هل الألفاظ موضوعة لذوات المعانى، فيكون «الإنسان» موضوعاً لطبيعة الحيوان الناطق؟

أو هي موضوعة لتلك المعانى المتقيّدة بالإرادة بالحمل الشائع، أو المتقيّدة بها بالحمل الأولى؟

أو المتضيّقة على نعت القضية الحينيّة، فلا- يكون تقييد في جانب الموضوع له، ولكن مع ذلك لا إطلاق في مقام الوضع؛ لأنّ التقييد يستلزم المحذور، وهكذا الإطلاق؟

أمّا محذور التقييد؛ فللزوم كون الموضوع له خاصّاً في الفرض الأوّل، ولزوم كون جميع الاستعمالات مجازاً في الفرض الثانى.

و أمّا محذور الإطلاق، فهو اللغوية؛ لأنّ الأعمية مما لا معنى لها بعد كون الوضع بداعى الإفهام، فعليه يتعيّن الحدّ الوسط، وهو خير الأمور.

أقول: البحث هنا مخلوط، وقد وقع الأعلام في الخلط بين الأغراض و المقاصد المتأخّرة- وهى التى تكون ملحوظة فى الاستعمالات- و بين ما هو الملحوظ تصوّراً حين الوضع وإنشاء العلة الاعتباريّة، و الّذى هو محلّ الكلام فى المقام هو الثانى، و الأوّل من توابعه، و لا يجوز لحاظ الجهات الموجودة فى مرحلة

الاستعمال فى مرحلة الوضع و الإنشاء.

وقد تقرّر: أن تلك العلقه بين الألفاظ و المعانى، تحصل بالأسباب المختلفه، و منها: التعهّد و التبانى (1)، فإتّه يورث حصولها و إن لم يكن استعمال، و إلّا- يلزم عدم الموضوع له للألفاظ، و يكون كتب اللغة لغوا؛ لأنّ ما هو الموضوع له هو المعانى حال الاستعمال، لا الأعم، مع أنّ ضرورة الوجدان قاضية على خلافهم. فما فى «الدرر» لشيخ مشايخنا الحائرى رحمه الله (2) لا يخلو من تأسف.

و توهم: أنّ ذكر المعنى بعد إلقاء اللفظ فى عالم التصوّر من أجل شدّة الأّنس (3)- مع أنّه منقوض بما إذا لم يكن العالم بالوضع مانوسا- يستلزم المحذور الآخر: و هو أنّ المتكلّم بقوله: «الأسد يرمى» ما دام لم يفرغ من الكلام، لا يخطر بالبال لأجل الوضع من كلامه شىء، بل الخطور لأجل الأّنس أوّلا، ثمّ بعد تمامية قوله: «يرمى» يخطر ثانيا لأجل الوضع، و الالتزام بهذا المحذور كالالتزام بالتناقض جدّاً.

فما نسب إلى العلمين البلخىّ و الطوسى رحمه الله (4) من إنكار الدلالة الوضعيّة، و إثبات انحصار الدلالة بالتصديقيّة؛ أى بالجمل المستعملة (5)، أو نسب إليهما: من كون الموضوع له مقيّدا بالإرادة و القصد (6)، غير قابل للتصديق؛ ضرورة أنّ القضية مركّبة من الدلالة التصوريّة و التصديقيّة، و لا يعقل دلالة الموضوع على التصديق، أو على التصوّر و التصديق، كما لا يعقل إنكار دلالته، و لا شبهة فى أنّ الدلالة من

1- تقدم فى الصفحة 47-48.

2- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 41-42.

3- محاضرات فى أصول الفقه 1: 104-105.

4- لاحظ الشفاء، قسم المنطق 1: 42، شرح الإشارات 1: 32.

5- كفاية الأصول: 31-32، نهاية الأفكار 1: 64-65.

6- الفصول الغرويّة: 17-السطر 40.

متفرّعات الوضع، وعدم دلالة كلمة «الأسد» على شىء بالوضع عند الإلقاء، لا ينافى دلالته عليه حين إفادة الجملة.

مع أن الإرادة لا-تتعلّق بالمعنى التصوّري، بل تتعلّق بالمعنى التصديقي، فالمتكلّم ناهض و مرید لإثبات رمى الأسد؛ و أنّه يرمى، و لا يكون مريدا للأسد، ف «الأسد» يدلّ على المعنى مع أنّه ليس مرادا قطعاً، و الإرادة المتعلقة بالاستعمال موجودة فيما إذا أراد إلقاء الأسد؛ يعلم أنّ المخاطب يفهم منه شيئاً و يخطر بباله معنى، أم لا، فهي مشتركة بين الصورتين و الفرضين.

فتحصّل: أنّ احتمال دخول الإرادة في الوضع، منشأ الغفلة عن أنّ تلك الصفة، من الأوصاف المتعلقة بالمعاني التصديقيّة، و لا يعقل تعلّقها بالمعاني التصوّرية؛ سواء كانت هي مصحوبة بالتصديقيّة، أو كانت خالية عنها؛ و كانت لمجرد الاطلاع على أنّ المخاطب عالم باللغة أم لا. و ما يستظهر من كلمات القوم صدرا و ذيلا، لا يخلو من مناقشات لا خير في إظهارها و إفشائها.

هذا، و كان الأولى أنّ يجعل عنوان البحث حول أنّ الهيئات التامة موضوعة للمعاني المرادة، أم لا، حتّى يقال: بأنّها موضوعة لإثبات المعاني المرادة، كما عرفت ممّا تفصيله (1). فما اشتهر في عنوان البحث (2) لا يخلو من التناقض؛ لأنّ معاني الألفاظ ليست قابلة لتعلّق الإرادة بها، و ما هو قابل لتعلّق الإرادة به فرضا هو معنى الهيئات، فافهم و تدبر جيّداً.

و إنّ شئت قلت: ما يمكن أنّ يجعل عنواننا في البحث هنا: «هو أنّ الألفاظ هل هي موضوعة للمعاني المتصوّرة بما هي متصوّرة، أم لا» و الجواب: هو أنّها

1- تقدّم في الصفحة 117-122.

2- الفصول الغرويّة: 17- السطر 29، كفاية الأصول: 31، درر الفوائد، المحقق الحائري: 41، نهاية الأفكار 1: 63، محاضرات في أصول الفقه 1: 105.

لذوات المعانى؛ بحكم التبادر.

ولك إحداه البحت الآخر حول ما هو الموضوع للهيئات التامة، كما أشير إليه، و الجواب ما عرفت الإيماء إليه: وهو أن الضرورة قاضية بأن الإرادة تتعلق بإثبات المحمول للموضوع؛ وإثبات نحو من الاتحاد بينهما، فهي علة، و ذاك معلول، و لا وجه لكون العلة بعنوانها قيذا لمعلولها.

مع أن المتبادر من معنى الهيئات، هو الأمر الخالى من هذه الجهات، و ما قيل:

من لزوم اللغوية⁽¹⁾، واضح المنع؛ لأن اللغو الباطل، هو الوضع للمعنى مع العلم بعدم الاستعمال أبدا، دون الوضع للمعنى مع العلم بالاستعمال فى الجملة، و لا حاجة إلى جعل الألفاظ موضوعة للمعانى المضيقّة غير القابلة للانطباق إلا على المراد.

المبحث السادس علائم الحقيقة و المجاز

اشارة

المتعارف جعل العنوان المتكفل لجهة البحث قبل الورود فيه، و لكنّ العلامة الخراسانيّ رحمه الله لم يعنون ذلك (1)، و ما هذا إلاّ للزوم الشبهة فيما عنونه القوم:

فعنون جماعة منهم البحث هنا هكذا: «في علائم الحقيقة و المجاز و أماراتهما» (2).

و أنت خير: بأنّ جهة البحث هنا حول تشخيص المعنى التصوّري للألفاظ؛ و حدود ما هو الموضوع له، و أمّا الحقيقة و المجاز فهما من الأوصاف الطارئة على الاستعمال، و لا بحث هنا في ذلك قطعاً.

و عنونه العلامة الأراكيّ رحمه الله هكذا: «في علائم الوضع» (3).

و قد عرفت متناً: أنّ «الوضع» سواء كان المراد منه المعنى المصدريّ القائم بالوضع، أو المعنى الحاصل من المصدري، ليس مورد البحث في مباحث الوضع (4)؛ ضرورة أنّ ما هو مورد الكلام هناك، بعد الفراغ عن حصول العلقّة بين

1- كفاية الأصول: 33.

2- نهاية الأفكار 1: 66، نهاية الأصول: 39، مناهج الوصول 1: 124، محاضرات في أصول الفقه 1: 113.

3- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملي 1: 96.

4- تقدّم في الصفحة 61-62.

قوافل الألفاظ وسلسلة المعاني، وتلك العلقة معلولة العلل المتعددة، فعليه لا تكون الجهة المبحوث عنها هنا ذلك.

فما هو الحرى بأن يجعل عنوانا للبحث هو هكذا: «في تشخيص ما هو طرف تلك العلقة المفروغ عنها» فإن الأدلة المذكورة في المقام تمامها منسوجة لفهم ذلك، وأن اللفظ وجوده معلوم، ومعناه- وهو ما ينتقل منه إليه بدون الواسطة الأخرى والدخيل الآخر- مجهول بشخصه، ومعلوم بأصله، أى أصل كون هذا اللفظ ذا معنى واضح؛ ولكنه بخصوصيته وتشخصه مجهول، فالبحث هنا حول ما يستدل به على تشخيصه وتمييزه.

العلامة الأولى: التبادر

إشارة

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن من جملة ما استدل به في المقام هو التبادر؛ فإن مبادرة المعنى من اللفظ بدون الدخيل الآخر- وجوديا كان، أو عدميا- وانسباقه إلى الذهن من نفس تلك اللفظة، دليل على تلك العلقة الاعتبارية بين اللفظ والمعنى.

وأما سبب حصول تلك العلقة، فهو أمر آخر ربما يكون جعل الواضع، أو غير ذلك من الأمور التي ذكرناها(1).

فالتبادر ليس إلا دليل تلك العلقة إثباتا، ولا مدخلية له في مرحلة الثبوت، فبذلك يستكشف وجودها، ولا يتوقف وجودها عليه، بل هو معلول الأمور الأخر.

أقول: لا معنى لكونه دليلا عليه مع تقوم دليليته بالدليل الآخر، وهو العلم من الخارج بتلك العلقة؛ ضرورة عدم معقولية الانسباق إلا بعد العلم بتلك العلقة، ومع العلم بها لا معنى لانكشافها ثانيا؛ لأن الشئ لا ينكشف مرارا، بل الصورة الثانية

مع أنّها صورة علمية إلاّ- أنّها ليست كاشفة بالتأسيس، إلاّ مع الغفلة و الذهول، و لذلك ذكرنا في محلّه: امتناع قيام البراهين- بالحمل الشائع- على الأمر الواحد(1)، كما لا يخفى.

و من هنا يعلم ضعف ما سلكه القوم في المقام: بأنّ التبادر موقوف على العلم بالوضع، و العلم بالوضع موقوف على التبادر(2)، فأجيب بما أجيب، مع ما في أجوبتهم من النقوضات الكثيرة؛ فالعلم بالوضع لا يتوقّف على التبادر، بل هو يحصل من طريق آخر؛ بمعنى أنّ إخبار المطلعين يورث العلم بأنّ معنى «الأسد» هو الحيوان المفترس، ثمّ بعد ذلك يتبادر منه ذاك، و ليس منشأ هذا التبادر إلاّ العلم بالوضع و الاعتقاد به.

و أمّا حديث الإجمال و التفصيل(3) فهو غير صحيح، و أحسن ما قيل في تقريره ما عن الشيخ الرئيس في نظائر المقام و هو: «أنّ العلم التفصيليّ بأنّ معنى هذا ذاك- على نحو القضية الحملية- موقوف على التبادر، و هو ليس موقوفاً على هذا العلم التصديقي المحتاج إلى تصوّر الموضوع و المحمول، بل يحصل بالعلم الارتكازيّ من مبادئه و علله، كعلم الأطفال بمعاني الألفاظ و مفاد اللغات»(4) انتهى.

و أنت خير: بأنّ حدود العلم التفصيليّ، تابعة لمقدار انكشاف المعلوم بالعلم الإجماليّ، و ما في كلامه من التمثيل، دليل على أنّ علم الأطفال بمعاني اللغات هو العلم التصديقيّ، و لا يعقل ذلك إلاّ بعد التصرّ، و لا يلزم علمهم بالاصطلاح؛ و هو مفهوم «التصرّ» و «التصديق» فعلم الأطفال بمعاني اللغات، ليس إلاّ العلم

1- القواعد الحكمية، للمؤلف قدس سره (مفقودة).

2- هداية المسترشدين: 44- السطر 40، الفصول الغرويّة: 33- السطر 22، كفاية الأصول: 33.

3- الفصول الغرويّة: 33- السطر 28- 32، كفاية الأصول: 33، مقالات الأصول 1: 30- 31.

4- لاحظ التعليقة الرشيقية، الحكيم الآشتياني: 267.

التصديقي الذي هو العلم الموقوف عليه فيكون الموقوف و الموقوف عليه واحدا، كما لا يخفى.

فبالجملة: لا معنى لكون التبادر كاشفا عن الوضع و تلك العلقه، و عن كون المعنى المنسب إلى الذهن، مستندا إلى حاقّ اللفظ و صريح الكلمة، أو حاقّ الهيئة و صريح الجملة؛ لعدم اختصاص الجهة المبحوث عنها بمعاني اللغات.

و أعجب من هذا ما في «الكفاية»: «من أنّ المتعلم يرجع إلى العلماء، فالتبادر عندهم سبب حصول علم الجاهل»⁽¹⁾!! وجه التعجب: هو أنّ علم هؤلاء العلماء من أين جاء، و هم كيف صاروا عالمين؟! فلا يندفع الدور بذلك، و لا يكون علم المتعلم بمعنى اللغة؛ لأجل التبادر القائم عنده، بل هو لأجل إخبار المطلعين، أو الاطلاع على فهمهم ذلك من اللغة بالفرائض المختلفة المتنوعة، كما مرّ في كلامنا السابق.

مع أنّ ما هو المقصود في الكلام؛ هو أنّ يحصل العلم بالتبادر حتّى لا يكون لغوا، و لا دورا، و هو ممنوع كما عرفت.

هذا، و لو كان التبادر دليل الوضع، يلزم فيما إذا تبادر أحد المعاني من المشترك اللفظي، اختصاصه بما تبادر، فيكون مجازا في غيره، مع أنّ ذلك واضح المنع، فالمناطق في الحقيقة و المجاز ليس التبادر و عدمه.

و لو قيل: خطور المعنى من اللفظ إلى الذهن أمر، و كونه مستندا إليه من غير دخالة الأمر الآخر أمر آخر، و الأوّل هو العلم الإجمالي، و الثاني هو التفصيلي، فيندفع الدور.

قلنا: نعم، إلاّ أنّ العلم التفصيلي هنا يرجع إلى العلم الآخر بأمر آخر: و هو أنّ هذا المعنى يخطر من هذا اللفظ إلى الذهن، ثمّ يتوجه تفصيلا إلى أنّه لا دخل له في

ذلك، بل هو مستند إلى حاقّ اللفظ، فكأنه كان شاكا في ذلك، فبدل شكّه إلى العلم، لا أنّ علمه الإجمالي بدل إلى التفصيليّ، فافهم و تدبّر جيدا.

وبعبارة واضحة: لا- يندفع الدور إلا إذا كان الموقوف والموقوف عليه، مختلفين بالشخص، أو في المرتبة، وأمّا الاختلاف بالإجمال و التفصيل، فهو ليس دافعا للدور؛ لوحدّة الشخص كما لا يخفى.

و حيث سقط دلالة التبادر على الوضع، فلا نطيل الكلام في بعض شرائطه.

نعم، هنا إشكال في أصل دلالتة: «بأنّه إنّ كان يستدل به على الوضع التعيني، فهو ممنوع. وإنّ كان يستدلّ به على الأعمّ منه و من التعيني، فلا معنى له؛ لأنّ معنى وضع الجامع للقسمين، ليس إلاّ كون اللفظ بحيث إذا سمع فهم منه المعنى، و هو نفس التبادر» (1) انتهى.

أقول: هذا ما أفاده سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله و ما فيه غير خفيّ؛ ضرورة أنّ التبادر ليس من أسباب حصول العلقّة بين اللفظ و المعنى، فربّما تحصل العلقّة، و لا دليل على حصولها إلاّ إخبار المطلعين، أو التبادر، بناء على إمكان كونه دليلا.

تنبيه: في الاستصحاب القهقري و أصالة اتحاد العرفين

إنّ الاطلاع على معاني اللغات بعد المراجعة إلى أهل المحاورة و الغور معهم فيها، ممكن واضح، و لكن لا يثبت بذلك كون المعنى الموجود؛ هو المعنى الملحوظ في حال الوضع، فلعلّه مهجور، و هذا طارئ عليه. و هذا مما لا شبهة فيه. و لكنّه إنّ أُريد بذلك نفى جواز التمسك بكلمات السابقين، فهو ممنوع؛ لأصالة اتحاد العرفين، و هو الأصل العقلائيّ.

و من عجيب ما قيل في المقام هو التمسك بالاستصحاب القهقري؛ ظنا أنّه

الأصل العقلائيّ في خصوص المسألة (1)!! وأنت خير: بأنّ هذا غفلة وذهول عن حقيقة الاستصحاب؛ وهو المتقوم بالشكّ المستقرّ، دون الاحتمال العقليّ، فلو كان دليل حجّيته بناء العقلاء، فلا بدّ من فرض شكّهم في ذلك، واستقرار ذلك الشكّ في نفوسهم، ولا يمكن ذلك إلاّ مع القرينة القائمة العقلائيّة.

كما لو فرضنا أنّ معنى «الأسد» فعلا- هو الحيوان المفترس، وفرضنا أنّه كان معناه في زمن من الأزمنة غير ذلك، فهل ترى من نفسك تمسّكهم بهذا الاستصحاب القهقريّ حتّى يرجعوا بذلك إلى فهم مراد المولى في كلامه المردد أنّه استعمل في المعنى الأوّل، أو المعنى الثاني؟! أو يلاحظون النسبة بين الأصليين المتعارضين، ويقدمون أحدهما على الثاني، فما هذا إلاّ الوهم الخالي من التحصيل.

فما هو الدليل المرجع للعقلاء أصالة عدم النقل، أو أصالة اتحاد العرفين، وهي مثل أصالة الظهور؛ أي أنّ بناء العقلاء على عدم الاعتناء بهذه التسويات الباطلة، لا أنّ بناءهم على العمل بالاستصحاب مع وجود الشكّ الفعليّ المستقرّ في نفوسهم، فإنّهم عند ذلك لا يعتنون، ولا ينعقد الظهور بمثل هذا الأصل، كما هو الظاهر.

تذنيب: في التمسك بأصالة عدم القرينة

لا شبهة في عدم ثبوت المعنى الموضوع له بأصالة عدم القرينة؛ سواء كانت أصلا شرعيّا، أو عقلائيّا، وإنّما الإشكال في أصل طرؤ الشكّ في أنّ المعنى المفهوم من اللفظ، هل هو مستند إلى حاقّه، أو إلى قرينته؛ وجوديّة كانت أو عدميّة، داخلية كانت أو خارجيّة؛ ضرورة أنّ الأمر دائر بين العلم بأنّه يفهم منه ذلك، وبين العلم بأنّه لا يفهم منه ذلك، ولا وجه لفهم المعنى منه واحتمال استناده إلى القرينة. فما في كلام

القوم (1) مجرد احتمال وبحث، ولا واقعية له كما لا يخفى.

ذئابة: في عدم التبادر و تبادر الغير

قيل: عدم التبادر أو تبادر الغير، علامة المجاز (2).

وقيل: «عدم التبادر أعم، فلا يكون علامة» (3).

والذى هو الظاهر: أنه لا معنى لتبادر الغير؛ فإنه لو كان دليلاً فهو لأجل عدم تبادر المعنى المقصود، لا لأجل تبادر الغير.

وأما عدم التبادر، فإن كان مستوعباً- أى لا يتبادر منه المعنى عند الكل- فيعلم عدم وجود العلاقة الفعلية التي هي الوضع، وسبقها و هجرانها لا يستلزم الوضع الفعلي، فيكون عدم التبادر دليلاً على عدم وجود الربط بين اللفظ و المعنى فعلاً.

وإن كان الاستيعاب مشكوكاً، فلا يكون علامة عدم وجود العلاقة؛ لأعميته كما هو الظاهر. نعم هو دليل عدم الربط و العلقة في تلك المنطقة.

وأما عدم التبادر عند الآحاد الخاصة، فهو أعم مطلقاً؛ لأن من شرائطه العلم الارتكازي، وإذا كان هو معدوماً فلا تبادر؛ لانتفاء الشرط. و ما يظهر من العلامة الأراكي من الأعمية (4)، في غير محله؛ ضرورة أن عدم الوجدان هنا دليل عدم الوجود، لأن وعاء الربط المذكور بين اللفظ و المعنى أذهان الناس، وإذا كانت هي خالية بعدم التبادر فيعلم عدم وجوده، كما لا يخفى.

1- قوانين الأصول 1: 14- السطر 25، هداية المسترشدين: 44- السطر 38-40، كفاية الأصول: 33-34.

2- قوانين الأصول 1: 13- السطر 15، الفصول الغروية: 32- السطر 15، نهاية الأصول: 39.

3- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملى 1: 98.

4- نفس المصدر.

العلامة الثانية: صحّة الحمل

إشارة

ومنها: صحّة الحمل المعبر عنها: ب «عدم صحّة السلب» أى نجد جواز الحمل. ولا يشترط فى ذلك الحمل الشائع.

فإمكان الحمل، وعدم إمكان السلب، كافٍ فى ذلك؛ أى فى كونها علامة تشخيص الموضوع له، فإذا سقط كونها علامة؛ للزوم استكشاف المعنى الموضوع له بدونها؛ حتى يمكن الحكم بإمكانه وعدم إمكانه.

وإن شئت قلت: بعد عدم إمكان دفع الدور فى التبادر، فلا يمكن دفعه هنا، فلا علامة إلا إخبار المطلعين، أو الغور فى المحاورات و الاستعمالات؛ واستكشاف معانى اللغات ابتداءً بالقرائن الخاصة، كما لا يخفى.

هذا، وقد استشكل الوالد- مدّ ظلّه- فى هذه العلامة وغيرها إلا التبادر:

باستباق التبادر عليها، فلا تصل النوبة إليها؛ وذلك لأنّ المعانى التصوّريّة تنخر بالبال تفصيلاً، وهو معنى «التبادر» فلا معنى لإعمال الهيئة التصديقيّة لكشف حال المحمول المشكوك. وتوهم الغفلة والذهول عن التبادر، فى غير محلّه؛ لأنّ من يريد استعمال حال الوضع لا- يكون غافلاً- و ذاهلاً- فما قيل: من الإجمال والتفصيل فى مسألة التبادر، لا يأتى هنا؛ لأنّه إذا كان بصدد إقامة البرهان على المعنى الموضوع له، فقهرأ يتبادر من الموضوع إلى ذهنه ما يتبادر من المحمول، ويكون عالماً بأنّ المحمول أعمّ من الموضوع، أو هو أخصّ، أو هو مساو، أو يكون الحمل أولياً، أو ثانوياً، أو غير ذلك (1).

أقول: إن كان ما هى العلامة والدليل هو الحمل الشائع، نحو «الإنسان بشر»

1- لاحظ تهذيب الأصول 1: 58-59، مناهج الوصول 1: 130.

أو «زيد إنسان» حتى يستكشف منه المعنى الموضوع له تصديقاً، بعد مسبوقة ذهنه بذلك إجمالاً وارتكازاً، فللغفلة عن خصوص ما به يستكشف الوضع - وهو التبادر - وجه ممكن؛ لأنه وإن كان بصدد استعلام المعنى الموضوع له، ولكنه يغفل عن خصوص الطريق؛ وهو التبادر، لا عن أصل الطريق وهو الحمل، وما هو غير ممكن هو الغفلة عن جميع الطرق، لا بعض منها.

وإن كان ما هو الدليل والعلامة إمكان الحمل، كما هو الظاهر، فلا يعقل انكشاف المعنى بالحمل، بل ذلك يستكشف بالتبادر، وحيث إن التبادر أيضاً ليس علامة كما مر (1)، فلا يعقل إدراك صحة الحمل وعدم صحة السلب إلا بعد الاطلاع التام على خصوصيات اللغات والمعاني، فافهم ولا تغفل.

ثم إن التحقيق يظهر في علامة عدم صحة الحمل وجواز السلب للمجازية (2)؛ أي عدم كون المعنى المشكوك فيه هو الموضوع له، أو هو الداخل في حدود الموضوع له؛ ضرورة أن الحكم بذلك لا يمكن إلا باستكشاف المعنى من غير هذه الطريقة، فلا تصل النوبة إليها. مع لزوم الدور أيضاً هنا وعدم جريان جوابه أيضاً، كما لا يخفى.

هذا، وأما إطالة البحث حول أقسام الحمل وتقسيماته الذاتية، ثم أقسام الحمل الشائع، وتفصيل البحث حول ما هو الدليل، وما ليس بدليل، فغير صحيحة جداً؛ ضرورة أن الجهة المبحوث عنها كونه علامة بنحو الإجمال وفي مورد ما، أو كون الحمل الأولي الذاتي، علامة كشف أصل المعنى الموضوع له، والشائع الصناعي علامة حدوده وبسطة وضيقه، وأما سائر الموارد فهي خارجة، وإذا كان كاشفيتها الإجمالية ممنوعة، فلا تصل النوبة إلى هذه الأقسام المسطورة في الكتب

1- تقدّم في الصفحة 166-168.

2- قوانين الأصول 1: 17- السطر 24، الفصول الغروية: 34- السطر 7، كفاية الأصول: 34.

المفصلة (1)، فلاحظ وتدبر جيداً.

تذييل: وجه آخر لإبطال علامة صحة السلب

قد عرفت: أنّ ما هو القدر المتيقن من كاشفيّة صحّة الحمل و عدم صحّة السلب عند الأصحاب قاطبة، هو ما كان الاتحاد بين الموضوع و المحمول بحسب المفهوم، و كان كلّ واحد منهما بسيطاً، كقولنا: «المطر غيث» أو «التراب صعيد» و «الإنسان بشر» و هكذا، و هو غير مقبول، و غير موافق لأفق التحقيق.

و من هنا يعلم: أنّ عدم صحّة الحمل و صحّة السلب أيضاً كذلك؛ ضرورة أنّ الحال المشكوك لا يعلم من السلب بالحمل الشائع، بل هو مستكشف من إدراك صحّة السلب، و من تجويز العقل السلب بين الموضوع و المحمول، و لا يمكن إدراك ذلك إلاّ بإدراك عدم الاتحاد؛ و أنّ ما يفهم من المحمول غير ما يفهم من الموضوع، فلا يستكشف من السلب شىء إلاّ و قد كشف قبله؛ لأنّ من شرائط درك صحّة السلب ذلك.

و ليس هذا هو تقريب الدور، حتّى يقال بما قيل هناك، بل هو بيان آخر لإبطال كاشفيّة هذه الأمانة، و إن كان الدور جائزاً كما لا يخفى.

العلامة الثالثة: الاطراد

و منها: الاطراد، و لعلّ المراد منه ما أشرنا إليه: و هو أنّ المتعلّم إذا راجع أهل المحاورة، و لاحظ اللفظ مستعملاً في الموارد المختلفة؛ من الاستعمالات

1- لاحظ بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملى 1: 98-100، محاضرات في أصول الفقه 1: 115-121.

السلبية والإيجابية، وكان المستعملون يريدون منه المعنى الخاص، فإنه عندئذٍ يحصل له كشف الموضوع له، وإذا كان ذلك كثير الدور في الكلمات- بحيث يرى عدم تقييدهم بالقيود الخاصة؛ من العلائق الكلية، أو حسن الاستعمال- يجد المعنى من الاطراد و شيوخ الاستعمال. وهذا أحد الطريقتين لفهم المعنى الموضوع له الذي مرّ الإيماء إليه سابقاً(1)، فالمقصود من «الاطراد» حسب الظاهر ذلك، فيكون من اللواحق للاستعمال، وليس من قبيل التبادر، أو درك جواز الحمل، حتى يلزم الإشكال.

فهو بعد الغور في الأمم والأقوام، يحصل له بالقرائن غير الكلامية أصل المعنى، ثم بعد ما يجد شيوعه و عدم تقييدهم بأمر في الاستعمال، يحصل له العلم بالموضوع له. وهذا هو الاجتهاد الذي صنعه أرباب اللغات؛ بالتقلّب في القرى والقصبات.

و عليه يعلم: أنّ عدم الاطراد دليل عدم الوضع؛ لأنه لو كان موضوعاً لكان مطرداً؛ للزوم الخلف. اللهم إلا أن يحتدل الاشتراك، فلا يكون أمانة على عدم الوضع، كما لا يخفى.

فعلى ما تقرر يظهر: أنّ التقارير الأخر حوله لا تخلو من تأسف، و كأنهم ظنوا أنّ الاطراد هو الشيوخ بحسب استعمال المستعلم، أو تكرار اللغة في الموارد المختلفة فرضاً، فهجموا عليه من كلّ جانب (2)، و منهم: الوالد المحقق - مدّ ظلّه - فقال:

«إنّ الاستعمال إن كان في المصداق و الفرد بخصوصيته، فهو مجاز أو غلط.

1- تقدّم في الصفحة 172.

2- الفصول الغروية: 38- السطر 21، كفاية الأصول: 34- 35.

وإن كان بنحو التطبيق؛ وإطلاق الكلّي على الفرد، فهو راجع إلى علاميّة الحمل» (1) انتهى.

وأنت خبير بما فيه؛ ضرورة أنّه راجع إلى العلم بالوضع قبله، فيلزم الدور، ولا يأتي جوابه، وقد عرفت معنى «الاطراد» فلا يتأتّى إليه الإشكال إلّا لأجل القصور في التقرير، مع أنّ الاستعمال أعمّ من الحمل.

1- مناهج الوصول 1: 129-130، تهذيب الأصول 1: 60.

المبحث السابع فى تعارض الأحوال

فى تعارض الأحوال فإنه عند الدوران بين التجوّز والإضمار والكناية والاشتراك والنقل والاستخدام والتخصيص والتقييد، وبين أعدامها، فلا شبهة فى الرجوع إلى أعدامها؛ أى إلى الحقيقة، وعدم الإضمار والكناية، وعدم النقل والاستخدام، وعدم التخصيص والتقييد.

ولا يخفى: أنّ هذه الأمور بعضها يرجع إلى بعض؛ فإنه لا معنى للكناية والمجاز والإضمار فإنّ هذه ترجع إلى عدم التجوّز. مع أنّ المجازية ترجع إلى عدم تطابق الجدّ والاستعمال، دون الاستعمال؛ فإنه كلاً على نعت الحقيقة.

فبالجملة: بعد ورود «أكرم العلماء، وسلّم عليهم» فالمتّبع هو الظاهر المفهوم منه فعلاً، وكلّ واحد من الاحتمالات المذكورة فيه جارية، ولكنها مندفة بالأصول العقلية، حتى مسألة الاستخدام؛ فإنّ المراد منه إرادة المعنى الآخر بعد مفروغية الاشتراك اللفظي، وعند ذلك أيضاً لا بناء منهم على العدول من الجملة الثانية؛ بدعوى الإجمال، خصوصاً بناءً على ما مرّ: من أنّ الضمائر حروف الإشارة (1)، فلا يمكن الإرادة إلاّ من اللفظ الأوّل على سبيل استعمال اللفظ فى معنيين، وهو إمّا ممتنع، أو مستبعد عن الأذهان العرفية.

هذا كله فيما إذا شك في مفاد «كان» التامة.

وأمّا إذا كان الشك في الناقصة؛ بأن يكون المجازية معلومة، ولكنه يتردد الأمر بين الإضمار والكناية وسائر المجازات، والنقل والاشتراك وهكذا، أو تردد الأمر بين التخصيص والتقييد؛ بعد العلم بورود القرينة، أو تردد الأمر بين حمل الكلام الواصل على المعنى المفهوم منه فعلاً، أو على المعنى المفهوم منه قبل عصر صدوره، ولكنه مشكوك أن عصر الاستعمال متحد مع هذا العصر، أو مع العصر الأسبق، أو تردد بين استخدامه المعنى الاشتراكي، أو المجازي والكنائي؛ بعد ثبوت أصل الاستخدام، ففي هذه المواقف هل يمكن الرجوع إليهم في تعيين أنحاء الاستعمالات؟

أم تصير الكلمات والجمل مجملّة فيما لم يكن المراد معلوماً؟

أو ليست مجملّة، ولكن لا بناء من العقلاء- بعد العلم بالوظيفة- على تعيين نوع الاستعمال؛ حقيقة كان أو مجازاً، في الكلمة كان أو في الإسناد، حتّى في التخصيص والتقييد؟

وجهان: ظاهرهما الثاني؛ ضرورة أن الأصول العقلية هي الأصول العملية، ولا ربط لها بعالم الألفاظ ومحاسن الاستعمالات، فالمدار- كما قيل- على ما هو الظاهر من أسلوب الكلام (1).

وقضية أصالة اتحاد العرفين، وأصالة التطابق بين الجدّ والاستعمال؛ أنه هو مراد المتكلم، ولا يثبت بهما شيء آخر، فتدبر.

1- كفاية الأصول: 35، تهذيب الأصول 1: 61، محاضرات في أصول الفقه 1: 125.

المبحث الثامن في الحقيقة الشرعية

إشارة

و البحث حولها يقع في ضمن جهات:

الجهة الأولى: في تحرير محل النزاع

وهو أنّ الألفاظ المستعملة في الكتاب و السنّة- سواء كانت في العبادات، أو المعاملات، أو غيرها- كلّها حقائق لغويّة، ولا تصرّف للشرع المقدّس في ذلك، ولا إبداع منه في وضع لغة لمعنى، و لو كان فهو من التصرّفات اليسيرة الراجعة إلى جعل القيود و الشروط لها.

أمّ جميع الألفاظ المذكورة المستعملة في المعاني المستحدثة و غير المستحدثة، على سبيل الوضع الثانويّ و الحقيقة الثانويّة:

أمّا في المعاني المستحدثة، فبالاستعمال؛ و نصب القرينة عليه، أو إخباره بذلك قبل الاستعمال.

و توهم: أنّ الاستعمال لا- يورث الوضع (1)، في غير محلّه؛ لما تقرّر سابقاً تفصيله، و قد فرغنا عن إمكانه، من غير لزوم الجمع بين اللحاظين. بل اختلاف الدواعي يستلزم ذلك؛ مع نصب القرينة على تعدّدها (2).

1- أجود التقريرات 1: 33.

2- تقدّم في الصفحة 62-64.

وأما السؤال عن حكم هذا الاستعمال: هل هو حقيقة، أو مجاز، أو لا هذا ولا ذاك؟ فيمكن الجواب بالثلاثة، كما لا يخفى.

وأما في غير المستحدثة، فهو كذلك؛ أى يمكن باستعمال الألفاظ الأخرى فيها، فتكون حقائق شرعية، أو بإلغاء الوضع الأول، وإحداث الوضع الجديد؛ بمعنى رفض الربط والعلاقة الوضعية اللغوية، وإحداث الربط فى محيط التقنين والتشريع ثانياً، وحيث إن الأول معلوم العدم؛ لعدم تلك الألفاظ بأعينها، فيتعين الثانى؛ لإمكانه.

فما أفاده المشهور: من خروج الألفاظ الموضوعية للمعاني غير المستحدثة عن حريم النزاع (1)، غير مقبول، كما أن ما أفاده العلامة الأراكى رحمه الله: من وضع الألفاظ الأخر لها (2)، مجرد وهم لا يمكن المصير إليه.

أو يفصل بين الألفاظ؛ فالغالب منها تكون حقائق لغوية، إلا أنه قد يوجد بعض الألفاظ، يكون من الحقيقة الشرعية.

ولعل منها لفظة «الحق» و«الباطل» وفى كتاب الصلاة لفظ «السهو» فإنه - حسب ما يترأى من الأخبار - يطلق على الشك (3)؛ بحيث صار حقيقة فيه، على ما قيل فى محله (4)، وأيده العلامة الحائرى رحمه الله فى كتاب الصلاة (5). وقد ذكرنا فى «كتاب البيع»: أن كلمة «الحق» و«الباطل» مختلفة المفاهيم حسب الآفاق

1- الفصول الغروية: 43- السطر 5، كفاية الأصول: 36-37، نهاية الأصول: 44.

2- مقالات الأصول 1: 35.

3- وسائل الشيعة 8: 187-251 كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الباب 16 و 18 و 21 و 24-25.

4- مرآة العقول 15: 227، الحدائق الناظر 9: 239.

5- الصلاة، المحقق الحائرى: 415.

المختلفة، وليس المعنى العرفي منها محفوظاً في المصطلحات الشرعية⁽¹⁾.

فبالجملة: حصر محلّ النزاع بطائفة من الألفاظ، أو حصره بما إذا كانت المعاني مستحدثة، غير موجّه.

بل لا معنى له فيما كانت الألفاظ مستحدثة، وإن كانت معانيها غير مستحدثة؛ فإنّ المدار على الأول، فلا مانع من كون هذه المخترعات سابقة على الإسلام، إلاّ أنّ إطلاق هذه الألفاظ عليها كان من الشرع، ولم يعهد من العرف ذلك قبل البعثة. و من هنا يظهر مواضع الخلط في كلمات القوم رحمهم الله.

ثمّ إنّ الظاهر منهم خروج الوضع التعينيّ عن موضوع المسألة؛ لعدم كونه من الحقيقة الشرعية، ولکنّه أيضاً ممنوع، كما سيأتى ذكره.

الجهة الثانية: فيما هو التحقيق في المسألة

لا شبهة في أنّ معاني المعاملات وأكثر الأمور، ليست مستحدثة، ولو توهم استحداث معنى فهو في العبادات، كالصلاة والصوم والحجّ والاعتكاف، وأمثالها كالوضوء والغسل والتميم، وأمثالها كالحيض والنفاس والمستحاضة، وغير ذلك.

ولكنّ المستفاد من الكتاب⁽²⁾ المؤيّد بالوجدان؛ عدم حدوث هذه المعاني بنحو الإبداع والاختراع، وذلك لما يستفاد من الشرائع السابقة من وجود الصلاة

1- تحريرات في الفقه، كتاب البيع، المبحث الأول، شبهات على الاستدلال بأية التجارة لا يمكن دفعها.

2- كقوله تعالى: *اِذْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ* البقرة (2): 183. *اِذْ اَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا* E مریم (19): 31، *اِذْ اُنزِلَ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ* E الحج (22): 27.

و الزكاة و الحجّ و الصوم و أمثالها فيها، و الالتزام بالوضع الثانويّ على الوجه الماضي ممّا لا معنى له؛ لعدم الحاجة إليه بعد ذلك.

نعم، فيما كانت المعاني المرادة منها في الشرع، بعيدةً عن المعاني العرفيّة؛ بحيث يمكن دعوى الاختلاف و البيونة بينها، فإنّه عند ذلك يشكل نفى الحقيقة الشرعيّة.

اللهمّ إلا أن يقال بالمجاز، و لكنّه مندفع: بأنّه مجاز في بدو الاستعمال، لا بعد مضيّ مدّة؛ فإنّه بعد ذلك يصير حقيقة شرعيّة.

ثمّ إنّّه قد يقال: بأنّ الصلاة و الحجّ و الصوم و الاعتكاف، من تلك المعاني؛ لأنّها بمعنى الدعاء، أو الميل و العطف، و على كلّ تقدير لا تتناسب مع ما هو المراد منها في الشريعة. و مجرد كونها مصداق الميل و العطف لا يكفي، كما في حاشية الوحيد الأصفهاني رحمه الله (1) كما لا يخفى.

و الحجّ بمعنى القصد، و الصوم هو الإمساك و هكذا، و الاعتكاف بمعنى الخضوع المشترك فيه لغة الركوع و السجود، و لكنّ المراد منها في الشرع أمر آخر، و تكون تلك الألفاظ منصرفة إليه، فتكون حقيقة شرعيّة.

بل استعمال الكلّيّ في المصداق بخصوصيّاته الفرديّة مجاز، فيكون بعد مضيّ مدّة حقيقة شرعيّة، فلا تخلط.

إن قلت: الحقيقة الشرعيّة تنحصر بالوضع التعينيّ، و أمّا الوضع التعينيّ الحاصل بكثرة الاستعمال، فهو ليس من الحقيقة الشرعيّة، كما هو الظاهر من التوضيف، بل هو من الحقيقة المتشرعيّة، أو المخلوطة منهما.

قلت: هذا ما يظهر من القوم، و لكنّه غير تامّ، ضرورة أنّ كثرة الاستعمال من

أرباب الشريعة مع القرينة، إذا وصلت إلى حدّ صارت حقيقة فيه، و موضوعة له، تكون مقابل الحقيقة اللغويّة، ولا نريد من «الحقيقة الشرعيّة» إلاّ ذلك؛ أى حدوث الربط الوضعيّ فى محيط الشرع والتقنين.

هذا هو التحقيق فى المسألة، ولا يلزم- بناءً عليه- حصر الوضع بالاستعمال فى المقام (1)، حتّى يقال بامتناعه (2)، كما عرفت تفصيله.

فعلى هذا، إنكار الحقيقة الشرعيّة فى غاية الإشكال؛ بدهاء أنّ ألفاظ الطهارات الثلاث، موضوعة لمعانٍ خاصّة؛ أى منصرفه بالوضع التعيّن إليها، وهكذا كثير من الألفاظ التى أُريد منها المعانى المركّبة.

فبالجملة: لا شبهة فى احتياج القوانين و الشرائع إلى المصطلحات الخاصّة؛ حتّى العرفية منها، وليست هى إلاّ بمعنى أنّها ألفاظ ظاهرة فى المعنى الخاصّ، وهذا لا يكون إلاّ من الحقيقة الشرعيّة؛ لأنّ استعمال الألفاظ فى الخصوصيّات اللاحقة بالمعانى الكلّية مجاز، وإذا كان بحدّ شائع فى الشريعة يصير حقيقة فيه، والألفاظ المستعملة فى الشريعة من هذا القبيل، كما هو الظاهر الواضح.

وأما احتمال الحقيقة الشرعيّة بالوضع التعيّنّى بكلا قسميه، فبعيد و باطل جدّاً؛ لعدم مساعدة الوجدان معه.

وأما احتمال حدوث الألفاظ المستعملة فى الماهيّات السابقة على الشريعة المقدّسة الإسلاميّة أيضاً فممنوع؛ للزوم اشتمال الكتاب على ما لا يفهمه المخاطبون فى عصر الخطاب، فالالتزام بالحقيقة الشرعيّة فى أوّل الإسلام غير موافق للذوق السليم، ولكنّه بعد الاستعمالات الرائجة و الإطلاقات الكثيرة، تحصل

1- كفاية الأصول: 36.

2- أجود التقريرات 1: 33-34.

تلك الحقيقة الشرعيّة؛ لما عرفت من بينونة بين المعاني، و من استعمال تلك الألفاظ في خصوصيات المصاديق، و من عدم انحصار الحقيقة الشرعيّة بالوضع التعينيّ.

و من هنا يظهر وجه ذكر الآيات للاستدلال بها على عدم الحقيقة الشرعيّة (1)، فإنّها شاهدة على عدم حدوث اللغات، و لا نظر فيها إلى حدوث المعاني و عدمه.

نعم، هي أيضا شاهدة على عدم حدوث المعاني أيضا، و ربّما يظهر منها و من أمثالها استباق بعض الماهيات العباديّة على شريعة الإسلام أيضا.

إن قيل: كما يستبعد الوضع التعينيّ بالاستعمال، كذلك يستبعد الوضع التعينيّ بكثرة الاستعمال.

قلنا: لا وجه له؛ بدهة أنّه بذاته أمر مستبعد حتّى قيل بامتناعه (2)، بخلاف الثاني؛ فإنّ إطلاق الألفاظ و إرادة المعاني الخاصّة منها و إن لم يكن من الاستعمال المجازيّ عندنا، و لكنّه مجاز؛ بمعنى عدم اتحاد المراد الجدّي و الاستعماليّ، و إذا كان ذلك كثيراً يصبح تلك الألفاظ ظاهرة في مرادات الشرع المقدّس، فيحصل الربط قهراً؛ و الوضع بلا اختيار.

و دعوى احتياج ذلك إلى القرينة، و هي مفقودة إلّا في بعض المواقف الشاذّة (3)، مسموعة و لكنّها لا تضرب؛ و ذلك لأنّ القرائن المنفصلة كافية فيما كانت القوانين المجعولة في الكتاب و السنّة، غير قابلة للإجراء بعد الجعل، فإذا احتاج إجراؤها إلى مضيّ مدّة، فلا مانع من تأخير القرينة إلى تلك الحال.

1- الفصول الغرويّة: 43-السطر 6، كفاية الأصول: 36-37.

2- أجود التقريرات 1: 33-34.

3- تهذيب الأصول 1: 64.

وأما ما يقال: «بأنَّ الجهة المبحوث عنها هي الحقيقة الشرعيّة؛ أي الحاصلة في الصدر الأوّل و اليوم الأوّل»⁽¹⁾ فهو غير مبرهن كما أُشير إليه، فلا تخلط.

الجهة الثالثة: في ثمرة القولين

فقد يمكن تقرير الثمرة الأصوليّة؛ لما سيأتي في الصحيح والأعمّ ⁽²⁾، فإنّ القول بالحقيقة الشرعيّة يورث تأتي جريان النزاع الآتي، بخلاف القول بعدمها.

وهذا المقدار من الثمرة كافٍ ولو كان القول المزبور هو القدر المتيقّن من مصبّ النزاع الآتي.

ويمكن تقرير الثمرة في المسألة الفرعيّة: بأنّه لو وصل من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الأمر بالوضوء بالنسبة إلى من ابتلى بالرعاف، فإنّه ربّما يشكّل الأمر، فإن كان «للوضوء» حقيقة شرعيّة بالوضع التعينيّ، فعليه يلزم الوضوء الاصطلاحيّ، وإن لم يكن ذلك فيلزم الغسل فقط.

وهكذا لو فرضنا تاريخ الاستعمال بعد كثرة استعمال «الوضوء» في المعنى الاصطلاحيّ، فإنّه أيضا يحمل عليه، كما أفتى به العامّة، و جعلوه من النواقض ⁽³⁾؛ لحصول العلقّة الوضعيّة قبل الاستعمال. وهذه أيضا ثمرة.

ويمكن تقريرها: بلزوم الإجمال بناءً على معلوميّة تاريخ الاستعمال، مع عدم القرينة على المعنى اللغويّ و الاصطلاحيّ، فإنّه بعد الاستعمال في الاصطلاحيّ

1- الفصول الغرويّة: 43، السطر 15-20.

2- يأتي في الصفحة 198-199.

3- المغني، ابن قدامة 1: 176، المبسوط، السرخسي 2: 21.

مع القرينة، وعدم وصوله إلى كثرة كافية في صحّة اتكاء المتكلم على الاستعمال بلا-قرينة، يلزم الإجمال في الخبر المزبور؛ لأنّ من المحتمل اتكاء المتكلم على القرينة المنفصلة معتقداً كفايته. وهذه ثمرة أخرى.

ثم إنّ من المعلوم اشتراط مهجوريّة المعنى اللغويّ في الحمل على المعنى الاصطلاحيّ، إلاّ إذا كان بالوضع التعيينيّ، فإنّه لا يحتاج إلى الهجر المزبور. فما أفاده صاحب «الدرر»⁽¹⁾ غير مقبول؛ ضرورة أنّه بعد ثبوت الحقيقة الشرعيّة، لا بدّ من حمل ما يرد في استعمالات الشرع عليها، وإلاّ يلزم لغويّة الفرض المذكور.

أقول: هذا النزاع لا ثمرة عمليّة له، إلاّ بالنسبة إلى البحث الآتي؛ لو التزمنا هناك باختصاص محلّ البحث بصورة خاصّة، كما يأتي تفصيله [\(2\)](#).

وأما بالنسبة إلى ما قيل [\(3\)](#)، فالظاهر أنّ القرائن المنفصلة، قد بلغت إلى حدّ صار مراد المولى معلوماً في عصرنا، فليس في الشرع كلمة إلاّ وهي معلومة من هذه الجهة.

وتوهم إمكان حمل كلمة على معناها اللغوي بعد وضوح المعنى الاصطلاحيّ؛ إذا كانت في الجملة الواصلة إلينا من النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم من غير طريق المعصومين عليهم السلام [\(4\)](#)، في غاية الفساد؛ لأنّه بعد ذلك لا بدّ من حملها عليه، كما هو الظاهر.

فالبحت المزبور قليل الجدوى جدّاً؛ لأنّ المرادات الخاصّة تظهر وإن لم تصل

1- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 46-47.

2- يأتي في الصفحة 195 وما بعدها.

3- لاحظ كفاية الأصول: 37، درر الفوائد، المحقّق الحائري: 46-47.

4- محاضرات في أصول الفقه 1: 126.

الألفاظ إلى حدّ الحقيقة الشرعيّة، و حصول الحقيقة الشرعيّة بالوضع التعيّن؛ بعد فهم المراد بكثرة الاستعمال المقترن مع القرينة، كما لا يخفى. هذا كلّه فيما يمكن أن يصغى إليه.

و أمّا البحث عن الأُصول الشرعيّة الجارية حول النقل، و مهجوريّة المعنى اللغويّ و الاستعمال، و حصول الوضع، فهو غير لازم، و قد مضى ممّا ملاك جريان مثلها (1)، فلاحظ و تدبّر.

ذئابة: في أنّ «الحقيقة» هل توصف بكونها «شرعيّة»

يخطر بالبال المناقضة من التوصيف المعروف و هو «الحقيقة الشرعيّة» ضرورة أنّ مقتضى كونه حقيقة، تبادر المعنى من حاقّ اللفظ من غير دخالة القيد و القرينة؛ متّصلة كانت أو منفصلة، حالّة كانت أو مقالّية، و قضية كونها شرعيّة، دخالة محيط الشرع و المنطقة الإسلاميّة و المتكلّمين المخصوصين في التبادر المزبور.

و لو لم تكن القرينة العامّة دخيلة في ذلك، و لا القرينة الخاصّة، فهي تصير حقيقة لغويّة، و منشأها أفراد الشرع و أرباب الشريعة؛ لا بما هم أصحاب الشرع الخاصّ، فعليه لا يعقل حصول الحقيقة.

نعم، يمكن دعوى: أنّ المراد من العنوان المذكور هي الحقيقة المصطلح عليها هنا، و هو ما يقابل المجاز الذي يحتاج إلى القرائن الخاصة الجزئية، دون ما لا يحتاج إلى مطلق القرينة؛ حتّى الكلّية العامّة.

و ممّا يشهد لذلك: عدم لزوم مهجوريّة المعنى اللغوي في حصول تلك

الحقيقة، فلا منع من كون أفراد الشرع، يدركون المعنى الثاني في محيط التشريع عند استعمال الألفاظ الخاصة، ويدركون المعنى الأول منها في المحيط الآخر.

وتوهم: أنّ هذه القرينة هي القرينة المعيّنة المحتاج إليها في ألفاظ المشترك، في غاية الوهن كما ترى.

المبحث التاسع الصحيح و الأعم

إشارة

الكلام فى المقام يتم فى ضمن أمور:

الأمر الأول: فى تحرير محل النزاع

بناء الأصحاب إلى زماننا هذا؛ على قصر البحث حول ألفاظ العبادات عليها وعلى المعاملات (1).

وأنت خير: بأنّ الجهة المبحوث عنها أمر كلى، يستكشف منه حال هذه الألفاظ بما هى مصاديق ذلك الأمر العام؛ ضرورة أنّ البحث فى حدود معانى اللغات، لا يختصّ بألفاظ دون ألفاظ، فيشترك فيه جميع أسامى الحيوانات والنباتات والأشجار والأثمار وهكذا، وذلك لأنّ المقصود من تحريره، فهم حدود المعنى الموضوع له والمسّمى، ودرك مقدار سعة المعنى المدلول عليه باللفظ، فلا معنى لحصر محلّ النزاع بألفاظ دون ألفاظ.

فأخصّية الغرض لا يورث أخصّية البحث؛ أمّا ترى أنّ البحث فى مباحث العمومات والإطلاقات، ليس مقصوراً بما ورد فى الشرع، وإنّ كان الغرض خاصّاً؟! بيانه: هو أنّ جميع المعانى ذات أطوار ومراتب وحالات، مثلاً الشجرة ذات شئون؛ من القصر والطول، ومن الكيف والأوضاع، ومن الحالات الأخر الطارئة عليها فى الأزمنة المختلفة، وبالجملة المقولات الزائدة على ماهيتها وجودها-

1- الفصول الغرويّة: 46- السطر 14 و 52- السطر 15، كفاية الأصول: 38 و 49، تهذيب الأصول 1: 66.

وهي أمارات تشخصها وتعيّننها - مختلفة، فهل المعنى والموضوع لها الشجرة التامة الكاملة، حتى تكون الفاقدة للأوصاف الكمالية غير داخلية في مسمّاها؟

أم المسمّى أمر أعمّ، فتكون الشجرة في جميع شؤونها وشتات حياتها وخصوصياتها، موضوعة لها؟

أو تكون الحالات مختلفة:

فمنها: ما هي الداخلة في الموضوع لها، مثل كون أجزائها ذات حياة نباتية في الجملة.

ومنها: ما هي الخارجة، مثل كمالاتها الأخر صغرى وكبرى، كيفاً وكمّاً ووضعاً، ونقصاً وكمالاً، وغير ذلك.

فإذا كانت الشجرة بلا روح نباتي - مثل الأمثال والأشباح الموجودة في الأعيان، والمجسّمة والصور لها - فإطلاق هذه الكلمة عليها بالادعاء والمجاز، دون الحقيقة، فالموضوع له مقيد من تلك الجهة، ومطلق من الجهات الأخرى؟

فعلى هذا، تبين لك قصور طريقة الأصحاب في المسألة، وتبين: أنّ الجهة المبحوث عنها هي هذه، وهذا أمر سارٍ وبارٍ في جميع الألفاظ، ومنها: الألفاظ المستعملة في الأمور الاعتبارية، عبادية كانت أو معاملية، فإذا كانت الشجرة مطلقة من حيث ترتب الثمرة عليها وعدمه، فتلك الألفاظ ربما تكون مثلها، كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ مصبّ النزاع هنا هذا الذي أبدعناه، وتصير النتيجة أنّ الصحيح يقول: بأنّ الموضوع له «الشجرة» هي الكاملة المثمرة، ومثلها الصلاة التي ثمرتها «قربان كلّ تقى» (1) و«معراج المؤمن» (2) و«ناحية عن الفحشاء» (3) وسقوط الأمر

1- الكافي 3: 265-6، الفقيه 1: 136.

2- الاعتقادات، المجلسي: 39.

3- العنكبوت (29): 45.

وأمثال ذلك، والأعمى ينكر ذلك، ويدعى أن «الشجرة» صادقة على القصيرة غير المثمرة المشحونة بالنواقص والآلام، ومثلها الصلاة، وغير ذلك من الألفاظ الموضوعية للأجناس والمخترعات اليومية، بل للأشخاص كما لا يخفى.

وتوهم: أن القوم يقولون بالأعم في جميع الألفاظ، ويختلفون في هذه الألفاظ الخاصة، واضح المنع، كما سيأتي في بعض الأمور الآتية (1).

الأمر الثاني: فيما يمكن أن يجعل عنواناً للبحث

وقد جعل الأصحاب عنوانه هكذا: «في أن ألفاظ العبادات والمعاملات أسامٍ للصحيح منها، أو للأعم» (2).

وفي كتاب «الدرر»: «في أن ألفاظ العبادات هل هي موضوعة بإزاء خصوص الصحيحة، أو للأعم» (3).

وقال الوالد المحقق - مدّ ظله -: «الأولى أن يعنون البحث هكذا: إن الأصل في استعمالات الشارع لألفاظ العبادات والمعاملات ما ذا؟» (4) انتهى.

وقد يشكل الأمر تارة: لأجل ما ذكرناه كما عرفت.

وأخرى: لأجل أنّ الوضع التعيّن ليس بوضع، فلا يشمل عنوان «الموضوعة» مثله.

ولو شمل قولهم «الأسامي» للوضع التعيّن، فلا يشمل الاستعمالات المجازية؛

1- يأتي في الصفحة 204-206.

2- كفاية الأصول: 38، بدائع الأفكار (تقريبات المحقق العراقي) الآملى 1: 109، محاضرات في أصول الفقه 1: 134.

3- درر الفوائد، المحقق الحائري: 47.

4- تهذيب الأصول 1: 67.

فإنّ تلك الألفاظ ليست أسامى للمراتد منها، فيأتى النزاع المذكور فى المجازات مع قصور عنوان البحث عن شموله.

فعليه يلزم شمول البحث لتلك الألفاظ؛ بناءً على القول بالحقيقة الشرعية بالوضع التعيينى، دون التعيينى و المجاز.

ويمكن حلّه بدعوى: أنّ الوضع التعيينى و التعيينى، كليهما ليسا بوضع على ما تقرّر (1)؛ فإنّ ما هو المقصود فى مباحث الوضع، أمر آخر غيرهما، أو هما كلاهما وضع؛ نظراً إلى الأسباب المورثة لتلك العلقه و الربط.

و أمّا المجازات، فربّما هى خارجة عن الجهة المبحوث عنها فى جميع الاستعمالات؛ شرعية كانت، أو غير شرعية؛ ضرورة أنّ «الأسد» موضوع للحيوان المفترس، و لكنّه لا مدخلىة للشجاعة فى موضوعه، و لذلك يصدق على الجبان منه، و الميّت منه، و الصغير منه، فعليه يأتى فيه البحث، و لكنّه إذا أُريد منه الرّجل الشجاع، فلا معنى لصدقه على من لا شجاعة فيه، فعليه يتعيّن المجازات فى صورة وجود العلقه و السبب الادعائى.

فإذا كانت (الصلاة) المستعملة فى الكتاب و السنّة، مجازاً فى المركّب المقصود بالأصالة و المراد الجدّى، فلا بدّ من لحاظ اشتمالها على الدعاء، أو الميل و العطف، فلا يمكن حفظ هذا الاستعمال على الوجه الصحيح إلّا مع وجودها، فيتعيّن فى المجازات القول بالأخصّ.

اللّهمّ إلّا أن يقال: بأنّ سبب الادعاء هى هذه الأمور، و لا منافاة بين بطلانها و فسادها من ناحية أخرى، فهى صلاة؛ لاشتمالها على الدعاء، و لكنّها فاسدة؛ لفقدانها الجزء أو الشرط الكذائى.

نعم، هذا يرجع إلى النزاع الآخر؛ و هو كيفية ادعاء الشرع، و لحاظه العلق

و الأسباب المورثة لصحة الاستعمال المجازي، فإن تمّ البحث هناك ترتفع الشبهة فيما نحن فيه، وعندئذ لا مانع من خروجها من الجهة المبحوث عنها في المقام، كما لا يخفى.

وبالجملة: ظاهر العنوانين خروج المجازات من حريم النزاع، واختصاصه بالوضع، سواء كان من قبيل الحقيقة الشرعية، أو كان من قبيل الحقيقة اللغوية.

وتوهم لغوية النزاع حينئذٍ، لعدم صحة «الحقيقة الشرعية» في غير محلّه؛ وذلك لأنّ المراد من «الحقيقة الشرعية» أعمّ من الحاصلة بالوضع التعينيّ والتعينيّ، والثاني ممّا لا يكاد ينكر بالنسبة إلى طائفة من الألفاظ، كما مضى (1). ولأنّ كثيراً من المخترعات الشرعية، كانت سابقة بهيئاتها وموادّها على الإسلام، كالصلاة والحجّ وأمثالهما، فهي من الحقائق اللغوية، والتصرفات اليسيرة لا تورث الاستعمال المجازي حتّى يفتتح باب الحقيقة الشرعية.

ولعلّ إلى ذلك ترجع مقالة أبي بكر الباقلاني: «من أنّ الإطلاقات كانت لغوية» (2) وإلّا فهي المقالة السابقة الراجعة إلى الاستعمال المجازي بالمعنى الذي ذكرناه: وهو الانتقال من المعنى المستعمل فيه إلى المراد الجدّي بنصب القرينة؛ فإنّ حقيقة المجاز- وهي المعبر- هذه، كما مضى (3).

فتحصّل: أنّنا أصبحنا وقد استغنت الشريعة عن المجاز، والاستعمال بالمصحّح، والأسباب المصحّحة؛ لحصول الحقيقة الشرعية بكثرة الاستعمال، أو لكون الحقيقة من أول الأمر لغوية، فلا حاجة إلى إدراج المجازات في عنوان

1- تقدّم في الصفحة 185-187.

2- شرح العضدي 1: 51-52، الفصول الغروية: 49-السطر 16.

3- تقدّم في الصفحة 142-144.

المسألة، لو فرضنا إمكان إدراجها فيه.

إن قلت: الحقيقة الشرعية خارجة عن عنوان البحث؛ لأن الظاهر منه حصول الوضع بوجه لا يحتاج إلى القرينة الخاصة والعامة، والقرينة المقالية والحالية، وقد مضى أنها تحتاج إلى الحالية العامة؛ وهو محيط التقنين والتشريع، ومنطقة الاستعمالات من أرباب الشرع والمتشعبة⁽¹⁾، فلا وضع، ولا اسم، فلا بد من دعوى الحقيقة اللغوية رأساً.

قلت أولاً: لا وجه للالتزام بالعنوان المذكور.

وثانياً: إن من الممكن دعوى أن القرينة اللازمة هي المعينة، فتأمل.

وثالثاً: لا مانع من الإلحاق بعد شمول الغرض والمقصود.

ثم إنه يتوجه أيضاً إلى العنوان الذي اتخذته الوالد- مدّ ظلّه- مضافاً إلى ما سلف⁽²⁾- أن الجهة المبحوث عنها في الصحيح والأعمّ حول الموضوع له، من غير النظر إلى الاستعمال وعدمه، وإن كان المقصود لا يحصل إلا بالاستعمال، ولكنه لا يورث قصر النزاع فيه، كما مضى في بحث علائم الحقيقة والمجاز⁽³⁾ فليراجع، والبحث في المجازات يرجع إلى حدود العلاقة المنظور إليها في نظر الشرع؛ وأنها العلاقة المورثة لصحة الاستعمال بالنسبة إلى المصاديق الصحيحة، أو هي الأعمّ، وهذا لا يرجع إلى ذاك، ولا وجه لإرجاعه إليه، كما هو الواضح.

هذا مع أن حيثية البحث، مغفول عنها في العنوان المذكور، مع أنه لا بدّ من معلوميتها فيه؛ ضرورة أن من الممكن أن يقال بعد العنوان المزبور جواباً عنه: بأن الأصل في استعمالات الشرع هو الحقيقة، ثم بعد ذلك يقع البحث في أن الموضوع

1- تقدّم في الصفحة 191.

2- تقدّم في الصفحة 197-198.

3- تقدّم في الصفحة 165.

له خاصّ أو أعمّ، فالعنوان المأخوذ في كلامه غير وافٍ بتمام المقصود، كما هو الظاهر، فتدبّر.

ثمّ إنّه يتوجّه ثالثاً إلى العنوان الذي ذكره القوم: أنّ الصحيحيّ لا يريد إثبات كون الموضوع له هي الماهيّة الموصوفة ب: «الصحة» حتّى يقال: بأنّه إن أراد من «الصحة» مفهومها بالحمل الأوّلي، يلزم كونه حقيقة و مجازاً بالنسبة إلى المصداق المعين؛ حسب اختلاف حالات المكلفين، وإن أراد منها الصحة بالحمل الشائع، يلزم كون الموضوع له خاصّاً (1).

والسرّ في ذلك ما سيأتي تفصيله: من أنّ الصحة والفساد، أمران يعتبران حسب إضافة الماهيّة إلى الخارج؛ و تحقّقها فيه، فإن كانت متحقّقة فيه و جامعة لجميع ما يترقّب منها، ينتزع منها الصحة، وإلاّ فالمنتزع منه هو مفهوم «الفساد» و لا معنى لاتصاف مفهوم و عنوان بالصحة والفساد (2)، وهذا أمر واضح على جميع المباني في حقيقة الصحة والفساد، فعلى هذا يتعيّن العدول عن العنوان المزبور.

و توهم عدم لزومه إذا فسّرا بالتماميّة و النقصان (3)، في غير محلّه؛ لما يلزم الإشكال الأوّل، لأنّ معنى «التمام» حسب حالات الأفراد مختلف، فيلزم كونه حقيقة في شىء واحد، و مجازاً فيه أيضاً، وهذا ضروريّ البطلان في باب تحديد معاني اللغات، و تفسير حدود الموضوعات. مع أنّ المعاني و الماهيّات في عالمها، لا توصف بالتماميّة و النقصان.

فتحصّل من ذلك: أنّ الصحيحيّ يريد دعوى: أنّ الموضوع له ما لا ينطبق إلّا على المصداق الذي ينتزع منه مفهوم «الصحة» و الأعمى يقول بالأعمّ، و قد أخذ

1- تهذيب الأصول 1: 67.

2- يأتي في الصفحة 204.

3- تهذيب الأصول 1: 69.

عنوان «الصحة» مشيراً إلى ذلك، ولا يكون داخلاً في المسمى أصلاً، ولكنه خلاف المتفاهم من العنوان، فلا بدّ من العدول عنه إلى العنوان الآخر.

وإن شئت قلت: لا- يوصف الشئ بشئ إلا- باعتبار أمر زائد على ذاته واقعاً، أو اعتباراً، فكما أنّ الجسم لا يوصف بالبياض والسواد والحركة والسكون، إلاّ بلحاظ وجوده الخارجيّ، ولا يوصف بالإمكان والشئيّة إلاّ باعتبار أمر زائد عليه، أو لحاظ أمر وراء أصل حقيقته، كاتصافه تعالى بالعلم، فإنّه بلحاظ انكشاف الأشياء لديه، كذلك الطباع والمعاني الكلية لا توصف بهذه الأمور- من الصحة والفساد، والسلامة والعيب، والتمام والنقص- إلاّ بعد تحقّقها في الخارج، فإذن لا معنى لتوهم كون الألفاظ موضوعة لها.

الأمر الثالث: في تحرير محلّ النزاع في الشرائط

قضية ما تقرّر منّا في تحرير حدود محلّ النزاع (1): هو أنّه إن فرغنا واخترنا الأخصّ، يلزم كون ألفاظ العبادات مثلاً، موضوعة لما لا يكون إلاّ صحيحاً على الإطلاق؛ أي لطبيعة إذا تحققت ينتزع منها العنوان المزبور، ويتحقّق بها الامتثال، ويسقط بها الأمر والطلب. وإن اخترنا الأعمّ تكون النتيجة هنا هو الأعمّ.

إن قلت: النزاع في الصحيح والأعمّ حيثي؛ أي يقول الأخصي: بأنّ ما هو الداخل في المسمى، ليس مطلق ما هو الدخيل في سقوط الأمر، والدخيل في الامتثال؛ وحصول المطلوب؛ ضرورة أنّ الشرائط على أقسام:

فمنها: ما هو من قبيل الستر والطهارة والاستقبال؛ ممّا يمكن أخذه في متعلّق الأمر، وقد أخذ بنحو التقييد.

ومنها: ما يمكن أن يؤخذ ولم يؤخذ، كعدم كون المأمور به منهياً عنه بوجه

آخر، أو عدم كونه مزاحماً بالأهم أو بالمثل.

ومنها: ما لا يمكن أخذه فيه، كقصد القرية، و الأمر، و الوجه، و وجه الوجه، و هكذا.

فما كان من قبيل الأوّل، فهو داخل في محلّ النزاع؛ لأنّها الأجزاء التحليليّة، و هي كالأجزاء المقداريّة.

و توهم خروجها؛ لتأخرها عن اعتبار أصل الماهيّة و إطلاق الاسم عليها، كقولهم: «صلّ مع الطهور» كما عن العلامة الأراكيّ رحمه الله (1) غير تامّ؛ لصحّة قولهم:

«صلّ مع الركوع» و كونها خارجة عن الأجزاء غير كونها خارجة عن المسمّى. و لو صحّ ما قيل يلزم صحّة إخراج بعض الأجزاء أيضاً عن حريم النزاع؛ إذا كانت غير دخيلة في الغرض إلّا في الجملة، فلا تخلط.

و ما كان من قبيل الثاني، فإمكان إدراجه في محلّ النزاع معلوم، إلّا أنّه غير متنازع فيه، لعدم احتمال أحد من القائلين بالأخصّ كون هذه الشروط العدميّة داخلية، أو هذه الموانع دخيلة في المسمّى؛ ضرورة أنّ هذه الموانع ليست موانع- بالحمل الشائع- إلّا بعد إمكان تحقّق المسمّى مع قطع النظر عنها. بل لو صحّ اعتبار الموانع في الاعتباريّات، لا يعقل إدراجها في محلّ النزاع، لأنّها أجنبيّة عن المسمّى.

و ما كان من قبيل الثالث، فإمكانه محلّ منع؛ لأنّ هذه الأمور من اللواحق المتأخّرة عن الأمر، المتأخّر عن المأمور به، فكيف يعقل دخالتها في المسمّى الذي هو المأمور به؟! أقول: مع أنّ ما أفاده العلامة النائيني رحمه الله (2) وغيره (3) في المقام- و كان

1- بدائع الأفكار (تقارير المحقّق العراقي) الأملّى 1: 111.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 60-61، أجدد التقارير 1: 34-35.

3- نهاية الأفكار 1: 74-76، منتهى الأصول 1: 52-53، محاضرات في أصول الفقه 1:

محصّ له ما شرحناه- غير تامّ لجّهات المذكورة في محالّها، ولسنا هنا نخوض فيها، لا يتمّ ما أفادوه هنا لو كان تامّاً في حدّ ذاته؛ وذلك لما يظهر من عنوانهم المسألة من أنّ البحث لغويّ، وأنّ الجهة المبحوث عنها فيه لها الإطلاق.

فيكون المراد: أنّ الصحيحيّ يقول: إنّ المسمّى والموضوع له، هي الطبيعة التي إذا وجدت في الخارج، ينتزع منها عنوان «الصحة و التماميّة والسلامة» و أيّ شيء تريد أن تعبّر عنه، ويفيد هذا المعنى، و الأعمى ينكره، ويدّعى أنّ العناوين المذكورة، ليست أمارات حدود الموضوع له، بل هو الأعمّ، فلو انتزع منها المقابلات لها فهو أيضاً من المسمّى. و حصر الصحة في الصحة الحيثية و المخصوصة بناحية الأجزاء دون غيرها، ممّا لا شاهد له.

فلو تحققت الطبيعة، و لم ينتزع منها الصحة و التماميّة- سواء كان ذلك لأجل فقدانها الأجزاء المقداريّة، أو التحليليّة، أو الشرائط الآتية من قبل الأمر، أو كان لأجل وجود المانع؛ بناءً على إمكان تصويره في الاعتباريّات- فهي ليست مصداق المسمّى و الموضوع له عند الأخصّي، بخلاف الأعمى.

فما توهمه القوم كلّ الغفلة عن حقيقة الحال، و الذهول عن أنّ الصحة و الفساد و التماميّة، ليست واردة بعناوينها في المسمّى، حتّى يتوهم: أنّ قصد القرية متأخّر عنها، فكيف يعقل اعتباره فيها(1)؟! فبالجملة: النزاع في هذه الجهة أيضاً غير متصوّر بما يظهر من بعض الأعلام.

مع أنّ كلمات القوم بشتاتها، تنادى بأعميّة النزاع من هذه الجهة أيضاً؛ هذا ما في «الكفاية» حيث قال: «إنّ وحدة الأثر كاشفة عن وحدة المؤثر؛ فإنّ الأثر مترتب

على تامّ الأجزاء والشرائط» (1) انتهى، وفي «الفصول» ما هو الظاهر في الأعمية (2).

وعلى كلّ تقدير: لا معنى لما أفاده القوم، ومنهم الوالد المحقق - مدّ ظلّه - (3)، فتدبّر.

إن قلت: نعم، ولكنّ «الصحة» و«التمامية» وما يقاربها من العناوين، كلّها منتزعة من الماهية التي تكون أجزاؤها الواقعية والمقابلة للشرائط موجودة؛ سواء كانت الشرائط موجودة، أو لم تكن، فحقيقة هذه العناوين قاصرة بذاتها، وليست معلقة في الانتزاع من الخارج على كونها صحيحة في مصطلح الفقهاء والمتكلمين.

قلت: هذا ممّا لا يصدقه العقل ولا الخصم؛ وذلك لأنّ سقوط الأمر و موافقة الشريعة وإن لم يكن معناها معنى «الصحة» بالحمل الأوّلي، ولكنّه تفسير بما هو اللازم الخاصّ لها، ولا معنى لدعوى الاصطلاح الخاصّ في مفهومهما لهؤلاء الأعلام، ف «الصحة» معناها واضح، واختلاف الناس في الشرائط والأجزاء الدخيلة في تحقّقها، غير الاختلاف في مفهومها، والخصم ينكر دخول الشرائط لبراهين عقلية، وليس من هذا الوجه في كلامهم عين ولا أثر، فتدبّر.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الذي يمكن أن يكون عنواناً لهذه المسألة؛ هو أنّ المعاني المتبادرة من الألفاظ، هل هي القابلة للاتصاف بالصحة والسلامة والتمامية ومقابلاتها؛ حتّى تكون المسميات أعمّ.

أو ليست قابلة لذلك، ولا تكون هذه الأوصاف الكمالية وصفاً لها، حتّى تكون خارجة عن ذاتها، بل هي تنتزع منها بعد تحقّقها، فيكون المسمّى أخصّ؟

1- كفاية الأصول: 39.

2- الفصول الغروية: 48-السطر 14-20، و 49-السطر 11 وما بعده.

3- تهذيب الأصول 1: 69-71.

و لا يذهب عليك أنّ البحث لغويّ، و هذا عنوان معنويّ؛ لأنّه في العنوان كذلك، و لكنّ الواقع و نفس الأمر يكون بحثاً لغويّاً؛ لرجوعه إلى كشف حال الواضعين و لحاظهم بالقرائن و الشواهد.

وإن شئت قلت: البحث هنا حول أنّ الألفاظ، هل هي موضوع و أسامٍ للمعاني التي إذا تحقّقت ينتزع منها مفهوم «الصحة و السلامة» أو هي للأعمّ؟ و الأمر بعد وضوحه سهل.

ثمّ إنك قد اطلعت خبيراً على أنّ البحث عن مفهوم «الصحة و الفساد» لا وجه له؛ لأنّ الجهة المبحوث عنها أعمّ من الموضوعات الموصوفة بهما، أو الموصوفة بعناوين أخرى من «السلامة و العيب و التماميّة و النقصان» وغيرها، فالصحيح لا يقصر النزاع في ذلك، حتّى لو أصبح أحد و يقول: بعدم اتصاف المركّبات الشرعيّة بالصحة، يكون هو الفارغ عن البحث، بل نظره إلى بيان أخصّية الموضوع له حسب الكمال و النقص؛ أي أنّ ما هو الموضوع له هو ما ينتزع منه العناوين الكمالية المترقّبة بعد ما تحقّق في الخارج، فلاحظ و لا تخلط.

الأمر الرابع: حول الاحتياج إلى الجامع و عدمه

إشارة

بعد مفروغيّة كون الموضوع له عاماً؛ سواء كان الوضع عاماً أو خاصّاً، فلا بدّ من تصوير الجامع على كلا المذهبين؛ و ذلك لأنّ المصاديق و الأفراد مختلفة الشئون و الحيثيات، و متشكّلة الجهات و الحالات، و متفاوتة في الخصوصيّات، و لا يعقل أخذ جميع الخصوصيّات المتباينة في الموضوع له بالضرورة؛ للزوم الخلف، و هو كون الموضوع له خاصّاً.

بل ربّما يحتاج إلى الجامع المعانق مع جميع الأطوار و النشئات في الأعلام

الشخصية أيضا؛ ضرورة أن المسمى ب «زيد» ليس المتكّم و المتكّيف في الصغر، و لا في الكبر فما هو الموضوع له هو الصادق على الوجود الخارجيّ في جميع هذه الحالات؛ حتّى في البرزخ و القيامة.

فما يظهر من القوم: من الاحتياج إلى القدر الجامع فيما كان الموضوع له عامّاً فقط (1)، غير مقبول. كما أن كون الوضع عامّاً أيضا غير دخیل في الاحتياج إلى القدر الجامع بناءً على إمكان الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ، بل هو المدعى وقوعه كثيراً، فتدبّر.

و أمّا الحاجة إلى الجامع فيما كان الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً (2)، فهي مخدوشة؛ لأنّ هذا الجامع هو العنوان المشير و لو كان مأخوذاً من الآثار و اللواحق، ك «معراج المؤمن» و ما هو الجامع المحتاج إليه في الموضوع له العامّ؛ هو الجامع الحقيقيّ الاعتباريّ، أو المقولّي، أو ما يقرب منهما، المحمول عليه الاسم، و المتّحد معه في الحمل الأولى، كما لا يخفى.

بل ربّما لا- نحتاج إلى لحاظ المعنى العامّ و يكون الإيماء بألفاظ الإشارة كافياً في ذلك، كما لو كان جميع أفراد العامّ موجودةً في محيط، فيقول الواضع: «وضعت لفظة كذا لهؤلاء» على سبيل القضية الخارجيّة.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن المنسوب في تقريرات جدّي المحقّق إلى الشيخ الأعظم، الارتضاء و الميل إلى إنكار كون جميع الأفراد الطوليّة و العرضيّة مصاديق الصلاة مثلاً، حتّى يحتاج إلى الجامع (3). لا بمعنى الالتزام بالاشتراك اللفظيّ،

-
- 1- كفاية الأصول: 43، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) 1: 64، مناهج الوصول 1: 148، تهذيب الأصول 1: 71.
 - 2- أجود التقريرات 1: 35، محاضرات في أصول الفقه 1: 139.
 - 3- مطارح الأنظار: 7- السطر 10.

و لا بمعنى كون الوضع عاماً، و الموضوع له خاصاً، و ما فى تقريرات العلامة النائيني هنا(1)، لا يخلو من غرابة.

بل بمعنى أنّ ما هو الموضوع له؛ هى الطبيعة الجامعة للأجزاء و الشرائط الأولية المجعولة بدوياً على المكلفين، فيكون الموضوع له عاماً، و لا حاجة مع ذلك إلى الجامع المقصود فى المقام- و أمّا مطلق الجامع فهو ضرورى، كما لا يخفى- و ذلك لأنّ إطلاقها على غير الطبيعة المزبورة؛ سواء كانت فاسدة، أو صحيحة؛ حسب اختلاف حالات المكلفين، ليس إطلاقاً حقيقياً، بل هو مجاز، سواء كان من قبيل المجاز الذى يقول به المشهور(2)، أو من قبيل المجاز الذى يقول به السكاكى(3)، أو الشيخ الأصفهاني رحمه الله فى «الوقاية»(4).

إن قلت: بناءً عليه يسقط نزاع الصحيح و الأعمّ؛ للزوم كون الأفراد الصحيحة و الفاسدة، خارجة عن الموضوع له(5).

قلت: لا، فإنّ الصحيح لا يجوز إطلاق اللفظة الموضوعية للمرتبة العليا- و هى الصلاة التامة الجامعة للأجزاء و الشرائط- على الفاسدة الجامعة لمعظم الأجزاء، و يجوز إطلاق على الصحيحة الفاقدة له و الأعمى يجوز ذلك كله، و يرجع نزاعهم إلى فقد المصحح و عدمه؛ ضرورة احتياج صحّة الإطلاق إلى المصحح و العلاقة، و هذا هو ما مرّ فى بحث إدراج المجازات فى محلّ النزاع(6).

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 63.

2- المطول: 278- السطر 21، قوانين الأصول 1: 13- السطر 5، الفصول الغروية: 14- السطر 12.

3- مفتاح العلوم: 156.

4- وقاية الأذهان: 103- 112.

5- أجود التقريرات 1: 36.

6- تقدّم فى الصفحة 196- 201.

إن قلت: إطلاق «الصلاة» مثلاً على الواجدة للأجزاء والهيئات الناقصة، ممكن عرفاً؛ للمشابهة والمشاكله مع التامة والكاملة، ولكنه ممنوع في مثل صلاة الميت والغرقى، بل والمضطجع والنائم، فإنها ليست صلاة عرفاً، مع أن الصحيحى والأعمى يطلقون عليها اللفظ(1).

قلت: كما أن تصوير الجامع الشامل لهذه الأفراد في غاية الإشكال هناك، كذلك الأمر هنا.

و يندفع: بأن هذا يستكشف جوازه من إطلاق الشرع عليه؛ بمعنى أن في هذه الأفراد، يكون الادعاء بلحاظ الآثار التي هي مستكشفة بالشرع، وفي الأفراد المتوسّطة بلحاظ المشابهة وغيرها، ثم بعد ما ثبت ذلك من الشرع يستعمل تلك اللفظة فيها عرفاً، ونتيجة هذا سقوط التمسك بإطلاق أدلة الأجزاء والشرائط؛ لأن موضوعها- وهي الصلاة- غير معلوم أنها الصلاة الكاملة، أو هي الأعم منها ومن الفاقدة(2)، انتهى ملخص ما يمكن تحريره هنا بتقرير متا.

أقول: قد أجيب بكلمة واحدة: وهي أن الوجدان ناهض على أن إطلاق الصلاة على جميع المراتب- إلا المرتبة الدنيا، كصلاة الغرقى على إشكال فيه- على نسق واحد، ونهج فارد، من غير فرق بين ذلك، والمنكر مكابر(3).

ويمكن الجواب عنه: بأن الأمر فعلاً كذلك، إلا أن هذه الطبيعة ما كانت تطلق عليها هذه اللفظة على نسق واحد في بدو الأمر بالضرورة، بل القرائن الخاصة كانت تصح ذلك.

والذى هو الحجر الأساس؛ أن هذه اللفظة ليست موضوعة بالوضع التعيينى

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 1: 63.

2- نفس المصدر.

3- محاضرات فى أصول الفقه 1: 141-142.

لتلك الطبيعة في الشرع الأنور قطعاً، ومقتضى ما مرّ منّا: أنّ هذه الطبيعة كانت قبل الإسلام متداولة، وكان يطلق عليها تلك اللفظة (1).

فهذه اللفظة وسائر الألفاظ الموضوعية لسائر الطبائع، على نهج واحد، ونسق فارد، فكما أنّ لفظ «البقرة والحمار» ولفظة «الشجرة والجدار» ولفظة «المأذنة والمنارة» تطلق على جميع المصاديق المختلفة؛ من غير تكلف الادعاء والتنزيل، وتجشم المجاز والتأويل، ولا يخطر ببال أحد كون هذه الألفاظ موضوعة للمرتبة العليا، والطبيعة الواجدة لجميع الشرائط والأجزاء، كذلك الأمر هنا.

فما أفاده يمكن توهمه لو كان الوضع تعيينياً، ولا أظنّ التزامه والتزام أحد به.

هذا، ونفى جواز التمسك بالإطلاق على المعنى المزبور محلّ منع إطلاقه؛ ضرورة أنّه لو كانت «الصلاة» في محيط الشرع تطلق كثيراً على ما يشابه الصلاة الأوّليّة؛ حتّى صحّ إرادة المرتبة المشابهة للمرتبة العليا من المراتب المتوسّطة من تلك اللفظة، فإنّه عند ذلك يصحّ التمسك بالإطلاق.

بل بناءً عليه يلزم الحاجة إلى الجامع؛ إذ هو ضروريّ في الوضع التعيينيّ والتعينيّ. وإنكار الوضع التعينيّ والحقيقة التشريعية والشرعية الحاصلة لكثرة الاستعمال في بعض الألفاظ، مكابرة جداً.

والمقصود بالبحث ليس محصوراً بلفظ «الصلاة» فقط، حتّى تكون هي بخصوصها مورد النزاع والبحث، كما هو الواضح. هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذا المقام، وقد عرفت ما فيه (2).

بقي الكلام فيما هو المهمّ في البحث؛ وهو تصوير الجامع للصحيح والأعمى، فالبحث يقع في موقفين:

1- تقدّم في الصفحة 185-187.

2- تقدّم في الصفحة 195-196.

الموقف الأول: فيما يمكن أن يكون جامعاً للأخصى

إشارة

وهو وجوه:

الوجه الأول: ما أفاده «الكفاية»:

«وهو أنّ المسمّى وإن لا- يمكن التعبير عنه؛ للزوم الإشكال في كلّ ما جعل جامعاً، ولكنّ الإشارة إليه بالآثار المشتركة بين الأفراد الصحيحة ممكنة، وما هو المشير هي العناوين الواردة من الشرع ك «معراج المؤمن» (1) و الناهية عَنِ الْفَحْشَاءِ (2) و «قربان كلّ تقى» (3) فإنّ من الاشتراك في الأثر، يستكشف الاشتراك في المؤثر؛ للقاعدة المعروفة بين أهلها» (4)(5) انتهى.

وما أفاده لا يخلو من قصور، لأنّ اللازم إثبات كون جميع الأفراد مشتركة في الحيثية التي هي المسمّاة ب «الصلاة» وهذا ممّا لا يثبت؛ لإمكان الاشتراك في الحيثية التي تكون آثارها مشتركة، وليست هي المسمّاة ب «الصلاة».

فالأولى أن يقال: بأنّ ما هو المسمّى لا يمكن أن يكون معظم الأجزاء، ولا الأجزاء المجملّة؛ للزوم النقض طرداً وعكساً، ولكن حيث ثبت أنّ جميع الأفراد الصحيحة، مشتركة في الشرع في الاسم على نعت الحقيقة، ونجد أنّ الشارع يطلق على جميع هذه الأفراد لفظة «الصلاة» مثلاً على وجه الحقيقة، فعندئذٍ يعلم وجود المسمّى الجامع بينها عند الشرع وإن لا تتمكّن من بيانه. وليس هذا معناه كون

1- الاعتقادات، المجلسي: 39.

2- العنكبوت 29: 45.

3- الكافي 3: 265-6، الفقيه 1: 136-637.

4- مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق 3: 125، القبسات: 368، الحكمة المتعالية 2: 210.

5- كفاية الأصول: 39.

الموضوع له والمسمّى هو عنوان «المعراج» و «الناهية» وهكذا.

وبناءً على هذا التقريب، لا نحتاج إلى إعمال القاعدة المعروفة؛ حتى يتوجّه إلينا: أنّها قاعدة مضرورية للواحد البسيط الحقيقيّ، ولا معنى للتمسّك بها هنا إلاّ غفلة و ذهولاً.

ولعمري، إنّ هذا التقرير أحسن ما يمكن أن يحزّر في المقام، ولكنّه مع الأسف غير تامّ؛ ضرورة أنّ ذلك ينتج كون الإطلاقات على الأفراد الصحيحة المتوسّطة- بل و النازلة و الدانية- غير معلومة عندنا؛ وأنّها على نعت الحقيقة، أو المجاز، أو الغلط؛ لأنّ المستعمل ما دام لم يعلم المسمّى، لا يتمكّن من الاستعمال الحقيقيّ، مع أنّنا نجد أنّ استعمال «الصلاة» في الأفراد الصحيحة و البعيدة حسب الأجزاء و الشرائط عن الأفراد الصحيحة الجامعة لها، يكون على الحقيقة، فلا بدّ من عرفان المسمّى، و يكون هو المعلوم عند مرتكزنا، فدعوى: أنّ المسمّى معلوم للشرع دوننا(1)، غير قابلة للتصديق جدّاً.

و العجب من بعض المعاصرين، حيث أطال الكلام في المقام حول أجنبيّة القاعدة عن المسألة، و كان هو دأبه!! و لكنّه ليس منه بعجيب؛ لأنّه قريب الأفق إلى مذاق الأخباريين، فقال في طيّ كلامه: «إنّ هذه القاعدة و إن كانت تامّة في العلل الطبيعية لا محالة دون الإرادية»(2) انتهى.

و أنت خبير: بأنّه أجنبيّ عن الغور في هذه المواقف، و العذر عند كرام الناس مقبول، و التفصيل موكول إلى أهله و محلّه.

1- حاشية كفاية الأصول، المشكيني 1: 160.

2- محاضرات في أصول الفقه 1: 144-146.

الوجه الثاني: ما أفاده صاحب «الحاشية» المدقق الأصفهاني رحمه الله.

الوجه الثاني: ما أفاده صاحب «الحاشية» المدقق الأصفهاني رحمه الله (1).

وغير خفي: أنه لتمثيله بالمسائل العقلية، وخروجه عن طور الاعتبار، وقع المتأخرون في مقصوده حيارى، وأوردوا عليه الإيرادات (2).

والذي يظهر منه: أنه في مقام إثبات الجامع الحقيقي الذي ليس عنوانياً حتى يكون باطلاً ولا- مقولياً حتى يكون ممتنعاً، بل الأمور الاعتبارية كما تكون خارجة عن المقولات، تكون خارجة عن الإشكالات والتوالي الفاسدة المترتبة عليها؛ فإن الاعتباريات سهلة التناول، وهي بيد المعبرين لإفادة الأغراض والمقاصد.

فعليه يقال: بأن الصلاة معجون اعتباري من الحركات والأقوال والأفعال الخاصة، التي لا تلحظ تلك الخصوصيات الموجودة والثابتة لتلك الحركات فيها، بل هي المجموعة الاعتبارية من هذه الأمور، فانية فيها بحسب الزيادة والنقص، ملحوظاً فيها بعض هذه الأمور على نعت الإجمال والإبهام، فلو كان المعجون المذكور ملحوظاً فيه ثلاثة أجزاء معينة، فهو ينتفى عند الانتفاء، وأما إذا لوحظ ثلاثة أجزاء على البذل، ويكون معها المشترك في ذلك- وهو المسمى- فلا ينتفى المسمى بانتفائها.

وإن شئت قلت: في الاعتباريات الإبهام الذاتى غير ممنوع، وفي الموضوعات الاعتبارية تعدد الذاتيات جائز، كما هو الظاهر منه؛ فإنه لا ينبغي نسبة الغفلة إليه عن هذا الأمر الواضح. فلو كان «الحمار» موضوعاً للحيوان المتفصل بأحد الفصول المنوعة، فما هو الماهية المتحصلة الحقيقية، لا يمكن أن يتردد أمر فصله بين الأمور، بخلاف باب التسمية والاعتبار، فإنه يمكن أن يجعل الاسم

1- نهاية الدراية 1: 98-103.

2- منتهى الأصول 1: 56، تهذيب الأصول 1: 74-75، محاضرات في أصول الفقه 1:

للمسمّى المبهم من هذه الجهة، أو من جهة الجنس و الفصل، و هكذا.

فعليه يمكن أن يقال: بأنّ ما هو الموضوع له و المسمّى، هي الطبيعة الفانية فيها الأجزاء بخصوصيّاتها، مع عدم خروجها عن الأجزاء المعتبرة البالغة مجموعها إلى عشرة، و على هذا يلزم كونه جامعاً للأعمى.

و لكنّه قال: «إنّه هو الجامع للأخصّ؛ لأنّ ما هو المعرّف و الملازم له عنوان الناهية عن الفحشاء و «معراج المؤمن» نعم لو كان المعرّف المذكور عنوان الناهية بالاقتضاء، كان هو الجامع للأعمى أيضاً، فعليه يتصوّر الجامع على كلا الرأيين و المذهبين».

أقول: لو أغمضنا عن جميع ما يتوجّه إليه من الخدشات و المناقشات الواردة عليه في كلام القوم، لا يمكن لنا تصديق ما أفاده؛ لأنّ معنى ذلك جهل العرف بالموضوع له، لأنّ هذه المعارف إن كانت عرفيّة كان لما أفاده الوجه القريب؛ لرجوعه أحياناً إلى ما نقول في الجامع للأعمى (1)، و لكنّه عندئذٍ لا حاجة إلى المعرّف.

و أمّا إذا كانت شرعيّة، فلازمه إمّا كون ألفاظ العبادات، موضوعة لتلك المعارف في الشرع، و قد فرغنا عن بطلان الحقيقة الشرعيّة مطلقاً في ألفاظ «الصلاة» و أمثالها، بل و المتشرعيّة (2)، بل هي مثل سائر الألفاظ استعملها الشرع لإفادة مقصوده استعمالاً عرفياً، فما جعل معرّفاً فهو الأثر المترتب على طائفة من تلك الطبيعة الواسعة و المطلقة.

أو كون المسمّى معروفاً لدى الشرع فقط، و هذا خلاف ما عليه الصحيحيّ؛ لتمسّكه بالتبادر في إثبات مرامه.

1- يأتي في الصفحة 218.

2- تقدّم في الصفحة 185-189.

إن قلت: ظاهر هذه التعابير المبيّنة لآثار الصلوات، كونها أثراً لكل ما صدق عليه «الصلاة» فيعلم منه أن ما لا أثر له ليس بصلاة؛ على نعت عكس التقيض، فيعلم منه وجود الجامع للصحيحى (1).

قلت: هذه التعابير من قبيل القضايا الطبيعية المهملة، كقولهم: «السقمونيا مسهل للصفرء» وهكذا، ولا نظر فيها إلى القضايا المحصورة الحقيقية، فليس هذه المعرفات إلا إشارات إلى طائفة من الصلوات، فلا تخلط.

الوجه الثالث: ما أفاده العلامة الأراكي

، و لعلّ ما تخيّلته متّخذ ممّا قيل: «إنّ حقيقة الوجود في الخارج، سارية في جميع الماهيات والمقولات، نازلة من الأعلى إلى الأدنى، من غير لزوم الكثرة الخارجية الواقعية، وتكون المقولات والمظاهر، مراتب تلك الحقيقة وتعيّنها وشؤونها وأطوارها» (2).

ولذلك قال: ما هو المسمّى ليس الجامع العنوانى، كعنوان «معراج المؤمن» (3) وأمثاله، ولا الجامع المقولّى؛ لعدم الجنس الجامع بين الأجناس العالية، ولكن مع ذلك كلّ هنا أمران آخران، أحدهما: مفهوم الوجود، والآخر: حقيقته:

فإن قلنا: بأنّ الموضوع له هو مفهوم الوجود المشترك بين تلك المقولات، فهو مضافاً إلى لزوم صدق «الصلاة» على جميع الأشياء، يلزم كون الجامع عنوائياً، كما أنّه ليس بخفىّ.

وأمّا لو كان الموضوع له هو الحقيقة الخارجية على إرسالها، فيلزم كون الموضوع له لجميع الألفاظ واحداً، فما هي الموضوع لها؛ تلك الحقيقة المعرفّة بتلك

1- مطارح الأنظار: 13- السطر 24، تقريرات المجدّد الشيرازى 1: 332. بدائع الأفكار، المحقّق الرشتى: 146، نهاية الأفكار 1: 88.

2- الحكمة المتعالية 1: 68- 72 و 2: 328، المشاعر: 8 و 40.

3- الاعتقادات، المجلسى: 39.

المعرفات، فتكون الحصّة الخاصّة من تلك السارية في تلك المقولات، هو الموضوع له و المسمّى (1)، انتهى بتحرير منّا، كما هو دأبنا في نقل الأقوال.

أقول: يلزم عليه كون الموضوع له خاصّاً، بل في اصطلاحنا جزئياً، مع أنّ المقصود فرض الجامع، فلا تغفل. وقد ذكر الوالد المحقّق - مدّ ظلّه - التوالى الفاسدة لمرامه في كتابه (2)، و من شاء فليراجع، و لكنّ الأمر سهل، فلا تخلط.

الوجه الرابع

: أن يقال: بأنّ الموضوع له هو المعنى اللغويّ، و جميع الاستعمالات الشرعيّة يكون كذلك، وإرادة الخصوصيّات - من قبيل الشرائط للمسمّى، و الأجزاء - كلّها بدليل منفصل، فتكون الضمانم خارجة عنه.

نعم، هو الدعاء المعرّف بتلك المعرّفات المزبورة من غير كونها قيداً، فما هو المسمّى هو الدعاء الذي كان كذا، لا مطلقه، و الأعمى في راحة من تصويره؛ لأنّه هو هذا مع إلغاء تلك الجهة أيضاً.

وفيه: - مضافاً إلى ما مرّ من أنّه ليس جامعاً في محيط العرف و اللغة - أنّها و لو كانت موضوعة لغة للدعاء، و لكنّها صارت قبل الإسلام حقيقة في الهيئة الخاصّة الخضوعيّة و العبوديّة، و الآن كذلك، فلا بدّ من الجامع على هذا التقدير؛ لما مرّ من أنّ الاحتياج إليه على الوضعين - التعينيّ و التعينيّ - ثابت بالضرورة (3).

تذنيب: في وجه امتناع الجامع على الأخصّي

إذا عرفت عدم إمكان تصوير الجامع للأخصّي، فاعلم: أنّه يمكن إقامة

1- نهاية الأفكار 1: 81-86، بدائع الأفكار (تقارير المحقّق العراقي) الأملى 1:

2- مناهج الوصول 1: 150-152، تهذيب الأصول 1: 73.

3- تقدّم في الصفحة 210.

البرهان على امتناعه؛ ضرورة أنّ الغرض من ذكر الجامع، هو بيان ما تصوّره الواضع حين الوضع، وإذا لم يكن الواضع هو الله تعالى، أو أحد المبادئ العالية، وكان هو المتعارف من الناس، وكانت تلك الألفاظ أيضاً موضوعة لمعانيها في محيط العرف والعقلاء، كسائر الألفاظ، فكيف يمكن فرض كون المسمّى موجوداً عند ثلاثة أجزاء، ومفقوداً عند تسعة أجزاء؟! وهذا هو البرهان التام، لا ما أفاده بعض الأعلام في المقام (1).

تنبيه: حول ما جعله الأستاذ البروجردى جامعاً للأخصى

ما جعلناه الوجه الرابع، قريب ممّا جعله الأستاذ البروجردى رحمه الله جامعاً للأخصى، مع قصور في بيانه؛ لأنّه ترك ما يورث كون الحالة الخاصّة الموجودة من أوّل الأجزاء إلى آخرها، جامعاً للأخصى (2)، فراجع.

و ملخص ما قاله: هو أنّ الصلاة ليست عبارة عن نفس الأقوال والأفعال المتباعدة المتدرّجة بحسب الوجود- حتّى لا يكون لها حقيقة باقية إلى آخر الصلاة محفوظة في جميع المراتب، و يترتب على ذلك عدم كون المصلّى في حالة السكونات المتخلّلة مشتغلاً بالصلاة- بل هي عبارة عن حالة توجّه خاصّ يحصل للعبد، و يوجد بالشروع فيها، و يبقى بقاء الأجزاء والشرائط، و يكون هذا المعنى المخصوص كالطبيعة المشكّكة، لها مراتب متفاوتة، تنتزع في كلّ مرتبة عمّا اعتبر جزءاً لها (3)، انتهى.

و أنت خبير: بأنّ ما أفاده- مضافاً إلى عدم مساعدة اللغة و العرف عليه-

1- أجود التقريرات 1: 37-40.

2- نهاية الأصول: 47-48.

3- نفس المصدر.

لا يمكن مساعدة البرهان عليه؛ ضرورة أن قيام الأجزاء- بل و الأفعال في وجه- بالإنسان قيام صدور، وقيام تلك الحالة قيام حلول، فكيف تتحد تلك الحالة مع تلك الأجزاء و الأفعال؟! هذا مع أن هذه الحالة، ليست في جميع المصلين، مع أن ما أفاده جامع للأعمى. اللهم إلا أن يجعل عنوان الناهية عن الفحشاء معرفاً، كما جعله غيره (1)، وعندئذ يتوجه إليه ما توجه إلى الآخرين، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فيما يمكن أن يعدّ جامعاً للأخصى، وقد عرفت عدم وجوده، بل عدم إمكانه (2).

الموقف الثاني: في ذكر عمدة الوجوه الممكنة لأن تكون جامعاً للأعمى

إشارة

فمنها: ما نسب (3) إلى صاحب «القوانين» رحمه الله: من أن الموضوع له هي الأركان بعرضها العريض، لا بحدّها الخاص، وأما سائر الأجزاء و الشرائط فهي الداخلة في المأمور به بالأدلة المنفصلة، لا لاقتضاء الاسم ذلك (4). وهذا هو مختار بعض المعاصرين، وقد دافع عمّا توجه إليه في كلمات القوم (5).

ولكنّ الذي يتوجه إليه، و ليس مدفوعاً عنه، و لا- يمكن دفعه: هو أن المسمّى و الموضوع له، ليس الأمر الشرعيّ و المعنى المخترع الإسلاميّ، حتّى يقال: بأنّ

1- كفاية الأصول: 39.

2- تقدّم في الصفحة 209-216.

3- مطارح الأنظار: 7- السطر 15.

4- قوانين الأصول 1: 60.

5- محاضرات في أصول الفقه 1: 159.

الصلاة بدون الركن ليست بصلاة و لو كانت مستجمعة لجميع الأجزاء و الشرائط، أو يتشبهت بالأدلة اللفظية، كما تشبّهت بها الفاضل المذكور(1).

بل مسمّى هذه اللفظة كغيرها، مأخوذ من العرف و من العابدين بها الله تعالى قبل الإسلام، و لم يتصرّف الشرع فى التسمية، كما مضى تفصيله(2)، فإذن نجد وجداناً صدق «الصلاة» على فاقد الطهورين لغة.

بل قيل: «إنّ البحث فى الشرائط كلّها، خارج عن بحث الصحيح و الأعمّ»(3) و هل هذا إلا لكون المسمّى، صادقاً مع فقد الركن الشرعى؛ و هو الطهور حسب الأدلة الموجودة؟! و بعبارة أخرى: كما أنّ البحث لغوى، و يكون حول أنّ الموضوع له بهذه الألفاظ طراً، أعمّ أو أخصّ، كذلك مفهوم «الصحة و الفساد» المذكور فى كلامهم لغوى، فلا معنى لدعوى الأخصّى أنّها ليست بصلاة عند الشرع، و الأعمّى أنّها ليست بصحيحة عنده.

فالمناط على فهم العرف فى الموصوف و الصفة، فكأنّ من تخيّل أنّ الجامع هى الأركان المأخوذة من الشرع(4)، غفل عن الجهة المبحوث عنها فى المقام.

و أمّا إذا جعلت الأركان العرفية جامعاً، فلا بدّ من بيانها، و إلاّ فهى الإغراء بالجهالة.

و لعمرى، إنّ جعل الأركان جامعاً للأخصّى، كان أولى من جعله للأعمّى، خصوصاً مع الالتزام بالإهمال فى ناحية عدد الأركان، كما مضى تفصيله من

1- محاضرات فى أصول الفقه 1: 159-165.

2- تقدّم فى الصفحة 185-188.

3- نهاية الأفكار 1: 76.

4- قوانين الأصول 1: 60.

صاحب «الحاشية» بتقريب من (1).

وما يتوجّه إلى هذه المقالة: من أنّ سائر الأجزاء و الشرائط، إن كانت داخلة فلا تحقّق للمسمّى بدونها، وإن كانت خارجة، فإطلاقها على المجموع مجاز، مدفوع بما تقرّر في كتاب الصلاة حول الشبهة في أنّ قول المصلّي: «ورحمة الله وبركاته» إن كان جزءاً في الماهيّة و مأموراً به بأمرها فيجب، وإن كان مستحبّاً بأمر آخر فلا- منع من الإحداث قبله و حينه؛ لخروجه قبله من الصلاة، و يكون هو التعقيب لها (2).

وإجماله: أنّ من الأجزاء ما هي الدخيلة في تحقّق الاسم، و منها ما هي لو التحق بالمسمّى يدخل، و يطلق عليه «الكلّ» قهراً، و لو لم يلتحق به يتحقّق المسمّى بما هو الدخيل، كما في عنوان «الدار و البيت و السوق و الحمام» فلاحظ و تدبّر جيّداً.

وقد عبّر عن هذا الوالد المحقّق - مدّ ظلّه-: ب «لواحق المصداق» في قبال قيود الطبيعة و مقوّماتها (3).

و منها: ما نسبه شيخ مشايخنا إلى المشهور؛ و هو أنّ المسمّى معظم الأجزاء (4).

و تحرير ذلك بوجه لا- يتوجّه إليه ما وجّهه «الكفاية» و أتباعه (5)، قد مضى في ذكر الوجوه المزبورة للأخصّصيّ، عند نقل كلام صاحب «الحاشية» بتقريب ذكرناه حوله (6)، بعد وضوح أنّ المقصود ليس كون معظم مسمّى بعنوانه، حتّى يكون

1- تقدّم في الصفحة 213.

2- لاحظ جواهر الكلام 10: 329-330، الصلاة، المحقّق الحائري: 281-282.

3- لاحظ مناهج الوصول 1: 147 و 155-157، تهذيب الأصول 1: 71 و 77-78.

4- مطارح الأنظار: 8- السطر 3، كفاية الأصول: 41.

5- كفاية الأصول: 41، أجود التقريرات 1: 42-43، نهاية الأفكار 1: 86.

6- تقدّم في الصفحة 213.

جامعاً عنوائياً، مع بطلانه بذاته.

وبعد ظهور عدم إرادتهم كون معظم الأجزاء في كل صلاة بالنسبة إلى أحوال المصلين، هو الموضوع له، حتى يلزم كون الموضوع له خاصاً، والوضع عاماً، كما يظهر من الفاضل الإيرواني؛ ظناً أنه مقصودهم (1).

بل المقصود: أن المسمى واقع أكثرية الأجزاء؛ أى لو كانت صلاة المختار عشرة أجزاء، وأقل الصلوات أجزاءً هي المشتملة على الستة، فما هو المسمى هو الستة على الإهمال من غير لزوم الإشكال؛ لعدم جواز الخلط بين المركبات الحقيقية والاعتبارية، فلاحظ وتدبر.

نعم، يتوجه إلى هذه المقالة: أن الصلوات المشتملة على الأجزاء اليسيرة عند الاضطرار، ليست بصلاة حقيقة.

ولعلمهم يلتزمون بذلك؛ بدعوى مساعدة العرف على مجازية تسمية صلاة الغرقى والميت وبعض الأفراد الأخر «صلاة» كما يلتزم به الآخرون، ولا داعى إلى تصوير الجامع الكذائى، بل هو غير معقول كما لا يخفى.

ويتوجه إليها ثانياً: أن المراد من «المعظم» إن كان ما هو العظيم من حيث الدخالة فى الاسم بنظر العرف، فهو مجهول.

وإن كان بنظر الشرع، فهي راجعة إلى القول الأول فى الجامع.

وإن أُريد منه أكثرية الأجزاء، لا الأركان، كما هو المتفاهم منه، فكثير من الصلوات المشتملة على الركوع والسجدة والتكبيرة والسلام أو بعض الأجزاء الأخر - عوضاً عما ذكرناها - صلاة عرفاً، وفاقدة للمعظم.

وبعبارة أخرى: ما هو المشتمل على الخمسة من العشرة، صلاة عرفاً؛ إذا كان من تلك الخمسة ما هو القائم به بعض الهيئة المعتمدة فى الصلاة، فلا تخلط.

ومنها: الوجوه الأخر التي ذكرناها في طيِّ الوجوه للأخصّى (1): فإنّ كثيراً منهم جعل ما هو الجامع للأخصّى، جامعاً للأعمّى، مع الاختلاف في المعرّف (2).

مثلاً: الشيخ العلامة صاحب «الحاشية» قدس سره بعد إفادة الجامع الاعتباريِّ بمعرفة «معراج المؤمن» قال: «هذا هو الجامع للأعمّى؛ بمعرفة المعراجيّة بالشأن والاقتضاء» (3).

وفيه: أنّ هذا الجامع لا يحتاج إلى المعرّف؛ لأنّ ما هو المسمّى لا بدّ وأن يكون معلوماً بحده، لا مجملاً. مع أنّ الأجزاء المهملة من بين الأجزاء المعلومة، ليست مسمّاة إذا اعتبرت خالية عن الهيئة؛ ضرورة أنّ الصلاة مركّبة من الهيئة والمادّة، كما سيأتي تفصيله (4).

والسيد الأستاذ البروجرديّ أفاد في جامع الأخصّى ما هو الأولى بجامعيّة الأعمّى (5)، وقد مضى تفصيله، وعرفت أنّ الحالة المنطبقة على الأجزاء ليست هي الصلاة، بل لا يعقل انطباقها على الأجزاء؛ لأنّها كيفيّة نفسانيّة قائمة قيام حلول بالمصلّي، والأجزاء هي الحركات الصادرة قيام صدور بالإنسان، وقيام حلول بالهواء، فتكون من الكيفيات المحسوسة، فكيف يمكن انطباق ذاك على هذا؟! كما لا يخفى.

وقد عرفت أيضاً إمكان جعل الدعاء جامعاً للأعمّى، لا الدعاء المطلق؛ فإنّه المعنى الأولى، بل الدعاء بطرز بديع وشكل خاصّ، من غير خروجه عن شكل

1- تقدّم في الصفحة 209-217.

2- لاحظ أجود التقارير 1: 36، نهاية الأفكار 1: 86، نهاية الأصول: 47.

3- نهاية الدراية 1: 113.

4- يأتي في الصفحة 228.

5- نهاية الأصول: 47.

الدعاء.

فقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» (1) أى ادعوا كما أدعو، فمفهوم الدعاء ذو عرض عريض، و الصلاة مثله، إلا أنها فى الشرع تطلق على الدعاء الخاص المعروف عند المتشريعة المعروف بقابليته للنهى عَنِ الْفَحْشَاءِ و «معراج المؤمن» و هكذا. و فيه ما لا يخفى.

و منها: الوجوه الإجمالية من غير ذكر ما هو المسمى حقيقة، كما عرفت فى جعل الدعاء جامعاً (2)؛ فإن هذه الوجوه غير كافية، لأن معلومية المسمى عند المتشريعة غير قابلة للإنكار، و هكذا فى اللغة، و الإيماء و الإشارة و التمثيل بالأعلام المشخصة (3)، غير مفيد فيما هو المقصود فى المسألة.

مثلاً قد يقال: بأن المسمى ما هو المعروف عند العرف؛ من إطلاقه فى بعض الأحيان على بعض الأفراد، و من عدم الإطلاق على الأفراد الأخر (4).

وفيه: أنه لا بد من الاطلاع على المعنى قبل الإطلاق و الحمل، كما مضى فى علائم الحقيقة و المجاز (5).

وقد يقال: بأن المسمى هنا من قبيل المسميات لألفاظ المقادير، ك «المتقال و الحقة» (6) فكما أنها تطلق على الناقص و الزائد، فهى مثلها.

1- بحار الأنوار 82: 279.

2- تقدّم فى الصفحة 216.

3- لاحظ مطارح الأنظار: 8- السطر 14، كفاية الأصول: 42.

4- هداية المسترشدين: 100-101، تقارير المجدد الشيرازى 1: 322-323، بدائع الأفكار، المحقق الرشتى: 138، أجود التقريرات 1: 43-44.

5- تقدّم فى الصفحة 170-173.

6- بدائع الأفكار، المحقق الرشتى: 136-السطر 28-36، كفاية الأصول: 42.

وفيه: أنه بيان مضمي تفصيله، ولكنّ التمثيل غير صحيح؛ لأنّ هذه الألفاظ موضوعات للمعاني المقداريّة بالدقّة العرفيّة، ولا يعتنى بالإطلاقات المسامحيّة.

وقد يقال: بأنّ لفظة «الصلاة» بالقياس إلى معناها القصير و الطويل و الناقص و الزائد، نظير الأعلام الشخصية، فكما أنّ تلك الألفاظ صادقة مع اختلاف الحالات و جميع اللواحق و الخصوصيّات، كذلك ألفاظ العبادات (1).

وفيه: أنّ ما أفاده يرجع فيما نحن فيه إلى ما شرحناه سابقاً؛ من أخذ الأجزاء الثلاثة المهملة من العشرة المفصّلة المعلومة موضوعاً (2)، و لكنّه لا يتمّ في الأعلام الشخصية؛ للزوم الامتناع فيها، بداهة أنّ ما هو المسمّى في تلك الأعلام من الحقائق الخارجيّة، ولا يعقل الإهمال فيها في تجوهر ذاتها، ولا يمكن تبدل الذات؛ فإنّ الذاتيات لا تختلف و لا تتخلّف في أنحاء الوجودات، فلا يصحّ قياس الاعتباريات بالحقائق؛ فإنّ فيه الزلل الكثير، و البعد عن محيط الشرع و التقنين، كما هو الواضح الظاهر.

التحقيق فيما هو جامع الأعمى

إذا عرفت ذلك كلّه، فاستمع لما يوحى إليك من عبدك؛ فقد علمت فيما سبق ممّا إلى هنا: أنّ دائرة البحث في هذه المسألة أوسع ممّا ظنّه الأصحاب، فلا بدّ من النظر إلى ما هو الجامع بالنسبة إلى جميع الألفاظ الموضوعية على سبيل الاشتراك المعنويّ للمعاني المختلفة أفرادها و مصاديقها اختلافاً فاحشاً من جميع الجهات و المقولات.

1- مطارح الأنظار: 8- السطر 12-20، بدائع الأفكار، المحقّق الرشتي: 139، الرابع.

2- تقدّم في الصفحة 213.

وأيضا علمت: أن قصر النظر في مفهوم «الصحة و الفساد» (1) غير جائز، بل الجهة المبحوث عنها، غير راجعة إلى فهم مفهوم هاتين اللفظتين؛ فإنّ الصحيحى يريد إثبات كون المعانى ليست مطلق الطبيعة، بل هى الطبيعة الجامعة للآثار المترقية منها، و ما هو الفاقد لها يعدّ منها مجازاً و مشابهة، سواء اتصفت تلك الطبيعة بعنوان «الصحيح» كما فى طائفة من الموضوعات، أو اتصفت بعنوان «السلامة» كما فى أخرى منها، أو بعنوان «التمامية» كما فى ثالثة منها.

وأيضا علمت: أن البحث حيث يكون لغوياً، فلا معنى لكون المراد من «الصحة و الفساد» فيه - فرضاً - هى الصحة الشرعية، أو الأعمّ منها و من الصحة و الفساد العرفيين (2)، بل النظر مقصور إلى ما هو مفهومهما، و مفهوم «السلامة و العيب» و مفهوم «التمامية و النقصان» فى محيط العرف.

فما يظهر من الوالد - مدّ ظله - من أنّ الصحة و الفساد فيما نحن فيه ليسا حثيين؛ لأنّ الصلاة لا تتّصف بالصحة الفعلية من حيث، بل هى موصوفة بأحد الوصفين بالفعل، و لا توصف بالآخر، و إذا وجدنا أنّها مع فقد الشرط تكون فاسدة، فيتعيّن القول بالأعمّ، و يلزم تصوير الجامع، و يسقط احتمال القول بالأخصّ؛ لما عرفت من خروج بعض الشرائط عن محلّ النزاع (3)، فى غير مقامه؛ ضرورة أنّ الطبيعة الفاقدة للشرط توصف بالفساد، إلاّ أنّه توصيف شرعى إذا كان ذلك الشرط شرعياً، و إذا كان شرطاً عرفياً فلأخصّى دعوى المجازية، كما ادعاها فيما كان فاسداً للإخلال بالأجزاء.

إن قلت: بناءً على هذا يلزم خروج طائفة من الشرائط عن محلّ النزاع، مع

1- تقدّم فى الصفحة 206.

2- تقدّم فى الصفحة 219.

3- تهذيب الأصول 1: 76.

أن مقتضى ما مرّ دخول مطلق الشرائط فيه (1).

قلت: ما ذكرناه هناك هو أمر أدقّ، وإجماله أن الجهة المبحوث عنها ليست الجزء، ولا الشرط، بل هي أن الألفاظ هل تكون معانيها و ما هو الموضوع لها هي الطبيعة المرسلّة، أم هي الطبيعة المستجمعة لما يترقّب منها، و ينتظر من الآثار و الخواصّ الدنيويّة و الأخرويّة؟ فعندئذٍ تدخل الشرائط في محلّ النزاع؛ إذا كانت لها الدخالة في ذلك عرفاً، أو استكشفت بالشرع فصدّقها العرف، كما ربّما يستكشف بالطبّ بعض خواصّ اللبّطيخ، فإنّه عند فقده ذلك الأثر لا يكون بطيخاً عند الأخصّي، فلا تغفل، و لا تخلط.

فإذ قد تبين ذلك كلّه فاعلم: أن الماهيّات على صنفين: أصيلة، و غير أصيلة:

فالماهيّات الأصيلة- مركّبة كانت، كالمواليد الثلاثة: بالجمادات، و النباتات، و الحيوانات، أو بسيطةً، كالأعراض، و المقولات- كلّها ذات أجناس و فصول، و يكون الجامع فيها معلوماً؛ لأنّه قابل للذكر بعنوانه، أو بالإيماء و الإشارة؛ بأخذ العناوين اللّازمة فصولاً، كما هو الأكثر، خصوصاً على القول: بأنّ حقائق الفصول هي الوجودات الخاصّة (2).

فما هو الموضوع له مثلاً «الذهب» و «الفضّة» الجسم الجامع الذي له خاصيّة كذا، و لون كذا، و ما هو الموضوع له «الحنطة» و «الشعير» مثل ذلك، و هكذا في الحيوانات.

و يترتّب على هذه، الثمرة العمليّة الفقهيّة؛ مثلاً الأدلّة المتكفّلة للكفّارات في تروك الحجّ، إذا كانت مطلقة، و لم يرد مقيد لها، يؤخذ بإطلاقها، و يطرح الشكّ في كون الشاة سميّة أو سالمةً أو غير ذلك بها؛ لأنّ الموضوع له «الشاة» أعمّ من

1- تقدّم في الصفحة 203-205.

2- الحكمة المتعاليّة 2: 36، 5: 181، شرح المنظومة، قسم المنطق: 103.

السالمة و المريضة، و هكذا في الغلات و النقدين و غير ذلك.

و من هنا يعلم: أنّ الأوفق بالتحقيق أعمية مصبّ البحث في هذه المسألة، و لا يقصر على ألفاظ العبادات.

و أمّا الماهيات غير الأصلية، فهي مثلها ذات بسائط، و مركّبات:

فالبسائط منها، ما هو المعنى الواحد القائم بالواحد العرفي، و لا يكون المعنى المقوم داخلياً في الموضوع له، و هذا مثل الأواني و الظروف؛ فإنّ الألفاظ الموضوعية لها بجامع واحد؛ و هي الهيئة الخاصة للابشرط صغرى و كبرى إلى حدّ معيّن، و لا تكون مادّة هذه المسميات دخيلة في الاسم، كما ترى.

و أمّا المركّبات منها، كالدار و الحمام و السوق، و جميع المخترعات اليومية؛ من السيّارة و الطيّارة و السفينة الفضائية، فإنّ المادّة الخاصة غير دخيلة في الموضوع له، بل لو أمكن إيجاد الهيئة القائمة بها بدونها، يصدق عليها الأسماء، و هذا شاهد على أنّ المسمّى هي الهيئة الملحوظة بلحاظ خاصّ في جهة، و تكون هي اللا بشرط من الجهات الكثيرة الأخرى.

فالأجزاء القائمة بها البيت و الحمام، فانية في مقام التسمية في تلك الهيئة، و لا يعقل في هذا اللحاظ النظر إليها؛ لأنّها عند النظر إليها تكون جزءً مبايناً لها، و خارجةً عنها، و تضاف إليها، فيقال: «هذا رأس (القلبان)» أو «هذا وسطه» فما هو الموضوع له (للقلبان) هي الهيئة و الشكل المعيّن اللا بشرط صغرى و كبرى، سواداً و بياضاً، صحيحاً و سالماً، فلو لم يمكن الاستيفاء منه للتدخين فهو لا يضرب؛ لأنّ ما هو الجامع هو الشكل المحفوظ في الحالتين.

فتحصّل: أنّ في جميع المركّبات التأليفية غير الحقيقية، يكون الجامع الشكل و الهيئة، و قد يسأل الصبيان: ب «أنّ (القلبان) ما هو؟» حتّى يقال: «هذا رأس (القلبان) و هذا جسد (القلبان) و هذا ماؤه و ناره و دخانه» و هكذا، مع أنّ (القلبان) ليس أمراً

وراء تلك الأجزاء.

ومن العجب ظنّ بعض المتفلسفين في عصرنا- المسمّى ب «الفيلسوف الأكبر الإسلامى»- أن أوّل الدليل على وجود النّفس وراء البدن ما يقال: ب «أنّ هذه يدي، وهذه رجلى، وهذا رأسى» فمن هو المتكلّم بهذه الكلمات؟! وما هذا إلاّ الروح!! ولم يتفطن هذا المرء إلى إطلاق قوله: «و نفسى وروحى» نقضاً، وإلى ما ذكرنا فى (القلبان) مع بداهة عدم وجود الأمر البسيط المجرد وراء هذه الأجزاء المضافة إليه.

و حلّ الشبهة ما عرفت: من أنّ ما هو الموضوع له هى الهيئة والشكل، وتلك الأجزاء غير منظور إليها فى التسمية، بل غير داخله فيها، و الإضافة إليه لكونها موضوعاً للشكل و الهيئة التى هى الجامع حقيقة.

و من التدبّر فى أمثال هذه الأمور و نظائرها، يسهل الاطلاع على ما هو الجامع فى المركّبات الاعتباريّة، كالعبادات المركّبة من الهيئات الخاصّة، و منها الصلاة، فإنّ الجامع فيها ليس إلاّ الهيئة الكاملة المشتملة على الهيئات الجزئية، كهيئة القيام و الركوع و السجود و العقود، من غير لزوم جميع هذه الهيئات، بل يكفى عدّة منها، و إن فقدت بعضها يبقى المسمّى، كما عرفت فى مثال (القلبان) فإنّ رأسه و إن كان داخلاً بحسب الهيئة الخاصّة- فى تلك الهيئة الكاملة المشتملة على الهيئات الجزئية الفانية فى تلك الهيئة الكلية، و لكنّه مع ذلك ليس دخيلاً و مقوماً؛ لبقاء الجامع بدونه.

نعم، مع فقدان الرّأس و الوسط لا يبقى، و الصلاة مثله؛ فإنّه بدون القيام الركوع بأبدلهما العرفيّة، ليس صلاة.

فما أفاده الوالد المحقّق- مدّ ظلّه- و إن قرب من التحقيق، إلاّ أنّه يلزم عليه الالتزام: بأن ما هو الجامع هنا أمر لا مانع من تردّده بين الأمور، و قد تحاشى عن

ذلك برهاناً: بأن الإهمال في تجوهر الذات ممتنع (1)، وقد مضى وجه الخلل فيه بالخلط بين الحقائق والاعتباريات، فتدبر.

إن قلت: بناءً عليه يلزم الالتزام بخروج الأفراد الفاقدة للقيام والأبدال العرفية؛ فإن الإيماء ليس - عرفاً - بدلاً من الركوع والسجود، وهكذا القعود (2).

قلت: لا منع من ذلك؛ لأن ما هو المقصود - كما يأتي في ذكر ثمرة البحث - يحصل بذلك أيضاً؛ ضرورة ثبوت الفرق بين إنكار الجامع و الالتزام بالمجازية المطلقة، وإثبات الجامع بين الأفراد المتعارفة المتقاربة وإثبات المجازية في الجملة؛ فإن التمسك بالإطلاق في كثير من المواقف ممكن عندئذٍ.

نعم، فيما شك في شيء، واحتمل واقعاً دخالته في المسمى، فعندئذٍ لا يمكن التمسك بالإطلاق، ولكنه مجرد احتمال لا واقعية له، فانتظر واغتنم.

حول الجامع في المعاملات

إن قلت: قضية ما تحرر دخول ألفاظ المعاملات في حريم التشاح و مورد النزاع، فلا بد من تصوير الجامع هنا كغيرها.

قلت: ما هو التحقيق في أسامي المعاملات، يأتي عند ذكر التحقيق في أصل المسألة (3)، و ما هو المحتملات فيها فهي كثيرة:

فإنه يحتمل تارة: أن يكون المسمى هنا؛ هو الأثر القهري الحاصل من الملكية والانتقال، الذي هو حكم العقلاء بعد وجود الأسباب و المؤثرات. وهذا

1- مناهج الوصول 1: 155-158، تهذيب الأصول 1: 75-78.

2- بدائع الأفكار، المحقق الرشتي: 138-السطر 7.

3- يأتي في الصفحة 273.

الحكم- كما مضى تفصيله سابقاً(1)- يكون على نعت الكلى بنحو القضية التعليقية:

«و هو أنه إذا تحقق البيع أو سبب النقل، تحصل الملكية و الانتقال» فلا تخلط.

و عندئذٍ لا يمكن الجامع؛ لدوران هذا الأمر المتأخر المعلول و الأثر لما تقدّم عليه، بين الوجود و العدم، و لا أضنّ التزام أحد بذلك؛ أى بأنّ هذا هو المسمّى، فلا يعقل الجامع.

و ما ربّما يتوهم من عبارات بعض الأصحاب: «من كون أسامى المعاملات موضوعة للمسبّب»(2) ليس هذا؛ فإنّه الأثر المترتب- بحكم العقلاء- على ما هو «السبب» المقصود فى كلامهم، فلا تغفل.

و أخرى: يحتمل كون المسمّى نفس الألفاظ بما لها من المعانى، من غير كون هذه المعانى دخيلة فى التسمية؛ بناءً على إمكان تعقل مثل ذلك. و لكنّه غير معقول؛ لأنّ قضية ذلك كون الألفاظ بدونها داخله فى المسمّى، و هو واضح المنع، فيلزم التقييد.

و ما اشتهر: «من إمكان التصديق بدون التقييد» كما عن العلامة الأراكى رحمه الله فى نظائر المقام(3)، لا يرجع إلى محصل.

و ثالثة: يحتمل كونها أسامى لتلك الألفاظ بما لها من المعانى الإنشائية؛ فإن كانت المسماة ذاتها فيلزم المحذور السابق.

و إن كانت المسماة هى مع المعانى المترتبة عليها إنشاءً، فهو أيضاً أمر دائر بين الوجود و العدم؛ لأنّ المسمّى هو السبب- بما هو سبب- بالنسبة إلى المعانى المنشأ بها، و هذا لا يتّصف بالصحة و الفساد، و لا بالتمام و النقصان؛ لأنّ ما أوجده من الألفاظ غير الموجد بها المعانى الإنشائية، غير قابل للإتمام، حتّى يقال: «بأنّه

1- تقدّم فى الصفحة 125.

2- نهاية الأفكار 1: 97، أجود التقريرات 1: 48-49، تهذيب الأصول 1: 89.

3- نهاية الأفكار 1: 44 و 64.

سبب ناقص».

فبالجملة: ترتب المسبب وهو المعنى الإنشائي على الألفاظ، ترتب قهري؛ أى لا يمكن تحقّق تلك الألفاظ بما لها من المعانى، مع عدم تحقّق تلك المعانى، فيدور أمر سببيتها لها بين الوجود والعدم، فلا جامع هنا أيضا حتّى يقع البحث فيما نحن فيه فى ذلك.

ورابعة: يحتمل كونها أسامى لتلك المعانى المنشأة بتلك الألفاظ التى هى السبب لوجودها، وتلك تكون موضوعة لحكم العقلاء، أو سبباً للانتقال، فهى مسببات للألفاظ، وأسباب للملكية والانتقال، وعند ذلك يمكن دعوى إمكان اتصافها بالصحة والفساد؛ لأنّ ذلك المنشأ العقلانيّ الحاصل من الألفاظ، إن كان دائماً موضوع حكم العقلاء بترتب الأثر، فلا يدور أمره إلا بين الوجود والعدم.

وأما لو كانت النتيجة غير دائمية، كما فى الفضوليّ على مقالة المشهور، فإنّ ما يصنعه الفضوليّ عين ما يوجد المالك؛ حسب الألفاظ و معانيها ولكنّ الفرق حاصل بينهما بترتب الأثر على منشأ المالك، دون الفضوليّ، فإذن يصحّ أن يقال:

بلحاظ ترتب الأثر يتّصف بالصحة، وبلحاظ عدم ترتب النتيجة يتّصف بالباطل والفساد، فلا يدور أمره بين الوجود واللاوجود.

ولو قيل: لا يوصف الشىء بالصحة بلحاظ الأثر، وبالفساد بلحاظ عدمه؛ فإنّ الأثر حاصل من الصحيح، و ما ليس بصحيح لا أثر له.

وبعبارة أخرى: لا يكون المركبات الاعتبارية التى هى ذات أجزاء، إلا وهى إن كانت مستجمعة للشرائط والأجزاء، يترتب عليها الأثر، فهى فى المرتبة السابقة عليه توصف بالصحة وإذا لم يترتب عليها الأثر يكشف عن الإخلال بما هو الشرط فى التأثير، أو الجزء المعبر قواماً، فلا يوصف إلا بالفساد.

قلنا: لا نبالى بذلك بعد ما عرفت ممّا: أنّ الكلام ليس محصوراً فى مفهوم

«الصحة» أو «السلامة» أو «التمامية» بل هو الأعمّ من ذلك، فإذا وصف ب «التمامية» هنا فهو أيضاً كافٍ. مع أنّ فقد الأثر إذا كان لفقد قيد، فهو يستلزم صحة التوصيف ب «الصحة» أيضاً.

فبالجملة: إمكان الجامع قد اتضح هنا، فيصحّ النزاع المذكور. فما يظهر من جمع من خروج ألفاظ المعاملات عن حريم البحث (1)، غير تامّ، ولا سيّما بعد اشتهاً صحة الفضوليّ عندهم، مع أنّه غير تامّ بحسب السبب والعلة، فليتأمل جيّداً.

كما أنّ ما يظهر من جمع من أنّ تلك الألفاظ إن كانت أسامى للأسباب يجرى النزاع (2)، غير ظاهر، إلاّ إذا رجع إلى ما ذكرناه من السبب الثانى الذى هو موضوع حكم العقلاء، أو اعتبر سبباً للملكية.

وتوهم: أنّ النزاع غير صحيح؛ لأنّ المعروف بينهم أنّها إمّا للأسباب؛ وهى الألفاظ بما لها من المعانى، أو المسببات بمعنى الأثر و الملكية، فى غير محلّه؛ لذهاب الأكثر إلى ما شرحناه، وإن كان فى كلماتهم الإجمال والإهمال (3). مع أنّ المقصود تحرير النزاع المعقول.

و من هذا القبيل توهماً: أنّ الثمرة لا تترتب على هذا النزاع، و سيأتى دفعه.

مع أنّ البحث الكلى لا بدّ وأن يكون مثيراً فى الجملة، ولا يلزم كونه فى جميع جهاته وحيثياته ذا ثمرة، كما لا يخفى.

وخامسة: يحتمل كونها أسامى لما هو المؤثر بالفعل، لا المسبب، ولا السبب الناقص، بل السبب التامّ، وعندئذٍ لا يجرى النزاع؛ لعدم وجود الجامع بين

1- مطارح الأنظار: 6- السطر 3، تقريرات المجدد الشيرازى 1: 314، بدائع الأفكار، المحقق الرشتى: 131- السطر 3، منتهى الأصول 67: 1.

2- تقريرات المجدد الشيرازى 1: 421، كفاية الأصول: 149، درر الفوائد، المحقق الحائرى: 54، أجود التقريرات 1: 48، نهاية الأفكار 97: 1.

3- لاحظ أجود التقريرات 1: 48-49، نهاية الأفكار 1: 97، تهذيب الأصول 1: 87-89.

الصحيح والفساد.

وسادسة: يحتمل كونها أسامى للمعتبر النفساني وإن لم يكن مبرزاً بإحدى المبرزات، فإن كان هذا المعتبر النفساني والتبادل الذهني من الذي يليق بذلك، يكون معتبره صحيحاً، وإلا فهو فاسد، فإذا اعتبره البالغ الرشيد يكون صحيحاً عرفاً وشرعاً، وإذا اعتبره المميز الرشيد يكون صحيحاً عرفاً فقط، وفساداً شرعاً، وإذا اعتبره غير المميز يعدّ فاسداً على الإطلاق (1).

ثم إنه قد يقال: بإمكان تصوير الجامع بالنظر إلى الشرائط الشرعية، فيكون المسمى ما هو المستجمع للشرائط العرفية، فإن كانت جامعة للشرائط الشرعية أيضاً فهي الصحيحة، وإلا فهي الفاسدة (2).

فالصحة والفساد تارة: يلاحظان في أفق العرف بالنسبة إلى الماهية العرفية، فعندئذ لا يدور الأمر إلا بين وجودها وعدمها.

وأخرى: يلاحظان في نظر الشرع بالنسبة إلى تلك الماهية، فعندئذ تتصف تلك الماهية بـ «الصحة» و «الفساد».

وتمامية النزاع على هذا، متوقف على إمكان الالتزام بالحقيقة الشرعية في المعاملات، حتى يقال: بأن الشرع تصرف في محيط العرف و لغتهم، واختار وضع تلك الألفاظ لما هو الصحيح عنده؛ والمؤثر في نظره. ولكنه مما لا يلتزم به الأخصى: لرجوعه إلى أن الأعمى يدعى: أن ما هو المسمى هو المؤثر العرفي وإن كان باطلاً شرعاً، والأخصى يدعى: أن ما هو المسمى هو المؤثر الشرعي الذي إذا تحقق ينتزع منه عنوان «الصحة».

1- محاضرات في أصول الفقه 1: 195.

2- تقارير المجدد الشيرازي 1: 423.

وربما يخطر بالبال أن يقال: بأن مفهوم «الصحيح» ليس إلا ما هو المستجمع المؤثر، وما لا يكون مستجمعاً لشروط التأثير والسببية أو الموضوعية، يكون فاسداً، فإذا كانت معاملة عند الشرع باطلة، فليس يعقل ذلك إلا باعتبار قيد أو شرط في التأثير والموضوعية، فيلزم التصرف القهري - بنحو القانون الكلي - في ماهية البيع ونحوها؛ باعتبار الجزء أو الشرط فيها، فعندئذ لا بد من الالتزام بالأخص في تلك الألفاظ، أو يلزم صحة الاحتمال المذكور، فيجوز النزاع المشهور (1).

و أما نظر العرف، فإن كان من المدة الإسلامية مثلاً التابعة للقوانين الإلهية، فبعد مضي المدة الطويلة، تصير تلك الألفاظ حقيقة عرفية ثانوية عندهم فيما هو المؤثر في القانون الإسلامي؛ ضرورة انقلاب العنايات العرفية حسب أعمال القوانين الشرعية، أو القوانين العرفية المخلوقة لمجاميع البشر، فافهم و تدبر.

وبالجملة: الاعتبار المخلوق للبشر الأسبق، لا - تكون دائمة الوجود، بل هي دائماً تابعة للمعتبرين، فإذا تبدل في محيط وأفق بناء المعتبرين إلى تغيير القانون الموجود عندهم، أو تصرفوا في قيوده نفيًا أو إثباتًا، تبدل المعتبرات الموجودة، و تضمحل إلى ما اعتبر بعد ذلك، فلا يكون ما هو السبب للملكية في الأسبق، سبباً في تلك الحيلة، لا أنه سبب عند الآخرين؛ فيتصف بالفساد عند اللاحقين، بل هو بماهيته يندم.

نعم، الاعتبار الانفرادي، أو من القانون غير النافذ في ملته، لا - يورث تغيير المعتبرات قهراً، فيبقى ما كان نافذاً بينهم على حاله، فيلاحظ حينئذ أن الشروط على قسمين: شروط نافذة في الملة وما ليس نافذاً، ولكنه دخيل عند القانون، فافهم و تدبر فيما أسمعناك، و سنز يدك توضيحاً من ذي قبل إن شاء الله تعالى (2).

1- مطارح الأنظار: 6- السطر 6، نهاية النهاية 1: 33-34.

2- يأتي في الصفحة 241.

الأمر الخامس: في ثمرة القولين في العبادات و المعاملات

إشارة

فالبحث يقع في مقامين:

المقام الأول: في العبادات

إشارة

وقد ذكروا للمسألة ثمرات:

الثمرة الأولى:

إشارة

إنّهُ على الأخصّصيّ، لا يصحّ التمسّك بالإطلاقات الواردة في الكتاب و السنّة؛ لأنّ التمسّك بها فرع إحراز موضوعها، و إذا شكّ في شرطية شىء - بناءً على كونها داخلية في مورد النزاع - و عدمها، أو في الجزئية و المانعية، فيرجع إلى الشكّ في أنّ ما بيده بدون ذلك المشكوك، صلاة أو حجّ أو صوم أو اعتكاف، أو غير ذلك، أم هي ليست منها و عندئذٍ كيف يعقل التمسّك؟! لأنّه من التمسّك بالعموم و الإطلاق في الشبهة الموضوعية.

و أمّا على الأعمى، فالتمسّك بعد تمامية المقدمات الأخرى ممكن؛ لأنّ الشكّ المزبور لا يرجع إلى الشكّ في الموضوع (1).

وقد يشكل ذلك:

تارة: بأنّ التمسّك بالإطلاقات المتصدية للتشريع في الكتاب و السنّة، غير جائز؛ لفقد الشرط الآخر و هو كونها في مقام البيان، فلا ثمرة على القولين من تلك الجهة (2).

1- مطارح الأنظار: 9- السطر 12، كفاية الأصول: 43-44، درر الفوائد، المحقّق الحائري: 54، مناهج الوصول 1: 161.

2- مطارح الأنظار: 10- السطر 25-32، أجود التقريرات 1: 45، نهاية الأفكار 1: 96، محاضرات في أصول الفقه 1: 176.

مع أنّ الصحيحيّ يتمكّن من كشف حال الموضوع من الإطلاق المقامى الثابت لبعض المآثير، مثل صحيحة حمّاد ونحوها(1)، فإنّه -بعد كونه عليه السلام فى مقام بيان ماهيّة الصلاة صدرأً وذيلاًّ ولم يبيّن الأمر الآخر وراء تلك الأمور- يتمكّن الأخصّى من التمسك بالإطلاق؛ لأمر آخر يستلزم نفي الشرطيّة و الجزئيّة و المانعيّة، و ذلك الأمر نفي دخالة المشكوك فى موضوعيّة الموضوع، و إذا ثبت التلازم بين عدم الوجوب و عدم الدخالة فى الاسم، يرفع الوجوب بارتفاع الثانى، كما هو الظاهر.

و العجب من جمع من الأصحاب، حيث دفعوا الإشكال: بإحداث الفرق بين الإطلاق اللفظيّ و المقامى؛ و أنّ الأخصّى لا -بدّ من التمسك بالإطلاق الثانى، و الأعمى تمسك بالأول(2)!! و ذلك لأنّه ليس من الثمرة لهذا البحث الطويل الذيل، فلا بدّ من كون ثمرة المسألة الأصولية مسألةً فقهيةً عمليّة، لا مسألةً علميّة.

فبالجملة: إمّا لا يصحّ للأعمى أيضاً التمسك بالإطلاقات اللفظيّة، أو يجوز للأخصّى التمسك بالإطلاقات المقاميّة.

أقول: مناط الثمرة فى المسألة الأصوليّة، ليس كونها ثمرةً لجميع الباحثين عن تلك المسألة بالفعل، بل المناط إمكان الاستثمار منها فى الفقه، لا -مجرد الإمكان المحض، أو الإمكان الوقوعى لبعض الباحثين النادر جدّاً، بل الإمكان الوقوعى لطائفة من الفقهاء و الأصوليين، كما نحن فيه؛ فإنّ إنكار إطلاق أدلّة الطبائع طرأً و إن صدر من جمع(3)، و لكنّه لا يصدّقه الآخرون(4)، و عندئذٍ لا منع من البحث

1- وسائل الشيعة 5: 459 كتاب الصلاة، أبواب أفعال الصلاة، الباب 1.

2- أجود التقريرات 1: 45، بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقى) الأملى 1: 129-130، محاضرات فى أصول الفقه 1: 177.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائينى) الكاظمى 1: 78، نهاية الأفكار 1: 96.

4- منتهى الأصول 1: 64-65، مناهج الوصول 1: 161، محاضرات فى أصول الفقه 1: 177.

المزبور لكل أصولي؛ حتى ينقح المسألة للآخرين.

مثلاً: لا منع من البحث عن حجّة الإطلاق أو العامّ المخصّص بالمنفصل، مع إنكاره عدم إطلاق في الأدلّة، أو عدم وجود عامّ مخصّص إلاّ و تخصيصه يرجع إلى الاتصال، وهكذا، فلا تخلط كما خلط بعض الأعلام رحمه الله (1).

وأما تمسّك الأخصّي بالإطلاق المقاميّ، فهو- مضافاً إلى عدم تماميّته في سائر العبادات؛ لعدم وجود مثل صحيحة حمّاد (2) فيها- غير تامّ في الصلاة؛ لأنّ كثيراً من الشرائط داخل في محلّ النزاع، والأخصّي يدّعي: أنّ الصّحة الداخلة في المسمّى، هي الصّحة من قبيل الأجزاء، وتلك الشرائط كشرطيّة الطهور و القبلة و الستر و أمثالها. مع أنّ تلك الصحيحة ليست ذاكرة لها.

و احتمال الإطلاق و التقييد لا يخلو من الغرابة؛ بأن يتمسّك بالإطلاق المقاميّ فيما وراء القيد، كما لا يخفى. هذا وقضيّة ما مرّ منا، جريان النزاع في جميع الشرائط و الموانع (3)، و الالتزام بالتقييد غير جائز عندنّذ.

وأخرى: بأنّ الأعمّي أيضاً لا يجوز له التمسّك بالإطلاقات؛ لأنّ متعلّق الأوامر في العبادات، ليس باقياً على إطلاقه الأعمّ من الصحيح و الفاسد، بل هو مقيد بالصّحة، و حيث إنّ ذلك في محيط الشرع و القانون، لا بدّ من إرادة الصّحة عند الشرع، لا الصّحة العرفيّة و إن كان فاسداً شرعيّاً (4).

فعلى هذا، يجب على المكلفين إيجاد الطبيعة الصحيحة عند الشرع، فإذا شكّ

1- نهاية الأفكار 1: 96.

2- وسائل الشيعة 5: 459 كتاب الصلاة، أبواب أفعال الصلاة، الباب 1، الحديث 1.

3- تقدّم في الصفحة 203-205.

4- مطارح الأنظار: 9- السطر 34-35، بدائع الأفكار، المحقّق الرشتي: 142، أجود التقريرات 1: 46، محاضرات في أصول الفقه 1:

في شرطية شىء، لا يصح التمسك بالإطلاق للأخصى، كما هو الواضح، ولا للأعمى؛ لأنه أيضاً من التمسك في الشبهة الموضوعية، لأن الشك في تحقق قيد المأمور به، كالشك في تحقق الاسم، وقد تقرّر في محله: لزوم حفظ موضوع الإطلاق في جميع الحالات؛ حتى يجوز التمسك.

وبعبارة أخرى: كما لا يجوز ولا يعقل رفع الشك في الشبهة الموضوعية للعامة والمطلق بهما، كذلك لا يعقل ذلك في المطلق المقيد بدليل آخر؛ منفصلاً كان، أو كالمفصل كما نحن فيه؛ فإن اعتبار قيد الصحة في المأمور به وإن لا يساعده الدليل اللفظي ولكنه يصدقه العقل.

وتوهم: أن الصحة ليست قيداً، بل ولا يعقل أن تكون قيداً في المأمور به؛ لتأخرها عنه، لأنه منتزعة من تطابق المأمور به والمأتمى به (1)، في غير محله من جهات، ومنها: أن الصحة عند الأخصى ليست قيداً في الموضوع له، كما عرفت (2)، بل ولا يعقل ذلك هناك، فما هو مراد الأخصى: هو أن المسمى هي الطبيعة التي إذا تحققت ينتزع منها ذلك، ويوصف المصدق بها، وهكذا المراد من تقييد المأمور به بالصحة.

ولكنك تعلم: أن عدم كونها قيداً في لحاظ الواضع عند الأخصى، لا يورث صحة تمسكهم بالإطلاق؛ لأنه يشك في الانتزاع المزبور، ولا دليل عليه حتى يتشبّه به، والأعمى يتمسك بالإطلاق النافي للجزئية، فيتمكّن من الانتزاع المشار إليه؛ لأنه بعد ثبوت عدم جزئية شىء للمأمور به، يتوافق المأتمى به مع المأمور به

1- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملى 1: 130، محاضرات في أصول الفقه 1: 181.

2- تقدّم في الصفحة 201-202.

المعلوم بحدوده، و ينتزع عنوان «الصحة».

وإن شئت قلت: ما هو المأمور به هو نفس الطبيعة؛ لإطلاق الدليل، ولو لم يكن إلا تلك الإطلاقات، كان الواجب ما صدق عليه تلك الطبيعة فقط. وإذا كانت الأدلة الخاصة متكفلة للقيود والشرائط لها، فلا بدّ من الإتيان بها مع تلك القيود، وإذا أتى بها فقد أسقط الأمر، و انتزع ممّا أتى به الصحة، وإذا شكّ في قيد لها يتمسك بتلك الإطلاقات.

فما في كلام العلامة الأراكي قدس سرّه: «من أنّ المأمور به يضيق قهراً؛ لعدم الإطلاق له حتّى يشمل الفاسد» (1) في محله، إلا أنّ ذلك لا يرجع إلى تعنونه بعنوان «الصحيح» فإنّه غير معقول؛ لما مرّ في أنّ العناوين الكلية لا توصف بمثله (2)، بل غايته أنّ العقل يحكم بلزوم كون المأتمّى به على وجه ينتزع منه الصحة، وفيما نحن فيه يكون الأمر كذلك على الأعمى؛ بعد نفى جزئية المشكوك بالإطلاق.

و لا يكون كذلك على الأخصّى؛ للزوم الدور، فإنّ الأعمى يجد أنّ ما بيده يكون إذا تحقّق ينتزع منه «الصحة» فلا يتمسك بالإطلاق، و الأخصّى لا يجد ذلك، ورفع الوجوب المشكوك متوقّف على كون ما بيده صلاةً، و كونها صلاةً متوقّف على رفع المشكوك، و هو الدور الصريح كما لا يخفى.

و أمّا دفع الشبهة: بأنّ دليل المقيد و هو الصلاة الصحيحة، ليس العقل الارتكازيّ حتّى يمنع من التمسك بالإطلاق، بل هو العقل النظريّ (3)، ففي غير مقامه؛ لأنّه ممنوع صغرى و كبرى، و التفصيل في محالّه.

1- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملى 1: 130.

2- تقدّم في الصفحة 202.

3- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملى 1: 130.

و ثالثة: أنّ قضية ما تحرّر منّا في تقرير عنوان البحث (1): أنّ الأخصّي لا يقول: بأنّ الموضوع له هي الطبيعة المقيدة بعنوان «الصحة» حتّى يلزم الإشكال، بل وهذا يستلزم الامتناع.

والّذي غاية مأموله: أنّ الموضوع له عنده، هي الطبيعة التي إذا تحققت ينتزع منها «الصحة» لا أنّ الوضع معلق، بل القيد المذكور معرّف لبيان أنّ الموضوع له هي التامة الأجزاء، أو هي والشرائط؛ لأنّها هي التي تكون كذلك.

فإن أراد من «الصحة» الصحة عند العرف، فله التمسك بالإطلاقات أيضاً؛ بالنسبة إلى ما شكّ في جزئيته شرعاً.

وإن أراد منها الصحة عند العرف والشرع، فلا يصحّ التمسك.

والّذي يظهر من تمسكهم بالإطلاقات في المعاملات مع ذهابهم إلى الأخصّ:

هو أنّهم هناك اختاروا أنّ المراد من «الصحة» هي الصحة عند العرف، وهذا هو المستظهر من عنوان المسألة، و من أدلّتهم، كالتبادر و نحوه.

و لكن ينافي ذلك الاستظهار عدم تمسكهم بها هنا، و تصديهم لذكر الجامع بين الأفراد الصحيحة الشرعية و العرفية، مع أنّهم اعتقدوا بتأسيس الشرع؛ وإحداث المخترعات في العبادات، فيعلم من ذلك تفكيكهم في المراد منها، فعليه يشكل جواز تمسكهم بذلك.

نعم، لو ادعى أحد: بأنّ الألفاظ أسام للأخصّ عند العرف - قبال الأخصّي و الأعمى - فيكون قولاً ثالثاً قبال القولين المعروفين، و قبال قول الشيخ (2)، فإنّه أخصّ الخواصّ، و لعلّه أقرب إلى الصواب من القائل بالأخص على الإطلاق، فله

1- تقدّم في الصفحة 201.

2- مطرح الأنظار: 7- السطر 10- 12.

التمسك بالإطلاقات كالأعمى.

اللهم إلا أن يقال: بأن اعتبار الشرع قيوداً وأجزاء في الصلاة العرفية، يستلزم كونها قيوداً عرفية؛ لما مر من أن القوانين النافذة في الملة التابعة لها، تورث انقلاب الاعتبارات البدوية إلى الاعتبارات الراقية المولودة من تلك القوانين العالية⁽¹⁾، فيصير ما ليس جزءاً عرفياً من الأجزاء العرفية، فيشكل حينئذ التمسك أيضاً؛ لأنه يدعى أن الموضوع له هو الصحيح عند العرف، فيشك في أن الصلاة بلا سورة صلاة، أم لا.

نعم، له دعوى: أن المشكوك جزئيته معلوم عدم كونه جزءاً عرفياً؛ لأن مناط صيرورة الجزء الشرعي جزءاً عرفياً نفوذ القوانين في الملة، وهذا غير حاصل كما لا يخفى.

إفادة و فذلكة

الإشكالات على الثمرة الأولى، بين ما يكون متوجّهاً إلى إطلاق الثمرة المزبورة: وهو أن الأخصى كالأعمى، يتمسك لرفع ما شك في المانع وبعض الشرائط، ولا يتمسك لرفع ما شك في جزئيته وبعضها الآخر.

وهذا مدفوع بما مرّ منّا في جريان النزاع في مطلق الشرائط⁽²⁾.

وبين ما يكون متوجّهاً إلى أن الأخصى كالأعمى في جواز التمسك.

وبين ما يكون متوجّهاً إلى أن الأعمى كالأخصى في عدم جواز التمسك.

وإلى الآن أوردنا الإشكالات الأربعة، ومع هذه المناقشة في إطلاق الثمرة

1- تقدّم في الصفحة 206.

2- تقدّم في الصفحة 203-225.

بلغت إلى خمسة و هنا إشكال سادس: و هو أنّ الأخصى يتمكّن من التمسك بالإطلاق؛ و ذلك لأنّ قوله تعالى مثلاً: **أَقِمِ الصَّلَاةَ...** * ليس مورثاً لتعلّق الوجوب بالعنوان البسيط المحصّل من الأجزاء و الشرائط، و يكون هو المسمّى، و لا مورثاً لتعلّقه بالبسيط المتّحد مع الأجزاء بالأسر، بل المستفاد منه عرفاً لزوم الإتيان بالأجزاء المعلومة في الشريعة المقدّسة، مع لحاظ الشرائط و القيود؛ سواء كانت عند المكلف مسماة بـ «الصلاة» حقيقةً، أو مجازاً.

و لا أظنّ التزام الفقيه ببطان صلاة من يأتي بالأجزاء و حدودها، معتقداً أنّها صلاة مجازاً، و تكون هي العنوان المشير إلى تلك الأجزاء، و هي تكون العنوان الخاصّ المستعمل في معناه اللغويّ؛ لانتقال الناس إلى ما هو المراد الجدّي منه، الثابت بتفسير الرسول المعظّم صلى الله عليه و آله و سلم و أولاده صلوات الله عليهم.

فالأخصى في بحثه العلميّ، يقول بالأخصّ في الأوضاع و اللغات، و لكنّه في الواقع و نفس الأمر لا يستفيد من الأدلّة إلاّ ذلك، فبعد قصور أدلّة الأجزاء و الشرائط، إذا شكّ في وجوب شيء، فيتمسك بإطلاق قوله: **أَقِمِ** * أى أقم هذه الأجزاء.

و أنت خبير بما فيه، و لا يحتاج إلى البيان.

الثمرة الثانية:

إنّ القائلين بالأعمّ بين من يقول بالبراءة العقلية في الأقلّ و الأكثر؛ لانحلال العلم الإجماليّ بالتكليف و لو انحلالاً حيثياً، كما أفاده سيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله (1) و بين قائل بالاشتغال عقلاً؛ لعدم الانحلال و إهمال الخطاب

وَأَمَّا الْقَائِلُونَ بِالْأَخْصَصِ، فَلَا بَدَّ مِنْ اخْتِيَارِهِمُ الْإِشْتِغَالَ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ مَنَاطَ الْبِرَاءَةِ هُوَ الشُّكُّ فِي الثَّبُوتِ، وَ مَنَاطُ الْإِشْتِغَالِ هُوَ الشُّكُّ فِي السَّقُوطِ، وَ لَا رَيْبَ أَنَّ الْأَخْصَصِيَّ شَاكٌّ فِي سَقُوطِ مَا ثَبَتَ؛ بِمَعْنَى أَنَّ الْأَخْصَصِيَّ إِذَا شَكَّ فِي وَجُوبِ شَيْءٍ، يَصِيرُ شَاكِّاً فِي أَنَّ مَا بِيَدِهِ بَدُونَهُ صَلَاةً، أَمْ لَا، فَلَا بَدَّ مِنَ الْإِتْيَانِ بِالْمَشْكُوكِ؛ لِأَنَّهُ كَالْمَقْدَمَةِ الْعِلْمِيَّةِ لَمَا يَثْبُتُ وَجُوبُهُ.

وَ الْأَعْمَى إِذَا شَكَّ فَهَوُ فِي مَخْلَصٍ مِنْهُ؛ لِأَنَّ مَا بِيَدِهِ صَلَاةً، وَ قَدْ أَرَمَ بِهَا، وَ الشُّكُّ فِي السُّورَةِ شَكٌّ فِيْمَا لَيْسَ دَاخِلاً فِي الْمَسْمُومِ. وَ احْتِمَالُ دَخَالَتِهِ الشَّرْعِيَّةِ فِي سَقُوطِ الْأَمْرِ الْمَتَوَجِّهِ إِلَى الْمَسْمُومِ، مَدْفُوعٌ بِالْبِرَاءَةِ الْعَقْلِيَّةِ، أَوْ هِيَ وَ الْعَقْلَانِيَّةُ وَ الشَّرْعِيَّةُ.

فَتَوَهُمُ: أَنَّ تَرَكَ الْجُزْءِ الْمَشْكُوكِ غَيْرَ جَائِزٍ لِلْأَعْمَى أَيْضاً؛ لِأَنَّهُ بَتَرَكَهُ شَاكٌّ فِي إِتْيَانِ مَا ثَبَتَ وَجُوبُهُ، فِي غَيْرِ مَحَلِّهِ؛ لِأَنَّ مَنَشَأَ الشُّكِّ الثَّانِي مَرْفُوعٌ بِالْأَصْلِ، فَلَا أَثَرَ لَهُ، بِخِلَافِ الْأَخْصَصِيَّ، فَإِنَّهُ شَاكٌّ فِي الْإِتْيَانِ بِالصَّلَاةِ الْمَأْمُورِ بِهَا.

وَ بَعْبَارَةٌ أُخْرَى: كَلَّ وَاحِدٌ مِنْهُمْ لَا بَدَّ وَ أَنْ يَأْتِيَ بِمَا إِذَا تَحَقَّقَ يَنْتَزِعُ مِنْهُ عُنْوَانُ «الصَّلَاةِ» وَ يَكُونُ صَلَاةً بِالْحَمْلِ الشَّائِعِ، وَ هَذَا حَاصِلٌ لِلْأَعْمَى، دُونَ الْأَخْصَصِيَّ.

نَعَمْ، هُمَا مُشْتَرِكَانِ فِي عَدَمِ لَزُومِ الْإِتْيَانِ بِمُصَدِّاقِ يَنْتَزِعُ مِنْهُ «الصَّحَّةُ» عِنْدَ الشَّرْعِ؛ لِأَنَّهَا مَعَ احْتِمَالِ دَخَالَةِ الْجُزْءِ الْمَشْكُوكِ غَيْرِ مُمْكِنَةٍ، وَ مَا تَكْفَّلَ نَفِيهِ هُوَ الْأَصْلُ الْعِلْمِيُّ، دُونَ الْإِطْلَاقِ اللَّفْظِيِّ حَتَّى يُمْكِنَ، كَمَا لَا يَخْفَى.

وَ مِنْ هَذَا الْبَيَانِ يَعْلَمُ، تَعَيَّنَ الْإِشْتِغَالُ عَلَى الْأَخْصَصِيَّ، مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ بَيْنَ كَوْنِ الْجَامِعِ الَّذِي يَقُولُ بِهِ، هُوَ الْعُنْوَانُ الْبَسِيطُ الْخَارِجُ عَنِ الْأَجْزَاءِ الْمَعْلُولِ لَهَا، أَوْ كَوْنِهِ عُنْوَاناً بَسِيطاً مَنْتَزِعاً مِنْهَا، وَ مَتَّحِداً مَعَهَا اتِّحَادَ الْمَنْتَزِعِ مَعَ مَنَشَأِهِ، أَوْ كَوْنِهِ جَامِعاً اعْتِبَارِيّاً، وَ يَعْدُّ حَقِيقِيّاً فِي وَعَاءِ الْإِعْتِبَارِ، فَيَكُونُ هُوَ بِنَفْسِهِ فِي الْخَارِجِ كَالطَّبِيعِيِّ، أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يُمْكِنُ تَوَهُمُهُ وَ تَخْيَلُهُ. نَعَمْ تَعَيَّنَ الْإِشْتِغَالُ عَلَى بَعْضِ الْفُرُوضِ،

أظهر من بعض.

و العجب من العلامة النائيني رحمه الله حيث تصدّى بنفسه للجامع للأخصّصى، و بنى بحثه عليه، و استشكل عليهم: بأنهم لا يمكن لهم التمسك بالبراءة!!⁽¹⁾ فراجع.

و استشكلوا فى هذه الثمرة، فعن الشيخ الأعظم: «أنّ الاشتغال و البراءة دائران مدار انحلال العلم و عدمه، فإن قلنا بانحلاله، فلاخصّصى إجراء البراءة، و إلاّ فليس للأعمى إجراؤها»⁽²⁾ و صدّقه المتأخرون⁽³⁾.

و لعلّه هو الظاهر من الوالد المحقّق - مدّ ظلّه - أيضاً؛ لأنّه قال: «و الحاصل أنّ القائل بالصحيح، لو جعل الجامع عنواناً بسيطاً معلوماً بأحد العناوين و الإشارات، لما كان له مناص عن القول بالاشتغال»⁽⁴⁾ انتهى و ظاهره إمكان تمسكه بها؛ إذ لا يقول بمثله فى الجامع.

و قد صرّح بذلك صاحب «الكفاية» قليلاً: «إنّ الجامع ليس أمراً خارجياً وراء الأجزاء، بل هو أمر متّحد معها نحو اتحاد المنتزع مع منشأ انتزاعه، و عند ذلك يجرى البراءة»⁽⁵⁾.

و أنت خير: بأنّ الغفلة عن حقيقة المسألة، و ما تعلق به الأمر مع إجمال الخطاب و إهماله، أوقعتهم فى ذلك؛ ضرورة أنّ المقدار الواجب المعلوم هو عنوان «الصلاة» فلا بدّ و أن يكون ذلك صادقاً على المأتى به بالقطع و اليقين لأنّه أمر معلوم

1- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 79.

2- مطارح الأنظار: 6-7.

3- كفاية الأصول: 43-44، بدائع الأفكار (تقارير المحقّق العراقي) الآملي 1: 131، نهاية الأفكار 1: 95، محاضرات فى أصول الفقه 1: 170.

4- تهذيب الأصول 1: 81.

5- كفاية الأصول: 40.

و واضح فإذا أتى الأخصى بالأقل يشك في صدقها عليه بخلاف الأعمى فهو شاك في سقوط ما ثبت و هو وجوب الصلاة و ذاك شاك في ثبوت المشكوك و هو وجوب السورة و إجراء البراءة لا يورث رفع الشك في أنه صلاة حتى يقال: بأن المأتي به بعد إجرائها مصداق الصلاة، كما لا يخفى.

إن قلت: المشهور إجراء البراءة، مع ذهابهم إلى أن الألفاظ موضوعة للأخص (1).

قلت و لعل ذلك لما أسمعناكم، من أن الأخصى يريد إثبات أن الموضوع له، هو الصحيح عند العرف، لا الأعم منه حتى يكون الصحيح الشرعي موضوعاً له (2)، و عند ذلك يجوز إجراؤها. مع أن المتبع هو البرهان، دون عقول الرجال.

إن قلت: ليست الصلاة إلا الأجزاء بالأسر، فإذا تعلق الأمر بتلك الأجزاء، و شك في الجزء الآخر، فلا بد من الإتيان بها و إجراء البراءة عن المشكوك، سواء كان المسمى هو الباقي، أو كان المسمى الأجزاء المعلومة مع الجزء المشكوك.

قلت: إن أريد بذلك أن الواجب ليس عنوان «الصلاة» بل الواجب هي الأجزاء، سواء صدق عليها «الصلاة» عند الأعمى، أو الأخصى، فهو ولكنه بمعزل عن التحقيق بالضرورة؛ فإن الآيات و السنة ناطقة بأعلى الصوت: بأن ما هو الواجب ليس إلا الصلاة، فلا بد من الالتزام بتحققها في الخارج.

فإذن هي و إن لم تكن إلا الأجزاء بالأسر، إلا تلك الأجزاء هي الصلاة في لحاظ الوحدة، و في عدم لحاظها بحيالها، و إلا إذا لوحظت بكثرتها غير الفانية في

1- مطارح الأنظار: 9- السطر 18، بدائع الأفكار، المحقق الرشتي: 143- السطر 34، كفاية الأصول: 44.

2- تقدم في الصفحة 240.

الوحدة الاعتبارية، فليست صلاة، بل هي نفس الأجزاء بالحمل الأولى.

فعلى ذلك، كيف يتمكن الأخصى من إيجادها، مع أنّ إيجاد تلك الأجزاء غير الفانية في العنوان الواحد بكثرتها الملحوظة، غير كافٍ عمّا وجب عليه؛ وهو عنوان «الصلاة»؟! فافهم و اغتتم جدّاً.

وبعبارة أخرى: الصلاة عندهما ليست إلاّ الأجزاء بالأسر، و لكتّها عند الأعمى تنحلّ إلى غير المشكوكة جزئيته، و عند الأخصى تنحلّ إلى الأجزاء المعلومة، و ما هو المشكوك على نحو الإجمال، و بدونه يشكّ في انحلالها إلى ما سواه.

وبعبارة وضحى: الأخصى يعتقد بأنّ أدلّة الأجزاء و الشرائط، متكفّلة لبيان حدود المسمّى و الموضوع له، لا المأمور به؛ فإنّ المأمور به و هو الصلاة، و لكتّها مجملة من حيث ما هو الدخيل في الاسم، فإذا تبين بها فيكشف المأمور به قهراً، بخلاف الأعمى.

فعليه إذا شكّ في وجوب شىء، مع عدم الدليل الخاصّ أو العامّ على عدم جزئيته للمسمّى، فلا بدّ من الإتيان به؛ حتّى يعلم بسقوط الأمر المتعلّق بعنوان لا بدّ من تحقّقه.

لا يقال: الأعمى يرى أنّ ما بيده بدون السورة صلاة، و قد أمر أن يأتي بها، فعليه ذلك، و إذا شكّ في وجوب السورة فله إجراء البراءة عنها، و الأخصى لا يجد المسمّى، فيكون المأمور به مجملاً، و عند ذلك لا وجه للاشتغال؛ لعدم تمامية حجة المولى بالنسبة إلى الأمر المعلوم مفهومه، مع أنّه لازم في القول بالاحتياط.

لأنّما نقول: بناءً عليه يجوز للأخصى ترك الأجزاء الأخرى؛ لأنّه شاكّ في أنّها هي الصلاة حتّى تجب عليه، و احتمال كونها صلاة لا يورث تنجّز الحكم حتّى يقال:

بلزوم الاحتياط في الشكّ في القدرة كما هو الظاهر.

و حلّ الشبهة: هو أنّه كما في الشبهة التحريميّة لا بدّ من ترك المصداق المعلوم مصداقيته للغناء، كذلك الأمر هنا؛ لأنّ ترك الصلاة إذا كان منوعاً قطعاً، فلا بدّ من الإتيان بالمصداق المعلوم بعد إمكانه، فإجراء البراءة عن الجزء المشكوك و حيث إنّ الأول واضح المنع يتعيّن الثاني.

فبالجملة: فيما قامت الحجّة على العنوان المجمل موضوعاً، لا سبيل إلى إجراء البراءة عن الخصوصية المستلزمة لكون ما وراءها شبهة موضوعيّة.

و توهم: أنّ البراءة العقلية لا تجرى في الشبهات الموضوعيّة، لو تمّ - كما أصرّ عليه السيّد الأستاذ البروجردى، و العلامة الإيروانى رحمهما الله (1) - فهو فيما كان العنوان مبيناً، كما لا يخفى.

وقد يخطر بالبال أن يقال: بأنّ الأخصّي لا يتمكّن من إجراء البراءة العقلية، و لا العقلانيّة؛ لأنّ الحجّة على الصلاة إذا كانت تامّة - و هي دعوة أقم الصلاة... * جميع المكلفين الأعمى و الأخصّي إليها - فيتمّ على ما يحصل به اليقين بالبراءة؛ و هي السورة المشكوك وجوبها، و لا يمكنه رفع الشكّ المسببي عن كون ما بيده صلاة بالبراءة العقلية أو العقلانيّة.

و لكنّه يتمكّن من ذلك بالشرعيّة؛ لأنّ رفع المجهول في عالم الادعاء برفع جميع الآثار؛ إذا كان لدليل الرفع إطلاق، فإذا شكّ في وجوب السورة، فهو مرتفع من جميع الجهات، و عند ذلك يعمل كون الباقي هي الصلاة؛ لأنّ الشكّ في صلاتيته مسبّب عن الشكّ في وجوب السورة، فإنّه مع هذا يحتمل دخالته في الاسم، فإذا ارتفع المنشأ ادعاءً بجميع آثاره، يحكم بأنّ الباقي تمام المسمّى، و يكون بحيث إذا تحقّق ينتزع منه عنوان «الصلاة» و تكون هي الصحيحة قهراً.

وليس هذا من الأصل المثبت؛ لأنّ لازم إطلاقه ذلك، وإلا يلزم عدم إطلاقه.

وهو خلف.

أقول: حلّ هذا الإشكال على مبنى القوم مشكل. اللهم إلا أن يقال: بعدم الامتنان في إطلاقه؛ لأنّه عند ذلك يتمسك بالبراءة عن أصل التكليف.

ووضوح بطلانه ليس لأجل الشبهة في الصناعة، بل هو لأجل قيام الضرورة على لزوم الصلاة عليه، وهذا يكشف عن فساد المبنى جدّاً.

وأمّا على مبنانا- من أنّ تقديم أدلّة الأصول على الأدلّة الأولية؛ لأجل أقوائية الملاك في المتزاحمين، و أنّ النسبة الطائفتين عموم من وجه- فلا ادعاء فليتنبّر جيّداً.

الثمرة الثالثة:

إشارة

إنّ الأعمى يتمكّن من التمسك بأصالة الصّحة بعد العمل؛ إذا شكّ فيها، بخلاف الأخصّي؛ لأنّ الشكّ المزبور على الأعمى، يرجع إلى الشكّ في إتيان ما هو الدخيل في المأمور به؛ بعد إحراز عنوان العمل وهي «الصلاة» وعلى الأخصّي يرجع إلى الشكّ في عنوان العمل، وقد تقرّر في محله: أنّه لا تجرى أصالة الصّحة مع الشكّ في عنوان المأتمّي (1).

وبعبارة أخرى: على الأخصّي لا يعقل التفكيك بين عنوان «الصلاة» و «الصحيح» في الصدق؛ لأنّ ما ليس بصحيح عنده ليس بصلاة، و أمّا على الأعمى فيلزم التفكيك، فلا بدّ من كون مجرى أصالة الصّحة أمره دائراً بين الصّحة والفساد، لا الوجود والعدم، والأخصّي يقول: بأنّ أمر الصلاة دائماً دائراً بين الوجود والعدم، فلا تصل النوبة إلى أصالة الصّحة.

وتوهم: أن أصالة الصّحة غير معقولة؛ لأنّ الشكّ في الصّحة والفساد، دائماً يرجع إلى الشكّ في الإخلال بالأجزاء والشرائط، والأصل مقدّم عليها إذا كان متكفلاً للإتيان بالشرائط والأجزاء، وعدم الإتيان بالموانع، فلا تصل إليها النوبة مطلقاً. بل الصّحة ليست قابلة للجعل والتعبّد إلاّ بالتعبّد في منشئها، كما لا يخفى (1).

لا يضرب بالمقصود؛ لأنّ المراد من «أصالة الصّحة» هو أنّ السيرة العقلانيّة على عدم الاعتناء بمثل هذا الشكّ؛ أي الشكّ في إتيان الأمور به بجميع الأجزاء والشرائط، فلا بدّ من مفروغيّة صورة العمل - وهي الصلاة - وإن شكّ في إتيان خصوصياتها، وهذا ممّا لا يمكن للأخصّي؛ لأنّه شاكّ في أنّ ما بيده صلاة.

نعم، إذا قلنا: بأنّ الأخصّي هنا يقول، بأن المراد من «الصّحة» الدخيلة في المسمّى، هي الصّحة عند العرف، لا الصّحة عند الشرع، كان هو أيضاً في مخلص من إجرائها، ويرجع عند ذلك الشكّ في إتيان الجزء غير الدخيل في المسمّى عرفاً، إلى مفاد «كان» الناقصة، وتصير القضية ثلاثيّة.

ولو قيل: بناؤه على الإتيان بالصلاة كافٍ في إجرائها، فإذا كان بانياً، وتلبّس بالعمل، فبناء العقلاء على إتيانه بما قصده؛ وهي الصلاة (2).

قلنا: ما هو بناء العرف والعقلاء، هو الحمل على الصحيح، وهذا من الشواهد القطعيّة على بطلان مرامهم مبناهم، وأما على فرض المبنى الفاسد، فلا يعهد من بنائهم شيء.

واستكشاف عنوان «الصلاة» بالحمل على الصّحة؛ لأنّه إذا كان عملاً صحيحاً فهو صلاة قهراً؛ للملازمة، غير ممكن، بل يستلزم الدور؛ لأنّها في جريانها تتوقّف على كون عنوان العمل «صلاة».

1- تقريرات المجدّد الشيرازي 1: 359-360.

2- لاحظ حاشية كفاية الأصول، المشكيني 1: 186.

ولو كان يكفي مجرد العمل للاتصاف بـ «الصحة» لكان يلزم عليهم في المثال المعروف- وهو ما إذا علم بأنه تكلم مع زيد، ويشك في أنه سبّه أو سلّم عليه- أن يقال: بأن أصل العمل معلوم، فيحمل على الصحة، فيعلم منه أنه كان سلاماً، فيجب الردّ، مع أنه ممّا لا يلتزم به الأخصّي قطعاً.

وهذا هو كذلك حتّى فيما كان من قصده السلام، ولكنّه لا يدري الأمر بعد ذلك. ويكفي لنا الشكّ في بناء العقلاء، فتدبّر.

تنبيه: فيه بيان لثمرة متوهّمة

قد ذكروا لهذه المسألة الأصوليّة ثمرة أخرى؛ وهي أنّه لو نذر إعطاء دينار لمن صلّى، فعليه ذلك على الأعمّى إذا صلّى ولو كانت فاسدة، و ليس عليه الوفاء والبرّ على الأخصّي (1).

وهذا من غريب الأمر؛ لأنّ متعلّق النذر على الأعمّ إن كان أعمّ، فلا رجحان له، وإن كان أخصّ فهو كالأخصّي.

ونظير ذلك في كلّ مورد وقع النهي عن الجمع بين الصلوات، كما في الجمعة في الأقلّ من فرسخ، وكما في الفرادى والجماعة إذا استلزم هتك الإمام، وكما في المرء والمرأة، فإنّه على الأعمّى لا بدّ من ترك الثانية، دون الأخصّي.

وأنت خبير بما فيه، ولا ينبغي البحث حوله، ولا ينبغي جعله ثمرة لهذه المسألة؛ لأنّه من قبيل استكشاف مفاد اللغة و حدود الموضوع له فيما لو نذر، وكان العنوان بحسب اللغة غير واضح، فلا تغفل.

1- قوانين الأصول 1: 43- السطر 19- 22، مطارح الأنظار: 11- السطر 9، كفاية الأصول: 44.

الثمرة الرابعة:

هذا، ولكنّ التي هي الثمرة الصحيحة، وتكون من صغريات الثمرة السابقة:

هي أنّ الأخصّي لا يجب عليه الوفاء مع الشكّ في صحّة صلاة المنذور له، بخلاف الأعمى. ولعلّ الذي أحدث هذه الثمرة وابتكرها، كان نظره إليها، فافهم واغتنم.

وتوهم: أنّ «الصحة» إذا كانت بمعنى التماميّة والجامعيّة للأجزاء والشرائط، وكان المكلف في مقام الإتيان بجميع الأجزاء، ثمّ تلبّس بالصلاة- لأنّه بالشروع فيها يصدق «أنّه داخل في الصلاة، وملتبس بها»- فإنّه عند ذلك تجرى أصالة الصحة؛ لأنّ المراد منها ليس إلاّ دعوى السيرة العقلانيّة على الإتيان بجميع ما يعتبر ويجب (1).

يرجع إلى إنكار هذا الأصل الظاهر في كونها مختصّة بالشكّ في مفاد «كان» الناقصة، وإثبات الأصل الآخر، فتدبر.

المقام الثاني: في ثمرة القولين في المعاملات**إشارة**

وهي ثلاث:

الثمرة الأولى:

إنّ الأخصّي لا يتمكّن من التمسك بإطلاقات أدلّة المعاملات؛ عند الشكّ في شرطية شىء، أو جزئيته، أو مانعيته، بناءً على كون هذه الأمور أيضاً داخلة في محلّ النزاع في المعاملات، كما عرفت في العبادات، بخلاف الأعمى؛ ضرورة أنّ

1- مطروح الأنظار: 11- السطر 10-15.

الشكّ المزبور سبب- عند الأخصّى - لكون الفاقد للمشكوك شبهةً موضوعيةً لتلك الأدلة، كما في العبادات، و ممنوعية التمسك بها في الشبهة الموضوعية، ليست خلافية.

هذا إذا كان مقصوده من «الوضع للصحاح» هي الصحاح الشرعية؛ أى تلك الألفاظ موضوعة لما هو المؤثر شرعاً، لا أنّ تقييد الشرع يرجع إلى اعتبار النقل والملكية، مع المنع عن ترتيب الآثار تعبدًا، فإنه غير صحيح؛ للزوم إضائه الملكية الاعتبارية، أو لزوم كشفه عن الملكية العرفية مع إلغاء جميع آثارها، وهذا غير ممكن قطعاً.

وأما لو كان الأخصّى يريد الصحاح العرفية، فعند ذلك يتمكّن من التشبّث بالإطلاق والعموم؛ لعدم استلزام الشكّ المذكور الشكّ في الموضوع، ولا يلزم منه انقلاب الشبهة في شرطية شىء إلى الشبهة الموضوعية(1).

إن قلت: لا- منع من تمسكه بالإطلاق المقامى؛ لأنّ ماهيات المعاملات ليست اختراعية شرعية، فإذا أصبح الإسلام عليها، و مرّ بها فأنفذها، فيعلم أنّ ما هو الصحيح عند العرف، هو الصحيح عند الشرع(2).

قلت: بعد البناء على كون الموضوع له لتلك الألفاظ، ما هو المؤثر عند الشرع، وبعد دخالة الشرع في اعتبار شرط فيها، فلا بدّ من كون المراد من تلك الألفاظ ما هو المؤثر عنده؛ فإنّ المتفاهم عرفاً من القوانين الصادرة، هو إرادة تلك العناوين المأخوذة فيها على الوجه المبين عنده.

و ممّا يشهد لذلك؛ تصرّفه في المؤثرات العرفية، فإنه شاهد على أنّ المسمّى ما هو الصحيح عنده، لا ما هو الصحيح عند العرف، فلا تغفل جدّاً.

1- نهاية الأفكار 1: 99-100.

2- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملى 1: 141، نهاية الأفكار 1: 100.

فما يظهر من جملة من فضلاء العصر: من التمسك بالإطلاق المقامى (1)، غير موجّه.

ومثله التمسك بالإطلاق اللفظى؛ ضرورة أنّ الأخصى يدعى انصراف القوانين الإلهية، إلى ما هو البيع فى محيط القانون، وإلى ما هو الإجارة والصلح فى محيط الشرائع، وبعد مراعاة الشرائط الآتية من قبل صاحب الإسلام، فلا تخلط.

ومن الغريب ما فى «الكفاية» من رضى الأخصى بأنّه لا يختلف مع العرف فى مفهوم «البيع» ضرورة أنّ مفهوم «البيع» عند العرف هو المؤثر، والأخصى يدعى أيضا ذلك، ولكن اختلافهم فى القيود والمصاديق (2).

وهذا واضح المنع؛ لأنّ الأخصى إذا كان يرى أنّ المؤثر هو البيع الواحد للشرط الشرعى، يكذب العرف فى التطبيق على المصاديق، ولا يعقل ذلك إلا بالمكاذبة معه فى المفهوم، وهكذا العرف يكذبه.

نعم، ما أفاده يتم بناءً على كون التأثير والأثر، من الحقائق النفس الأمرية، فإنّه عند ذلك تصبح مقالة شيخ الفضلاء فى «هداية المسترشدين»: من أنّ الملكية لها الواقعية، والطرق الشرعية والعرفية كواشف عنها (3). وأنت خبير بما فيها.

فبالجملة: على هذا المبنى الفاسد، لا يتمكن الأخصى من التمسك بالإطلاق أيضا؛ لما عرفت متّاً: وهو أنّ الصحيحى إذا ادعى أنّ حقيقة البيع ما هو المؤثر فى محيط الشرع، لا بدّ وأن يدعى أنّ هذا هو مراد صاحب الشرع، والالتزام بالتفكيك غير صحيح، كما لا يخفى.

1- نهاية الأفكار 1: 100، مناهج الوصول 1: 173، تهذيب الأصول 1: 89، محاضرات فى أصول الفقه 1: 184-185.

2- كفاية الأصول: 49.

3- هداية المسترشدين: 114 مكرّر- السطر 26-38، ولاحظ نهاية الدراية 1: 138.

و توهم: أن تمسك المشهور بالإطلاقات مع ذهابهم إلى الأخصائية، كاشف عن التزامهم بالتفكيك؛ وأن المراد من (البيع) في المطلقات هو البيع العرفي، و الإطلاقات دلالة أنها الصحاح الشرعية، و المقيّدات المتأخّرة ليست قرائن على إرادة البيع الشرعي (1)، في غير محلّه؛ ضرورة أن من الممكن ذهابهم إلى الأخصائية العرفية، لا الشرعية، كما عرفت مراراً (2)، وإلاّ فالتفكيك غير ممكن جداً. و من تأمل فيما أفدناه، لا يحتمل جواز التمسك بها مع المبنى المذكور، فليتدبّر و اغتتم.

و لو قيل: يلزم بناءً عليه، عدم فهم المخاطبين حين نزول هذه الآيات المعنى المقصود منها، أو كون فهمهم غلطاً؛ لعدم اطلاعهم على المفهوم الشرعي منها (3).

قلنا: نعم، و هذا هو الذي التزموا به في العبادات، فلو كان الأمر هناك هيئاً فكذلك هنا، فلا محيص بناءً عليه من طرح التمسك، و الالتزام بإتيان القيود المشكوكة.

فبالجملة: يتوقف صحة التمسك بها، على إثبات أن الصحيح عند الشرع هو الصحيح عند العرف، و هذا ممّا يمكن بالإطّلاقين: اللفظي، و المقامي، لو لا- الأدلة المخصّصة الظاهرة في أن الشرع المقدّس، اعتبر قيوداً في ماهية البيع، اللازم منه اختلافه مع البيع العرفي؛ لأنّ الالتزام بأنّ بيع الخنزير و الخمر، ناقل شرعاً و عرفاً، و لكن لا يجوز لمالكهما أنهاء التصرف فيهما، غير صحيح؛ للزوم اعتبار الملك من غير ترتب ثمره عليه. و جعل التمسك بالإطلاق ثمره واضح الفساد.

فإذا لم يكن البيع ناقلاً للملك شرعاً، فلا- بدّ من عدم كونه بيعاً عنده، فيلزم عدم جواز التمسك قهراً، و لا أقلّ من احتمال كون الأدلة المخصّصة، ترجع إلى

1- درر الفوائد، المحقق الحائري: 55.

2- تقدّم في الصفحة 240-245.

3- كقوله تعالى: *إِذَا حُلَّ اللَّهُ بِالْبَيْعِ* E، البقرة (2): 275، و: *إِذَا تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ* E، النساء (4): 29، و: *إِذَا أُوفُوا بِالْعُقُودِ* E، المائدة (5): 1.

التخصّص في وعاء التشريع والاعتبار، فينكر ناقلية البيع العرفي، لا أن ينكر ممنوعية المالك عن التصرف و محجوريته.

و لو قيل: في مواقف كيف يلتزم بمالكية المحجور عن التصرف؟

قلنا: هو محجور بمعنى أنه لو استقرض وأدى دينه، يكفي لرفع حجه، فلا يلغى ملكيته.

نعم، قد أفنى المحققون في الأماكن الغارقة و الواقعة في الشوارع؛ بزوال اعتبار الملكية⁽¹⁾، و ما هذا إلا لتقومها بالعرض و الثمرة في الاعتبار حدوداً و بقاء.

الثمرّة الثانية:

إنّ الصحيح لا يجوز له التمسك بالبراءة بعد فرض إجمال الأدلة؛ لرفع شرطية ما شك فيه، دون الأعمى، فيما إذا كان صحيحاً بالنسبة إلى الشرائط العرفية، لا الشرعية.

توضيح ذلك: أنّ الشروط على صنفين:

الصنف الأول: هي الشروط العرفية، فإنّ الشكّ فيها يورث الشكّ في أنّ الباقي بدونها بيع أم لا، و لا يمكن إثبات ذلك بأدلة البراءة؛ للزوم كونه مثبتاً.

الصنف الثاني: هي الشروط الشرعية، فإنّ الباقي هو البيع عرفاً و موضوعاً، فإذا شكّ في شرطية العربية، فإطلاقات أدلة البراءة ترفع تلك الشرطية، و لا حاجة حينئذٍ إلى إثبات أمر حتّى يلزم كونه أصلاً مثبتاً، بل المقصود نفى دخالته في التأثير، و في كونه بيعاً، فعند ذلك يتمكّن الأعمى، دون الأخصى؛ لأنّه إذا شكّ في شرطية شيء، يلزم شكّه في أنّ الباقي بيع عند الشرع، و التمسك بالبراءة غير جائز؛

1- بحوث فقهية، للشيخ حسين الحلّي: 240-246، منهاج الصالحين، المحقّق الخوئي 1: 428.

للزوم كونها مثبتة كما لا يخفى.

وقد يقرّر جريان البراءة هنا بالوجه الذي مرّ: وهو أنّ الرفع الادعائي على الإطلاق، لا يمكن إلاّ برفع جميع الآثار المحتملة (1)، و منها: دخالته في الاسم والمسمى، وهذا ليس من الأصل المثبت؛ لأنّ عدم ترتيب الآثار المبنية على الباقي، ينافي بذاته إطلاق دليل الأصل، و حيث ثبت له الإطلاق، فلا بدّ من ترتيب آثار الناقلية عليه تعبدًا و ظاهرًا. هذا هو تقريب تمسك الأخصى بها.

ويمكن أن يقال: بأنّ الأعمى لا يصحّ له التمسك، فضلاً عنه؛ ضرورة أنّ مجرد الفراغ عن شرطية المشكوك غير كافٍ؛ للاحتياج إلى الإمضاء، فلو كان لدليل البيع إطلاق فلا حاجة إلى إجراء البراءة.

وإن لم يكن له الإطلاق، فبعد رفع المشكوكه شرطية، لا يمكن الحكم بناقليته؛ لأنّه من المحتمل واقعاً دخالته، و دليل الأصل لا يتكفل الإمضاء و الرفع الواقعي، اللهم إلاّ بالتقريب الذي مرّ آنفاً، فعليه يصحّ التمسك لكلا الفريقين، و تسقط الثمرة.

هذا، و الإشكال المشار إليه يأتي في العبادات أيضاً؛ لأنّ مجرد رفع المشكوكه جزئية، لا يستلزم مشروعية الباقي، فكما نحتاج إلى كون الباقي ممضى عند الشرع في المعاملات، لا بدّ من كونه مشروعاً في العبادات. و لو كان إطلاق الكتاب يشمل تلك الصلاة، فلا حاجة إلى البراءة، و إن لم يكن له الإطلاق، فلا يكشف مشروعية العبادة ببقية الأجزاء.

أقول: قضية ما تحرّر منّا في محله (2) كما أشرنا إليه (3): أنّ الرفع ليس ادعائياً،

1- تقدّم في الصفحة 247.

2- يأتي في الجزء السابع: 72-76.

3- تقدّم في الصفحة 248.

بل هو لعنوان المجهول واقعيّ، و النسبة بين أدلة الأصول و أدلة الأحكام الأوليّة، عموم من وجه، فعليه يثبت كون الباقي تمام السبب، كما يثبت مشروعيتّه في العبادات، و قضيّة ما عليه الأصحاب ما ذكرناه.

اللّهمّ إلا أن يقال: بأنّ رفع المشكوك على الإطلاق صحيح، و لكنّه فيما نحن فيه لا يكون منه إلاّ بامضاء الباقي، و لا معنى للالتزام بذلك حتّى تكون فيه المنّة.

و بعبارة أخرى: ما فيه الكلفة و في رفعه المنّة مرفوع، و أمّا الرفع المستلزم للوضع الذي فيه المنّة، فهو ليس مضمول الحديث، و إن كان ذلك يستلزم كون المرفوع فيه المنّة، فتأمل.

فبالجملة: الأمر دائر بين جريان البراءة الشرعيّة على القولين، و عدم جريانها على القولين، و لا وجه للتفكيك؛ لأنّ مفاد حديث الرفع (1) إمّا يكون رفعاً واقعياً، كما هو المختار، أو يكون رفعاً ادعائياً.

فعلى الأوّل: يستنتج منه مشروعيّة العبادات، و ممضائيّة المعاملات على القولين.

و على الثاني: إمّا يكون رفعاً على الإطلاق بالوجه الذي مرّ (2)، أو يكون رفعاً من حيث العقاب، أو التكليف الفعلّي، أو هما معاً، دون الغير من المحتملات الأخر.

فعلى الأوّل: يلزم منه مشروعيّة العبادات، و ممضائيّة المعاملات على القولين أيضاً.

و ربّما يمكن الإشكال هنا: بأنّ إطلاق الادعاء لا يستلزم إثبات المشروعيّة،

1- التوحيد: 353-24، الخصال: 417-9، وسائل الشيعة 15: 369 كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

2- تقدّم في الصفحة 247-256.

وإمضاء المعاملة؛ لأنه يتوقف على كونه لغوياً وهو ممنوع. مع أنه لا بأس بالالتزام به؛ لأنّ اللغو الممنوع عقلاً هي لغوية أصل الجعل، دون إطلاقه، فليتدبر.

وعلى الثاني: لا يصحّ التمسك بها على القولين، فيسقط الثمرة على كلّ حال.

وتوهم: أنّ إمضاء المعاملة للأعمى، من الآثار الشرعية لحديث الرفع، دون الأخصى؛ فيأته لا- بدّ أولاً- من إثبات حقيقة البيع برفع المشكوك، وهو من الآثار العقلية، في غير محله؛ لأنّ الأخصى لا يريد إلا إثبات الإمضاء، إلا أنه يستكشف- زائداً على مقصوده- أنّ حقيقة البيع هو ذلك، فلا تغفل، و تدبّر.

الثمرّة الثالثة:

إمكان تمسك الأعمى بأصالة الصحة في المعاملات، دون الأخصى؛ بالتقريب الذي عرفته في العبادات (1)، مع (إن قلت فلتاته).

نعم، إذا التزم بأنّ الموضوع له هو الصحيح عند العرف، فله أيضا التمسك بها، إلا إذا شكّ في إتيان الشرط العرفي. وهذا بلا فرق بين كون «الصحة» بمعنى التمامية، كما أفاده السيد الأستاذ البروجردي (2)، أو كانت بمعنى آخر، فتدبّر.

صحة القول بالأعمى، وإبطال القول بالأخصى

إذا عرفت هذه الأمور، وتذكرت أنّ الأخصى لا- يتمكن من ذكر الجامع في العبادات (3)، فلا- وجه للغور فيما يستدلّ به في مرحلة الإثبات. و حيث قد مضى

1- تقدّم في الصفحة 248.

2- نهاية الأصول: 46.

3- تقدّم في الصفحة 210-216.

فساد مذهب الشيخ قدس سره (1) أيضاً (2)، يتعيّن القول بالأعمّ، كما عليه أكثر أبناء التحقيق (3).

ولعمري، إنّ القول بالمجازيّة في استعمالات ألفاظ العبادات في غير التامة الأجزاء و الشرائط (4)، أقرب إلى أفق التحقيق من مختار «الكفاية» (5) و أصدقائه (6)، كما أنّ اختيار كون الموضوع له هو الصحيح عند العرف (7)، أقرب من ذلك، كما سيأتى وجهه في بيان المختار في المعاملات (8).

بل لا وجه للغور في الأدلة التي أقامها الأخصّيون (9)، قائلين: بأنّ الجامع ما هو الأمر المجهول، المشار إليه بالآثار المستكشفة بالشرع الأقدس؛ ضرورة أنّ التبادر و صحّة السلب- بل و صحّة الحمل الأولى- من الأمارات العقلانيّة على الحقيقة؛ و حدود الموضوع له، و إذا لم يكن الجامع أمراً واضحاً في مرتكزهم، فلا يصحّ التمسك بها، فما في «الكفاية» (10) غير خالٍ من التأسّف.

نعم، بناءً على بعض الجوامع الأخر ربّما يمكن التمسك. و لكنّه أيضاً ممنوع؛

-
- 1- مطارح الأنظار: 7- السطر 10-12.
 - 2- تقدّم في الصفحة 207-209.
 - 3- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 51، مقالات الأصول 1: 152، نهاية الأصول: 56، مناهج الوصول 1: 162-166.
 - 4- هداية المسترشدين: 101- السطر 22، الفصول الغرويّة: 46- السطر 26.
 - 5- كفاية الأصول: 39 و 44-45.
 - 6- تقريرات المجدّد الشيرازي 1: 318-320، بدائع الأفكار، المحقّق الرشدي: 135- السطر 7 و ما بعده، نهاية النهاية 1: 41.
 - 7- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 55.
 - 8- يأتي في الصفحة 273 و ما بعدها.
 - 9- تقريرات المجدّد الشيرازي 1: 318-320، بدائع الأفكار، المحقّق الرشدي: 135- السطر 7 و ما بعده، نهاية النهاية 1: 41.
 - 10- كفاية الأصول: 44-45.

لما عرفت مّا: من أنّ جميع الجوامع المزبورة، يحتاج في تميمها إلى المعرفات الخاصة الواصلة من الشرع (1)، و تلك المعرفات لا تلازم انكشاف الموضوع له- بحده الواقعي- كشفاً تفصيلياً، و لا ارتكازياً إجمالياً.

نعم، لو فرضنا صحّة الحقيقة الشرعيّة بالوضع التعينيّ، كان لبعض استدلالات الأخصّي وجه ثبوتاً، مثل تمسّكهم بالأخبار المشتملة على القضايا الإخبارية (2)، مثل إنّ «الصلاة عمود الدين» (3) و ناهية عن الفحشاء (4) و «قربان كلّ تقى» (5) و هكذا، و مثل تمسّكهم بالقياس بين الطريقة المألوفة من الشرع، و الطرق العرفيّة العقلانيّة (6).

و أمّا إثباتاً، فالأخبار المشتملة على القضية الإخبارية، ظاهرة في القضايا المحصورة الحقيقية، فيصير مفادها «أنّ كلّ صلاة عماد الدين» و عكس نقيضه يكون «ما ليس بعماد الدين ليس بصلاة» و هو المطلوب.

و ما أورده عليه صاحب «المقالات» و جماعة أخرى من الفضلاء: بأنّ الرجوع إلى أصالة العموم و الإطلاق، يكون في موقف الشكّ في المراد، دون ما لو كان المراد معلوماً؛ لأنّه من الأصول العقلانيّة العمليّة (7)، في غير محلّه؛ لأنّ وجه الاستدلال ليس من باب دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص، حتّى يقال:

1- تقدّم في الصفحة 218.

2- كفاية الأصول: 45.

3- عوالي اللئالي 1: 322.

4- العنكبوت (29): 45.

5- الكافي 3: 265-3، وسائل الشيعة 4: 43، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب 12، الحديث 1.

6- مطارح الأنظار: 11- السطر 27، تقريرات المجدّد الشيرازي 1: 329، كفاية الأصول: 46.

7- بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي 1: 136.

بأولوية الثانية، فيجاء: بما عرفت.

بل الوجه دعوى ظهور هذه التراكيب في القضية الحقيقية، مثل قولهم:

«الإنسان حيوان ناطق» و«النار حارة» وهكذا.

ولكن يتوجه إليه: اختلاف التراكيب؛ فما كان متكفلاً للتحديد الماهويّ، أو ذكر لوازم الماهيات، فإنّ الشأن فيها هو الحصر الاستغراقيّ، و ما كان متكفلاً لذكر خواصّ الأشياء و آثارها الوجوديّة- كقولهم: «السقمونيا مسهل للصفاة» وهكذا من الأشباه والتّظائر المتعارفة في كتب الأدوية- فإنّ ظاهرها القضية الطبيعيّة، وهي في حكم المهملة، ولا أقلّ من الشكّ في الظهور المزبور.

وتوهم: أنّه عامّ استغراقيّ، ولكنّه حكم اقتضائيّ، لا فعليّ، أي كلّ صلاة عماد الدين بالاقتضاء، إن يرجع إلى الإهمال فهو، وإلاّ يلزم كون الحكم اقتضائيّاً في بعض الأفراد، وفعليّاً في الآخر، مع وحدة التركيب، فلا تخلط.

وأما الأخبار المشتملة على القضايا الإنشائيّة- كقولهم عليهم السلام: «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب»⁽¹⁾ و أمثاله- فهي أجنبيّة عمّا نحن فيه؛ لظهورها الحتميّ في الإنشاء، والاستدلال بها يتوقّف على كونها قضايا إخباريّة، كما لا يخفى.

فبالجملة: تحصّل إلى هنا؛ أنّ عدم إمكان تصوير الجامع للأخصّيّ ثبوتاً، وعدم تاميّة مقالة الشيخ رحمه الله إثباتاً⁽²⁾، يؤدّيان إلى تعيّن القول بالأعمّ إثباتاً، بعد الفراغ عن تصوير الجامع للأعمّيّ، وقد عرفت: أنّه مع التّنزّل و تصوير الجامع، لا يتمكّن من الاستدلال أيضاً، مع أنّ حديث التبادر و صحّة الحمل الأولى و صحّة

1- عوالى اللئالى 3: 82-65، مستدرک الوسائل 4: 158 كتاب الصلاة، أبواب القراءة فى الصلاة، الباب 1، الحديث 5.

2- تقدّم فى الصفحة 207.

السلب لشائع، ممّا لا يرجع إلى محصل، وقد مرّ تفصيله في مبحثه (1)، فليراجع.

إن قلت: ظاهر الأخصّي هو الاعتقاد في العبادات، بأنّها المخترعات الشرعيّة؛ وأنّها الموضوعات لتلك الألفاظ بالوضع التعيّن، فعليه يصحّ له الاستدلال بجميع الدلائل؛ لأنّ مقصوده من «التبادر» هو تبادر المعنى الصحيح عند أذهان المتشرّعة، لا العرف، وهكذا صحّة الحمل والسلب.

قلت أولاً: هذا لا يتمّ إثباتاً كما هو الواضح؛ لشهادة كلّ مراجع للمآثر والأخبار: بأنّ استعمال هذه الكلمات في الفاسد، لا يقصر عن عكسه، فكيف يمكن حصول العُلقة الوضعيّة بكثرة الاستعمال؟! وانياً: إنّ الظاهر منهم ظنّهم أنّ الوضع يكون تعيّنياً، ولذلك يصحّ لهم التمسك بالقياس المشار إليه، وإلاّ فهو ممّا لا معنى له، لأنّ تقريب القياس - على ما في كتبهم (2) - هو أنّ ديدن العقلاء على الوضع للأخصّ؛ وذلك لعدم الحاجة إلى الاستعمال في الفاسد والأعمّ، فإذا يتعيّن أن تكون طريقة الشرع مثلهم في ذلك، وهذا شاهد قطعيّ على إرادتهم الوضع التعيّن. وأنت خبير بما فيه من الإشكالات والموهنات، فلا تغفل.

وإذا فرغنا من ذلك، فلا حاجة إلى ذكر الأدلّة للأعمّي، والآذنى هو الدليل الوحيد الذي بمراجعته والتدبّر فيه، يسقط بحث الصحيح والأعمّ من رأس، ولا ينبغي إطالة الكلام حوله إلاّ لتشجيد أذهان المتعلّمين؛ حتّى ترقى أفكارهم إلى أوكار الحقائق، وتطير أرواحهم على سطوح الدقائق:

هو أنّ الألفاظ برمتها - قضّها وقضيضها؛ من غير اختصاص طائفة منها

1- تقدّم في الصفحة 176.

2- كفاية الأصول: 46.

بشى ء- موضوعات لنفس الطبائع فى الماهيات الأصيلة، و المؤلفات و المخترعات، و الاعتباريات فى الجملة، فإنه بالنظر إلى جميع هذه الأمور، يكشف باب الاعتقاد بمقالة الأعمى، من غير الحاجة إلى الأدلة المذكورة فى المفصّلات (1)؛ فإنّ المنصف الخبير كما يطمئنّ و يعتقد برجوع الآثار إلى ربّها، و برجوع خواصّ الطبائع إلى ثبوت الاقتضاء و العلية بين ذواتها و تلك الخواصّ و الآثار وجداناً.

كذلك هو بمراجعة وضع الألفاظ و حالها، و كيفية دلالتها على معانيها فى الجواهر و الأعراض، و فى المؤلفات، كالردور و الأسواق و الشوارع و أمثالها، و فى المخترعات اليومية، كالسيارة و الطائرة، يجد أنّ ما هو الموضوع له فى الاعتباريات المسانحة معها- كما فى العبادات، دون الاعتباريات المخصوصة ببعض الخصوصيات، كما فى المعاملات- مثل غيره.

و لعمري، إنّ بعد التدبّر فى ذلك- خصوصاً فى الألفاظ الموضوعية لأنواع الحيوانات و النباتات، و أنواع المركّبات و المخترعات- لا نجد وجهاً لعقد البحث أصلاً، كما أشرنا إليه سابقاً (2)، فلا نطيل الكلام بإعادته.

و أمّا تمسّكاتهم بالتبادر، و صحّة الحمل الشائع، و عدم صحّة الحمل الأوّلى، على خصوص الصحيح، و بصحّة التقسيم، و بكثرة الاستعمال فى الأعمّ فى المآثر و الأخبار (3)، فهى قابلة للخذشة، إلا أنّ الحاصل من المجموع يؤيد ما سلكناه؛ من المراجعة إلى الأشباه و النظائر.

هذا، و فى علامة هذه الأمور منع، ظهر متّاً وجهه فى محله (4)، و تقرّر هناك:

1- هداية المسترشدين: 105-113.

2- تقدّم فى الصفحة 227-228.

3- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 51، نهاية الأفكار 1: 87-88.

4- تقدّم فى الصفحة 176.

أنّ الاطلاع على حدود الموضوع له، لا يمكن إلاّ من أمرين على سبيل منع الخلوّ:

إمّا إخبار أهل اللغة بذلك.

أو الاطراد بالوجه الذي قرّبناه.

وهذان يرجعان - قضاءً لحقّ انقطاع التسلسل - إلى تصريح الواضع، أو الواضع المستعمل، أو إلى قيام القرينة من قبله عليه، فلاحظ جيّداً.

إن قلت: تعطى المراجعة بعد الدقّة، أنّ الحاجة إلى اللغة مقصورة على الصحيحة؛ لعدم مساس الاحتياج إلى وضع اللغة للأعمّ، فعندئذٍ يعلم: أنّ الطريقة الشرعيّة في ألفاظها، مثل الطريقة العرفيّة (1).

قلت: أمّا في المقيس عليه فالأمر واضح المنع؛ ضرورة أنّ الاحتياجات مختلفة:

فتارة: يحتاج إلى الاستفادة من شيء، فيكون اللفظ هناك ظاهراً في الصحيح منه، كما إذا قصد شرب الماء، أو أكل الخبز و البطّيخ و هكذا، أو شراء السيّارة و الدار و غير ذلك، فإنّه إذا أمر بها، فلا بدّ من كون إرادته الجدّيّة متعلّقة بالأخصّ.

وأخرى: يحتاج إلى إرجاع الطبائع الفاسدة أو المريضة أو المعيوبية إلى من يعالجها، فإنّه عند ذلك لا بدّ من كون المراد الجدّي، ما هو الفاسد و المريض، فإذا أمر بأن يعالج الدكتور أغنامه و مواشيه، أو أمر بمراجعة أهل الفنّ لإصلاح زراعته و أراضيه، فلا يريد إلاّ المعنى الأخصّ جدّاً و هو الفاسد، و لكنّ المراد الاستعماليّ أعمّ في الفرضين.

و لا شبهة في أنّ هذا دليل على أنّ الموضوع له هو الأعمّ؛ أي لا يلحظ فيه لحاظ الأعميّة، و لا لحاظ الصحّة و الفساد معاً، بل معناه عدم لحاظ شيء وراء لحاظ نفس الطبيعة القابلة للاتصاف بالوصفين، فتبيّن ثبوت الحاجة إلى الوضع للأعمّ، و إذا

1- الفصول الغرويّة: 46- السطر 31، كفاية الأصول: 46، لاحظ نهاية الأفكار 1: 90.

كانت الطريقتان- الشرعيّة، والعرفيّة- واحدة، فثبت المطلوب.

ولكنّ الشأن هو أنّ هذا غير تامّ في المقيس أيضاً؛ إذا قلنا: باختصاص الشرع بطريقة في تصديّه للوضع التعينيّ؛ لأنّه إذا تصدّى لذلك قبال العرف، فيمكن أن يحدث الطريقة الخاصّة، ولكن الحقّ عدم تصديّه لذلك؛ وأنّ حديث المخترعات الشرعيّة لا يرجع إلى محصل، إلّا بالمعنى الذي ذكرناه؛ وهو الوضع التعينيّ أحياناً في جملة من الألفاظ، كـ «المؤمن والكافر والمسلم وغير ذلك ممّا مرّ (1)، فتدبّر.

فبالجملة: ما استدللّ به الأعمى من الأدلّة، كلّها قابلة للمناقشة وجداناً، ولكن قضية الحدس القطعيّ- بل الوجدان البديهيّ- اشتراك الألفاظ المستعملة في الشرائع كثيراً- إلى حدّ الوضع التعينيّ- مع غيرها في حصول العلقه للمعنى الأعمّ، إلّا ما قام الدليل في خصوصه على خلاف ذلك عند العرف، أو الشرع، كما يأتي في المعاملات (2).

تذييل حول الاستدلال على الأعمّ بنذر ترك الصلاة في الحنّام

إشارة

قد يستدلّ للأعمى: بأنّ من نذر ترك الصلاة في الحنّام فقد صحّ نذره، وعليه أن لا يحنث فيه، وهذا ممكن للأعمى؛ لأنّ ما يأتي به على خلاف نذره صلاة، فعليه الكفّارة. وأمّا الأخصّي، فلا يتمكّن من الحنث؛ لعدم كونها صلاة؛ ضرورة بطلان المأتيّ به وفساده، للنهي عنه، فلا يكون صلاة، فلا يتحقّق الحنث، وإذا كان عاجزاً

1- تقدّم في الصفحة 185-187.

2- يأتي في الصفحة 275.

عن الحنث فلا ينعقد النذر؛ لاشتراط القدرة على الحنث في عقده، فبالنذر يعجز عن الحنث، فيلزم من صحّة النذر عدم صحّته، وما كان كذلك فهو ممتنع عقلاً. أو يلزم من النهي المولود من النذر المتوجّه إلى العبادة، عدم النهي، وهو مستحيل (1).

أقول: لمّا كان في كلمات القوم مواقف للنظر، وفي تحريراتهم للمسألة جهات قصور، لا بأس بالإشارة الإجمالية إلى ما هو الحقّ في ضمن مباحث في المقام:

المبحث الأوّل: في انعقاد هذا النذر و عدمه؛ على القولين

فنقول: قد يمكن دعوى عدم الانعقاد مطلقاً؛ لأجل أنّ الإشكال المزبور مشترك الوجود، ضرورة أنّ الأعمى ينذر ترك الصلاة الصحيحة، لا مطلق الصلاة، وهذا غير ممكن له الحنث فيه، وما لا يمكن الحنث فيه لا يمكن عقده (2).

ويمكن دعوى: أنّ النذر ينعقد على القولين؛ لأنّ المقصود للأعمى ترك الصلاة المستجمعة للشرائط والأجزاء، التي هي صحيحة لو لا النذر؛ أي لو لا النهي المتعلّق بها من قبل النذر، وهذا قابل للحنث (3).

وأما الأخصّي، فقد مرّ سابقاً: أنّ الشرائط على ثلاثة أقسام، ومنها: الشرائط العقلية الدخيلة في الصحّة، مثل عدم كون الصلاة مزاحمةً بالأقوى، أو عدم كونها منهيةً عنها، وهذا القسم من الشرط خارج عندهم عن حريم النزاع (4). فالأخصّي والأعمى هنا سيّان من هذه الجهة، فكما هو يتمكّن من الحنث، هو أيضاً مثله.

1- لاحظ كفاية الأصول: 48، نهاية الأفكار 1: 93، مناهج الوصول 1: 167.

2- مقالات الأصول 1: 154، نهاية الأصول: 54-55، تهذيب الأصول 1: 85.

3- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 52-53.

4- تقدّم في الصفحة 202.

إن قلت: لا رجحان في ترك الصلاة المستجمعة للشرائط والأجزاء إن كانت باطلة.

قلت: لا دليل على اشتراط رجحان متعلق النذر بعد النذر، بل المناط كونه راجحاً مع قطع النظر عن النذر، والأمر هنا كذلك. نعم بقاء متعلق النذر راجحاً شرط، وهو هنا حاصل لو لا النذر، فليتدبر.

وقد يشكل انعقاد النذر؛ لأجل أن معنى «الكراهة» في الأماكن المكروهة، لا يرجع إلا إلى حدوث المنقصة في الأمر الراجح، وعندئذ لا معنى لنذر تركه؛ لأنه من قبيل نذر ترك ما هو الراجح، وهو باطل بالضرورة(1).

وقال الوالد المحقق - مدّ ظله - هنا: «بأن الكراهة لا تتعلق بذات الصلاة، كي يلزم منه هذا المحذور، بل بإيقاعها في الحّمّام مثلاً»(2) انتهى.

وأنت خير بما فيه؛ ضرورة أن متعلق الإنشاء نذر ترك الصلاة، لا ترك إيقاعها، ورجوعه إلى ذلك صحيح، إلا أن الأمر المتعلق بذات الصلاة، أيضاً يرجع إلى إيقاعها، فما فيه المصلحة الذاتية الواقعية؛ هو الإيجاد المتّحد مع الوجود وإن لم يتعلق الإنشاء به، كما تحرّر في محلّه(3)، فعليه كيف يعقل كون الإيقاع الصلاةً مكروهاً ووافياً؟ فعليه يعلم بطلان النذر في هذه المواقف مطلقاً.

اللهم إلا أن يقال: بقصور الأدلة القائمة على اشتراط رجحان المتعلق؛ بحيث يستلزم بطلان النذر في هذه الصور، بل المرجوحية الآتية من قبل الخصوصيات، كافية في تصحيح النذر المذكور. ويشهد لذلك اتفاقهم على صحّة مثله(4).

1- نهاية الأصول: 55.

2- تهذيب الأصول 1: 85.

3- يأتي في الجزء الثاني: 227.

4- لاحظ بدائع الأفكار، المحقق الرشتي: 152- السطر 30، بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الأملى 1: 134.

وقد يتوهم انعقاد النذر هنا؛ لأنَّ المسألة من صغريات بحث الاجتماع و الامتناع، فلا مانع من كون الصلاة واجبة، و الصلاة في المكان الكذائى مكروهةً، فتكون «الكراهة» بمعناها الواقعيّ المجامع خارجاً للوجوب، كما يجتمع الحرمة و الوجوب.

و هذا واضح المنع؛ لأنَّ ما صحَّ هناك يختصّ بما إذا كان بين العنوانين عموم من وجه، لا العموم المطلق، فإنَّه محلّ إشكال، بل منع عندنا، فليراجع (1)، و لا تخلط.

وربّما يخطر بالبال دعوى: أنّ القدرة التي هي شرط صحّة النذر، لا تنافي العجز الآتي من قبله؛ فإنّ الناذر المرید لترك الصلاة، يريد التوصّل ل به إلى تركها، فلو تمكّن من تركها تكويناً فهو أولى و أحسن، فمتعلّق النذر مع قطع النذر عنه مقدور، و بالنذر معجوز عنه، و هو المطلوب.

فالنذر صحيح، بل هو هنا أولى بالصحة؛ لأنَّه أراد تعجيز نفسه تشريعاً فصار عاجزاً تكويناً.

فبالجملة: القدرة المعتبرة في تحقّق النذر، هي القدر على المنذور مع قطع النّظر عنه، و لذلك لا يصحّ نذر ترك الطيران في الهواء، و أمّا العجز عن الحنث بالنذر فهو غير مضرّ. و هذا هو السرّ في تجويز النهي التشريعيّ عن المبعوض على الإطلاق؛ إذا انتفى.

فتحصّل إلى هنا: أنّ ما توهمه الأعمى من اختصاصه بإمكان الحنث دون غيره، محلّ البحث من جهات أُشير إليها.

و الذي هو الحقّ: هو أنّ إنكار صحّة النذر المزبور، غير ممكن بالضرورة، فلا بدّ من حلّ هذه المعضلات، فلو كان المنذور صحيحاً بعد النذر- كما هو مختار

السيد المحقق الوالد(1)- مدّ ظلّه- وسيأتي في البحث الآتي- فانعقاد النذر بلا شبهة ولا إشكال.

وإن كان باطلاً كما عليه المشهور(2)، فطريق عقده ما مرّ متّاً في خلال البحث.

وقد يتوهم التفصيل كما في «الكفاية»: بأنّ المنذور إن كان ترك الصلاة المطلوبة بالفعل بعد النذر، فمنع انعقاده بمكان من الإمكان(3).

وقال المدقق المحسّي الأصفهاني رحمه الله: «و لم يذهب إلى انعقاد هذا النذر ذو مسكة».

وإن كان ترك الصلاة الصحيحة اللولائيّة، فهو منعقد(4).

ولعمري كما يظهر: إنّ العكس أقرب إلى أفق التحقيق؛ لأنّ الصحيحة اللولائيّة ليست ذات رجحان، فلا ينعقد، و الصحيحة الفعلية و المطلوبة بعد النذر ذات رجحان، و ليست باطلة؛ لما سيأتي: من أنّ النهي بعد النذر لا يتعلّق بالمنذور، حتّى يستلزم الفساد، كما لا يخفى.

المبحث الثاني: لو سلّمنا انعقاد النذر، فهل الصلاة بعده تكون باطلة فيه أم لا؟

ظاهر المشهور هو الأوّل، و لذلك يقال: بأنّ النذر لا ينعقد، و يشترك فيه الأعمى و الأخصّى. و لكنّ المعروف انعقاد النذر، مع ذهابهم إلى البطلان(5).

1- مناهج الوصول 1: 168، تهذيب الأصول 1: 86.

2- لاحظ نهاية الأصول: 55.

3- كفاية الأصول: 48.

4- نهاية الدراية 1: 132.

5- لاحظ بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الأملى 1: 134، نهاية الأصول: 55.

وقال المحقق الوالد- مدّ ظلّه- بالثاني (1)، فيكون النذر صحيحاً على القولين.

وغاية ما أفاده مضافاً إلى تحرير منّا في المسألة: هو أنّ المنذور بعد النذر، لا يكون متعلّق بالحكم الآخر؛ مماثلاً كان، أو مضافاً، فلو نذر الإتيان بالواجب، لا يتعلّق الأمر الآخر بالواجب، ولو نذر ترك الصلاة في الحّمّام لا يتعلّق النهي بها، ولو نذر ترك شرب الخمر لا يتعلّق نهى به؛ للزوم الجمع بين الحكمين المتنافيين.

وإرجاع النهي أو الأمر الآخر إلى التأكيد دون التأسيس، يستلزم عدم ترتّب الكفّارة على التخلف والعصيان؛ لأنّها من خصوصيّات الأمر و النهي- الآتين من قبل النذر- اللذين هما تأسيسيان.

فعليه يعلم: أنّ الناذر بصيغة النذر يجعل على ذمّته المنذور، و يصير بذلك مورداً لخطاب: «أوفوا بنذوركم» و يكون الواجب عليه بعد النذر هو الوفاء به، دون متعلّقه؛ فإنّه واجب بالعرض و عقلاً؛ لأنّه به يسقط الأمر بالوفاء.

فعناوين المنذورات الذاتية، كلّها باقية على حالها بأحكامها الواجبيّة و الاستحبابيّة، و لا يعقل تعلّق الحكم الآخر بها تأسيساً. و لذلك إذا نذر إتيان صلاة الليل، فعليه الإتيان بها بداعي أمرها الاستحبابيّ؛ وفاءً بالنذر الواجب عليه توصلاً.

فعلى هذه المقالة لا معنى لبطلان الصلاة بعد النذر، و عليه يسقط جميع الإشكالات في المسألة؛ لأنّها كلّها ناشئة من قبل إبطال الصلاة، إلاّ الإشكال الواحد:

و هو أنّ «الكراهة» المصطلحة ليست مرادة في العبادات، و الكراهة الخاصّة بالعبادات ليست مرجوحة حتّى ينعقد النذر.

فما في «الكفاية» (2) و غيره من الكتب الفقهيّة (3) و غيرها (4)، كلّها مخالف لما

1- تقدّم تخريجه.

2- تقدّم تخريجه.

3- جواهر الكلام 7: 11، العروة الوثقى 1: 514، فصل في أعداد الفرائض.

4- لاحظ بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملى 1: 134.

هو الحقّ عنده. وفي المسألة (إن قلت فلتات) كثيرة.

والذي هو الأوفق بالظواهر من الكتاب و السنّة؛ أنّ الوفاء بالندر واجب، ولا حكم وراء ذلك متعلّق بالندر.

إن قلت: حلّ المعضلة المشار إليها بالوجه الذي مرّ يستلزم جواز نذر ترك زيارة أبي عبد الله عليه السلام قياساً على زيارة أبيه صلوات الله تعالى عليه؛ لأنّها أفضل - على ما قيل - منها، فتكون هي مرجوحة، وما كانت مرجوحة - بمعنى الأقلّ ثواباً - ينعقد نذر تركها، والالتزام بذلك كما ترى.

قلت: أولاً: الالتزام بذلك فيما كان الوقت قاصراً عن الجميع بينهما، غير بعيد.

و ثانياً: لا يقاس ما نحن فيه - الذي قامت الأدلّة الشرعيّة على المرجوحيّة فيها من قبل المكان، لا المزاحم - بتلك المسألة؛ للفارق كما لا يخفى.

وعلى كلّ حال: دفع هذه الشبهة، لازم على المذهبين في المسألة، وأمّا سائر الشبهات فلو اندفعت فهو، وإلا فتصير النتيجة عدم جواز النذر المزبور، إلا إذا قيل بهذه المقالة التي أبدعها المحقّق المذكور - مدّ ظلّه - فافهم و تدبّر.

المبحث الثالث: في سقوط استدلال الأعمى

استدلال الأعمى بناءً على انعقاده و صحّة صلاته، ساقط من رأس. و بناءً على عدم انعقاده كذلك.

و أمّا على القول بانعقاده، و بطلان الصلاة، فعلى القول بخروج الصنف الثاني من الشرائط عن حريم النزاع - على ما مرّ تفصيله (1)، و أشير إليه في المبحث الأوّل (2) - فهو أيضا ساقط؛ ضرورة أنّ الأخصّي إذا صلّى بعد النذر، فقد حنث في

1- تقدّم في الصفحة 203.

2- تقدّم في الصفحة 266.

نذره، لأن ما أتى به صلاة عنده؛ لعدم تقومها بهذه الشروط.

وأمّا بناء على ما تقرّر متّاً: من كونها داخلية في حريم النزاع (1) - لأنّ الجهة المبحوث عنها كلبية و لغوية، و لا نظر إلى الخصوصيات الداخلة من قبل الشرع في المأمور به. و ممّا يشهد لذلك استدلالهم بعدم الحاجة إلى وضعها للأعمّ (2)؛ فإنّه شاهد على أن الطبيعة الفاسدة، خارجة عن محيط الوضع، و لا سيّما على أنّهم نوعاً قائلون: بأنّ العبادات مخترعات شرعية (3)، و كأنّ بناء مذهبهم على ذلك، فيكون المراد من «الصحة و الفساد» الصحة و الفساد في محيط الشرع، فلا بدّ و ان يدخل الشرائط طرّاً في محلّ النزاع، فلا تغفل - فربّما يصحّ الاستدلال؛ لأنّ الإتيان بالصلاة الجامعة للأجزاء و الشرائط في المكان المنذور تركها فيه، حنث على الأعمى، و ليس حنثاً على الأخصى؛ لمساوقة مفهوم «الفساد» عنده مع مفهوم «الصلاة» كما لا يخفى.

و لكنّه محلّ إشكال؛ لأنّ الفساد الآتي من قبل النهي، الآتي من قبل النذر، ليس مفسداً؛ لأنّ النهي عن العبادة دليل الصحة، فلا بدّ أن يرجع ذلك إلى الإخلال بشرط؛ و هو قصد القرية، فإنّه لا يتمشى مع النهي، فيلزم عدم تمكّنه من الإتيان بجميع الأجزاء و الشرائط المعتبرة لولا النذر.

نعم، لو قلنا: بحصول الحنث حال الغفلة و الجهل، فيتمشى منه في تلك الحال قصد القرية، و يلزم الإخلال بشرط آتٍ من قبل النذر؛ و هو عدم كونها منهياً عنها، بناءً على دلالة على اشتراطها به، فيلزم الحنث على الأعمى، دون الأخصى، فتدبّر.

1- تقدّم في الصفحة 203.

2- تقدّم في الصفحة 263.

3- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 45، نهاية الأفكار 1: 69.

الخاتمة فيما هو التحقيق في ألفاظ المعاملات

إشارة

و تنقيح ذلك يحتاج إلى ذكر مقدمات:

المقدمة الأولى:

المحتملات التي مرّت سابقاً كانت كثيرة (1)، ولكن عدم وضع الألفاظ لبعضها ممّا لا شبهة فيه؛ ضرورة أنّ النقل و الانتقال - بمعنى مالكيّة البائع للثمن، و مالكيّة المشتري للثمن - ليس البيع حقيقة؛ لأنّه اعتبر سبباً أو موضوعاً لذلك، و هذا هو أثره و حكمه.

و أيضاً: نفس ألفاظ الإيجاب و القبول ليست بيعاً، و لا جزء البيع، بأن يكون حقيقة البيع تلك الألفاظ بما لها من المعاني، لأنّ حقيقة البيع تعتبر باقية و لذلك تقبل الإقالة و الفسخ، و تلك الألفاظ متصرّمة و فانية بوجه، فهي خارجة عن حقائق المعاملات.

فيبقى الكلام حول احتمالين:

أحدهما: كونها موضوعة للمعاني الإنشائيّة الحاصلة من تلك الألفاظ؛ و هي ذوات الأسباب، أو هي ذوات الموضوعات، لا الأسباب بعناوينها، و لا الموضوعات بما هي موضوعة للحكم؛ حتّى لا يمكن التخلّف بينها و بين الأثر.

ثانيهما: كون الموضوع له السبب أو الموضوع، بما هو السبب و بما هو

الموضوع؛ حتى لا يكون المتخلف منه الأثر بيعاً حقيقة.

وإلى ذلك يرجع قول المشهور: «بأن ألفاظ المعاملات موضوعات للمسببات»⁽¹⁾ فإن المراد من «المسبب» هو المنشأ بالألفاظ، لا الأثر، وقالوا: «إن أمر المسببات دائر بين الوجود والعدم»⁽²⁾ فكانهم يعتقدون أن حقيقة المعاملات؛ هي المعاني الإنشائية التي يترتب عليها الآثار المطلوبة، والأغراض والمقاصد.

فحصل: أن الأمر دائر بين الاحتمالين، ولا مانع من الالتزام بكل واحد منهما عقلاً وثبوتاً.

إن قلت: كون الموضوع له ذات السبب، مما لا إشكال فيه ثبوتاً، بخلاف ما لو كان عنوان «السبب» للزوم كون الأثر داخلياً في ماهية المعاملة، لأنها بإطلاقها إذا لم تكن موضوعة، فلا بد وأن تنقيد بأثره، وهو ممتنع عقلاً.

قلت: لا معنى للامتناع في الوضع، وما هو الممتنع هو تقييد العلة بالمعلول في العلية. هذا أولاً.

وثنانياً: الواضع يلاحظ الماهية، ويعرفها في مقام الوضع لها: بالتي تكون كذا، فيلزم التقييد من غير إشكال، فلا تغفل.

لا يقال: لا يعقل كون الموضوع له الأمر الباقي والمعنى الإنشائي الثابت في أفق الاعتبار؛ لأنه معلول الأمر المتصرم، ولا بد من السنخية بين العلة والمعلول، فإذا لم يكن المعنى الإنشائي بيعاً، فلا يكون عنوان «السبب» أيضاً بيعاً؛ لأنه هو معلول تلك الألفاظ، فلا يبقى مورد لأن يكون موضوعاً لتلك الألفاظ.

1- كفاية الأصول: 49، بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملى 1: 138، منتهى الأصول 1: 66-67، مناهج الوصول 1: 169.

2- كفاية الأصول: 49، أجود التقريرات 1: 48، مناهج الوصول 1: 169.

لأننا نقول: ليست الألفاظ أسباباً تكوينية حتى يتوهم ما قيل، بل هي الآلات الإبداعية للمعاني الاعتبارية، أو هي المظهرات للمعاني العقلانية الذهنية، فعليه يسقط التوهم المشار إليه، ويبقى الاحتمالان سليمين عن الإشكال في مرحلة الثبوت.

المقدمة الثانية:

لا شبهة في أن جميع الاعتبارات - شرعية كانت، أو عرفية - تابعة لمصالح، ولكنها ليست داخلية في حدود القوانين والأوامر والنواهي، بل هي متقدمة على الأمر والجعل ذهنياً، وتكون علة غائية، ومتأخرة عن المأمور به وجوداً وخارجاً.

مثلاً: لا بد من لحاظ الأثر في إيجاب الصلاة؛ وهو «قربان كل تقى»⁽¹⁾ ولكنه ليس داخلية في حدود الأمر، بل هو متقدم على الأمر، و داخل في سلسلة العلة، ومتأخر عن المأمور به، و داخل في سلسلة المعاليل التكوينية القهرية. ففي هذه الأمور الاعتبارية، لم يعتبر الصلاة سبباً لأمر، ولا موضوعاً لأثر.

ولكن من المعطيات العرفية والشرعية، ما هي ذات المصالح والآثار القهرية، كحفظ النظام المترتب عليها، مع عدم كونه داخلية في الاعتبار؛ أي لا يعتبر البيع سبباً لحفظ النظام، ولكن قد يكون الأثر القهرى، داخلية في اعتبار متقدم على ذلك الأثر الذى هو الاعتبار الآخر، وذلك مثل المعاملات، فإن هذه الماهيات اعتبارية، وليس نظر المعبرين إلى تلك الماهيات مطلقاً، بل نظرهم إليها لأجل التوسل بها إلى الاعتبار الآخر؛ وهو تبادل الملكية، وحصول النقل والانتقال، ولذلك يعتبرون البيع سبباً للنقل والانتقال بنحو الكلى.

وليس معنى ذلك؛ أنهم واقفون على كرسى القانون، ويضعون هذه الأمور

1- الكافي 3: 265-6، وسائل الشيعة 4: 43، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب 12، الحديث 1.

الاعتباريّة، بل معناه أنّ ما حصل عندهم فعلاً- بعد الارتكازات التي تولّدت منذ بداية حضارة البشر إلى يومنا هذا- هو أنّهم يعتبرون تلك الماهيّات أسباب النقل، كما مضى تفصيله مراراً(1).

فبالجملة: فرق واضح بين باب العبادات و المعاملات؛ فإنّ العبادات لا تعتبر لأمر آخر اعتباريّ ملحوظ، و المعاملات اعتبرت موضوعات أو أسباباً لاعتبار آخر مترتب عليها قهراً، ملحوظ حال اعتبار الأمر الأوّل.

المقدّمة الثالثة:

الأُمور الاعتباريّة- حدوداً و بقاءً، سعةً و ضيقاً- متقوّمة بالحاجة التي تمسّ إليها؛ فإنّ الإنسان في بدو المعيشة، ما كان يحتاج إلى التبادل، ثمّ بعد الحاجة إليه توّسل إلى اعتبار المبادلة، وهكذا إلى أن انتهى الأمر إلى زماننا الذي ارتقى نهايته، و وصلت الاعتبارات غايتها؛ لشدّة الاحتياج في النظام إليها.

و من تلك الاعتبارات؛ ماهيّات المعاملات، فإنّها بدوّاً اعتبرت بين الأعيان الخارجيّة، ثمّ بعد مساس الحاجة إلى اعتبارها في الكلّيات، استعملت ألفاظها مجازاً في الأمر الحادث، ثمّ صارت حقيقة فيه؛ لمشابهته مع الموضوع له الأوّل في جهة الوضع.

و لا شبهة في أنّ المعاملات في بدو الوجود و التأسيس، كانت على نعت المؤثّر الفعليّ؛ لعدم الحاجة إلى اعتبار ذاتها فارغةً من أثر، فما اعتبر أولاً- وبالذات؛ هي الماهيّة الموضوعة للحكم بحصول النقل و الانتقال، أو ماهيّة اعتبرت سبباً لذلك؛ على الاحتمالين في تلك المسألة، و سيظهر- بعد توضيح الحقّ في هذه المسألة- ما هو التحقيق فيها، فانتظر.

فعلى ما تقرّر، لا-بدّ من وجود الأغراض والمقاصد حتّى تمسّ الحاجة إلى توسيع الاعتبار الأوّل فكما أنّ الاعتبار الأوّل يوسع في بيع الكلّي لإمساس الحاجة إليه ولا يتمّ الغرض والمقصود إلاّ بتلك التوسعة، كذلك لا بدّ من تلك الأغراض والمقاصد حتّى يلزم اعتبار كون البيع هو ذات المؤثّر دون عنوانه وإثبات ذلك في غاية الإشكال.

الماهيات المعاملية طبائع مؤثرة اعتباراً

فإذا عرفت تلك المقدمات، تقدر على استنتاج المطلوب منها؛ وهو أنّ الماهيات المعاملية، ليست إلاّ الطبائع الاعتبارية على وجه التأثير الاعتباري في الأثر الاعتباري، أو على وجه الموضوعية لحكم العقلاء.

إن قلت: تمسّ الحاجة إلى توسيع البيع مثلاً، فإنّ البيع في العهد الأوّل كان على نعت المعاطاة، ثمّ بعد الحاجة اعتبر العقد والألفاظ قائمةً مقام الفعل في الإنشاء والتمليك، ثمّ بعد تحقّق البيوع الفضولية من الغاصبين وغيرهم، لا بدّ من اعتبار كون البيع هو ذات السبب، وإلاّ يلزم بطلان بيع المكره والفضوليّ، وعدم قابليته للصحة بعد الإجازة، مع أنّ بناء العقلاء على ذلك، فمنه يعلم: أنّ ألفاظ المعاملات، موضوعة لذوات الأسباب والموضوعات، دون عناوينها.

قلت: لا شبهة في أنّ الأثر موقوف على الإجازة، فلا حاجة إلى اعتبار كون ما أنشأه الفضوليّ بيعاً.

بل هنا احتمال آخر قوّيناه في محلّه (1): وهو أنّ الإجازة تورث اتصاف ما أنشأه الفضوليّ بـ «البيع» وغيره، ولا حاجة إلى أزيد من ذلك، فلا تمسّ الحاجة إلى

1- تحريرات في الفقه، كتاب البيع، الأمر السادس ممّا يمكن أن يردع عن تصحيح الفضوليّ.

اعتبار ذات السبب بيعاً وإجارة.

وأما إطلاق «البيع» على بيع المكروه والفضوليّ، فهو كإطلاقه على بيع السكنى فى المآثر الكثيرة، فإنّ الإطلاق أعمّ من الحقيقة جدّاً.

إن قيل: من المباحث الهامة فى الفضوليّ بحث الكشف والنقل، فلو كان الموضوع له ما هو المؤثر، فلا يبقى للبحث المزبور موقع، وهذه النتيجة والحاجة كافية فى الاعتبار المذكور.

قلنا: نعم، إلا أنّ القائلين بالكشف (1)، يرجع مرامهم إلى إنكار الفضوليّ بالمعنى الذى يريد القائل بالنقل (2)؛ ضرورة أنّ معنى «كاشفيّة الإجازة» هو أنّ الإجازة إذا لحقت، تكشف عن التأثير من الأوّل، فما هو الواقع من الفضوليّ هو البيع المؤثر، وإذا لم تلحق فهو كاشف عن عدم تحقّقه، فأمره عندهم دائر بين الوجود والعدم.

ولذلك لا- تنافى بين مقالة المشهور فى الأصول- وهى أنّ ألفاظ المعاملات موضوعة وأسما للأخصّ (3)- وبين مقالتهم فى الفقه بالكشف، بل هى من مترشّحات ذاك. بخلاف القائلين بالنقل، فإنّهم لا بدّ لهم من إثبات كونها أسامى للأعمّ؛ حتّى يتمكنوا من اختيار النقل، فافهم واغتمم. فنزاع الكشف والنقل هو نزاع الأعمّ والأخصّ لبا.

فتحصّل إلى هنا: أنّ الأدلّة المدّعاة على أنّ ألفاظ المعاملات موضوعة لذات

1- رياض المسائل 1: 513- السطر 20، جواهر الكلام 22: 285، لاحظ المكاسب:

2- مجمع الفائدة والبرهان 8: 159، المكاسب: 133، السطر 23.

3- القواعد والفوائد 1: 158، القاعدة 42، الفائدة الثانية، الفصول الغروية: 52- السطر 15، مطارح الأنظار: 18- السطر 19، كفاية الأصول: 49.

المؤثر، كلّها ساقطة جدّاً، بل المتبادر منها ليس إلاّ السببيّة، وقد أوضحنا ذلك في مباحث بيع المكره و الفضولّي توضيحاً أجلى (1)، فراجع.

ذنابة: هل المعاملات أسباب اعتبارية أو موضوعات لأحكام عقلائية؟

حان وقت الوفاء بالوعد الآذى واعدناك آنفاً؛ وهو أنّ المعتر عند العقلاء في ماهيّات المعاملات، السببيّة الاعتباريّة، أو أنّها تعتبر موضوعات لأحكام عقلائية.

لا شبهة في أنّه على التقديرين، لا اعتبار جزئيّ في كلّ بيع للعقلاء، بأن يكون لهم المجمع المحيط على جميع البيوع العالميّة، ويعتبرون عقيب كلّ بيع الأثر، فلا بدّ من كون ذلك بنحو القانون الكلّي.

ولا-شبهة في أنّ هذا القانون الكلّي، ليس من مقتّن قبل مساس حاجتهم إليه، ثمّ بعد الاحتياج راعوه، بل هي القوانين المتّخذة من المرتكزات الفعلية الموجودة، كقوانين الفلسفة المتّخذة من الأعيان الخارجيّة بدوّاً، و من إدراكات عقلية نتيجة.

فعلية، لا بدّ من المراجعة إلى العقلاء في الألفاظ المختلفة الصادرة عنهم في إفادة المعنى المذكور، وإنا إذا راجعناهم في محاوراتهم، لا نجد إلاّ أنّهم يرون أنّ البيع سبب الملكيّة؛ وأنّه به تحصل تلك، فيعلم منه أنّ المعتر الكلّي عندهم؛ هو أنّه إذا تحقّق البيع يحصل به النقل و الانتقال، بنحو القانون المعلق، أو بنحو القانون المنجز؛ وهو أنّ البيع وغيره أسباب النقل و الانتقال، فإذا تحقّق البيع يحصل ذلك بنحو اعتبار السببيّة و المسببيّة.

ويشهد لذلك ذهاب المشهور- إلى زمان المتأخّرين- إلى استعمال كلمة «السبب» و «الأسباب» دون «الموضوع» و «الحكم».

1- تحريرات في الفقه، كتاب البيع، الوجه الأوّل من الوجوه العقلية لبطلان الفضولّي.

بل القانون الكلى المتخذ من ارتكازهم، ليس إلا إخباراً عن بنائهم العملى، فما هو مدرکہم - إنصافاً - من هذه العلل الاعتبارية، ليس إلا العلية الاعتبارية جداً.

فبالجملة: الاحتمالات ثلاثة:

أحدها: كون ما يستفاد من بنائهم بنحو الكلى، قضية معلقة بنحو آخر «و هي أن البيع إذا وجد، يوجد به النقل و الانتقال، و يترتب عليه الأثر».

ثانيها: قضية معلقة بنحو آخر و هي «أن البيع إذا تحقّق، يحصل النقل و الانتقال».

ثالثها: قضية منجزة و هي «أن المعاملات المعاوضيّة، أسباب النقل و الانتقال».

و لا شبهة في أن الأولى و الثالثة نصّ في اعتبار السببية، و أمّا الثانية فظاهر القضية الشرطية، كون المقدم سبباً للتالى.

و أمّا توهم: أن العقلاء يدركون الانتقال عقيب البيع، فهو غير مضرّ؛ لأن الإدراك فرع الوجود الاعتباري السابق عليه، كما في الحقائق، فلا تخلط.

هذا آخر ما أوردناه في الصحيح و الأعمّ، و قد وقع الفراغ منه يوم الثلاثاء الذى عطّلنا الدراسة فيه؛ و هو اليوم الخامس من ربيع الثانى فى سنة 1388 فى النجف الأشرف، على صاحبه آلاف التحيّة و الشاء.

تحقيق و تنبيه: حول برهان الوالد المحقق على امتناع القول بالأخصّ

يظهر من الوالد المحقق - مدّ ظلّه - إقامة البرهان على امتناع القول بالأخصّ:

«و ذلك لأنّ الأمور الاعتبارية و الحقيقية، و إن كانتا مشتركتين فى الاتصاف ب «الصحة و الفساد» إلا أنّ الحقيقية تمتاز عنها فى أمر؛ و هو اتصاف المصدق الواحد منها ب «الصحة و الفساد» الحثيين، فيكون البطيخ الواحد موصوفاً

ب «الصحة» في نصفه، وب «الفساد» في نصفه، ولذلك يمكن ترتب الأثر على نصفه، دون نصفه الآخر.

والاعتبارية أمرها دائر بين الاتصاف وعدمه، ولا يعقل الاتصاف الحيثي، فلا تكون الصلاة صحيحة وفسادة، بل هي إما صحيحة على الإطلاق، أو فاسدة على الإطلاق⁽¹⁾.

وبعبارة متأ: الأخصى يدعى أن أمر الموصوف دائر بين الوجود والعدم، والأعمى يدعى أن أمر الوصف دائر بين الوجود والعدم، ولا ثالث؛ وهو كون الصلاة موصوفة ب «الصحة» بالنسبة إلى الأجزاء، وب «الفساد» بالنسبة إلى فقد الشرائط، وعليه يلزم تعيين القول بالأعم قهراً؛ لقبوله بتحقق الصلاة الموصوفة ب «الفساد» من قبل الشرائط، فلا يكون أمرها دائراً بين الوجود والعدم.

وتوهم امتناع التفكيك بين الصحة الفعلية بالنسبة إلى الأجزاء؛ فيكون بعضها صحيحاً بالفعل، دون بعض - كما عرفت في الأمور الحقيقية - دون التفكيك بين الصحة الفعلية، والشأنية التأهيلية⁽²⁾، في غير محلّه؛ لأنها منوطة بالقول: بأن تقابل الصحة والفساد، تقابل العدم والملكة النوعية، لا الشخصية، وهذا غير صحيح؛ لأن تقابلهما من التضاد بالضرورة.

ولو فرضنا أن تقابلهما من العدم والملكة، فهو بالنسبة إلى الفرد القابل لصيرورته صحيحاً بالفعل، وأما ما وقع فاسداً، فلا شأن لصيرورته صحيحاً إلا بالنسبة إلى النوع، كما لا يخفى.

أقول: لو سلمنا جميع المقدمات المبتنية عليها مقالته، لا يتم المطلوب عندنا؛

1- مناهج الوصول 1: 154-155، تهذيب الأصول 1: 75-76.

2- نهاية الأفكار 1: 85-86.

لما عرفت منّا من جريان النزاع في جميع الأجزاء والشروط (1)؛ ضرورة أنّ الصحيح يدعى: أنّ الموضوع له هو الصحيح عند الشرع، وهذا لا يمكن إلا بالتزامه بأنّ الفاسد خارج عنه، سواءً كان فساداً لأجل الإخلال بشرط وجود شرعيّ، أو عقليّ، أو عدميّ، أو غير ذلك.

هذا مع أنّ عنوان المسألة مورد الإشكالات الكثيرة، فلا بدّ من النظر إلى مقصود الأخصّي والأعمّي، كما مرّ مراراً.

فتصير النتيجة: أنّ الأخصّي إن كان قائلاً: بأنّ الموضوع له هي الأجزاء - مقابل قول الشيخ القائل: بأنّه التامّة الأجزاء والشرائط (2) - فلما أفاده - مدّ ظله - وجه.

أو يقول: إن الموضوع له هي الأجزاء، وصنف من الشرائط - مقابل قوله قدس سره الظاهر في أنّ الموضوع له، جميع الأجزاء، وجميع الشروط؛ من غير فرق بين الأصناف الثلاثة الماضية - فأيضاً لما ذكره وجه.

وإذا قالوا: بأنّ الموضوع له ما هو الصحيح عند الشرع - كما مضى، وعرفت تفصيله وتحقيقه (3) - فلا - يتمّ ما أفاده، فلاحظ وتدبّر، و الحمد لله أولاً وآخراً.

1- تقدّم في الصفحة 203-204.

2- مطارح الأنظار: 7- السطر 10-11.

3- تقدّم في الصفحة: 233.

المبحث العاشر في الاشتراك

إشارة

أقوال الأعلام في المسألة

وقد اختلفت كلمات الأعلام:

فمنهم: من يظهر منه امتناعه، مريداً به الامتناع الوقوعي - لعدم امتناعه الذاتي قطعاً - ظناً أنّ الوضع ليس مجرد جعل اللفظ علامة على المعنى، بل هو عبارة عن جعل اللفظ مرآة تصوّر المعنى، ويكون حاكياً عنه، وفانياً فيه، وهذا ممّا لا يمكن تحقّقه للفظ الواحد مرّتين (1).

ومنهم: من ظنّ استحالته؛ بمعنى تقييح العقل تعدّد المعنى للفظ واحد، من غير استحالته الاصطلاحية؛ لا ذاتاً، ولا وقوعاً؛ وهما أنّ الغرض من الوضع ليس إلاّ تفهيم المعنى بتوسطه و دلالته عليه بنفسه، لا بمثونة أمر آخر، وهذا لا يمكن مع الاشتراك؛ للزوم الاتكال على القرائن الحالية أو المقالية (2)، فلو كان الواضع هو الله تعالى، يلزم الامتناع الغيريّ والوقوعيّ، ولو كان حكيماً آخر يلزم قبحه العقليّ الذي يجتنب عنه واضع اللغات. وما تعارف في العصر المتأخّر؛ من إبطال هذه المقالة نقضاً - لوقوعه في اللغات (3) - غير مرضيّ عندي، كما سيأتي.

1- لاحظ بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملى 1: 144.

2- نهاية النهاية 1: 50-51.

3- نهاية الدراية 1: 145، بدائع الأفكار (تقرير المحقق العراقي) الآملى 1: 145.

و منهم: من يظهر منه وجوب وقوعه مريداً به الوجوب الغيرى، لا الذاتى، مستدلاً: بأن المعانى غير متناهية، بخلاف الألفاظ، فنحتاج فى التفهيم إليها مراراً(1).

ويمكن أن يقال: بأن المراد من «الوجوب» هو حسنه العقلى، لا الوجوب الذى هو أحد الموادّ الثلاث (2)، وفى تقريره يقال: بأن الألفاظ مختلفة من جهة سهولة المخرج وصعوبته، ومتفاوتة- حسب الهيئة- فى الحسن والقبح، وفى الفصاحة وعدمها، فلو سدّ باب الاشتراك يلزم التراكيب المستهجنة والمقبحة، ولا داعى إليها بعد إمكان التوسّل بالقرائن إلى المرادات من الألفاظ فى الاستعمالات.

و منهم: وهم الأكثر، من اختاروا إمكانه بالمعنيين؛ أى إمكانه الوقعى، وحسنه؛ لعدم تماميّة الأدلّة المشار إليها فى تعيين أحد الطرفين (3).

والذى هو الحقّ: أنّ إنكار الاشتراك مع تعدّد اللسان، غير صحيح قطعاً؛ لأنّ اللغة الواحدة فى الألسنة المختلفة، ذات معانٍ كثيرة. ولا يلزم ما قيل هنا.

وهكذا مع تعدّد الواضع، كما فى الأعلام الشخصيّة. ومثله الوضع العام، والموضوع له الخاصّ.

وهكذا إذا كان أحد المعنيين بالوضع التعيينى، والآخر بالوضع التعيى؛ ضرورة أنّ حصوله أمر قهريّ خارج عن الاختيار.

التحقيق فى المقام

فما هو محلّ النزاع ومصّبّ البحث، وهو اللائق والجدير به: أنّ الواضع الواحد، هل يصحّ أن يضع اللفظ الواحد لمعنيين فى اللغة الواحدة، أم لا؛ للزوم

1- لاحظ المصباح المنير: 872، ونهاية الأفكار 1: 103.

2- نهاية النهاية 1: 50.

3- معالم الدين: 32، كفاية الأصول: 51، أجود التقريرات 1: 51، مناهج الوصول 1: 178.

الإخلال بغرضه؟

ولعمري، إن نفي ذلك غير جائز. إلاّ أنّ إثبات وقوعه أيضاً غير ممكن؛ لأنّ ما وقع من الاشتراك لعلّه كان من الاختلاط بين العشائر و القبائل، كما هو الظاهر.

فدعوى عدم تكرّر الوضع التعينيّ من الواضع الواحد في اللغة الواحدة(1)، قريبة جدّاً.

ولما كانت إطالة الكلام بذكر الأدلّة وأجوبتها، من اللغو المنهويّ عنه، عدلنا عنها، و طوينا ذيلها. والله وليّ التوفيق.

ثمّ إنّ الترادف في اللغات من الأمر البيّن. ويساعده الذوق؛ للحاجة إلى الألفاظ المترادفة في حسن الكلام، وتحسين الخطاب. وأمّا التساوق- وهو كون المعنيين متلازمين من حيث الصدق، وإن كانا مختلفين من حيث المعنى- فهو أيضاً ممكن وواقع.

وقد تعرّض جمع من المنكرين للترادف، إلى إثبات التساوق بين المعاني(2)، فيقال مثلاً: إنّ «الإنسان» و «البشر» ليسا مترادفين؛ لأنّ «الإنسان» موضوع للحيوان الناطق مقابل أنواع الحيوانات، و «البشر» موضوع له مقابل الملّك. وفي الكتب العقلية كثيراً ما يتشبّث بالتساوق بين الألفاظ، فيقال مثلاً: بتساوق «الوجود» و «الوحدة» و «التشخص» بل وجميع الكمالات الراجعة إلى أصل الوجود(3)، و هذا ممّا لا مانع منه إذا ساعده الدليل، فليتأمل.

فبالجملة تحصل: أنّ الاشتراك ليس بمستحيل ذاتاً، و لا بالغير، و لا بواجب ذاتاً، و لا بالغير، و لا بقبیح ذاتاً، و لا بالغير؛ لأنّ الواضع ربّما يغفل عن الوضع الأوّل

1- لاحظ أجود التقريرات 1: 51.

2- لاحظ مفاتيح الأصول: 21- السطر 67.

3- الحكمة المتعالية 1: 75.

فيضع ثانياً. ولا يبعد حسنه في بعض المواقف.

نعم، ما هو محلّ النزاع- وهو تصدّي الواضع الواحد لكلمة واحدة؛ بوضعها مرّتين في لغة واحدة، كالعربيّة مثلاً- بعيد، و ما هو الواقع أعمّ من كونه بهذه الطريقة، أو لأجل الأسباب الأخر التي مرّت الإشارة إليها.

المبحث الحادى عشر جواز استعمال اللفظ الواحد فى أكثر من معنى واحد

إشارة

جواز استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد بمعنى أنه بعد ثبوت الاشتراك المزبور، وأن اللفظ الواحد يمكن أن يكون ذا معنيين، هل يجوز استعماله فيهما في الاستعمال الواحد، فهذه المسألة من متفرعات البحث السابق.

ومنه يعلم ما هو محلّ النزاع، ومصّبّ النفي والإثبات، فما يظهر من القوم من الإطالة حول تحرير محلّ البحث (1)، غير صحيح، و لذلك كان في الكتب الأولى ذكر هذه المسألة في ذيل البحث السابق (2). فاستعمال اللفظ غير المشترك في الكثير، ليس من الاستعمال المقصود في المقام بالضرورة، فما يظهر من العلامة الأراكبيّ قدس سره من تعميم محلّ النزاع (3)، خالٍ من التحصيل.

نعم، يأتي منّا جواز البحث الآخر حول استعمال اللفظ الواحد في الكثير الأعمّ من الحقيقة والمجاز، أو من المعنى الحقيقي والكنائي، أو في المعنيين

-
- 1- قوانين الأصول 1: 67- السطر 14، الفصول الغرويّة: 53- السطر 15، بدائع الأفكار، المحقّق الرشتي: 161- السطر 7.
 - 2- الذريعة إلى أصول الشريعة 1: 17- 19، معالم الدين: 32- السطر 10، قوانين الأصول 1:
 - 3- بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي 1: 146.

المجازيين، أو الكنائيين (1).

ثم إن المراد من «الجواز» أعم من الجواز العقلاني والعقلي؛ لظهور دلائلهم في ذلك، فإن الظاهر من «القوانين» الاستدلال على الامتناع العقلي (2)، وهكذا صريح المتأخرين (3).

و من هنا يظهر اندفاع التناقض المتوهم هنا في عنوان المسألة (4)؛ وهو قولهم:

«اختلفوا في جواز استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد؛ على سبيل الانفراد والاستقلال» ضرورة أن المراد من «الانفراد والاستقلال» ليس ما ينافي قولهم «في أكثر من معنى واحد» بل المراد إخراج استعمال اللفظ الموضوع على نعت العام المجموعي فيه، وإخراج ما هو من قبيل العام الاستغراقي، وإخراج ما هو من قبيل استعمال ألفاظ المركبات ذات الأجزاء فيها، وهكذا مما قيل في المطولات (5).

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن في المسألة أقوالاً:

فمنهم: من جوّز عقلاً و عرفاً (6).

و منهم: من منع مطلقاً (7).

و منهم: من جوّز عقلاً، و منع عرفاً (8).

والذي هو التحقيق: جوازه عقلاً، و ممنوعيته عرفاً، إلا مع الشواهد، كما في

1- يأتي في الصفحة 302-305.

2- لاحظ قوانين الأصول 1: 70-السطر 11.

3- كفاية الأصول: 53، أجود التقريرات 1: 51، نهاية الأفكار 1: 108.

4- نهاية النهاية 1: 54.

5- الفصول الغروية: 53-السطر 16، بدائع الأفكار، المحقق الرشتي: 161-السطر 7.

6- درر الفوائد، المحقق الحائري: 55، نهاية الأصول: 61، مناهج الوصول 1: 186.

7- كفاية الأصول: 53، أجود التقريرات 1: 51.

8- بدائع الأفكار، المحقق الرشتي: 163-السطر 21-25، محاضرات في أصول الفقه 1: 210.

كلمات البلغاء و الفصحاء، و أمّا فى الكتاب و السنة فإنه بعيد؛ لأنه أقرب إلى الأحيّة من الجدّ، ضرورة لزوم خلوّ القوانين الموضوعية للإرشاد من تلك الكلمات و الاستعمالات؛ حسب الذوق السليم، و الارتكاز المستقيم.

و ما يمكن أن يعدّ وجهاً للمنع عقلاً، أمور:

الأمر الأوّل: ما يظهر من «القوانين»

و هو أنّ الاستعمال فى المعنيين موجب للتناقض؛ لأنّ المعنى الموضوع له مقيّد بالوحدة، فمرجع الاستعمال فى المعنيين استعماله فى هذا وحده، و ذاك وحده، و هما معاً، و إن هو إلّا المناقضة (1)؟! و فيه: أنّه إنكار للاشتراك. و كأنّه راجع إلى أنّ الوضع: هو التعهّد و التبانى الّذى قال به المحقّق الرشتى (2)، و العلامة الأصفهانى فى «الوقاية» (3) و الوضع الثانوى خلاف التبانى، فيكون الاستعمال الثانوى مناقضاً. و أنت خبير بما فى المبني و البناء.

الأمر الثانى: ما أفاده «الكفاية» و تبعه جمع من تلامذته

الأمر الثانى: ما أفاده «الكفاية» (4) و تبعه جمع من تلامذته (5)

و هو أنّ الاستعمال إن كان مجرّد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى الموضوع له،

-
- 1- لاحظ قوانين الأصول 1: 70- السطر 11.
 - 2- لم نعر عليه فى بدائع الأفكار، و هذا القول منسوب إلى المحقّق النهاوندى رحمه الله كما مرّ فى الصفحة 59، و لعلّه وقع سهو فى النسبة، لاحظ مناهج الوصول 1: 58، جواهر الأصول 1: 84.
 - 3- وقاية الأذهان: 63.
 - 4- كفاية الأصول: 53.
 - 5- حاشية كفاية الأصول، القوجانى 1: 31، الهامش 58، نهاية الدراية 1: 152، بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقى) الآملى 1: 146-147.

فلا منع عقلاً من ذلك، وإن كان معناه إفناء اللفظ في المعنى، أو كون ذلك لازمه العقليّ، فلا يعقل فناء الشيء الواحد مرّتين بالضرورة؛ لأنّ حقيقة «الفناء» هي التعلّق بالغير، ولا يمكن أن يتعلّق الواحد بالاثنين في حال الانفرد والاستقلال؛ بحيث لا يرجع إلى جامع بينهما. وإن شئت قلت: الجمع بين اللحاظين الآليين محال، والاستعمال هنا يستلزم ذلك؛ ضرورة أنّ نظر المستعمل إلى المعنى استقلاليّ، و إلى اللفظ آليّ، وفيما كان المعنى متعدداً فلا بدّ من تعدّد النّظر اللئاليّ.

ووجه امتناع الجمع المذكور؛ رجوعه إلى الجمع بين اللئاليّ والاستقلاليّ؛ لأنّ في الاستعمال الواحد لا يرى إلاّ المعنى، وإذا كان مريداً للمعنيين فلا بدّ من النّظر إلى اللفظ ثانياً، وهذا هو النّظر الاستقلاليّ، فيجمع بينهما، و امتناع الجمع بينهما عدّ من الضروريات؛ للزوم التناقض، وهو الغفلة و اللا غفلة كما لا يخفى، انتهى بيان منّا.

ثمّ إنّ الظاهر عدم الفرق بين الاستعمالات الإفهاميّة، و الإيجاديّة التي تختصّ بطائفة من الهيئات، فما قيل غير تامّ (1)، فتدبّر.

أقول: مقتضى هذا البرهان، عدم الفرق بين كون الاستعمال جعل اللفظ علامة أو غيره؛ لأنّه على جميع التقادير يكون اللفظ مغفولاً عنه، و منظوراً به، و مراداً بالتبع حين الاستعمال، فيلزم الجمع بين النظريين الآليين؛ لاستلزام المعنى الاستقلاليّ نظراً تبعيّاً، فإذا تعدّد النّظر الاستقلاليّ يتعدّد اللئاليّ قهراً، فلا تغفل.

فما عن صاحب «المحجّة»: من إقامة البرهان الآخر على الامتناع على هذا المبني (2)، في غير محلّه؛ لاقتضاء هذا البرهان امتناعه مطلقاً.

والذّي هو الظاهر: أنّ الاستعمال ليس إفناء اللفظ بحيث يكون كفناء الوجود

1- نهاية الأصول: 61.

2- نهاية الدراية 1: 150.

في ربه حتى لا يتعقل تعدده. بل لو كان فناء فهو من الفناء غير الممنوع عن الكثرة والتعدد.

وبعبارة أخرى: حقيقة الاستعمال هي الاستفادة من العلاقة الثابتة بين الألفاظ والمعاني، وإذا كانت تلك العلاقة متكررة، وكان بين اللفظ الواحد والمعاني الكثيرة علاقات عديدة، فتارة: يلقي اللفظ مريداً إحدى العلق وأحد المعاني، وأخرى: يلقيه ويريد الكثير؛ بإقامة القرينة عليه.

فما ظنه هؤلاء الفضلاء عن الفناء، ليس فناءً حقيقياً كما يقول به الصوفيّة، بل ليس هو إلا الغفلة؛ وعدم التوجّه التفصيلي إلى الألفاظ، وإلاّ فلا مانع من توجّه الإنسان إلى اللفظ، ولذلك يراعى جانب الأدب في الألفاظ، ويلاحظ المحسّنات في نفس الكلمات، خصوصاً لمن يريد التكلم بلسان ليس هو من أهله.

فما قيل: من لزوم الجمع بين اللحاظين الآليين (1)، ممنوع بهذا المعنى. كما أنّ النظر إلى المعنى اللثالي ثانياً جائز، وفيما نحن فيه لا يلزم إلاّ لحاظ المعاني واللفظ مستقلاً، من غير تقوّم الاستعمال بكون النظر إلى اللفظ آلياً، فلو سلّمنا امتناع الكبرى المذكورة، فلا نسلم لزومها هنا، كما لا يخفى.

فبالجملة: الاستعمال ليس إلاّ الاستفادة والانتفاع من علقه الوضع والدلالة، وليس متقوماً بكون النظر إلى الألفاظ آلياً. ولو كان النظر آلياً في المتعارف، ففي الاستعمال في الأكثر يكون النظر إليها استقلالياً؛ للاحتياج إلى الإتيان بالقرينة الدالّة على إرادة الأكثر من اللفظ المستعمل.

هذا مع أنّ الجمع بين النظيرين الآليين غير ممنوع؛ لأنّه ليس معناه إلاّ الغفلة عن اللفظ، لا التوجّه والالتفات إلى تلك الغفلة، وهذا لا يرجع إلى الجمع بين اللثالي والاستقلالي، بل إذا نظر إلى اللفظ فلا يكون النظر آلياً؛ لعدم تقوّم ماهية الاستعمال

1- أجود التقريرات 1: 51، بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملي 1: 146-147.

به؛ حتى يكون من توابعه القهرية اللازمة، فلا تغفل، ولا تخلط.

و مما ذكرنا يظهر وجه اندفاع توهم: أن الجواز في هذه المسألة فرع المبنى في حقيقة الاستعمال، و حقيقة الاستعمال تابعة المبنى في الوضع (1)؛ فإن قلنا: بمقالة المحقق الرشتي من أن الوضع هو التعهد و التباني (2)، فلا يكون الاستعمال إلا تنجيز تلك الحقيقة؛ أي الوضع هو التعهد بالقضية الشرطية، و الاستعمال تنجيز تلك القضية الشرطية، و هذا يرجع إلى كون اللفظ علامة المعنى، و لا منع من تعدد ذى العلامة، و وحدة العلامة.

و أمّا إذا كان الوضع هو الهوية، و أن اللفظ من مراتب المعنى، فلا يمكن كونه من مراتب المعنيين؛ لأن من المعاني ما هو من الماهية الجوهرية، و منها: ما هو من الماهية العرضية، و لا يعقل اندراج الشئ الواحد تحت مقولتين؛ لا واقعاً، و لا اعتباراً.

و أنت خبير بما فيه من غير حاجة إلى التطويل، و سيوضح لك بعض ما فيه.

الأمر الثالث: ما أفاده العلامة النائيني على ما نسب إليه

و إجماله: أن حقيقة الاستعمال ليست إلا عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ، و إلقائه إلى المخاطب خارجاً، فيكون المعنى منظوراً فيه، و لا يعقل كون شيئين، منظوراً فيهما للنفس في آن واحد.

فكأنه قدس سره قال: الجمع بين اللحاظين الاستقلاليين ممنوع، و الاستعمال يستلزم ذلك، فهو ممنوع عقلاً (3)، انتهى.

1- محاضرات في أصول الفقه 1: 207-208.

2- مرّ الكلام حوله في الصفحة 293، الهامش 2.

3- أجود التقريرات 1: 51.

و ما فيه غير خفيّ على الأصغر، ولعله أراد أمراً آخر خفي على مقرّره.

والإفأولاً: إنّ الاستعمال ليس إيجاد المعنى، بل ولو كان فهو إحضار المعنى؛ لأنّ المعاني في الأعلام الشخصية غير قابلة للوجود بإيجاده.

و ثانياً: الجمع بين الأنظار والأفعال الاستقلالية في كلّ آن، ممكن و واقع، نعم التوجّه التفصيلي إلى شيئين ممنوع لضعفاء النفوس، وإلّا فهو ليس من الممتنعات الذاتية، ولعله أراد ذلك.

هذا مع أنّ الاستعمال لا يتقوم بالتوجّه التفصيلي، بل يكفي فيه التوجّه الإجمالي، ولعلّ الاستخدام من هذا القبيل، كما لا يخفى.

الأمر الرابع: ما أفاده العلامة الأصفهاني المحشي

قال: «إنّ حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى في الخارج باللفظ؛ حيث إنّ وجود اللفظ في الخارج، وجود لطبيعيّ اللفظ بالذات، ووجود لطبيعيّ المعنى بالجعل و المواضعة و التنزيل، لا بالذات.

و حيث إنّ الموجود الخارجي بالذات واحد، فلا مجال لأن يقال: بأنّ وجود اللفظ وجود لهذا المعنى خارجاً، ووجود لمعنى آخر، حيث لا وجود آخر كي ينسب إلى الآخر بالتنزيل.

وليس الاستعمال إلاّ- إيجاد المعنى بنحو وجوده اللفظيّ خارجاً، وقد عرفت: أنّ الإيجاد و الوجود متّحداً بالذات، و حيث إنّ الوجود واحد، فكذا الإيجاد» (1) انتهى.

وفيه أوّلاً: أنّ هذا التقريب يستلزم امتناع الاشتراك؛ لأنّ امتناع الاستعمال متفرّع على كون اللفظ وجوداً لطبيعيّ المعنى، و لا يعقل كون اللفظ الواحد، داخلياً في

طبيعيّ المعنيين المختلفين ماهيّةً.

و ثانياً: ليس الاستعمال إيجاد المعنى، كما مرّ آنفاً.

و ثالثاً: إنّ الخلط بين الحقائق و الاعتباريّات، غير جائز على مثله الذي هو الواقف على مفسده، و لذلك وقع فيه الآن؛ ضرورة أنّ اللفظ من مقولة، و المعنى من مقولات شتّى، و لا يعقل الاندراج مطلقاً. و إذا صحّ الاندراج في الجملة اعتباراً، فلا مضايقة من ذلك بنحو الكلّي؛ إذا كان فيه الغرض العقلانيّ، فلاحظ و تدبّر جيّداً.

فبالجملة: القائلون بالامتناع إمّا يعتقدون بصحّة الاستخدام، أو لا، لا سبيل إلى الثاني.

و على الأوّل: إمّا يظنون أنّ الضمير يستعمل في الكلمة بما لها من المعنى، أو في نفس المعنى، أو لا يستعمل إلا فيما وضع له؛ و هي الإشارة إلى المرجع، لا- سبيل إلا- إلى الثاني، و عليه يتعيّن الاستعمال في الأكثر؛ لأنّه حين قوله: «إذا نزل السماء بأرض قوم» (1) يريد بالإرادة الاستعماليّة المعنيين، و بالإرادة الجدّيّة أحدَ المعنيين؛ بقريظة قوله: «نزل» و إذا وصل إلى قول الشاعر: «رعيناها و إن كانوا غضابا» يريد المعنى الثاني بالإرادة الجدّيّة، أو يقال: أراد المعنيين من أول الأمر، إلاّ أنّه أظهر مراده بالقريظة في محلّه، فلو كان الاستعمال ما توهمه هؤلاء القوم- و هو إيجاد المعنى باللفظ (2)- فلا يمكن ذلك في الاستخدام إلاّ بالاستعمال في الأكثر.

نعم، بناءً على ما هو الحقّ في الاستعمال؛ و هو الانتفاع من علق الوضع، فلك دعوى أنّه بالضمير الراجع إلى اللفظ يتمكّن من الانتفاع؛ للزوم الانتقال إلى المعنى بذلك الإرجاع، فتدبّر.

فتحصّل: أنّ دعوى الامتناع، غير قابلة للإصغاء إليها.

1- الشعر لمعاوية بن مالك، على ما نقله في لسان العرب 6: 379.

2- أجود التقريرات 1: 51.

تذييل: حول تجويز العلامة الأراكي للاستعمال في الأكثر

يظهر من العلامة الأراكي رحمه الله، تجويز ذلك - بعد قوله بالامتناع في أصل المسألة - في فرض آخر، عدّه المقام الثاني في المسألة.

فقال: «في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بلحاظ واحد يكون اللفظ حاكياً عن مفهومين، أو أكثر، ملحوظين للمتكلّم بلحاظ واحد في مقام الاستعمال، وعدم جواز ذلك عقلاً، وجهان، والتحقيق جوازه، بل ادعى بعضهم وقوعه في الأدبيات كثيراً» (1) انتهى.

وأنت خير بما فيه من التناقض؛ لأنّ اللحاظ الواحد يستدعي الملحوظ بالذات الواحد، ولا يعقل وحدته مع تعدده، ولو كان الملحوظ بالذات واحداً، فيخرج المفروض عن محلّ النزاع، فما ذكره ليس تفصيلاً في المسألة.

نعم، ربّما يخطر بالبال أن يقال بالتفصيل؛ فيجوز ذلك فيما كان المعنيان عرضيين غير متقوم أحدهما - في الوجود والتحقّق - بالآخر، ولا يجوز فيما كانا طوليين، ويتقوم أحدهما بالآخر في الوجود والتحقّق.

مثلاً: لو كان كلمة «البيع» موضوعة للمعنى المعروف، وللمتلك الذي تتقوم حقيقة البيع به فرضاً - وليس من دأب الفضلاء الإشكال في المثال - فإذا قال المولى مثلاً: «بع هذا لنفسك» فإنّ البيع للنفس لا يمكن إلاّ بكون المبيع مملوكه؛ حتّى يدخل الثمن في ملكه، فلا بدّ من الالتزام باستعمال اللفظ أولاً في التملك، ثمّ البيع، حتّى يستعمل في الأكثر من معنى واحد.

وقد يشكل جواز ذلك عقلاً - «لامتناع توسّله للمقصود بالإنشاء الواحد؛ لأنّ المعنيين مترتبان، وتقوم حقيقة البيع بالتملك في الرتبة السابقة، و مجرد لحاظ

1- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملى 1: 150.

المستعمل المعنيين لا يكفي؛ للزوم تحقق المعنى الأول في الرتبة السابقة، ولا يتكفل الإنشاء الواحد لتحقيق الاعتبار الثاني إلا بعد تحقق الأول، مع أن الأول لا يمكن أن يتحقق إلا بهذا الاستعمال الوجداني، فلا ينبغي الخلط بين المعاني التصورية، والتصديقية التي من هذا القبيل، فليتأمل».

أقول: هذا ما أفاده المحقق الوالد- مدّ ظلّه- في الفقه (1)، ولقد أوردنا عليه هناك: بأن ذلك أيضا غير ممتنع؛ ضرورة أن الوجود الإنشائي لكل واحد من التملك والبيع، ليس متقوماً بالآخر ومرتّباً، وما هو عمل الاستعمال ليس إلا ذلك، فلو تعدد قبول الطرف أو قلنا: بأنّ الابتداء بأول كلمة القبول، يكفي لتحقيق التملك؛ لكونه خفيف المئونة، أو يكفي الرضا- المظهر بأيّ مظهر كان- في تحقيقه، فلا مانع من الاستعمال في الأكثر، فتدبر.

بحث و تفصيل: في جواز الاستعمال حسب القواعد الأدبية لا العقلية

و إذ قد فرغنا من حكم المسألة عقلاً، فهل يجوز ذلك على حسب القواعد الأدبية؟ الظاهر: نعم.

فما يظهر من «القوانين»: من ممنوعيته حسبها؛ للزوم الإخلال بالوظيفة في الاستعمال (2)، غير موافق للتحقيق. مع أن الواضع لا- يحق له أن يأمر المستعملين بعدم الخروج؛ إذا ساعدهم الذوق والاعتبار. و حديث اعتبار قيد الوحدة (3)، أو اعتبار كون الاستعمال حال الوحدة بنحو القضية الحينية (4)، يضرب على الجدار.

1- البيع، الإمام الخميني رحمه الله 1: 177-178، و 2: 156، و 5: 282.

2- قوانين الأصول 1: 67-68.

3- معالم الدين: 33- السطر 12.

4- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الأملى 1: 150-151.

نعم، قضية حكم العقلاء وبنائهم في القوانين العرفية- المبنية على الإرشاد، وتنظيم الجوامع البشرية، و سدّ الهرج والمرج- عدم جواز ذلك في الكتاب والسنة، ولا مانع من الالتزام به مع القرينة القطعية، وأما إذا كان بلا قرينة فلا.

مثلاً: إذا ورد الأمر بالتيمّم بالصعيد المشترك- فرضاً- لفظاً بين التراب والحجر، فإنه وإن يمكن دعوى: أنّ عدم نصب القرينة على أحد المعنيين، دليل على إرادة المعنيين، ولكنّ المراجعة إلى الأشباه والنظائر، وإلى الارتكاز والوجدان، تعطي أنّ في أمثال هذه المواقف تكون الجملة مجملة.

ولو كان يتعيّن ذلك، لوجب العمل بقول المولى فيما إذا ورد: «اضرب زيداً من أبنائي» و كان بينهم اثنان مسمّيان ب «زيد» مع أنّ ذلك واضح المنع. وأما عمل العقلاء بالعلم الإجماليّ فيما إذا ورد: «أكرم زيداً من أبنائي» فهو غير عملهم بالدلالة المطابقيّة.

فبالجملة: بناء العقلاء على الإجمال فيما ورد في الكتاب والسنة، لا العمل.

وعلى الثاني: فهل يكون الأظهر العامّ المجموعيّ، أو الاستغراقيّ؛ أي في المثال المذكور يجب التيمّم بهما، أو بأحدهما، وجهان، الظاهر أنّ الأمثلة مختلفة في الظهور، كما لا يخفى.

ذئابة: حول الاستعمال في أكثر من مصداق

هل يجوز استعمال اللفظ الواحد أو الهيئة الواحدة؛ في الأكثر من مصداق واحد، أو لا؟

وهذا لا يتصوّر بنحو الحقيقة إلاّ في الألفاظ والمعاني الموضوعية للجزئيات، كما في الهيئات والأعلام الشخصية؛ ضرورة أنّ الكلّي لا يصحّ استعماله في الفرد إلاّ مجازاً.

فبالجملة: إذا أراد تكرار الهيئة على المادة الواحدة، فتارة يقول: «أكرم أكرم» فيحصل منها التأكيد.

وأخرى: يقول: «أكرم» مریداً استعمال الهيئة مكرراً.

ولعمري، إنَّ تصوير ذلك هنا مشكل.

نعم، فيما إذا قال: «زيد ضرب، و جاء، و أكرم» فكما يمكن أن يكون باستعمال واحد، يمكن تعدده؛ ضرورة أن كلمة العطف لا تورث تكرار لفظة «زيد» إلاّ لحاظاً، لا واقعاً، و الاستعمال المتعدّد متقومّ باللحاظ المتكثّر، فتدبّر. و عليه يلزم إمكانه في الهيئة فيما إذا قال: «اضرب زيداً و عمراً» و الله العالم.

وبعبارة أخرى: إن كان الاستعمال ما أفاده القوم على اختلاف تعابيرهم، فهذا غير ممكن؛ لأنّ المعنى واحد، و لا يتعدّد بمجرد اللحاظ، و إن كان معناه ما سلكناه- و هو الاستفادة من علقه الوضع- فهذا ممكن؛ لأنّه بعد قوله: «زيد ضرب» إذا قال:

«و أكرم» فقد استفاد ثانياً من العلقه؛ بإحضار زيد بماله من المعنى، فتدبّر.

تنبيهان

الأول: لا يجوز الجمع بين معنى الحقيقي و المجازي و كذا المطابقي و الكنائي

لو سلّمنا جواز الاستعمال في الألفاظ المشتركة، فلا نسلم ذلك في الحقيقة و المجاز، و هكذا في المعنى المطابقي و الكنائي؛ و ذلك لأنّ المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، و إتيان القرينة على عدم إرادة المعنى الموضوع له، و هذا لا يجتمع مع إرادة الحقيقة.

و لأنّ الحقيقة و المجاز من الأوصاف المتقابلة، و لا يعقل اتصاف الشيء الواحد بهما.

ولأنّ الإتيان بالقرينة على وجه يستحسنه الطبع، غير ميسور، والتصريح بإرادة المعنيين، خروج عن الاستعمال المتعارف العقلانيّ.

وتوهم انتقاض ما مرّ: بأنّ الجمع بين المجاز و الحقيقة لو كان غير ممكن، يلزم ذلك في أصل المسألة؛ لأنّ الجمع بين المثليين غير ممكن كالضدّين (1)، في غير محلّه؛ لأنّ الاستعمال في الأكثر ليس استعمالاً متعدّداً، بل هو استعمال حقيقيّ واحد في المعنيين الحقيقيين، و فيما نحن فيه استعمال حقيقيّ و مجازيّ في المعنيين:

الحقيقيّ و المجازيّ.

فما في حاشية العلامة الأصفهاني نقضاً على صاحب «المحبّة» (2) غير مرضيّ؛ ضرورة عدم تكرار وصف الحقيقة بتعدّد المستعمل فيه؛ لوجود الجامع.

وممّا ذكرنا يظهر حال الاستعمال الكنائيّ؛ فإنّ الكناية حقيقتها إطلاق اللفظ وإرادة لازم المعنى المطابقي، وإرادة المعنى المطابقي و الالتزاميّ وإن لم تكن ممتنعة، ولكنّها خلاف التعهّد في الاستعمال.

أقول: ليس المجاز إلّا استعمال اللفظ في الموضوع له وإرادة ذلك المعنى، بدعوى أنّ المعنى المنطبق عليه اللفظ - بماله من المعنى - من مصاديق ذلك المعنى حقيقة و ادعائية، فلا يلزم الجمع بين الأوصاف المتقابلة.

ولك دفع الشبهة: بأنّ هذه الأوصاف اعتباريّة، ولا مانع من الجمع بينها، فلا استحالة حتّى على القول بالاستحالة في أصل المسألة؛ لعدم لزوم الاستعمال في الأكثر من معنى واحد في المجاز و الحقيقة.

وأما المنع العقلانيّ عن ذلك حتّى في الشعر و الخطابة، فهو في غير محلّه؛ لإمكان ذلك بوجه يساعده الذوق، فيقول مثلاً: «لا أجد فارقاً بين آساد بلدتكم إلّا»

1- نهاية الدراية 1: 161.

2- نفس المصدر.

فى المشى، فمنهم: من ىسمى على رجليه، و منهم: من ىمشى على قوائمه).

و أمّا فى الاستعمال الكنائى، فلا إشكال فىه إلاّ من جهة أنّ الإتيان بالقرينة، لا يستلزم انتقال السامع إلى إرادته المعنيين: المطابقى، و الكنائى؛ لأنّ تلك القرينة تؤكّد المعنى الكنائى، لأنّ لازم المدلول المطابقى لازم ملزوم الكنائى قهراً، و التصريح خلاف الذوق فى الاستعمال.

و توهم: أنّ ذلك من خصائص الكنايات الرائجة فى الاستعمالات - كقوله:

«زيد كثير الرماد» و «طويل النجاد» و «مهزول الفصيل» و أمثالها - دون غيرها، لا يرجع إلى محصل؛ لأنّ الدلالات الالتزامية و إن كانت مرادة مع الدلالات المطابقية، و تابعة لإرادتها، إلاّ أنّها ليست من الكنايات، فالكناية متقومة بذلك.

هذا، و ليس الاستعمال فى الكنايات فى اللازم، حتّى يلزم فيما نحن فيه الاستعمال فى الأكثر، بل الاستعمال هنا فى الملزوم بالإرادة الاستعمالية، و الإرادة الجدّية متعلّقة بلازمه، فلا تخلط.

فبالجملة: الأقوال فى المسألة ثلاثة:

أحدها: استحالة الاستعمال فى الأكثر هنا، و إن أمكن فى أصل المسألة (1).

ثانيها: استحالته فى المسألتين (2).

ثالثها: أنّه حتّى لو استحال فى تلك المسألة، و لكنّه هنا ممكن؛ و ذلك لما عرفت.

و دعوى: أنّ إمكانه يرجع إلى دعوى بطلان عنوان المسألة؛ لأنّ الغرض هو الاستعمال فى الأكثر و فى المعنيين، و المفروض أنّ الاستعمال المجازى، ليس إلاّ استعمالاً حقيقياً فى المعنى الموضوع له، فيرجع إلى سقوط البحث، و ليس قولاً فى

1- لاحظ نهاية الدراية 1: 161.

2- قوانين الأصول 1: 70.

المسألة، مسموعة، و الأمر سهل، و عليه كما يسقط البحث في الاستعمال الحقيقي و المجازي، كذلك يسقط في الاستعمال الكنائسي.

الثاني: في عدم الفرق بين الاستعمال في المفرد و بين التثنية و الجمع

المعروف عدم الفرق بين المفرد و التثنية و الجمع، فمن قال بالاستحالة أحاله على الإطلاق (1)، و من قال بعدم الاستحالة جوزه كذلك (2)؛ و ذلك لأنّ الهيئات في التثنية و الجمع، لا تدلّ إلاّ على الكثرة من الطبيعة المدخول عليها، فإن أُريد من تلك الطبيعة معنيان، فهي تدلّ على الكثرة منها، و إن أُريد منها المعنى الواحد فهكذا.

فلو أراد منها العين الجارية، فهي تدلّ على تعددها، و إن أراد منها المعنيين:

الجارية، و الباكية، فهي تدلّ على المتعدّد من كلّ واحد منهما.

إن قلت: لو كان الأمر كما قيل و اشتهر، فما تقول في تثنية الأعلام الشخصية و جمعها، مع شهادة الوجدان بتعدّد المعنى الموضوع له بوضعين على حدة؟! فيكون المراد من «زيدان» شخصين خارجيين.

قلت أولاً: قيام القرينة القطعية كافٍ في إرادة الموضوعين؛ لامتناع الكثرة الواقعية في الوحدة الشخصية، فيكون استعمال الهيئة هنا من باب التوسّع و المجاز.

و ثانياً: يمكن دعوى أنّ المراد من «الهيئة» هنا الكثرة من المسمّى ب «زيد» فيكون من الطبيعة الواحدة.

و ثالثاً: يمكن دعوى أنّ المراد تكثير لفظة «زيد» بما له من المعنى، لا استعمال تلك اللفظة في المعنى، فتصير النتيجة فردين مسمّين ب «زيد» من غير لزوم استعمال الهيئة في غير ما هو المتبادر منها.

1- قوانين الأصول: 1: 67، كفاية الأصول: 53-54، أجود التقريرات: 1: 51.

2- وقاية الأذهان: 84، نهاية الأصول: 60-61، مناهج الوصول: 1: 53.

فما يظهر من صاحب «المعالم»⁽¹⁾ رحمه الله: من ترخيص الاستعمال فى التثنية و الجمع، قائلاً: «إنه بنحو الحقيقة» و عدم الترخيص فى المفرد؛ ظناً أنه بنحو المجاز، غير راجع إلى التحصيل، لا التفصيل فى ذات المسألة، و لا تفصيله فى أنه بنحو الحقيقة هناك، و بنحو المجاز فى المفرد؛ و ذلك لأن ما توهمه دليلاً- «و هو أن الهيئة فى التثنية و الجمع، بمنزلة تكرار مدخولهما، فلو أطلق «العين» مراراً فقال: «جننى بعين و عين» و أراد منهما المعنيين فإنه جائز بالضرورة، و هكذا فى التثنية و الجمع، و يكون بنحو الحقيقة بالبداهة، بخلاف المفرد؛ للزوم استعماله فى غير ما هو الموضوع له، و هو المعنى المقيّد بالوحدة، أو يلزم كون الاستعمال مجازياً؛ لتقيّد ذلك بإرادة المعنى الواحد، كما لا يخفى»- غير موافق للتحقيق أولاً، كما عرفت.

و ثانياً: لو كان الأمر كما تخيّلته، فليس هذا من التفصيل فى المسألة؛ لأنّ تكرار اللفظ، و إرادة المعنيين من كلّ واحد منهما، صحيح بالضرورة، و ليس من استعمال اللفظ الواحد فى المعنيين.

و ثالثاً: ليس هذا من التكرار حقيقة، فيلزم استعمال مادّة التثنية و الجمع مجازاً؛ لأنّه من قبيل استعمال المفرد، كما لا يخفى.

أقول: ربّما يخطر بالبال دعوى: أنّ الهيئة فى التثنية و الجمع، وضعت للدلالة على الكثرة الواحدة؛ أى تدلّ على تعدّد المدخول بنوع من الكثرة، فلا تدلّ على كثرتين: كثرة نوعيّة، و كثرة فرديّة، فإذا قال رأيت: «عينين» أو «العيون» فإنّما يكون مفاده الكثرة الأفراديّة من الجارية، أو الكثرة الأنواعيّة من الجارية و الباكية، و أمّا دلالتهما على الكثرة الأفراديّة و الأنواعيّة، فهى ممنوعة، و الاستعمال فى الأكثر هنا يستلزم الجمع.

وفيه: أنّها تدلّ على الكثرة الأفراديّة، و أمّا الكثرة الأنواعيّة فهى أُريدت من

لفظة «العين» المستعملة في تلك الكثرة النوعية؛ بنحو استعمال الواحد في الأكثر من معنى واحد.

نعم، لو قيل: بأنّ قضية التبادر، كون الهيئة في الثنية و الجمع، دالة على المعنيين بنحو تعدد الوضع، فوضعت في مثل «رجلين» للكثرة الأفرادية من نوع واحد، وفي مثل «زيدين» لمعنيين معيّنين بوضعين، فعلى هذا كما يمكن استعمال «العين» في الكثرة النوعية، و استعمال الهيئة في الكثرة الفردية، كذلك يمكن استعمال «العين» في أحد المعاني، و استعمال الهيئة في الكثرة النوعية تارةً، و في الفردية أخرى؛ لأنّ من يرخص الاستعمال في الأكثر، لا يفرّق بين الهيئات و المواد، كما عرفت منّا سابقاً، فافهم و تدبّر جيّداً.

فبالجملة: الالتزام بأنّ المستعمل فيه في مثل «زيدين» هو المسمّى، يرجع إلى المجازية في استعمال كلمة «زيد» و هو خلاف الذوق العرفي و التبادر، و هكذا الوجه الثالث، فلا بدّ من الالتزام بالاشتراك.

أو يقال: بأنّ الموضوع له الهيئة، هي الكثرة الإجمالية؛ نوعية كانت، أو فردية، فإذا قيل: «زيدان» فمفاد الهيئة هي الكثرة في الموضوع له، و إذا قيل:

«رجلان» فمفاده الكثرة الأفرادية، و إذا قيل: «عينان» فقضية الصناعة الكثرة النوعية و الفردية، من غير لزوم استعمال «العين» في الأكثر من معنى واحد، أو الالتزام باشتراك الهيئة؛ و تعدد الوضع فيها، بل لازم ذلك تعدد العين نوعاً بحسب الوضع، و تعددّها فرداً، فلاحظ و تدبّر جيّداً.

و قضية ما سلف منّا في الاستعمالات الكتابية و السنية، هو الإجمال (1)؛ لعدم كفاية عدم الإتيان بالقرينة؛ للقرينية على إرادة المعنيين عرفاً بالضرورة.

المبحث الثاني عشر في المشتق

إشارة

اختلفوا في أنّ المشتقَّ حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال (1)، أم في الأعمّ منه و من المنقضى عنه المبدأ (2)، بعد اتّفاقهم على مجازيّته فيمن سيتلبّس (3) به.

و هذا النزاع كان من قديم الأيّام بين المتكلّمين، و هو المعنون في الكتب العقليّة إجمالاً (4)، و قد تراكمت في عصرنا مسائله؛ حتّى أُلّفت فيه رسائل مستقلة (5).

و قبل الخوض في تحرير محلّ النزاع، لا بدّ من تقديم مقدّمة متكفّلة لإثبات معقوليّة هذا المبحث، و إلّا يلزم لغويّته؛ ضرورة اشتراط إمكان الالتزام بكلّ واحد من الطرفين حتّى يجعل عنواناً للمبحث.

فنعول: البحث في هذه المسألة إمّا عقليّ، أو لغويّ، فإن قلنا: بأنّه عقليّ،

1- قوانين الأصول 1: 76- السطر 8-9، تقريرات المجدّد الشيرازي 1: 263، كفاية الأصول: 64.

2- مبادئ الوصول إلى علم الأصول: 67، رسائل المحقّق الكركي 2: 82، زبدة الأصول: 33.

3- الوافية في أصول الفقه: 63، قوانين الأصول 1: 75- السطر 14، كفاية الأصول: 56.

4- الحكمة المتعالية 1: 41-42.

5- و من المطبوع منها: رسالة في المشتقّ للشيخ الأعظم الأنصاري، و للشيخ أبي القاسم الكلانتر، و للشيخ الشهيد النوري قدس سره.

فلا- شبهة في أنّ العقل يمنع عن إمكان انتزاع المفاهيم من الذوات الخالية عن الأوصاف و المبادئ، و لو كان ذلك صحيحاً لكان يجوز انتزاع كلّ شىء من كلّ شىء، فيعلم من ذلك: أنّ الذات الفاقدة فعلاً لكل مبدأ، غير قابلة لنيل المشتق منها؛ لأنّ العناوين الانتزاعية معاليل لمناشئ انتزاعها.

وقد يتوهّم: «أنّ عروض المبدأ و الصفة، سبب حدوثاً و بقاءً لصحة الانتزاع، و لإمكان نيل النفس من الموضوع عنواناً زائداً على ذاته»⁽¹⁾.

و هذا بتقريب: أنّ تلك الصفة، تورث حدوث الحيثية الزائدة على الذات الباقية ببقائها، و هي الحيثية الاعتبارية الباقية في جميع الأزمنة، و يكون النزاع على هذا صغرياً؛ و هو كفاية تلك الحيثية الباقية، و عدم كفايتها.

و أنت خبير بما أفاده السيّد الأستاذ البروجردى رحمه الله ⁽²⁾ فإنّه واضح المنع؛ لعدم حيثية اعتبارية باقية، ضرورة أنّ القيام المضمحلّ و المنعدم، لا يعقل بقاء حيثية له في الجسم، و هكذا في السواد؛ لأنّ تلك الحيثية- لا محالة- ليست اعتبارية محضة، بل هي موجودة في الجسم، فلا يعقل اتصافه بالصفات المضادة؛ للزوم الجمع بين الضدين.

هذا مع أنّ الضرورة قاضية بأنّ النزاع لغويّ؛ قضاءً لحقّ الأدلة القائمة في المسألة، و لحقّ عنوان البحث. و لو كانت القابلية كافية للبحث، لما كان وجه لخروج المتلبس في المستقبل عن حريم النزاع، فلا تكون تلك القابلية سبباً لإمكان إجراء المشتق على الذات الفاقدة.

و إن قلنا: بأنّ البحث لغويّ، فلا بدّ من تصوير الجامع بين الفاقد و الواجد، أو الالتزام بالاشتراك اللفظي، و الثانى يورث سقوط البحث كما لا يخفى، فيتعيّن

1- نهاية الأصول: 66.

2- نفس المصدر.

الأول، ولا- جامع بين الذات الفاقدة والواجدة إلا نفس الذات، وهو مضافاً إلى لزوم فرض الاستقبال في حريم النزاع، ربّما يقول من القائلين بالأعم: ببساطة المشتقّ، و خلوه من الذات (1).

وأما توهم كون الجامع الذات الصادر عنها الضرب مثلاً، فهو غير مفيد؛ لأنّ أخذ مفهوم المشتقّ في الموضوع له قبل الوضع، غير ممكن. وأما دعوى: أنّ الجامع هو الذات التي صدر و وقع عنها الضرب، فهي أفسد؛ لأنّ الزمان المستفاد من كلمة «صدر» إن كان ملحوظاً فيه، فيلزم كون التلبّس بالفعل خارجاً.

وإن كان غير ملحوظ، فيصير الموضوع له و الجامع، الذات مع الانتساب إلى الحدث الأعمّ من الموجود بالفعل، فيشمل من يتلبّس به في المستقبل.

ولعلّه لذلك قال صاحب «المحجّة» رحمه الله: «بأنّ النزاع في المشتقات ليس في المفهوم و الوضع، بل النزاع في الإطلاق و صحّة الحمل؛ بعد الاتفاق في المفهوم» (2).

ولكنك خبير: بأنّ البحث في صحّة الحمل و عدمه، إن كان يرجع إلى حكم العقل، فهو بديهىّ البطلان كما عرفت، و هو قدس سره أيضا معتقد بذلك.

وإن كان يرجع إلى اللغة، فلا بدّ من الوضع أولاً حتّى يصحّ الحمل حقيقة؛ ضرورة أنّ البحث في كون الحمل صحيحاً أم لا، يرجع إلى حدود الوضع و المفهوم، فيعود المحذور المذكور.

فتحصّل إلى هنا: أنّ نزاع القوم في المشتقات غير معقول.

و توهم: أنّ ذلك من أدلّة القائلين بالأخصّ، في غير محلّه؛ لأنّ تصوير الجامع هنا، كتصوير الجامع في نزاع الصحيحيّ و الأعمى في لزومه أولاً، حتّى

1- لاحظ فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 122.

2- لاحظ نهاية الدراية 1: 164.

يمكن البحث و التشاح في المسألة إثباتاً، فهو من مقدّمات النزاع؛ و مربوط بمقام ثبوت المسألة، كما لا يخفى.

فما أفاده العلامة في «التهذيب» مستدلاً للقول بالأعم: بأن معنى «الضارب» من حصل منه الضرب (1)، لا يفى للجامعية؛ لما أُشير إليه آنفاً.

و الآذى يخطر بالبال أن يقال: هو أن الجامع الذاتى غير ممكن، و أمّا الجامع العنوائى - لإسراء الوضع بنحو الوضع العام، و الموضوع له الخاص - فممكن، فيقال:

بأن الأخصّى يقول: بأن الموضوع له هو المتلبّس بالفعل، و الأعمى يقول: بأن الجامع هو الأعمّ منه و من الآذى تلبّس به سابقاً، فالواضع لاحظ العنوان المشير إلى الخارج، و أسرى الوضع إليه.

و هذا و إن كان غير معقول عندنا؛ على ما ذكرناه في محلّه (2)، و لكن عدم المعقولية عند بعض، لا يورث عدم معقولية النزاع أو لغويته؛ لذهاب جمع من المحقّقين إلى أن الموضوع له خاصّ في الهيئات (3)، و لعلّ القائلين بالأعمّ أيضاً منهم؛ كلاً، أو بعضاً، فليتدبّر جيّداً.

فبالجملة: تعرّض الأصحاب لامتناع تصوير الجامع عند الاستدلال على المسألة (4)، في غير محلّه، كما أن توهم إمكان الجامع الذاتى المنطبق على الفردين - الموصوف بالفعل، و المنقضى عنه المبدأ (5) - غير ممكن.

و توهم: أن القول بالوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، في حدّ الاشتراك

1- لاحظ نهاية الدراية 1: 164.

2- تقدّم في الصفحة 77-78.

3- نهاية الدراية 1: 56، مناهج الوصول 1: 122، محاضرات في أصول الفقه 1: 82.

4- أجود التقريرات 1: 78-79، مناهج الوصول 1: 212، 213، محاضرات في أصول الفقه 1: 249.

5- محاضرات في أصول الفقه 1: 250.

اللفظي (1)، فلا يقول به الأعمى، غير صحيح؛ لأن ذلك النفي أولاً بلا حجة.

و ثانياً: إمكان الالتزام كافٍ في صحة النزاع.

فما أفاده الأصحاب- رضى الله عنهم- في المسألة، كَلَّه خالٍ عن التحصيل، حتَّى الوالد المحقّق- مدّ ظلّه-(2)، فليراجع.

ثمّ إنّه لو سلّمنا امتناع النزاع في المشتقات، فهو شاهد على ما سيظهر منّا:

من أنّ النزاع في المسألة ليس كما توهمه (3) القوم، بل نزاع المشتقّ في أمر آخر معقول، ويكون له الجامع الذاتيّ، فانتظر حتّى حين.

إذا عرفت تلك المقدّمة، فلا بدّ لتحرير محلّ النزاع و مصبّ الخلاف و التشاحّ من ذكر أمور:

الأمر الأوّل: في تحرير مصبّ النزاع

إشارة

اعلم: أنّ البحث في المشتقات؛ حول أنّ الهيئات الجارية على الذوات الموضوعية بالوضع النوعيّ- من غير التّظر إلى الموادّ و الموارد الخاصّة من الاستعمالات- موضوعة للأعمّ، أو الأخصّ، فما كان من الهيئات غير الجارية على الذوات- كهيئات الأمر و النهي، و الماضى و المضارع، و كالمصادر و أمثالها- فهي ليست مندرجة في أصل البحث، وإن كانت تليق بذلك، كما يأتي في بعض الأمور الآتية.

و المراد من قولنا: «الموضوعة بالوضع النوعيّ» الإشارة إلى ما ارتكبه جمع

1- مناهج الوصول 1: 212.

2- نفس المصدر.

3- يأتي في الصفحة 321.

- و منهم «الكفاية» و العلامة الأراكي رحمه الله (1)- من توهم خروج ذاتيات بابي الإيساغوجي و البرهان، و عرضيات الباب الأول أيضا؛ لعدم إمكان خلو الذات منها في زمن حتى يبحث عنها. و منهم العلامة النائيني؛ لتصريحه «باختصاص النزاع بالعناوين العرضية المتولدة من قيام إحدى المقولات بمحالتها» (2).

و أنت خبير بما في ذلك؛ لأنّ الخصوصية المزبورة- و هي عدم فقدان الذات لتلك الأوصاف، و ثبوت التلازم العقلي بين الذاتيات الاشتقاقية و الذوات- جيئت من المواد و تلك الموارد، و إلا فلا تدلّ الهيئة في الكلّ إلا على المعنى الواحد، فلا ينبغي الخلط بين هذه الأمور الواضحة.

و توهم تعدد الوضع في الهيئات المزبورة، أفحش فساداً.

و كأنهم ظنوا أنّ القائل بالأعمّ يقول: بأنّ الهيئة في كلّ مورد تدلّ عليه، فإذا لاحظوا ذلك في الطوائف الثلاث من المشتقات الجارية على الذوات المشار إليها، و رأوا أنّ ذلك- غير معقول هناك، قصرُوا محلّ البحث في المقولات و الأعراض المصطلحة في باب البرهان، أو المرادة من المقولات العشر، غفلةً عن إنّ الظنّ لا يُغني عن الحقّ شيئاً* (3).

فبالجملة: عنوان المسألة- و هو قولهم: «إنّ الهيئة في المشتقات الجارية، موضوعة لذات المتلبس بالمبدأ بالفعل، أو للأعمّ منه و ممّا انقضى»- لا يستدعي كون كلّ مورد من الموارد التي تحمل فيها تلك المشتقات على الذوات، أن يكون المبدأ قابلاً للزوال عن الذات، أو كون موضوعة مندرجاً تحت الزمان، و داخلاً في الزمانيات.

1- كفاية الأصول: 58، نهاية الأفكار 1: 128.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 83.

3- يونس (10): 36.

نعم، لو كان في جميع الموارد التلازم الثبوتى العقلى بين الذات و المبادئ، كان البحث لغواً، و أمّا إذا وجدنا الأوصاف المفارقة، فالبحث الكلى المزبور ينتج عند زوال تلك الأوصاف، فلا تخلط.

توهم خروج بعض الهيئات عن محل النزاع و دفعه

المحكى عن صاحب «الفصول»: أن بعض الهيئات- كهيئة المفعول، و هيئات أسماء المكان و الزمان و الآلة، بل و صيغة المبالغة- خارجة(1)؛ و ذلك لعدم دلالتها إلاّ- على وقوع الفعل عليه، أو إمكان صدوره كثيراً عنه، أو على حقيقته الآلية، أو أنّها موضوعة للأعمّ بالاتفاق.

وقد صدّقه بعض الأعلام- في خصوص المفعول(2)؛ لأنّ الهيئة لا- تدلّ إلاّ- على أنّ الفعل وقع على الطرف، و هذا أمر لا يتصوّر فيه الانتضاء، فيكون من الأوصاف اللاّزمة للذات غير القابلة للزوال.

و ما فيه غير خفى لا يحتاج إلى البيان؛ ضرورة أنّ صدق المفعول على الذات كصدق الفاعل، فإن كان بلحاظ الحال فقد انتضى عنه؛ لأنّ مجرد كونه قد وقع عليه الضرب لا يكفي، لأنّ الفاعل في الأفعال اللاّزمة أيضاً يقع عليه المبدأ، فلا بدّ من خروجها، فما هو مناط البحث يتصوّر هنا بلا فرق بين الموارد.

فبالجملة: ما أُفيد في المقام من إخراج بعض الهيئات، غير راجع إلى محصّل.

هل يدخل اسم الزمان في محل النزاع؟

نعم، في خصوص اسم الزمان شبهة عقلية: و هي أنّ جريان النزاع متقوم ببقاء

1- الفصول الغروية: 60- السطر 2.

2- أجود التقريرات 1: 83-84.

الذات في الحالة الفاقدة للمبدأ، حتى يمكن إجراء المشتق عليها، وهذا في الحقيقة المتصرمة بالذات المنقضية ماهية، غير ممكن. ولو أمكن حفظ الذات في الزمان الحالي، للزم كون الزمان زمانيًا، فيلزم التسلسل؛ لإمكان إجراء النزاع في الزمان الثاني أيضا.

أقول: ربّما يمكن دعوى إجراء البحث فيه مع التصديق بالشبهة العقلية؛ وذلك لأنّ «مفعّل» موضوع لاسم وعاء الفعل الأعمّ من الوعاء المكانيّ و الزمانيّ، وقد مرّ: أنّ إخراج الأوصاف اللازمة للذوات، في غير محلّه؛ لعدم مدخليتها فيما هو المقصود، لأنّ وضع الهيئات نوعي، فعليه يندرج اسم الزمان في محطّ البحث.

ولكنّها- مضافاً إلى أنّها دعوى بلا بينة وبرهان؛ ضرورة شهادة كلمات القوم على اختصاص كلّ واحد بوضع على حدة، وإلاّ يلزم أن لا يقال: «اسم الزمان و اسم المكان» بل لا بدّ و أن يقال: «و يسمّى باسم الوعاء و الظرف»- غير تامّة عقلاً؛ لأنّ إدراجه بهذه الطريقة غير لازم؛ لعدم ترتّب الثمرة على مثله، فلو كان في ذلك نتيجة للبحث كان المستعمل المزبور حسناً، ولكنّ هذا أيضا يرجع إلى إنكار دخول اسم الزمان، و إثبات دخول اسم الوعاء في محلّ النزاع كما لا يخفى، فما رامه السيّد البروجردى رحمه الله في المسألة (1)، غير مقبول جدّاً.

و ما في «الكفاية»: «من أنّ انحصار المفهوم العامّ بفرد كما في المقام، لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ، وإلاّ لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أنّ «الواجب» موضوع للمفهوم العامّ، مع انحصاره فيه تبارك و تعالي» (2)- و بعبارة أخرى: لا مانع عقلاً من الالتزام بالأعمّ في اسم الزمان؛ و أنّ الواضع وضعه للأعمّ، و إن كان دائماً يستعمل في الأخصّ و المتلبّس بالفعل-

1- نهاية الأصول: 71-72.

2- كفاية الأصول: 58.

لا يخلو من غرابة؛ لما عرفت أولاً: أنه لا يترتب الثمرة على مثل هذا الإدراج.

و ثانياً: الوضع غير المترتب عليه الاستعمال و النتيجة لغو، فلا- داعى للوضع إلى مثل ذلك الوضع. و فيما ذكره من المثالين إشكالات مذكورة في الحواشى (1).

و بمثابة الجوابين المزبورين فى قبول الشبهة عقلاً، و تصوير اندراجه فى محلّ النزاع، ما عن العلامة النائنى زعماً «أنّ الذات المأخوذة فى المشتقّ، إن كانت شخصيّة فهى فانية، و إن كانت كلىة فلها مصداق باقى، فالقائل بالأعم يدعى صدقها عليه، و الأخصى ينكره. فى يوم العاشر من المحرمّ هو الذات المأخوذة فى عنوان «مقتل الحسين عليه السلام» لا تلك الساعة الخاصّة المتصرّمة المنقضية» (2) انتهى.

و أنت خبير بما فيه:

فأولاً: إنّ العنوان الكلىّ المأخوذ يتصوّر فى بعض الأمثلة، لا فى جميع الحوادث الزمانيّة، و اختراع العنوان الكلىّ، خروج عن المتبادر من مفاد هيئة اسم الزمان.

و ثانياً: معنى ما أفاده جواز إطلاق «القائم» على من لم يتلبس بالقيام بعدد، لأنّ العنوان المأخوذ فيه هو «الإنسان الكذائى» أو سائر العناوين القابلة للانطباق على الأفراد الأخر، فما أفاده خروج عن الجهة المبحوث عنها: «و هى زوال الوصف و المبدأ عن الشخص الموصوف، و بقاؤه بشخصه، و هو غير متصوّر هنا، كما صرّح به نفسه الشريفة رحمه الله.

و ثالثاً: القائلون بالأعم يريدون إطلاق اسم «المقتل» على مطلق الأيام المتأخّرة عن اليوم العاشر من المحرمّ، لا على الأفراد المسانحة معه فى الاسم و هو كلّ يوم عاشر من المحرمّ، فافهم.

1- نهاية الدراية 1: 173.

2- أجود التقريرات 1: 56.

ثم إنه ربّما يتصدّى بعض الأعلام (1) لدفع الشبهة العقلية بإبقاء الذات؛ وذلك - بيان منّا - لما تقرّر: من أنّ الوحدة الشخصية الاتصالية مساوقة للوجود، و الزمان المتصرّم واحد بالشخص، و ليس ذا وحدات و كثرة فعلية؛ للزوم تتالى الآتات المنتهية إلى إمكان الجزء اللا يتجزّأ، فلا فناء للذات المذكورة، و التقاسيم المعروفة خيالية وهمية، لا خارجية فكية.

و إن شئت قلت: لا يعقل اتصاف الوجود بالعدم؛ لأنّ الشىء لا يقبل تقيضه، و ليس الزمان إلاّ معتبراً عن الحركة الطبيعية فى ذوات الأشياء الباقية، و لو كان الزمان فانياً فهو بمثابة فناء الزمانى، و كما أنّه باقٍ فهو يتبعه فى ذلك.

فلو كان عنوان «مقتل» منطبقاً على الزمان الخيالى فهو باقٍ، كما يحكم على الأزمنة السابقة بالأحكام الإيجابية.

و إن كان منطبقاً على الزمان و التدرّج الواقعى التابع للمتدرّج، فكما أنّ ذات زيد باقية و متدرّجة فهو مثلها؛ ضرورة أنّ الحركات العرضية الأينية وغيرها، تابعة للحركات الذاتية، و إلاّ يلزم الخلف، كما تقرّر فى مقامه (2).

و لو التزم أحد من العقلاء - فرضاً - فى العالم؛ بصدق قولنا: «زيد أبيض فى الحال» مع أنّه كان فى اليوم سنّه أكثر من مائة، و زمان بياضه منذ زمن صغره و طفولته، فلا منع من التزامه بصدق قولنا: «هذا الزمان مقتل الحسين عليه السلام».

فبالجملة: خروج أسماء الزمان لشبهة عقلية، يستلزم خروج جميع الهيئات؛ لأنّ التدرّج ثابت فى الذوات على الإطلاق، و الجواب إن كان عرفياً عن الشبهة فى الذوات، فهكذا الأمر فى الزمان، و إن كان عقلياً فهكذا. و كما أنّ الوحدة الشخصية فى نفس الذات محفوظة، فهكذا فى الزمان الذى هو معتبر عن التدرّج الذاتى.

1- نهاية الأصول: 72.

2- الحكمة المتعالية 3: 61-67، 104-108.

وبعبارة أخرى: كما أن أصل زيد باقٍ، والفانى خصوصياته غير الدخيلة فى تشخصه، كذلك أصل الزمان باقٍ، والفانى بعض خصوصياته و مراتبه، فما هو الباقي عقلاً و عرفاً هى الذات، ولكنها فاقدة للمبدإ، فىكون محلّ التشاّح و النزاع كما لا يخفى، فافهم و اغتتم.

وبعبارة أوضح: الزمان و الزمانى متّحدان فى الأعيان، و مختلفان فى الأذهان، و الشبهة لا- تختصّ بالزمان، بل تسرى فى جميع المتصرّات، فىلزم خروج جميع الهيئات، و سقوط البحث، و ما هو الجواب هناك هو الجواب هنا، فتدبّر.

تحديد الجهة المبحوث عنها فى المقام

أقول: هذا كلّه حول ما يتعلّق بالمقام تحريراً لمصّبّ البحث و النزاع.

والذى يخطر بالبال: هو أنّ الالتزام بأنّ الجهة المبحوث عنها فى المشتقات تكون ذلك، فى غاية الإشكال؛ فإنّه كيف يمكن توهم ذهاب جماعة من العقلاء و أهل العلم و الفكر، إلى أنّ الجسم الذى كان قبل ألف سنة أسود، و جرى عليه التبدّل إلى الكيفيات المختلفة فى طول هذا الزمن، يصحّ أن يحمل عليه عنوان «الأسود» فعلاً، و الجاهل الذى اتصف بالعلم فى زمن، ثمّ ذهب علمه، يصحّ حمل «العالم» عليه، و المتحرّك الذى كان زمان حركته فى قرون ماضية، و كان ذلك الزمان قصيراً ثمّ سكن، أنّه يصحّ حمل «المتحرّك» عليه، و هكذا؟! ضرورة أنّ وضع الهيئات و إن كان نوعياً، و يمكن وضعها فرضاً للأعمّ، إلّا أنّ دلالة المادّة الموجودة المصحوبة مع تلك الهيئة، ليست مغفولاً عنها.

فعليه لا يمكن احتمال ذهاب المعتزلة الذين فىهم من أرباب العقول و التدبّر كثير، و هكذا ذهاب جمع من الإمامية إلى مثل هذه المقالة، ثمّ دعوى التبادر عليها.

و لعمري، إنّ التشاّح فى هذا الأمر البديهيّ لو كان يمكن، للزم إمكان النزاع

فى جميع الموضوعات البديهية الأولى.

و توهم خروج الأوصاف ذات الأضداد من حريم النزاع؛ حذراً من لزوم الجمع بينها(1)، فى غير محلّه؛ لأنّ وضع الهيئات نوعي، فلو كان هيئة اسم الفاعل موضوعة، فأمرها دائر بين كونها موضوعة للأعمّ فى جميع المواد، أو للأخصّ فى الجميع، وأمّا كونها موضوعة فى بضعها للأعمّ دون بعض، فخلاف ما تسالم عليه المتخصصمان، وخلاف ما يستظهر من اللغة والعرف والذوق.

فخيال أنّ مثل «الأسود والأبيض والقائم والقاعد» خارج، ولكن مثل «الضارب» فى المشتقات، و«الزوج» فى الجوامد داخل؛ لعدم مقابلتها بالوصف الوجودي المضادّ، غير راجع إلى محصّل، مع إشكال صغرويّ فى المثال الثانى، كما لا يخفى فتدبّر.

إذا تدبّرت فيما تلونا عليك فاعلم: أنّ الذى يليق بالبحث، ويمكن أن يجعل مصباً للنفي والإثبات: هو أنّ الأعمى فى المسألة، يكون نظره إلى دعوى؛ عدم دلالة الهيئة على أنّ الذات موصوفة بالمبدأ فعلاً، فليست الهيئات موضوعة إلاّ لإثبات أصل الاتصاف، فالمراد من «الحال» فى عنوان المسألة هو هذا، وبه يخرج البحث عن الركافة والابتدال.

فالمراد من تلك الكلمة فى عنوان المسألة، هو المراد من كلمة «فعلاً» فى قول الأخصّى: بأنّ الهيئة موضوعة للدلالة على أنّ الموضوع متّصف بالمادّة فعلاً، والأعمى ينكر ذلك، ويجوز إجراء المشتقات بلحاظ التلبس السابق؛ لعدم وضع الهيئة لما أُشير إليه، فقولنا: «زيد ضارب» ليس معناه أنّه ذو ضرب بالفعل، ولذلك يصحّ تقييده بقولنا: «زيد ضارب فعلاً».

فما وقع فيه الأصحاب من التردد و الاختلاف في المراد من كلمة «في الحال» (1) منشأ الغفلة و الذهول عمّا هو الجهة المبحوث عنها في أصل المسألة، و سيأتي زيادة توضيح في تفسير كلمة «في الحال» ضمن الأمور الآتية إن شاء الله (2) تعالى. فبالجملة: حسب التصوّر؛ كما يحتمل كون مفاد الهيئة في الأسماء الجارية على الذوات، اتصاف الذات بالمبدئ بالفعل، أو اتصاف الذات بالمبدئ حال تلبسها به، أو اتصاف الذات به حال الجرى و الإطلاق و النسبة الحكميّة، أو اتصافها به في زمان الحال؛ بناءً على كون المفهوم الأوّل - و هو قولنا: «بالفعل» - غير هذا الأخير، كذلك يحتمل كون مفادها نفس الاتصاف؛ و أصل تلبس الذات بالمبدئ من غير دلالتها على أمر آخر وراءه.

فكونها دالّة على أنّ تلبسها بالمبدئ كان في الزمن الماضي، يحتاج إلى دليل آخر لفظي أو إطلاقي، و كذلك كونها دالّة على أنّ تلبسها به في الحال و بالفعل، و يحتاج إلى دليل آخر، و إلاّ فنفس الهيئة لا تدلّ على أكثر ممّا أشير إليه.

و هذا هو النزاع المعقول، فيمكن ذهاب جمع من المفكرين في العقليّات و الأدبيات؛ إلى كلّ واحد من الطرفين، فلا تخلط.

الأمر الثاني: في كيفية جريان النزاع في بعض الجوامد

قضية عنوان المبحث؛ خروج الجوامد التي تكون من قبيل «الزوج، و الصرورة، و الحرّ، و العبد، و الرقّ، و المال» و أمثال ممّا يحمل على الذوات.

-
- 1- مجموعة رسائل، فقهية و أصولية، رسالة في المشتق، الشيخ أبو القاسم الكلانتر: 136، كفاية الأصول: 62، مناهج الوصول 1: 211، محاضرات في أصول الفقه 1: 241.
 - 2- يأتي في الصفحة 327.

و يقتضى ملاك البحث و ثمرة النزاع؛ دخول هذه المذكورات فى الجهة المبحوث عنها، من غير الحاجة إلى الاستشهاد بكلام جمع من الفقهاء(1)، حتى يدخل الأصحاب الأصوليون فى بحث الفقه هنا، مع عدم المناسبة؛ ضرورة أن ما هو الملاك، هو كون الذات باقية فى الحالتين، و كون الصفة من الأوصاف العرضية الزائد عليها المفارقة إياها أحياناً.

و ما هى ثمرة البحث فى الفقه كثيرة غير خفية، خصوصاً فى مباحث الرضاع، و فى مسألة تجويز نظر الزوج إلى الزوجة الميتة و بالعكس، و جواز لمسها، و غير ذلك، و فى مسألة اشتراط المماثلة بين الغاسل و المغسول، فإنه لو طلق الزوج زوجته، ثم تزوجت، ثم مات الزوج الثانى، ثم ماتت الزوجة، فهل يجوز للزوج الأول غسلها؛ لصدق «الزوج و الزوجة» عليهما؛ بناءً على الأعمى، أو لا يجوز؛ بناءً على الأخصى؟ فافهم و تدبر.

و أما توهم شمول العنوان لمثلها كما فى «الكفاية»(2) فلعله صدر غفلةً. و أما لزوم حصر البحث بما يشمل العنوان، فهو أسوأ حالاً من الأول، فلا بدّ من أحد أمرين: إمّا الإلحاق، و إمّا تغيير عنوان المسألة:

أما الإلحاق، فلا مشاحة فيه، إلاّ أنه يكون البحث فى المذكورات من الاستطراد، و هذا غير صحيح؛ لاحتمال وجود العناوين الأخر القابلة للبحث، و الغفول عنها فعلاً.

فيتعين حسب الذوق تغيير عنوان المسألة، فىقال: «هل العناوين الجارية على الذوات، حقيقة فى خصوص حال تلبسها بمبادئها، أو حقيقة فى الأعمّ من ذلك؛ فيكفى لذلك نفس الاتصاف و أصل التلبس و لو كان فى آن ما من الزمان الماضى؟».

1- إيضاح الفوائد 3: 52، مسالك الأفهام 1: 379- السطر 34.

2- كفاية الأصول: 57.

إن قلت: قضية ذلك العنوان دخل مطلق الجوامد- ك «الشجر، والحجر، والجسم، والملح، والكلب، والماء»- في محلّ البحث، مع أنّه لا نزاع في ذلك، ولم يعهد من أحد من الأصحاب توهم صدق المذكورات على غيرها.

قلت: أولاً: صريح العنوان بقاء الذات في الحالتين، ولا معنى لذلك في الأمثلة المزبورة؛ ضرورة أنّ تغيير الحالة فيها يوجب تغييراً في الذات، فإذا صار الكلب ملحاً فليست الجهة الباقية هي الذات، بل هي قوّة الذات، وقد تقرّر: أنّ شيئاً الشئء بصورته (1)، فعليه لا تندرج هذه الأمور في عنوان المسألة.

و المراد من «الذات المحفوظة في الحالتين» هي الذات العرفيّة، لا العقليّة، فلا يرد ما أورده الوالد المحقّق - مدّ ظلّه - (2): من انحفاظ الذات في مثل «الثلج، والماء، والخمر، والخلّ» ضرورة أنّ هذه الأمور إن كانت داخلية في العنوان، ولكنها في الفرض المزبور تكون خارجة؛ لاختلاف ذاتهما عرفاً، ومن هذا القبيل «البخار، والماء، والحرارة، والنار» وهكذا.

وثانياً: لا بأس بالالتزام بخروجها؛ لاتفاقهم على أنّ الألفاظ الموضوعية لها، وضعت على الوجه الأخصّ.

وثالثاً: الالتزام بكونها داخلية في محلّ البحث ممّا لا بأس به؛ لإمكان ترتّب الثمرة في بعض الأحيان.

مع أنّ من الممكن إرادة الأعمّ من كلمة «الذات» فإنّها كما تطلق على الصور النوعيّة، تطلق على الهيولى المنحفضة في الأحوال و الحركات، كيف؟! وقد قال أرباب المعقول: «النفطة إنسان بالقوّة» (3) وهكذا، فيعلم منه: أنّ الموضوع له في

1- شرح المنظومة، قسم الحكمة: 128.

2- مناهج الوصول 1: 189.

3- شرح المنظومة، قسم الحكمة: 77.

الجوامد، ربّما كان على وجه يشمل الأعمّ بلحاظ المستقبل، فلا منع من اختلاف الأعمّى والأخصّى في أنّ الموضوع له في الجوامد، دائر مدار الصور النوعيّة العرفيّة، أو هو أعمّ؛ ضرورة أنّ صدق «الإنسان» على ميّته، مبنّى على القول بالأعمّ، وإلّا فـ «الميت» جامد، و «الإنسان» هو الحيّ الدّراك، فليتدبّر.

هذا، و من الألفاظ الداخلة في محلّ النزاع قطعاً، كلمة «الجمامة» و هو من المشتقّات، و كلمة «المعدن» و هكذا ما شابهها؛ ممّا لا يصدق إلاّ على الموجودات التي تفقد الحياة النباتيّة و الحيوانيّة، فعليه لا يمكن تصوير بقاء الذات في مثل ما أُشير إليه؛ لأنّه بعد ما صار موضوعها ذا حياة نباتيّة، تبدّلت صورته النوعيّة، فتأمّل جدّاً.

إن قلت: ليست الجوامد ذات مبدأ، و قضية ما في العنوان دخول ذوات المبادئ في محلّ البحث.

قلت: نعم، إلاّ أنّ المراد من «المبدأ» ليس المبدأ اللفظيّ الاشتقاقيّ، بل المراد أعمّ من ذلك، فلا تكون كلمة «الزوج، و الحرّ، و العبد» خالية من المبدأ، بل مبادئها «الزوج و الحرّ و العبوديّة» و هكذا.

و إن شئت قلت: المراد من «المبدأ» أعمّ من المبدأ اللفظيّ و المعنويّ، و قد تعارف أن يقال في تعابيرهم: «إنّ مبدأ اعتبار مفهوم الوجود...» أو يقال: «مبدأ انتزاع مفهوم الإنسان و الفوق» كما يقال: «منشأ انتزاع مفهوم كذا كذا» فعليه لا منع من الالتزام بذلك، فيكون جميع الجوامد و المشتقّات، داخلةً في محيط البحث و الشاخّ.

أو يقال: إنّ جميع الألفاظ ذات مصادر جعليّة، و تكون هي مبدأ العناوين الجارية.

أو يراد من «المبدأ» في الجميع المبادئ المعنويّة؛ المبدأ المعنويّ في المشتقّات، دخيل في انتزاع عناوينها من الذوات، فلو لا الضرب الصادر من زيد، لا ينتزع عنوان «الضارب» و ليس هو «الضرب» متعيّناً لأنّ مبدئية المصادر

للمشتقات محلّ خلاف.

فإذا كان الأمر كذلك، وكان المراد من «الذات» أعمّ من الصورة النوعيّة والهيولى المشتركة، فلا يلزم الإشكال، ويندرج قهراً في محلّ النزاع حتّى الأعلام الشخصية، فلو صار زيد ملحاً أو ميتةً، فالصورة النوعيّة بمنزلة الوصف الزائل، والمبدأ المعنويّ والهيولى المشتركة، بمنزلة الذات المحفوظة في الحالتين، فتأمل.

الأمر الثالث: حول المراد من كلمة «الحال» في العنوان

إشارة

قد مضى تفسير المراد من كلمة «في الحال» في عنوان المسألة، وأنّ النزاع المعقول هو أنّ الأخصّي يدعى: أنّ الموضوع له حال التلبّس فعلاً؛ من غير النّظر إلى مفهوم الزمان وأخذه في الموضوع له، الأعمّي ينكره عليه؛ بدعوى عدم الخصوصية في ناحية الموضوع له (1).

وقد يتوهم: أنّ المراد من «الحال» هو حال النطق، أو زمان الحال مقابل الماضي والاستقبال (2).

وأنت خير بما فيه؛ ضرورة أنّ وضع الهيئات نوعي، ولو كان الأمر كما قيل، يلزم تجوّز استعمال المشتقات في المجرّدات الفارغة عن الزمان، ولا ريب أنّ قولنا:

«زيد كان بالأمس قائماً» أو «يكون في الآتي عالماً» صحيح وحقّيقه، مع أن لازم التوهم المجازيّة، بل والغلط.

ومثل هذا التوهم دعوى: أنّ المراد من «الحال» حال الجرى والإطلاق (3)، ضرورة أنّ الأخصّي لا ينكر صحّة استعمال المشتقات؛ بلحاظ تلك الحال في جميع

1- تقدّم في الصفحة 322.

2- لاحظ هداية المسترشدين: 82- السطر 5.

3- كفاية الأصول: 62، درر الفوائد، المحقّق الحائري: 61.

الأزمنة لو أمكن، ولا يدعى المجازية أو الغلطية في المثال السابق، فلا منع من قبله عن إجراء المشتق على المتلبس به سابقاً؛ بلحاظ زمان تلبسه الذي مضى و انقضى.

و لو رجع القول: بأن المراد من «الحال» حال النسبة الحكمية (1)، إلى ما ذكرناه (2)- وهو المعنى المرادف لكلمة «فعالاً» و «بالفعل»- فهو، وإلا فلا يتعقل معنى آخر لها.

فبالجملة: لا تنافي بين كون المراد من «الحال» هو حال التلبس بالمبدأ فعلاً، وبين عدم دلالة الأسماء الاشتقاقية على زمان الحال؛ لأن تلازم الفعلية مع زمان الحال قهراً وبالطبع، غير اعتبار دخوله بمفهومه في الموضوع له.

وقد يشكل: بأن نزاع المشتق متقوم بزمان الحال و الماضي، و لو خلا عنه على الإطلاق فلا معنى للنزاع.

وفيه ما لا يخفى؛ فإن الأخصى ليس في مقام إثبات حدود الموضوع له، بل هو في مقام إنكار كفاية التلبس المطلق لصحة الإطلاق، و إنكار أخذ الزمان في الموضوع له.

وربما يخطر بالبال؛ أن إلغاء قيد الزمان عن الموضوع للهيئات، يستلزم تعين قول الأعمى؛ لأن تخلية زمان الحال عن الموضوع لها، يلازم صحة إطلاق المشتق على المتلبس في كل وقت بالضرورة، فلا محيص عن الالتزام بأن كلمة «فعالاً» مقابل كلمة «الانقضاء» و ليس هذا إلا أخذ مفهوم زمان الحال في الموضوع لها.

وفيه: أنه فرق بين القيود المأخوذة في الكلام بعنوان المعرف، وبين المأخوذة فيه بعنوان القيد و التقييد، و فيما نحن فيه يكون الأمر من القسم الأول؛ ضرورة أن الأخصى يريد دعوى: أن الموضوع لها هي الذات المتصفة بأن يكون

1- لاحظ نهاية الدراية 1: 187، مناهج الوصول 1: 211.

2- تقدم في الصفحة 322-323.

الوصف ثابتاً لها، والأعمى يريد دعوى: أنه الأعم منها و من الذات الفاقدة التي كانت متصفة، فافهم و تدبر.

ويظهر من المحقق الوالد- مدّ ظله- إثبات امتناع كون المراد من «الحال» سائر الأزمنة- و هو زمان الجرى و الإطلاق، و زمان النطق و التكلم، و زمان النسبة الحكمية- لأنّ البحث هنا لغويّ؛ و في مرحلة تصوّرية، و هذه الأمور متقومة بالاستعمال الآدى هو في مرحلة تصديقية، فلا يعقل أخذها في تلك المفاهيم حال الوضع (1).

و أنت خبير: بأنّه يتمّ على القول: بأنّ الموضوع له خاصّ (2)، و أمّا على القول:

بأنّ الموضوع له عامّ، فلا بأس بأخذ المفاهيم الاسمية من المذكورات في الموضوع له، كما هو خيرة جمع (3). و هكذا لا يتمّ على مقالة شيخه العلامة الحائريّ: من إنكار الدلالة التصورية للألفاظ إلّا حين الاستعمال التصديقيّ (4)، فلا تخلط.

فتحصّل: أن إلغاء قيد الزمان، لا يستلزم كون الموضوع له عامّاً؛ لأنّ العمومية و الخصوصية الملحوظة هي التلبس الفعلّي و الأعمّ، لا التلبس في زمان الحال، أو في الزمانين، و لا حاجة إلى إثبات امتناع أخذ تلك العناوين في الموضوع له، بل هذا هو الأمر البديهيّ غير المحتاج إلى ذلك.

و لعمرى، إنّ الآدى هو الأقرب من أفق الصواب: أنّ مراد الباحثين الأقدمين من «الحال» هو زمانه، و لكن نزاع المشتقّ لا يتقوم بذلك كما عرفت، فالأولى تبديل كلمة «في الحال» إلى كلمة «بالفعل» أو «فعلاً».

1- مناهج الوصول 1: 210-211.

2- قوانين الأصول: 76- السطر 8-9، تقريرات المجدّد الشيرازي 1: 263، كفاية الأصول: 64.

3- مبادئ الوصول إلى علم الأصول: 67، رسائل المحقق الكركي 2: 82، تمهيد القواعد: 84.

4- درر الفوائد، المحقق الحائريّ: 43.

إن قلت: بناءً عليه يلزم كون النزاع في المشتق من الأمر المبتذل الركيك، وقد فررت من ذلك.

قلت: كلاً؛ فإن اختلافهم يرجع إلى أن الهيئة مثلاً، موضوعة للموصوف بالمبداً بالفعل؛ بحيث تدل على التلبس الفعلى، أو لا تدل إلا على أصل الاتصاف بالمبداً، وأما الفعلية وغيرها فتعلم من الدوال الأخر، فلو ورد «أكرم العالم» أو «جننى بعالم» فلا دلالة للهيئة على ذلك، نعم ربّما يدلّ القرائن المتصلة على الأخص، وهذا خارج عمّا نحن بصدده.

فما توهمه بعض: من أن الجمل الاسميّة ظاهرة في التلبس الفعلى، لعلّه مربوط بهيئة الجملة، أو بأمر آخر: من الاستعمال الكثير، وغير ذلك، فلا ينبغي الخلط بين الظهور الوضعى، والاستظهار الإطلاقى، فرّبما يدعى الأعمى ما يدعى الأخصى؛ للاستظهار الإطلاقى من الجمل الاسميّة، أو من العناوين الجارية على الذوات فى مثل «أكرم العالم» و «جننى بعالم» فإنّ كلّ ذلك القرائن خارجيّة، لا لدلالة الهيئة التصوريّة.

وإن شئت قلت: النزاع فى المشتق راجع أن الهيئة، هل هى موضوعة للدلالة على أن الجرى بلحاظ حال التلبس الفعلى، أو الأعم؟ وهذا هو مرادنا من كلمة «بالفعل» وأما أراده غيرنا منها، فيرجع إلى النزاع الذى استظهرنا سقوطه (1)؛ وعدم إمكان التزام أحد من العقلاء بمثله، كما مرّ.

وبعبارة واضحة: إذا قيل: «زيد ضارب» فقضية هيئة الجملة، هو نحو اتحاد بين الموضوع والمحمول، وكلمة «زيد» تدل على المسمى المعلوم، و«الضرب» على الحدث الواضح، وهيئة المحمول - على الأخصى - تدل على أن الجرى بلحاظ

تلبسه الفعلى؛ أى أن زيدا فعلاً ضارب، و صدر منه الضرب بالفعل؛ وفى الحال.

وعلى الأعمى إنها لا تدلّ إلا على صدور الضرب منه؛ و اتصافه به، و أمّا صدوره عنه فعلاً فيحتاج إلى دليل آخر، كما أن صدوره عنه فى الزمان الماضى أو الاستقبال يحتاج إلى كلمة تدلّ عليه، فلا تغفل.

وعلى هذا، لا بدّ من تغيير عنوان المسألة؛ حتى لا يكون إجمال فى محلّ البحث، و مصبّ النفى و الإثبات، فنقول فى عنوان البحث: «هل العناوين الجارية على الذوات، موضوعة للدلالة على أن الجرى كان بلحاظ تلبسها بمبادئها فعلاً، أو هى موضوعة للدلالة على أصل التلبس بها؛ و تكون جارية عليها لذلك؟».

وغير خفى: أن ما صنعه الأصحاب من جعل محطّ البحث الحقيقة و المجاز(1)، غير صحيح؛ لأنّ الحقيقة و المجاز من الأوصاف الطارئة على الاستعمال، و البحث هنا حول الموضوع له و حدوده تصوّراً و لحاظاً، فلا تخلط.

و من هنا يظهر ما أسمعناكم: من أن نزاع المشتقّ على ما تحرّر عندهم، أمر غير معقول؛ إلا على بعض الوجوه التى أشرنا إليها(2)، على إشكال فيها، و أمّا النزاع الذى تصدّينا لتحريره، فهو أمر معقول و ممكن، و قريب جداً عقلاً و لغة كما لا يخفى؛ ضرورة عدم لزوم التزام أحد من العقلاء: بأنّ هذه العناوين قابلة للحمل على كلّ شىء من غير لزوم المرجح الواقعى، و لا يلزم التزامه بأنّ الهيئة موضوعة، و تكون دالة مع قطع النظر عن دلالة المادة؛ بحيث إذا قيل: «زيد متحرّك» تكون الهيئة دالة على أن زيدا له الحركة، و الحركة التى هى المادة لا تدلّ على شىء أو تدلّ على الأعمّ من التحركّ و السكون.

1- الفصول الغرويّة: 59- السطر 38-40، كفاية الأصول: 56.

2- تقدّم فى الصفحة 315-323.

إن قيل: لو كان مفاد الهيئة عند الأخصّي، الدلالة على أنّ الذات موصوفة بالفعل - بمعنى أنّ الجرى كان بلحاظ اتصافها الفعليّ - يكون ذلك من الإفادات التصديقية، لا التصورية.

قلنا: مفاد الهيئة التصديقية في الجملة التامة: هو أنّ الذات الكذائية زيد، و مفاد هيئة المشتقّ: هو أنّ الجرى بلحاظ اتصافه الفعليّ، لا أصل الاتصاف، وهذا هو المعنى التصوريّ.

إن قلت: هذا هو الالتزام بخصوص الموضوع له في الهيئات الاشتقاقية، وعند ذلك لا- يمكن تصوير الجامع للأعمى أيضا؛ إلا على التقريب الذي مضى تفصيله في المقدمة.

قلت: كلاً؛ فإنّ كونها موضوعة للدلالة على كذا، لا يلزم كون الموضوع له خاصاً، وهذا نظير قولهم: «إنّ الأسد موضوع للدلالة على الحيوان المفترس» فربّما ضيق المجال يورث بعض التوهّمات.

وبعبارة أخرى: إنّها موضوعة للدلالة، إلا أنّ عند الاستعمال يكون المستعمل فيه- بتبع الموضوع له- عاماً، فلا تذهل.

إيقاظ: كأنّ من الخارج عن عنوان البحث على المشهور المعروف، مثل «البغداديّ» و «العراقيّ» و «النجفيّ» و «القميّ» مع أنّ الوضع نوعيّ في النسبة، وعلى ما سلكناه في هذا المضمّار، اندراجه في محطّ البحث واضح.

إعضال و انحلال: توهم دلالة «المجتهد» و «التامر» على الأعمّ و الجواب عنه

لا شبهة في أنّ وضع الهيئات نوعيّ، و لا إشكال في أنّ الجهة المبحوث عنها فيها؛ هو أنّ مفادها التصوريّ هو التلبس الفعليّ، أو التلبس الأعمّ منه.

فعلى هذا، قد يشكل الأمر فى طائفة من المشتقات الظاهرة فى الأعم عند الكلّ وهى مثل «المجتهد» و«المهندس» فى أسماء الفاعل، و مثل «البقال» و«العطار» فى صيغة المبالغة، و مثل «المثمر» و«اللابن» بناءً على إطلاقه على الحيوان، و مثل «التامر» و«اللابن» على من لا لبن له، و لا تمر له، فإنّ كل ذلك يشهد على الأعمى، فيتعين القول، و يسقط النزاع.

أقول: و لعمري، إنّ هذه اللغات و هذه المشتقات أوقعت جماعة- كما مضى تفصيله (1)- فى الالتزام بخروج طائفة من المشتقات عن محلّ النزاع، و منها، أسماء الآلات، بل و طائفة من أسماء الأماكن ك «المفتاح» و «المكنسة» بل و «الكنيسة» مثلها و حيث إنّ الالتزام بتعدد الوضع غير ممكن، فلا بدّ من إخراجها، أو القول بالأعمّ مطلقاً.

و أمّا الأعلام، فذهبوا إلى أنّ الهيئة فى الكلّ، لا تدلّ إلاّ على ما دلّ عليه هيئة «الضارب» و «الضراب» و هيئة سائر الموادّ، إلاّ أنّ المبادئ و الموادّ فى هذه الطوائف مختلفة (2)؛ ضرورة أنّ منها: ما يكون من قبيل أوصاف النفس، ك «العدالة» و «الاجتهاد».

و منها: ما يكون من قبيل أوصاف النفس، مع الاشتغال الفعلىّ فى الجملة بالفعل الذى هو لازم ذلك المبدأ، ك «العطار».

و منها: ما يكون المبدأ فيه أمراً اقتضائياً، ك «المفتاح» و «المكنسة» و من هذا السنخ «الشمس مشرقة» و «النار محرقة» و «السقمونيا مسهل» و «السّم قاتل».

و منها: ما يكون المبدأ فيه أمراً استعدادياً و تهيئياً، ك «المثمرة» فى الشجرة،

1- تقدّم فى الصفحة 317.

2- نهاية الدراية 1: 183-187، نهاية الأصول: 69، مناهج الوصول 1: 208، محاضرات فى أصول الفقه 1: 227-240.

ولعله يرجع إلى الاقتضاء أيضاً.

فعلى هذا، التلبس و الانقضاء المعتبران فى العنوان، بمعنى واحد مفهوماً، و مختلفان مصداقاً و خارجاً، فإذا زال الاجتهاد، و أعرض عن بيع العطر و البقل و هكذا، يأتى نزاع المشتقات، و هذا إذا زالت القوّة و الاقتضاء و الاستعداد، يأتى البحث المزبور. و ظاهرهم الاتفاق على الجواب المشار إليه، معتقدين انحلال المعضلة به، كما لا يخفى و لا يستر.

قلت: فيما أفاده نظر واضح؛ و ذلك لأنّ الهيئة فى الكلّ بمعنى واحد، فلا يكون اختلاف المبادئ مستنداً إليها، فيبقى كونه مستنداً إلى الموادّ، فتكون «التجارة و النجارة و الاجتهاد و البقل و الثمرة و القتل و الإشراق و الإحراق و الإسهال» و غير ذلك، دالّة على الحرفة و الصناعة و الملكة و القوّة و الاستعداد.

و أنت خبير: بخلوها من تلك الدلالة التصورية قطعاً؛ ضرورة أنّ «القتل» فى جملة «السّم قاتل» و «زيد قاتل» بمعنى واحد، و «التجارة» فى جملة «زيد تاجر» و «عمرو اتجر» بمعنى واحد، و «البقل» فى جملة «عندى بقل» و فى «زيد بقال» بمعنى واحد، و مثله «الاجتهاد» و «الطبابة» و غير ذلك، فلا- دلالة فى شىء منها إلّا- على نفس الفعل؛ لو كان ممّا يدلّ على الفعل مقابل الوصف، أو على الوصف ك «الشجاعة و العدالة و الشرافة و البخل» فلا يدلّ إلّا على أوصاف النفس مقابل الأفعال.

فمجرّد تفسير كلمة «التلبس و الانقضاء» غير كافٍ فى حلّ ذلك الإعضال، فلا اختلاف قطعاً بين المبادئ؛ بالمعنى الآذى قرره الأعلام- رضوان الله تعالى عليهم-.

نعم، كما أشير إليه آنفاً، تختلف المبادئ حسب اختلاف موضوعاتها؛ فمنها:

ما هى من قبيل أوصاف النفس، و منها: ما هى من قبيل أفعال البدن.

و لو كانت الموادّ المذكورة دالّة على ما أفاده القوم، كان مجرّد اتخاذ السفر

شغلاً- ك «المكارى» و «الجمال»- كافيًا فى تعيّن التمام مع أنّ الأعلام رحمهم الله التزموا بلزوم السفره الواحدة الطويلة، أو السفرتين القصيرتين؛ فى انقلاب حكم القصر إلى التمام (1).

و من العجيب توهم: أنّ كلمة «الاجتهاد» تدلّ على الملكة!! (2) مع أنّه اصطلاح حادث غير راجع إلى اللغة. وفيما ذكره فى المقام مواضع المناقشة كثيرة، إلاّ أنّه لا حاجة إلى إيضاحها بعد ما تبين: أنّ المشكلة و الغائلة لا ترتفع بذلك.

و الذى يخطر بالبال: أنّ هذه الهيئات بمبادئها التصورية، لا- تدلّ إلاّ على ما تدلّ عليه الأخرى، فإن قلنا بالأعمّ فهى مثلها، وإن قلنا بالأخصّ فهكذا، و لا يجوز للأعمّى التمسك بالجمال التصديقية لإثبات دعواه؛ لما مضى أنّ الاستظهار من الجمال، ربّما يكون مستنداً إلى غير ما هو المقصود؛ و هو هيئة المشتقّ (3).

و أمّا الأمر فى هذه الجملة الظاهرة فى معنى آخر غير ما تقتضيه الهيئة و مادتها، فهو ذو وجوه و احتمالات: من المجاز، و من الحقيقة الثانويّة بكثرة الاستعمال؛ و صيرورتها من قبيل الجوامد وضعاً، و من كون إجراء تلك المشتقات على الذوات، بلحاظ حال التلبس.

و لا ظهور لمطلق القضية الحملية فى كون إجراء المحمول على الموضوع؛ بلحاظ تلبسه الفعلية، بل المشتقات مختلفة: ففى مثل «زيد عالم» و «عمرو ضارب» و هكذا، يكون ظاهرها التلبس الفعلية و إجراؤه بلحاظه، و فى مثل «زيد تاجر و مجتهد و حمّال و جمّال» و «الشجرة مثمرة» و «السمّ قاتل» و هكذا، يكون ظاهرها إجراء المشتقّ بلحاظ زمن الاتصاف.

1- العروة الوثقى 2: 131، فصل فى صلاة المسافر، المسألة 44.

2- محاضرات فى أصول الفقه 1: 237.

3- تقدّم فى الصفحة 331.

و من كونها محذوفة الجهة، و تكون القضية من الموجّهات؛ أى مثلاً «إنّ السّم قاتل بالإمكان» و «الشمس مشرقة بالإمكان» من غير التّظر إلى إثبات الفعلية.

و لذلك يلزم التفصيل فى القضايا فى النزاع المعروف بين الشيخ و الفارابى: من اعتبار الفعلية فى أحد الأزمنة الثلاثة، أو اعتبار الإمكان، و لا تكون القضايا على نسق و أحد؛ و منهاج فارد(1).

و من الحقيقة الادعائية بدعوى: أنّ الفترات المتوسطة، غير مضرة بعنوان «التاجر».

و غير خفى: أنّ هذه الوجوه ليس كلّ واحد منها، وافياً بالجواب عن جميع الأمثلة، و لكن فى الكلّ غنى و كفاية على سبيل منع الجمع.

فبالجملة: لا ربط للمسألة التى نحن فيها- و هى البحث عن المفاهيم التصورية- بباب القضايا، و ما تجد من الاختلاف فى القضايا ظهوراً، فهو لا يدلّ على مقالة الأعمى؛ لأنّ وجهة الاستعمال غير واضحة، فافهم و تدبّر.

و بعبارة أوضح: الأعمى كان يريد إلقاء الأخصى إلى القول بالأعم، مستنداً:

بأنّ تلك القضايا صادقة قطعاً حال عدم التلبس، و حيث إنّ الوضع واحد فيكون الكلّ حقيقة فى الأعم.

و لكنّه غفلة عن أنّ ذلك غير كافٍ؛ ضرورة أنّ الأخصى و إن كان يقرّ بصدق تلك القضايا التصديقية، و لكنّه لا يدعن بأنّ المفهوم التصورى من «التاجر» و «المثمر» هو الأعم، فلا- بدّ من إثبات الأمر الآخر حتّى يتمّ مطلوب الأعمى؛ و هو كون الظهور فى الجملة التصديقية، مستنداً إلى الظهور التصورى فى المشتقّ، و إلاّ فلو كان ذلك لأمر آخر فلا يتمّ مقصوده. و كان الأولى ذكر هذه المعضلة بعنوان الدليل للأعمى، و على كلّ لا دلالة له و لا إعضال فيه بعد ما عرفت.

1- لاحظ الإشارات و التنبيهات 1: 160-162، الحكمة المتعالية 1: 42، الهامش 1.

الأمر الرابع: في بيان بعض الشبهات على عنوان القوم

بناءً على العنوان الذي جعلناه محطّ البحث (1)، تسقط كلمة «الأعمّ» فلا حاجة إلى تفسيره حتّى يقول الأستاذ البروجردى رحمه الله: «إنّ المراد من «الأعمّ» ليس الأشمل في اصطلاح المنطق، بل المراد منه هو أوسعيّة زمان الفردية من زمان الاتصاف؛ فإنّ الأخصّي يقول: بأنّ ميزان الفردية هو الاتصاف بالمبداء، والأعمّي يدعى خلافه، ويقول: بأنّ المراد هو الأشملية الفردية؛ ضرورة أنّ زيداً وعمراً إذا كانا عالمين، وزال علم أحدهما، فلا فرد للعالم إلاّ واحد على الأخصّي، وله فردان على الأعمّي» (2).

و أنت خبير: بأنّ البحث تصوّري، ولا تصل النوبة إلى خلط الجهات التصديقيّة بالمباحث التصوّرية الأفرادية.

وبناءً على العنوان المزبور قد يشكّل الأمر: بأنّ العناوين الجارية على الذوات، غير متصوّرة إلاّ في الجمل التصديقيّة.

وفيه: أنّه عنوان مشير إلى ما هو المقصود؛ وهو أنّ تلك العناوين هل هي موضوعة لكذا، أم لكذا؟

وإن شئت قلت: هل العناوين قابلة للجري؟ سواء كان جرى في العالم، أو لم يكن جرى، فلا ينبغي الخلط.

إن قلت: ظاهر العنوان في المسألة مفروعية تركّب المشتقات؛ لأنّ المفروض اعتبار بقاء الذات في الحالتين، وأنّ النزاع متفرّع على ذلك، فكيف يتمكّن القائل بالبساطة من البحث في المشتقات؟!

1- تقدّم في الصفحة 331.

2- نهاية الأصول: 68.

قلت: مرادنا من «الذات» في العنوان هو الموضوع والمنطبق عليه، لا- الذات التي هي مورد النزاع في أنها داخلية في مفهوم المشتق، أو خارجة عنه، فما ذكرناه عنواناً لا ينافي جميع المذاهب في مفهوم المشتقات، فما يظهر من صاحب «المقالات» في المقام (1) غير وجيه.

ثم إن العنوان الذي أفاده القوم لا يخلو من إشكال آخر: وهو ظهور كون المتلبس في الحال- بعنوانه الأولى- موضوعاً للمشتق، مع أنه ليس كذلك، كما عن العلامة الأراكبي في تقريراته (2)، وهو بعد ذلك عدل عن عنوان المشهور (3)، واتخذ عنواناً آخر. و الأمر- بعد ما عرفت منّا في المقام- سهل لا حاجة إلى الإطالة.

إن قلت: كيف يعقل نزاع المشتق في القضايا التي موضوعها المعدوم، ك «العنقاء» أو الممتنع ك «شريك الباري» مع أن ذلك متقوم بزوال وصف العدم في الأول، وزوال وصف الامتناع في الثاني، مع بقاء الذات في الحالة الثانية؟! قلت: هذا الخلط من قبيل الخلط الذي وقع فيه الجدل؛ من إخراج الأوصاف الذاتية عن حريم النزاع (4)، غفلةً عن عدم جواز الخلط بين خصوصيات المواد في الموارد، وبين مقتضيات الهيئات. وفيما نحن فيه- بعد كون وضع الهيئات نوعياً- لا مانع من بحث المشتق؛ لعدم اختصاص البحث بهيئة «المعدوم» و «الممتنع» حتى يقال كما عن صاحب «المحجة» رحمه الله و يجاب بما لا ربط له بالمقام، كما في حاشية العلامة الأصفهاني رحمه الله (5) فليراجع، وليتأمل جيداً.

1- مقالات الأصول 1: 190.

2- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملي 1: 155.

3- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملي 1: 166-167.

4- كفاية الأصول: 58. فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 83، نهاية الأفكار 1: 128.

5- لاحظ نهاية الدراية 1: 199.

الأمر الخامس: حول قضية القواعد لدى الشك في الموضوع له

وعند فرض سقوط الأدلة تعارضاً، أو عدم تماميتها في نفسها.

والذي لا ريب فيه: أنه لا سبيل للعقل في مثل هذه المسألة، وأما العقلاء فيمكن دعوى: أن بناءهم فيما دار الأمر بين الاشتراك المعنويّ و الحقيقة، وبين المجاز، على الأول (1).

وما قيل: «من أن البناءات العقلانية عملية، لا علمية» (2) في محلّه، ولكن إذا كان يرجع إلى العمل - كم في المقام - فلا منع من كونهم ذوي بناء؛ فإنّ على القول بالأعمّ مثلاً، يرجع لى البراءة في الأمثلة الآتية، كما لا يخفى. فما في تقارير العلامة الأراكيّ (3) مخدوش.

نعم، وجود ذلك البناء ممنوع، ولا دليل عليه بعد غلبة الاستعمالات المجازية؛ وشيوعها بينهم.

بقي في المقام دعوى اقتضاء القواعد الشرعية مقالة الأعمّ؛ ضرورة أنّ الواضع يحتاج عن الوضع للأخصّ إلى لحاظ الخصوصية، بخلاف الوضع للأعمّ؛ لأنّ المراد من «الأعمّ» ليس مفهومه، بل عم ملاحظة الخصوصية مساوق لكون الوضع للأعمّ، وهذا غير منافٍ لكون مفهوم «الأعمّ» و «الأخصّ» متباينين، والأعمية تكون بلحاظ التطبيق والصدق، فما في «الكفاية» (4) وغيره (5) لا يخلو من

1- لاحظ كفاية الأصول: 62.

2- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملى 1: 182.

3- نفس المصدر.

4- كفاية الأصول: 63.

5- نهاية الأفكار 1: 134، محاضرات في أصول الفقه 1: 242-245.

غرابية. فالأصل الشرعي العدمي النعتي غير معارض بمثله.

نعم، في جريانه الذاتى شبهة المثبتية.

ولكنها تتم إذا أُريد إثبات الظهور في الكلمة، أو في الجملة، وأما إذا أُريد منه إعمال التعبد في مقام العمل؛ وأنّ الذى هو شكّ في حدّ الوضع، فعليه ترتيب آثار الوضع للأعمّ في مقام العمل، فيكون أعمياً تعبداً، فلا يصحّ له التمسك بالبراءة في مورد الشكّ، كما يأتي تفصيله.

وقد يخطر بالبال أن يقال: إنّ الواضع وإن لا يحتاج في وضعه للأعمّ إلى لحاظ العمومية، إلاّ أنّه ربّما لاحظ ذلك غفلةً.

ولكنّه مدفوع: بأصالة عدم الغفلة، وهى معتبرة بعد أدائها إلى العمل كما لا يخفى، فتأمل. هذا كلّه قضية الأصل في حدّ الوضع.

وأما مقتضى الأصول العملية فهو مختلف:

فتارة هو الاشتغال؛ لجريان الاستصحاب، كما إذا كان زيد عالماً، ثمّ زال علمه، فشكّ في وجوب إكراهه المعلوم سابقاً، فإنّ مقتضى الاستصحاب الحكمي ذلك.

وقد يقال: بعدم جريان الأصل الحكمي؛ لحكومة الأصل الموضوعي عليه (1).

وفيه: أنّه محل إشكال جريانه؛ لأنّ الشبهة مفهومية، فكما أنّ الكرية السابقة لا تحرز بالاستصحاب؛ إذا علم بأنّه أقلّ من الكرّ عند المشهور، ويحتمل كونه كرّاً عند الآخرين، كذلك لا يحرز عالميته بالاستصحاب؛ وذلك لما قيل واشتهر: «من أنّ الاستصحاب لا يجرى في الشبهات المفهومية» (2).

1- لاحظ بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الأملى 1: 182.

2- نهاية الأفكار 4: 154، حقائق الأصول 2: 458، الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره: 86-87، مصباح الأصول 2: 234.

وأما توهم عدم جريان الأصل الحكمي، فهو من الغفلة عن حقيقة الحال؛ ضرورة أن زيدا الخارجي كان واجب الإكرام، وشك في وجود إكرام ذلك الموجود الخارجي المحفوظة موضوعيته لقضية: «لا تنقض اليقين بالشك» (1) فما في حاشية الإيرواني رحمه الله (2) لا يخلو من تأسف، وقد تبعه بعض آخر (3).

وبعبارة أخرى: عدم إجراء الاستصحاب بعد الاستتار، لا ينافي جريان استصحاب وجوب الصلاة على المكلف، ولا ينبغي الخلط بين الموضوع والحكم.

وأخرى: هو الاشتغال أيضا؛ لأجل حكم العقل، كما إذا ورد «أكرم زيدا العالم العادل» فإن اللازم هو الاحتياط؛ لدوران الأمر بين التعيين والتخيير. وقد تقرّر في محله ذلك (4).

وربما يخطر بالبال أن يقال: بأن الشك الاستصحابي؛ يتصور فيما إذا علمنا بوجوب إكرام زيد، ثم شك في ذلك بعد زوال علمه، وأما إذا فرضنا أن زيدا العالم الذي وجب إكرامه في اليوم، يصير جاهلاً في الغد، فإن قضية البراءة هو عدم الوجوب، والشك البراءتي مقدّم في الوجود على الشك الاستصحابي، ويصير هادماً لموضوعه.

وهذا نظير ما إذا شك في أن مقدار الدين ألف، أو هو مع زيادة، فإن الشك البراءتي موجود بالفعل، وقضيته عدم وجوب الزيادة، وإذا أدى دينه المعلوم - وهو الألف - يكون شاكاً في فراغ الدّمة، وقضية الاستصحاب بقاء دينه، إلا أن البراءة هدمت موضوعه في المرتبة السابقة على وجوده تعبدًا، كما لا يخفى، فما أفاده

1- الكافي 3: 351: 3.

2- نهاية النهاية 1: 69-70.

3- محاضرات في أصول الفقه 1: 243-245.

4- يأتي في الجزء الثالث: 427-439.

القوم: من التمسك بالاستصحاب (1)، في غير محلّه.

وثالثة: هو البراءة، كما في الفرض الذي ذكرناه، أو فيما إذا ورد التكليف بعد زوال العلم، أو كان حين التكليف يكرام العلماء، معذوراً بالأعدار الشرعيّة المورثة لارتفاع الحكم الفعلّي، وإذا زال علمه ارتفع عذر المكلف، وعند ذلك تجرى البراءة؛ لعدم العلم بحدوث التكليف.

نعم، بناءً على القول: بأنّ تلك الأعدار في حكم الأعدار العقليّة؛ في عدم ارتباطها بالتكاليف الإلهيّة- كما تقرّر في محلّه (2)- فلا معنى للبراءة، بل يتعيّن الاستصحاب، إلّا على إشكال مضى منّا، فلاحظ و تدبّر جيّداً.

إن قلت: استصحاب بقاء الحكم إلى الغد مقدّم على البراءة، كما فيما إذا شكّ في أثناء شهر رمضان في أنّ اليوم الثلاثين يجب صومه أم لا، فإنّه لا يرجع إلى البراءة، بل المرجع هو الاستصحاب؛ موضوعياً كان، أو حكماً.

قلت: لا- ينبغي الخلط بين كون الواجب ممّا ينطبق على الزمان، كالصوم وشهر رمضان، وما لا ينطبق، كالدين وإكرام العالم، وبين ما يكون الشكّ في بقاء الحكم الشخصيّ واستمراره، وبين ما يتعدّد الحكم بتعدّد الأزمنة، وبين ما لا يجري فيه الأصل الموضوعي، كما نحن فيه، وما يجري فيه، كما في شهر رمضان على ما تقرّر في محلّه؛ ضرورة أنّ في مثل شهر رمضان يجري الأصل الموضوعي، فيجب الصوم في اليوم المشكوك وإن كان حكماً مستقلاً، وليس من استمرار الحكم السابق.

وفي مثل الدين لا معنى للشكّ في البقاء غداً؛ لعدم انطباقه عليه، وتجرى- قهراً- البراءة.

1- كفاية الأصول: 64، بدائع الأفكار (تقريبات المحقق العراقي) الآملي 1: 182.

2- لاحظ ما يأتي في الجزء الثالث: 439 وما بعدها.

وفيما نحن فيه إن كان الشكّ في حدوث الحكم الشخصي الآخر في الغد، فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب، وأمّا إن كان الشكّ في بقاء الحكم السابق، فهو من قبيل الأقلّ والأكثر، وحيث قد اتضح في محله: أنّ البراءة تهدم موضوع الاستصحاب، فلا تصل النوبة إليه، وفي المسألة (إن قلت فلتات) آخر، فليتأمل.

الأقوال في مسألة المشتق

إذا عرفت تلك الأمور التي تلونها عليك فاعلم: أنّ الأقوال في المسألة كثيرة، والمعروف عن المعتزلة (1) وجماعة من الأقدمين (2)؛ أنّها موضوعة للأعمّ.

والمشهور بين الأصحاب؛ أنّها للأخصّ (3)، وهو المحكي عن الأشاعرة (4).

والقول الثالث وهو الظاهر من الكتب العقلية؛ أنّها موضوعة للمعنى الأخصّ من السابق، ونتيجة ذلك مجازيتها حتى في خصوص المتلبس بالفعل؛ لأنّ ما بالعرض لا بدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات، وإلا لتسلسل، فما هو مصداق الأبيض حقيقة هو البياض، والجسم أبيض بالبياض، فالتلبس الفعلي لا يستلزم الحقيقة (5).

والرابع والخامس والسادس إلى التاسع والعاشر؛ هو التفصيل بين أنحاء

1- مناهج العقول، البدخشي 1: 275، نهاية السؤل، الأسنوي 1: 273، مفاتيح الأصول: 14- السطر 29، كفاية الأصول: 64.

2- مبادئ الوصول إلى علم الأصول: 67، إيضاح الفوائد 3: 52، تمهيد القواعد: 84.

3- قوانين الأصول 1: 76- السطر 8، هداية المسترشدين: 88- السطر 25، تقريرات المجدد الشيرازي 1: 263، كفاية الأصول: 64.

4- مناهج العقول، البدخشي 1: 275، نهاية السؤل، الأسنوي 1: 273، تقريرات المجدد الشيرازي 1: 263، كفاية الأصول: 64.

5- الحكمة المتعالية 1: 42، الهامش 3.

المشتقات تارة، وأنحاء التلبّسات و المبادئ أُخرى.

وقد كان ذهب السيّد البروجردىّ إلى التفصيل بين ما كان مبدأه ينصرم فإثّه للأعمّ، و بين ما لا ينصرم، فإثّه للأخصّ (1). و ذهب العلامة الإيروانىّ إلى التفصيل الثلاثىّ فى المسألة (2)، فراجع.

و جميع هذه الأقوال حدثت غفلة عن حقيقة الحال؛ و هى أنّ وضع الهيئات فى المشتقات نوعىّ، و لا يلتزم أحد بتعدّد الأوضاع فيها، و عليه لا معنى للتفصيل بين المبادئ المختلفة.

و أمّا التفصيل بين أنواع الهيئات، فهو خالٍ عن هذا الإشكال، و لكنك عرفت دخول الكلّ فى محلّ التشاحّ و محطّ النزاع (3).

و أمّا ما يترأى من الكتب العقلية (4)، فهو خارج عن محيط اللغة، و سيأتى توضيحه فى التنبيهات الآتية إن شاء الله تعالى.

و إجماله: أنّ نفى مصداقية الجسم للأبيض على نحو الحقيقة و فى الواقع، ليس إلّا بلحاظ أنّه ليس مصداقاً ذاتياً له، و إثبات مصداقية البياض أيضاً، لا يكون إلّا لأجل الفرار من التسلسل، مع شهادة الوجدان عليه، و هذا هو غير ما هو المقصود فى المقام؛ لعدم التنافى بين كون الجسم مصداقاً عرضياً للأبيض عقلاً، و بين وضع الواضع اللفظ لمعنى يكون الجسم مصداقه حقيقةً، أى لا مجازاً، فلا ينبغى الخلط بين المقامين.

1- نهاية الأصول: 72.

2- نهاية النهاية 1: 70.

3- تقدّم فى الصفحة 324-326.

4- الحكمة المتعالية 1: 41-42.

فإذن بقي في المقام قولان، وما هو المحرّر منّا سابقاً: أنّ القائلين بالأعم لا يريدون أعمية مفهوم المشتقّ؛ بالمعنى الذي تصوّره الأصحاب- رضوان الله تعالى عليهم-⁽¹⁾؛ ضرورة أنّه لو سئلوا عن معنى «العالم، والجاهل، والقادر، والعاجز، والبصير، والأعمى» لا يجيبون إلاّ بما يرادفها في الفارسيّة؛ وهي كلمة: (دانا، نادان، توانا، ناتوان، بينا، و نابينا) من غير تأمل و تدبّر.

فالأعمى كالأخصّي في مرحلة الوضع الإفرادي؛ وفي المعنى التصوّري بالضرورة، ولا-ريب في أنّ هذه الألفاظ في مرحلة الأفراد و التصوّر، كألفاظ الجامدات ك «الشجر» و «الحجر» في خلوّها عن الزمان، فلا معنى لاعتبار الانتقضاء و اللانقضاء و الحال و الاستقبال هنا، فعليه يعلم أنّ الكلّ مشترك في المعنى الموضوع له في العناوين الجارية على الذوات.

و يشهد على ما ذكرنا: أنّ العنوان الذي ذكرها القوم، كان حول مرحلة التصديق و الاستعمال و الحقيقة و المجاز، و كتنا عدلنا عنه⁽²⁾؛ لعدم إمكان البحث اللغويّ في مفاد الهيئات التصوّرية إلاّ بالوجه الذي عنوانه، كما لا يخفى.

إن قلت: هذا هو الذي أفاده صاحب «المحجّة»: «من أنّ النزاع في المشتقّ مخصوص بمرحلة التطبيق و الصدق، وليس في مرحلة المفهوم و الوضع»⁽³⁾.

قلت: كلا، فإنّ جوابه قد مضى في مطاوي بحوثنا السابقة⁽⁴⁾، ضرورة أنّ البحث في التطبيق، لا يعقل إلاّ بعد الفراغ عن الوضع، و لا يعقل الشكّ في التطبيق، إلاّ

1- تقدّم في الصفحة 337.

2- تقدّم في الصفحة 331.

3- لاحظ نهاية الدراية 1: 164-165.

4- تقدّم في الصفحة 313.

بعد الشك في حدود الموضوع له.

نعم، يمكن النزاع في المشتق بالمعنى الذي ذكرناه: وهو أن الجملة الحملية مثلاً، هل هي ظاهرة في اتصاف الموضوع بالمحمول بالفعل؛ وحين الجرى، أو لا تدلّ إلا على أصل الاتصاف، و أما الفعلية فتعلم من القرائن (1)؟

فتحصّل إلى هنا: سقوط النزاع المعروف قطعاً.

و ممّا يدلّ عليه اتفاهم على صحّة استعمال المشتقات بلحاظ الزمان المستقبل، فلو كان كلمة «عالم» موضوعاً في اللحاظ التصوّري للمعنى الأعمّ، كانت مجازاً في قولك: «زيد يصير عالماً» أو «سيكون بصيراً» وهكذا، فيعلم من ذلك: أن الموضوع له عند الكلّ واحد، و إنّما الاختلاف في مفاد القضايا المشتمة على المشتقات الجارية على الذوات، و العناوين الجارية على الموضوعات؛ و أنّها هل هي تدلّ على التلبس حال الجرى، أو لا تدلّ إلا على أصل الاتصاف؟

فنقول: إنّ آخر ما يمكن أن يستدلّ به على عدم دلالتها إلا على أصل التوصيف: أنّ مفاد القضايا الحملية غير مقرون بالزمان، و لا دالّ في تلك القضايا على التلبس الفعليّ؛ لخلوّها عنه، ضرورة أنّ الموضوع و المحمول غير دالّين إلا على معانيهما، و الهيئة في الجملة لا تحكى إلا عن نحو اتحاد بين الموضوع و المحمول.

فعلى هاتين المقدمتين، يتعيّن خلوّها عن الدلالة على التلبس حال الجرى، فإذا قيل: «زيد ضارب» أو «عالم» أو هكذا، فلا تكون الجملة حاكية إلا عن الاتحاد في الجملة.

نعم، إذا قيل: «هو ضارب أمس» أو «في الغد» أو «فعلاً» تصير - بدلاً آخر - ظاهرة في زمن الاتصاف.

و ممّا يؤيّد ذلك؛ صحّة توصيف الجملة بقولك: «زيد ضارب في الحال و فعلاً» و هكذا، و لو كان مفادها ذلك لكان القيد المذكور لغواً.

و من قبيل هذه القضايا، جميع المشتقات و العناوين الجارية على الذات، فلو ورد «أكرم العالم» و «أعن الفاسق» أو «رأيت زوج هند» و «مررت بزوجة بكر» فإنّها أيضاً خالية عن الدلالة على الأكثر ممّا مضى.

و أنت خير: بأنّ القضايا مختلفة؛ ففي مثل «زيد مجتهد، و عالم، و فاضل، و عادل» و هكذا، تكون ظاهرة في التلبس الفعلّي، و في مثل هو «ضارب» أو «قاتل» أو في مثل «الشمس مشرقة» و «السّم قاتل» و «السيف قاطع» و هكذا، لا يكون الأمر كذلك.

و لو سلّمنا أنّ الصناعة تقتضى كون الأمر كما أُفيد، و لكن لا يمكن صرف النّظر عن ظهور هذه القضايا، فعليه نقول: إنّ القضية بحسب الوضع، لا تدلّ إلاّ على نحو اتحاد بين الموضوع و المحمول، و لكنّ القرائن الأخر اللفظيّة أو الحالّيّة و المقاميّة، تدلّ على الأخصّ؛ و هو التلبس الفعلّي، و من تلك القرائن الموادّ المستعملة في ضمن الهيئات، ففي الموادّ التي لها البقاء و الاستمرار عرفاً- ك «العدالة و العلم و الاجتهاد و الفضل» و هكذا- قرينة على التلبس الفعلّي، دون ما لا بقاء لها.

فبالجملة: لا يجوز التغافل عن مقتضى القرائن الكلّيّة و الجزئيّة الوجوديّة و العدميّة في أنحاء الاستعمالات، و النّظر إلى تلك القضايا و القرائن، أوقع الأصحاب في اختيار الأقوال الكثيرة في المسألة، و إلاّ فقضيّة الصناعة الأولى هو ما ذكرناه، و مقتضى الاستعمالات المختلفة مع القرائن المتشكّكة هو التفصيل، من غير رجوع هذا التفصيل إلى اختلاف مفاد الهيئة في المشتقّ، فلا تخلط، و لا تذهل.

و ممّا يشهد على التفصيل في القضايا؛ أنّه إذا قال زيد: «أنا القاتل» يؤخذ

بإقراره، مع أنه حين الإقرار ليس متلبساً بالقتل، فلو كانت الجملة ظاهرة بالوضع في التلبس الفعلي كان يجب حمل كلامه على الأمر الآخر، ولا يؤخذ بإقراره، وإذا قال زيد: «أنا مديون لفلان» يؤخذ بإقراره؛ لظهور الجملة في أنه مديون بالفعل، ولو كان مفاده الأعم لما كان يجب الأخذ به؛ لإمكان أدائه بعد كونه مديوناً.

ولعمري، إن استفادة القاعدة الكلية بعد الاختلاف الشديد في أنحاء الاستعمالات، مشكلة جداً.

فبالجملة: تحصل إلى الآن؛ أن نزاع المشتق في المعنى الإفرادي والتصوري ممنوع، وفي التطبيق والصدق غير معقول، والذي هو الممكن هو الوجه الثالث، وقد عرفت: أن الحق على طبق الصناعة العلمية أمر، وعلى طبق القرائن الخارجة عن الوضع أمر آخر، فلا تخلط.

تذييل و تكميل: حول أدلة الوضع لخصوص المتلبس

لو فرضنا أن النزاع يكون في مفهوم المشتق؛ وأنه مفهوم مضيق، أو موسع قابل للصدق على المتلبس والمنقضى عنه المبدأ، فالذي هو المفروغ عنه بين الأعلام رحمهم الله هو الأول (1)، وقد استدلل عليه بوجوه كلها مخدوشة:

أحدها: التبادر (2)، وقد عرفت في محله: أن الدور في التبادر غير قابل للدفع (3).

ولو سلمنا تماميته هناك، فها هنا مشكل آخر؛ لأن الذي يتبادر من المفاهيم

1- كفاية الأصول: 64، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 120، مناهج الوصول 1: 213، محاضرات في أصول الفقه 1: 252.

2- كفاية الأصول: 64، نهاية الأفكار 1: 135، مناهج الوصول 1: 213، محاضرات في أصول الفقه 1: 252.

3- تقدّم في الصفحة 168-172.

التصورية، هي الذات المبهمة مع الوصف والمبدأ، وأما أن التلبس يكون بوصف الفعلية، أو الأعمّ، فهو ممّا لا يتبادر من اللفظ تصوّراً.

نعم، المتبادر منه حال التطبيق والصدق هو الفعلية، ولكنّه لا يثبت كون منشأ التبادر، هو الوضع في هيئة المشتقّ، بل من الممكن كون المنشأ أمراً آخر، من غير دخالة هيئة المشتقّ في ذلك.

ولو صحّ ما اشتهر بينهم: «من أن المتبادر منه هو الذات المتلبّسة بالمبدأ فعلاً» (1) لما كان يصحّ أن يفسّر كلمة «عالم»: «بأنّه الذي هو عالم بالفعل» فأخذ مفهوم «العالم» في التفسير المزبور، شاهد على أنه خالٍ عن قيد الفعلية، فما صدّقه المتأخرون من تبادر الأخصّ من العناوين الجارية على الذوات، غير قابل للتصديق.

ومن العجيب تمسّكهم في بيان التبادر بالاستعمالات التصديقية!! وليس هذا إلا لعدم العثور على حقّ البحث في المسألة.

ثانيها: صحّة السلب (2)، وقد مرّ أنّ علاميّة هذه فرع الاطلاع على معنى اللفظ، فلا تصل النوبة إليها حتّى تكون هي الدليل على معنى الألفاظ، وحدود الموضوع له (3).

ثمّ إنّها كما تكون في الحملات الأولية، فيسلب مثلاً مفهوم «البشر» عن الأسد وبالعكس، كذلك تكون في الحملات الشائعة، وهذا في هذه المسألة أيضاً متصوّر؛ فإنّ زيدا جاهل بالفعل، يصحّ سلب العالميّة عنه.

ولكن صحّة السلب بالحمل الأولى غير معقولة؛ لعدم إمكان سلب مفهوم

1- كفاية الأصول: 64، نهاية الأفكار 1: 135، نهاية الأصول: 72، تهذيب الأصول 1: 113، محاضرات في أصول الفقه 1: 252.

2- كفاية الأصول: 64، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 122، نهاية الأفكار 1: 135.

3- تقدّم في الصفحة 174.

«العالم» عن الذات الموصوفة بالمبدأ.

فبالجملة: في صحّة سلب مفهوم تصوّري عن مفهوم تصوّري، شهادة على أنّ المسلوب ليس داخلياً في معنى المسلوب منه، فإذا سلب مثلاً عن مفهوم «الشجر» مفهوم «الحجر» وكان ذلك صحيحاً، فإنّه يعلم منه حدّ الوضع، وهذا فيما نحن فيه غير ممكن؛ ضرورة عدم صحّة قولنا: «العالم ليس بعالم» إلاّ بلباحظ اختلاف حال الجري، وهذا أيضاً شاهد على ما أسّسناه في المسألة (1)، فافهم وتدبّر.

فبالجملة: إذا نظرنا إلى وجداننا، لا نجد من المشتقات التصوّرية إلاّ الذات المبهمة الموصوفة بالمبدأ على وجه الإهمال؛ أي لا دلالة لها على الفعلية، ولا دلالة لها على الإطلاق؛ بأن يكون الإطلاق ملحوظاً حال الوضع، ولو كانت الفعلية ملحوظة في الموضوع له، يلزم صحّة سلب «العالم» عن الذات الموصوفة بالعلم؛ لأنّه موضوع للذات الموصوفة بالعلم فعلاً، مع أنّك ترى أنّ «العالم» يحمل بالوجه الصحيح على عنوان الذات المتّصفة بالعلم، فيصحّ أن يقال: «الذات الموصوفة بالعلم عالمة» من غير الحاجة إلى التقييد بالفعلية.

و لو قلت: توصيف الذات بالموصوفة بالعلم من التوصيف بالمشتقّ، فيكون ظاهراً في الفعلية.

قلت: صحّة تقييدها بالفعلية كاشفة عن عدم دلالتها بالوضع عليها، وإن دلت عليها في الجملة التصديقية للقرينة.

ثمّ إنّ في تمامية صحّة السلب الشائع إشكالاً، تفصيله في الكتب المفصّلة (2)، والأمر بعد ذلك قد اتضح.

ثالثها: يلزم على القول بالأعمّ الجمع بين المتنافيات عرفاً، بل وعقلاً؛ للزوم

1- تقدّم في الصفحة 345-348.

2- لاحظ الفصول الغروية: 34-36، بدائع الأفكار، المحقّق الرشتي: 78-80.

صدق «الأسود، والأبيض، والجاهل، والعالم، والكامل، والناقص» وهكذا على الموجود الواحد بجهة واحدة وهو مستحيل (1).

وأنت بعد التدبّر فيما أفدناه، لا تكون غافلاً عمّا في هذا الوجه الذي عدّه جمع وجيهاً (2)، وهو أنّ الأعمى يدعى: أنّ مفاد الهيئة الناقصة ليس إلا أصل تلبس الذات، وأمّا الفعلية فهي خارجة عنه، فعليه إذا قيل: «هو أسود وأبيض» صحّ؛ لأنّ الفعلية تستفاد من أمر خارج، ومن القرائن الخارجيّة، ومن تلك القرائن امتناع كونه موصوفاً بهما فعلاً، فلا بدّ وأن لا يكون كلاهما فعليين، أو أحدهما، فلا تغفل.

رابعها: يتعيّن القول بالأخصّ؛ قضاءً لحقّ امتناع تصوير الجامع (3)، وقد مرّ تفصيله في أوّل البحث (4)، وهذا هو أحسن شاهد على أنّ البحث ليس في المعنى الإفرادي.

مع أنّه قد عرفت إمكان التزام الأعمى بالوضع العامّ، والموضوع له الخاصّ، ولو كان ظاهرهم الاشتراك المعنويّ فهو غير ممكن (5)، كما عرفت.

فيعلم منه: أنّ الأعمى والأخصّى مشتركان في أنّ مفاد «العالم» و«الضارب» ليس إلا معنى إبهامياً من جهتين: جهة الذات، وجهة التوصيف، فكما أنّ خصوصيّة الذات ليست داخلية، كذلك خصوصيّة التوصيف - من قبيل الفعلية، واللافعليّة - ليست دخيلة.

فتحصّل: أنّ الوجدان شاهد على أنّ المفاهيم التصوّرية في الهيئات، خالية

1- كفاية الأصول: 64، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 123، نهاية الأفكار 1: 135.

2- كفاية الأصول: 64، نهاية الأفكار 1: 135-136، محاضرات في أصول الفقه 1: 254.

3- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 121.

4- تقدّم في الصفحة 313.

5- تقدّم في الصفحة 314.

عن قيد الفعلية، وجميع الاستدلالات المذكورة في كتب المتأخرين، غير ناهضة على خلاف ذلك؛ لقصور القضايا التصديقية عن إثبات المعنى الموضوع له في الهيئات الناقصة.

تذنب آخر: حول أدلة الوضع للأعم

قد استدلل الأعمى بأمور:

منها: التبادر⁽¹⁾، والمراد منه: أن المفهوم من تلك العناوين الجارية، ليس إلا المعنى الإهمالى القابل للجري مطلقاً، على الوجه الذى عرفت تفصيله.

ومنها: عدم صحة السلب، وصحة الحمل في طائفة من المشتقات، وفي طائفة من الهيئات المقرونة بالمواد المعينة⁽²⁾.

وقد مثلوا للأول بأسماء المفعول والآلات والأماكن، فيعلم من ذلك: أن الأمر في الكل على نهج واحد؛ ونسق فارد.

ويمكن التمثيل للثاني بقولنا: «السم قاتل» و«السقمونيا مسهل» و«السيف قاطع» وهكذا، فإن وحدة الوضع تقتضى كون الهيئة في الكل بالمعنى الواحد.

ودعوى: أن هذه الاستعمالات لأجل الأمور الأخر المذكورة في محلها - كما مضى تفصيله في مقدمات البحث⁽³⁾ - غير قابلة للتصديق؛ ضرورة أن التجزئة والتحليل في القضية المزبورة، يورث أن مفاد المشتق ليس التلبس الفعلى، وكانت الفعلية في القضايا الأخر، مستفادة من القرائن، فلا تخلط.

1- كفاية الأصول: 67، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائنى) الكاظمى 1: 124، نهاية الأفكار 1: 138.

2- كفاية الأصول: 67، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائنى) الكاظمى 1: 124، نهاية الأفكار 1: 138.

3- تقدم في الصفحة 333-336.

و من هنا يعلم: أنّ الإشكال عليهم: بأنّ قضية أنّ المتضايين متكافئان قوّة و فعلاً، تقتضى صدق «القاتل و المقتول» على نهج واحد، و لا يمكن الالتزام بصدق الثانى دون الأوّل (1)، فى غير محلّه؛ و ذلك لأنّهم قصدوا من ذلك إثبات وحدة الوضع فى جميع الهيئات، كما أُشير إليه. و لأنّ اختلاف الصدق لأجل القرينة، و ليس مستنداً إلى حاقّ اللفظ و الوضع، فلا تغفل.

أقول: قد تحرّر منّا سقوط سندیّة التبادر (2)، و عدم صحّة السلب (3)، هذا أولاً.

و ثانياً: الدليل الثانى ليس إلّا مجرد استحسان، و إلّا فلا مانع من دعوى التحاق الموارد التى تكون القضايا فيها ظاهرة فى الأعمّ، بالقضايا الظاهرة فى الأخصّ؛ بانضمام دعوى أنّ القرينة قامت فى خصوص تلك القضايا على الأعمّية، فليتدبّر.

و منها: استدلال الإمام عليه السلام - تأسياً بالنبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم بقوله تعالى:

لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (4)(5).

و الاستدلال المزبور يتمّ بعد التوجّه إلى مقدّمة: و هى أنّ الخصم دقيق و عالم بأنّ شمول الآية الكريمة الشريفة لغيره لا يضرّ بالخلافة، و المستدلّ عارف بأنّ الطريقة فى الاستدلال على المسائل الاعتقاديّة، تنحصر بالطريقة الثابتة عند العقلاء؛ و المقبولة لديهم، فعليه لا بدّ من الالتزام بأنّ مفاد المشتقّ أعمّ، و إلّا فلا يكفى دعوى أنّها ناظرة إلى الظلم فى الزمان الماضى؛ لأنّ للخصم دعوى خلافه.

و هكذا دعوى ظهور القضية فى أنّ «الظالم» هو المرتكب للظلم فعلاً،

1- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الأملى 1: 185.

2- تقدّم فى الصفحة 348.

3- تقدّم فى الصفحة 349.

4- البقرة (2): 124.

5- الكافى 1: 14-1، البرهان فى تفسير القرآن 1: 149-2.

فلا يشمل المرتكب التائب (1).

كما لا تكفى دعوى: أنّ الخلافة الإسلامية من الأمور المهمّة العظيمة شأنها، ولا يليق بها إلاّ العادل فى جميع أيام حياته (2)؛ ضرورة أنّه أمر خارج عن محيط العقلاء، و مندرج فى مذاق أهل الذوق والعرفان، كما لا يكون خفياً على ذوى العقول والبرهان.

و توهم: أنّ الإمام عليه السلام يريد إثبات تلبّسهم بالظلم حين التصدّى والنقمص (3)، غير تامّ؛ لأنّه إن أُريد من «الظلم» نفس التصدّى فهى مصادرة.

وإن أُريد منه سائر ما صنعوا بأهل البيت عليهم السلام، فهو- مضافاً إلى ما سبق- غير موافق للمحكى فى القصة: من إرادة الأمر الآخر؛ و هو عبادتهم الأوثان والأصنام فى العهود السابقة، فيتعيّن أن يقال: بأن الاستدلال لا يتمّ إلاّ على مقالة الأعمى.

أقول أولاً: لا مانع من الالتزام بعدم تماميّة الاستدلال؛ لما أنّه عليه السلام ربّما كان يريد إلزام الخصم. و يشهد لذلك صحّة استدلال الخصم بأنّ «التائب من الذنب كمن لا ذنب له» (4) فلا يتمّ الاستدلال على الأعمى أيضاً.

و ثانياً: لو كان المتبادر هو المعنى الأخصّ، فلا يمكن رفع اليد عنه بذلك؛ ضرورة أنّ المعرفة بالموضوع له فى اللغات، لا تكون من طريق الرواية والآيات.

نعم هذا مؤيد لقول الأعمى الثابت بالتبادر فرضاً.

و منها: أنّه لو كان للأخصّ، يلزم اختصاص الحدّ فى آية السرقة (5)،

1- لاحظ حاشية كفاية الأصول، المشكيني 1: 260.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النابيني) الكاظمي 1: 126، نهاية الأصول: 74.

3- منتهى الأصول 1: 105.

4- الكافي 2: 435-10، بحار الأنوار 6: 41-75.

5- المائدة (5): 38.

و الجدل فى آفة الزنى (1) بحالهما، مع أن الضرورة قاضية بالخلاف، فىعلم أنه للأعم (2).

وفيه: أن مع وجود القرينة القطعية، لا يمكن استكشاف الموضوع له. هذا مع أن مقتضى أن المادة لما يتصرم هو إرادة الأعم، فلا كاشف عن الوضع.

وأعجب من الاستدلال المذكور، استدلال القائلين بالتفصيل بين المحكوم عليه و المحكوم به بهاتين الآيتين (3)!! وقد عرفت: أن الهيئة فى الكل موضوعة بوضع واحد نوعى (4)، فلا مورد له، فلا تخط.

وقريب من الاستدلال المزبور استدلال الأخصى بأية قتل المشركين (5)، و الجواب الجواب.

و منها: قوله تعالى: وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ (6) بناءً على أن المطلقة الرجعية ليست زوجة بحسب الاعتبار، وإن كانت زوجة بحسب الأحكام الشرعية، فإطلاق «البعل» على الأزواج بعد الطلاق- مع عدم الإتيان بقرينة تدل على أن الجرى كان بلحاظ الحالة السابقة- دليل على الأعم.

وفيه: أنه لو كان الجرى بلحاظ الحال، لما كان وجه للقول بأحقيتهم بردهن.

هذا، وفى قولهم: «المطلقة الرجعية زوجة» شهادة على الأخص، وإلا لما كان وجه للتنزيل، فىعلم منهم خروجها عن العنوان المزبور بمجرد الطلاق. أو لما

1- النور (24): 2.

2- لاحظ، نهاية السؤل، الأسنوى 1: 276، تمهيد القواعد: 85، القاعدة 19، مفاتيح الأصول:

3- نهاية السؤل، الأسنوى 1: 276، تمهيد القواعد: 85، القاعدة 19.

4- تقدّم فى الصفحة 315 و ما بعدها.

5- التوبة (9): 5.

6- البقرة (2): 228.

كان وجه لبيان شرطية مضيّ العدة في حصول البينونة؛ لوضوحه بحسب الوضع واللغة، بل هي لا تخرج أبداً على الأعم، فافهم.

فيعلم من جميع هذه الاستدلالات الراجعة إلى الاستعمالات وأنحاءها المختلفة: أنّ المسألة لا تتضح بها، بل لا بدّ من إقامة الأمر الآخر عقلاً أو نقلاً؛ من قبيل التبادر، والاطراد، على الوجه الذي مضى ممّا تقرّبه (1)، فلاحظ وتدبر جيّداً.

بقي في المقام أمور لا بأس بالإشارة إليها:

الأمر الأول: فيما هو مادة المشتقات

اعلم: أنّه قد اختلفت كلمات النجاة في هذه المسألة؛ فالمعروف عن الكوفيّين أنّها المصدر (2)، والمنسوب إلى البصريّين أنّها الفعل (3)، والمحكيّ عن الشارح الرضويّ نجم الأئمة رحمه الله أنّ النزاع في الحقيقة راجع إلى ما هو المتقدّم في الوضع، لا في الأصليّة والفرعية (4)، وعن بعض الأعلام: أنّها اسم المصدر (5).

والذي هو التحقيق: أنّ المادة المذكورة، لا بدّ وأن تكون مطلقة من حيث الهيئة والمعنى، وإلا فلا يعقل كونها مادة ومبدأ في المشتقات؛ أمّا اشتراط كونها مطلقة من حيث الهيئة، فهو واضح؛ ضرورة أنّ مع تقوّمها بالهيئة الخاصّة، لا يعقل انحفاظ تلك الهيئة في سائر الهيئات؛ لتباينها، فلو كانت

1- تقدّم في الصفحة 174-175.

2- شرح الكافية 1: 191-192، شرح ابن عقيل 1: 559، البهجة المرضية 1: 197.

3- نفس المصادر.

4- شرح الكافية 2: 192.

5- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الأملى 1: 157.

المادّة مثلاً «ضرب» بالتسكين الموازن ل «فعل» فلا يحفظ تلك الهيئة في «ضارب» و «مضروب» بالضرورة.

وأما اشتراط كونها مطلقة من حيث المعنى؛ فلبداهة أنّ لكلّ واحد من المشتقات معنى خاصاً، ضرورة أنّ طبيعة الضرب كلّما تحققت في الخارج فلها- زائداً على ذاتها- خصوصيّة، هي محكيّة بتلك الهيئة الطارئة عليها، فلا بدّ من إطلاقها من تلك الخصوصية؛ حتّى تكون منحفظة في جميع الأطوار والأشكال.

فما هي المادّة هي نفس الطبيعة من غير النّظر إلى وجودها السّعيّ؛ فإنّها في هذه النظرة هي اسم المصدر، و من غير النّظر إلى صدورها؛ فإنّها في هذه اللحظة هي المصدر، و من غير النّظر إلى ذات أصدرتها؛ فإنّها في هذه اللحظة اسم الفاعل، و هكذا في سائر المشتقات.

و السّرّ كلّ السّرّ: أنّ كلّ طبيعة لا بدّ في تحقّقها الخارجيّ، من الخصوصيّات المختلفة الملتحقة بها، و المتّحدة معها، و تكون مادّة المشتقات هي أصل الطبيعة، و الخصوصيّات زائدة عليها، و ليست محكيّة بها، بل حاكيها هي الهيئات العارضة عليها، المتّحدة معها في وجودها اللفظيّ، فبذلك انقذح سقوط الأقوال.

و من العجيب ما أفاده نجم الأئمّة (1)!! فإنّ البحث في مادّة المشتقات، غير البحث في كيفيّة وضعها؛ فإنّ الخلط بين المسألتين غير جائز، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: في وضع تلك المادّة

إشارة

اعلم: أنّ الألفاظ بين ما هو الموضوع بالهيئة و المادّة، و هي الجامدات؛ بأن تكون الهيئة الخاصّة ملحوظة في الموضوع له، و هذا هو المراد من «الوضع

الشخصي» أى أنّ شخص كلمة «الشجر» موضوع لمعناه، مع ملاحظة الهيئة المعيّنة، ولا تكون الهيئة هنا مخصوصة بالوضع، ولا دالة على خصوصية غير ما تدلّ عليه المادة، وهذا هو الأمر البديهيّ.

وبين ما هو الموضوع بمادته مع قطع النظر عن الهيئة، إلاّ هيئة خاصّة؛ وهي تقدّم حرف «ضاد» على «راء» و حرف «راء» على «باء» في «ضرب» و أمّا هيئة «فعل» فلا تلاحظ في الموضوع له.

وربّما يقال: بامتناع ذلك، فلا يكون لمادّة المشتقات وضع على حدة؛ سوى الوضع في الهيئات (1)، ووجه الامتناع أنّ التلفظ بالمادّة من غير الهيئة الخاصّة، غير ممكن، وإسراء الوضع إلى تلك المادّة المتّحدة مع تلك الهيئة- بمجرد إرادة الواضع و اشتهاه- غير ممكن، و حيث يشترط الإطلاق في اللفظ الموضوع من جهة الهيئة كما مضى (2)، فلا بدّ من الالتزام بالوضع الشخصي في جميع المشتقات؛ لأنّه وإن كان بعيداً، ولكنّه ممكن عقلاً، بخلافه.

و أنت خبير بما فيه؛ لما أنّ الإنشاء و إن تعلق في الوضع بما يتكلّم به الواضع، إلاّ أنّ له إظهار الخصوصية المرادة بالألفاظ الأخر، فله إلغاء الهيئة في وضع كلمة «ضرب» بلا شبهة، كما هو كذلك في الناذر الذي ينشئ ترك شرب التتن، و يتمّ كلامه بأنّه لا يريد خصوصيته، فيكون المنذور ترك مطلق الدخان.

فتحصّل: أنّ مادّة المشتقات لها وضع على حدة، و وضعها نوعي؛ لأنّ المراد من «الوضع النوعي» ليس إلاّ كون اللفظ الموضوع، غير ملحوظ بالمادّة و الهيئة جمعاً، بل إمّا تكون المادّة ملحوظة فقط، كما في وضع موادّ المشتقات، أو تكون الهيئة ملحوظة فقط، كما في الهيئات الاشتقاقية، فما في تقارير الوالد- مدّ ظله:-

1- لاحظ منتهى الأصول 1: 98.

2- تقدّم في الصفحة 356.

من إنكار الوضع النوعي (1)، غير تامّ وإن أراد منه معنى آخر، كما لا يخفى.

إن قلت: لا ثمرة في وضعها؛ لعدم إمكان الاستفادة من تلك المادة الموضوعية إلا في ضمن هيئة، فالأولى كونها موضوعة في ضمن إحدى الهيئات الدالة على خصوصية في الطبيعة.

قلت: لا- يلزم في ثمرة الوضع، كون الموضوع بنفسه قابلاً للاستفادة منه، بل يكفي هيئته لذلك، نظير الهيئات مع اختصاصها بوضع على حدة بالضرورة.

وإن شئت قلت: ينقسم الوضع بهذا اللحاظ إلى الوضع الفعلي، والتهيئي، فمن الأول: الجوامد، ومن الثاني: الحروف، و مادة المشتقات و الهيئات. بل لا معنى للوضع الفعلي إلا على القول بوضع المركبات مستقلاً.

ثم إن الهيئة التي يتكلم بها لدى وضع المادة، كما يمكن أن لا تكون من الهيئات الموضوعية بالوضع النوعي، بل جىء بها للتمكن من التكلم بالمادة فقط، يمكن أن تكون من الهيئات التي لها الوضع النوعي على حدة، ولكنها ليست ملحوظة في هذا المقام:

فإن كانت المادة المتكلم بها، متشكلة بالهيئة على الوجه الأول، فيقال: إن الأصل لا هذا، ولا ذاك.

وإن كانت متشكلة بالهيئة على الفرض الثاني، فيقال: إن الأصل هو الفعل، مع أنّ من الممكن وضعها بهيئة اسمى الفاعل و المفعول. فالمراد من «الأصل» في النزاع إن رجع إلى ما ذكرناه فهو، وإلا فلا أصل لمثل هذا الأصل، كما لا يخفى.

ثم إن الظاهر دخالة الهيئة في المصادر، بل وكثير منها قياسي، ولا يمكن دعوى الإطلاق في هيئة المصادر؛ بأن يقال: مصدر «ضرب يضرب» يكون «ضرباً» بضم «الضاد» فعليه لا يعقل كونها أصلاً، ولا يصحّ أن يقال: بأن هيئة المصدر و اسم

المصدر، ليس لها شأن إلاّ تمكّن الواضع من التكلم بالمادة(1)، فافهم وتدبر جيّداً.

إن قيل: بناءً عليه يلزم كون هيئة المصدر و اسم المصدر، ذات معنى زائد على أصل الطبيعة الدالّة عليها المادة(2).

قلنا أولاً: لا منع من الالتزام بكونها ذات هيئة خاصّة، ولكن لا تدلّ هي على معنى.

و ثانياً: هيئة المصدر و اسم المصدر مختلفة في اللحاظ و المعنى، وهذا هو الدليل على اختلافهما في الدلالة على أصل الطبيعة، و لا يكون ذلك الخلاف إلاّ ناشئاً من هيئتهما، و لذلك قيل و اشتهر: «إنّ الحاصل من المصدر خالٍ من شوب الذات (3)، بخلاف المصدر» أو اشتهر: «أنّ الفرق بينهما ليس إلاّ في الاعتبار»(4) و لا يمكن ذلك إلاّ بلحاظ الهيئة؛ و اختصاصها بدلالة وراء دلالة المادة.

وإن شئت قلت: نفس الطبيعة خالية عن اعتبار الوجود و اللا- وجود؛ ذهنيّاً كان، أو خارجيّاً، بخلاف اسم المصدر، فإنّه اعتبار الطبيعة موجودةً، فلا يكون هو الأصل أيضاً كما لا تكون خالية من الدلالة على أمر زائد على الطبيعة، فيكون له الوضع.

بل لاسم المصدر- على ما بيألى- هيئة خاصّة و هي «فعل» و في الفارسيّة أيضاً وزن خاصّ مثل (گفتار) و (کردار) و (رفتار) فما يظهر من الوالد المحقّق- مدّ ظلّه-: من أنّ الهيئة في المصدر و اسم المصدر لا معنى لها(5)، غير صحيح أيضاً.

1- مناهج الوصول 1: 202.

2- وقاية الأذهان: 159.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 99، نهاية الأفكار 1: 125.

4- محاضرات في أصول الفقه 1: 277-278.

5- مناهج الوصول 1: 202.

فبالجملة: تحصّل إلى هنا أمور:

الأول: أنّ ما هو مادّة المشتقات، نفس طبيعة اللفظ خاليةً عن جميع التعيّات والأشكال الهيئويّة، و خالية عن الاعتبارات الزائدة على معناها المطلق.

الثاني: أنّ لتلك المادّة وضعاً على حدة.

الثالث: أنّ المراد من أصالة «المصدر» أو «الفعل» هو أنّ الهيئة التي تمكّن بها الواضع من التكلّم هو هذا، أو ذاك، أو هو أمر آخر، فيكون الأصل هو الثالث.

الرابع: أنّ وضعها نوعي، لا شخصي.

الخامس: أن تقسيم الوضع إلى الفعليّ و التهيئي غير صحيح، إلّا على القول باختصاص المركّبات بوضع على حدة، وإلا فجميع الألفاظ موضوعة بالوضع التهيئيّ.

السادس: أن لهيئة المصدر و اسم المصدر، معنى زائداً على معنى أصل الطبيعة الذي هو مادّة المشتقات.

إزاحة شبهة متعلّقة بالوضع المستقلّ لمادّة المشتقات

المحكّي عن الأستاذ السيّد الفشاركيّ: أنّ مادّة المشتقات لو كانت مخصوصة بوضع للزم دلالتها على أمر غير ما دلّ عليها الهيئة، و هو خلاف الضرورة. و حديث البساطة و التركيب، غير القول بتعدّد المعنى، و هذا ممّا لم يقل به أحد.

وقد يقال: بأنّ قضية اختصاصها بوضع، دلالتها على المعنى و إن كانت الهيئة مجهولة، مع أنّ الأمر ليس كذلك (1).

أقول: قد عرفت أنّ المحكيّ بالمادّة ليس إلاّ نفس الحدث و طبيعة المعنى (1)، ولّمّا كانت هي مقرونة بخصوصيّة أو خصوصيّات في الوجود- من الزمان، و المكان، و الفاعل، و المفعول، و الاسم الذي وقعت فيه، و هكذا من الاشتداد، و الضعف، و الكثرة، و الوحدة- فلا بدّ من حكايتها بأمر آخر غير ما دلّ على أصل الطبيعة.

فعدنذ تارة: يتوسّل إلى الوضع الشخصيّ، فيلاحظ الطبيعة مع كلّ واحدة من تلك الخصوصيّات، فيوضع يازائها لفظ، فيكون جميع الألفاظ جامدات. و هذا خلاف ما بنوا عليه من الوضع النوعيّ في هذه المواقف (2).

و أخرى: يتوسّل إلى الوضع النوعيّ، فتوضع الهيئات الخاصّة و الأشكال و الأطوار المخصوصة؛ للدلالة على تلك الخصوصيّة، و عندنذ لا بدّ من الالتزام بتعدّد المعنى، و الموضوع له، و الدلالة، و الاستعمال، و هكذا.

ولكن تعدّد هذه الأمور فيما نحن فيه، ليس على نعت التفصيل و التفكيك؛ بحيث يفهمه العرف و العادة، بل المتبادر من اللفظ المتخصّص بهيئة، هو المعنى المتخصّص بخصوصيّة، بحيث يتوهم الوضع الشخصيّ بين اللفظ المزبور مع المعنى المذكور.

و لولا- الاتفاق و حكم الوجدان على ممنوعيّة الوضع الشخصيّ، كان القول بالوضع المزبور أقرب إلى فهم الناس، فيكون ما نحن فيه من قبيل وضع آلاف لغة مثلاً للناقّة، فإنّ هذا ليس إلاّ بلحاظ الخصوصيّات الزائدة على أصل الطبيعة، و قد أخذت تلك الخصوصيّة في الموضوع له، فصارت الناقّة ذات لغات كثيرة بالوضع

1- تقدّم في الصفحة 357.

2- نهاية الأفكار 1: 125، محاضرات في أصول الفقه 1: 109-112.

الشخصي، فافهم و تدبر جيداً.

الأمر الثالث: في وضع الهيئات

إشارة

لا شبهة في أنه نوعي، و ما قيل على اختصاص المادّة بالوضع من الشبهات و الإشكالات، يأتي هنا بأجوبتها.

ثم إنَّ الهيئات تنقسم إلى هيئات تامّة، و هيئات مركّبة ناقصة، و هيئات مفردة. و البحث حول الطائفة الأولى، قد مضى في ذيل مباحث الوضع، و في وضع الجمل المركّبة (1)، و هكذا حول الطائفة الثانية، كهيئة المضاف و المضاف إليه، و الموصوف و الصفة.

و أمّا حول الطائفة الثالثة، كهيئة الأفعال، و هيئة المشتقّات، فالبحث حول الهيئات الجارية على الذوات، يأتي في مسألة بساطة المشتقّات و تركيبها (2).

و الّذي هو مورد الكلام في المقام: أنّ هيئة الفعل الماضي و المستقبل موضوعة لمعنى مقرون بالزمان، أم لا تكون موضوعة إلاّ للمعنى الفارغ عنه. ثمّ إنّ الموضوع له خاصّ أو عامّ.

و أمّا هيئة الأمر و النهي، فسيأتي التحقيق حولها في مباحثها (3).

فالبحث هنا يتمّ في مقامين:

1- تقدّم في الصفحة 115 و ما بعدها.

2- يأتي في الصفحة 371.

3- يأتي في الجزء الثاني: 77 و ما بعدها، و في الجزء الرابع: 83-93.

المقام الأول: فى دلالة الفعل على الزمان

قد اشتهر عن النحاة؛ أنّ هيئة الفعلين الماضى والمضارع، تدلّ على صدور الفعل من الفاعل؛ أو اتصاف الفاعل بالفعل فى الزمان الماضى، و هيئة المضارع تدلّ على صدوره فى الزمان المستقبل، أو اتصافه به فيه (1).

و المشهور بين المتأخّرين من الأصوليين، خلوّ الأفعال طُرّاً من الدلالة على الزمان (2)، وهذا واضح فى الأمر والنهى، والتفكيك بين الفعلين الماضى والمضارع وبين الأمر والنهى، خلاف الذوق، فتكون الأفعال كلّها خالية منه.

وربّما يقال: برجوع مقالة النحاة إليها؛ لعدم دلالة كلماتهم إلّا على أنّ الأفعال تدلّ على المعانى مقترنة بأحد الأزمنة الثلاثة، و لفظة «الاقتران به» ربّما تدلّ على أنّهم أرادوا خروج الزمان عن المداليل المطابقيّة، و يكون من الدلالة الالتزاميّة (3).

و هذا يختصّ بالأفعال المسندة إلى الزمان، فلا يلزم على قولهم أيضاً مجازيّة فى إسنادها إلى المجرّدات و نفس الزمان.

و أمّا ما فى «الكفاية» من تأييد المسألة «بأنّ المضارع مشترك معنويّ بين الحال و الاستقبال، و لا معنى له إلّا أن يكون له خصوص معنى صحّ انطباقه على كلّ منهما، لا أنّه يدلّ على مفهوم زمان يعتمهما» (4) انتهى.

و يدلّ على الاشتراك المعنويّ صحّة قولنا: «زيد يضرب حالاً و غداً» من غير الحاجة إلى الالتزام باستعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد.

1- شرح الكافية 2: 223، شرح ابن عقيل 1: 557، البهجة المرضيّة 1: 196.

2- كفاية الأصول: 59، نهاية الأفكار 1: 126، محاضرات فى أصول الفقه 1: 233-234.

3- نهاية الأفكار 1: 127.

4- كفاية الأصول: 59.

فغير سديد؛ ضرورة أنّ الالتزام بالاشتراك المعنويّ يحتاج إلى تصوير الجامع، وليس مفهوم عدم الماضي جامعاً مراداً في الوضع. مع أنّ المعاني الحرفيّة ليست ذات جوامع حقيقيّة، و مفاد الهيئات معانٍ حرفيّة، على ما اشتهر بين أبناء التحقيق.

فعليه لا بدّ من علاج آخر: وهو أنّ الفعل فارغ من الزمان مطلقاً، ودلالته عليه ممنوعة. وأمّا صحّة الاستعمال في الزمانيّات فهي لا تقتضى إلاّ دخول الزمان طبعاً وقهراً، لا دلالة ووضعاً.

وبالجملة: مفاد الماضي هو التحقّق، و مفاد المضارع هو الترقّب، وإذا قيس ذلك إلى الزمان، فلا محيص عن الزمان الماضي في الأوّل، و عن الزمان الحال و المضارع في الثاني.

أقول: لا شبهة في دلالة هيئة الماضي و المضارع، على أزيد من أصل الانتساب بالضرورة، وإلاّ يلزم صحّة قوله: «ضرب زيد غداً» و «يضرب أمس» و لذلك التزام المتأخّرون بأنّ تلك الزيادة هو التحقّق في الماضي، و الترقّب في المضارع (1)، و لا أزيد من ذلك.

و يمكن دعوى امتناع أخذ الزمان بمفهومه الاسميّ في مفادهما؛ لما عرفت و أشير إليه: من أنّ أخذ المفهوم الاسميّ في المعاني الأدوية ممتنع.

و أنت خبير: بأنّ المتفاهم البدويّ من الماضي و المضارع - دون الأمر و النهي - هو الزمان الماضي و المضارع، و إلى ذلك أقرب، ما عن النحاة كما هو الظاهر، فإنّ تمّ ما عن الأصوليين فهو، و إلاّ فلا بدّ من الاتكاء على المفهوم العرفيّ؛ بعد خلوّ كلمات اللغويين من التعرّض لمفاد الهيئات بنحو التفصيل و التحقيق.

1- نهاية الأفكار 1: 127، وقاية الأذهان: 169-170، حاشية كفاية الأصول، المشكيني 1: 231، محاضرات في أصول الفقه 1: 233-236.

والذى يظهر منهم كلة قابل للחדشة؛ مثلاً تمسّ كههم بصحة الاستعمالات فى المجرّدات (1). وهذا غريب؛ لأنّ هذا فى أفق أهل اللغة جائز، وإن كان بحسب الموازين العقلية ممنوعاً؛ ضرورة أنّ الأفهام المتعارفة لا تفرغ عن شوب الزمان، ولا يتمكّن الأعلام والعقلاء من تصوير كيفية المجرّدات الفارغة عن الأزمان، فضلاً عنهم.

ومثله فى الغرابة تمسّ كههم بالاستعمال فى نفس الزمان (2)؛ ضرورة أنّ مضى كلّ زمانى بزمانه، و مضى الزمان بنفس ذاته، فلا حاجة إلى اعتبار زمان للزمان حتّى يلزم المحال.

ومن العجيب ما عن المحشى المدقّق فى المقام: من إثبات المعية القيومية (3)؛ لدفع الشبهة!! وأنت خبير بما فيه، فلا تغفل.

ومثله أيضاً تمسّ كههم بأنّ المضارع مشترك معنوى بين الحال والاستقبال، من غير كون الزمان جامعاً (4)؛ ضرورة أنّ ذلك يتمّ فى المضارع، دون الماضى، ولا- منع من التفكيك إذا ساعده الدليل؛ فإنّ الفعل المضارع- بعد المراجعة إلى الموارد الكثيرة- أعمّ من الاستقبال، و لذلك يختصّ بالحال إذا دخلت عليه «اللام» و يختصّ بالاستقبال إذا دخلت عليه حروف التسوييف ك «السين» و «سوف» و هذا غير معهود فى الماضى.

1- كفاية الأصول: 59، حاشية كفاية الأصول، المشكىنى 1: 230، محاضرات فى أصول الفقه 1: 234.

2- حاشية كفاية الأصول، المشكىنى 1: 230، وقاية الأذهان: 169-170، محاضرات فى أصول الفقه 1: 234-236.

3- نهاية الدراية 1: 177.

4- كفاية الأصول: 59، نهاية النهاية 1: 65، نهاية الدراية 1: 180-181.

وَأَمَّا تَمَسَّكَ «الكفاية» بصحة استعمال جملة «يجيئني زيد بعد عام، وقد ضرب قبله بأيام» وجملة «جاء زيد في شهر كذا، وهو يضرب في ذلك الوقت» مع أنها تدلّ على المضيّ الإضافيّ والاستقبال الإضافيّ، لا الحقيقي (1)، ففي غير محلّه؛ ضرورة أنّ الزمان الماضيّ، كما يكون له المصداق الحقيقيّ تخيلاً، لا واقعاً؛ لأنّ الماضيّ ما مضى وقته، وانصرم أجله، فلا وجود له بعدُ حتّى يحكم عليه، فكما أنّ هذا هو مصداقه حقيقة عند العرف، كذلك له المصداق الاعتباريّ.

وهذا في الأفعال المستعملة في المجردات وأوصافها الذاتية، أو الفعلية، كقولهم: «علم الله كذا» أو «خلق الله العقل» أو «خلق الله الجسم والزمان» وهكذا له المصداق الإضافيّ، فالمدار على مضيّ زمان النسبة الحكمية، لا المدار على زمان النطق. وجميع هذه الاعتبارات، مشتركة في خلوّها من الحقيقة العقلية، وفي اتصافها بالمضيّ والانصرام، فلا تخلط.

فالمحصول إلى هنا أمور:

الأول: خلوّ الأمر والنهي من الزمان، ومن الخصوصية الزائدة على البعث إلى المادة.

الثاني: دلالة الماضي على الزمان.

الثالث: خلوّ المضارع من الزمان، ودلالته على الأمر الزائد على أصل النسبة.

ولا يخفى: أنّ اعتبار الترقّب في المضارع، لا يساعد مع صحة الاستعمال في المجردات، فكما أنّ الإشكال ينحلّ بما مضى في الأفعال الماضية، كذلك ينحلّ في المضارع.

إن قلت: من الأفعال الماضية «علم، و قدر، و شرف، و عدل» ممّا يدلّ على

الاستمرار، فكيف تدلّ الهيئة على المضيّ؟! قلت: الهيئة لا تدلّ إلاّ على حدوث الحدث في الزمان الماضي، وأمّا استمراره وعدم استمراره فهما من مقتضيات المادة، ولا ربط لهما بها.

المقام الثاني: في أنّ الموضوع له عامّ، أو خاصّ، أو جزئيّ على مصطلحنا

اعلم: أنّ المتعارف في المفاهيم الاسميّة، كون الموضوع له عامّاً، والمتعارف في المعاني الجزئيّة والشخصيّات الخارجيّة، كون الموضوع له خاصّاً، كما في الأعلام الشخصيّة، على ما اشتهر بين القوم (1)، ومضى تفصيله ونقده (2)، فعليه إن كانت معاني الهيئات جزئيّة خارجيّة، يكون الموضوع له خاصّاً أو جزئيّاً، وإن كانت كليّة يكون عامّاً.

وبعبارة أخرى: المعاني الاسميّة معانٍ كليّة، ويكون الموضوع له فيها عامّاً كالأجناس، أو كليّاً كالأعلام الشخصيّة على مصطلحنا. و المعاني الحرفيّة إن كانت في ذاتها غير قابلة للتعلّل الاستقلاليّ، وتكون بذاتها جزئيّات حقيقيّة خارجيّة، ولا تنالها التّمسّ إلاّ بالعناوين الاسميّة كعنوان «الربط والنسبة» ويكون عين حقيقة الوجود الربطيّ غير قابلة للانتقال إلى وعاء آخر، فيكون الموضوع له فيها جزئيّاً أو خاصّاً.

وإن كانت تلك المعاني غير مختلفة مع المعاني الاسميّة في الذات والهويّة، بل هي في لحاظ الغير حرف، وفي لحاظها بذاتها اسم، كما عن صاحب «الكفاية» (3) فيكون الموضوع له عامّاً، ولا حاجة إلى إسراء الوضع بنحو الوضع

1- كفاية الأصول: 25، أجدود التقريرات 1: 14، محاضرات في أصول الفقه 1: 49-50.

2- تقدّم في الصفحة 73.

3- كفاية الأصول: 60.

العامّ والموضوع له الخاصّ إلى المصاديق والأفراد.

فهذه المسألة مبنية على تلك المسألة، فمن قال: «بأنّ مفاد هيئة «ضرب» و «يضرب» معنى حرفيّ، أفاد: أنّ الموضوع له خاصّ، كالوالد المحقّق (1) - مدّ ظلّه-، والعلامة المحشّي رحمه الله (2) و من اعتقد بأنّ مفادها معنى حرفيّ، ولكنّ المعانى الحرفيّة لا تباين الاستقلال الذهنيّ (3)، أو أنكر المعانى الحرفيّة رأساً، أو قال: بأنّ معانيها اسميّة، أفاد: أنّ الموضوع له عامّ، فكانّ الالتزام بالموضوع له الخاصّ، يكون في مورد لا محيص عنه حسب حكم العقل.

والذی هو الحقّ: أنّ المعانى إمّا يكون الاستقلال ذاتيها، فلا تختلف الذاتى فى أنحاء الوجودات، بل هى محفوظة فى الذهن والخارج، أو يكون اللّا استقلال ذاتيها فهكذا.

ومثلها الوجود إمّا يكون الاستقلال ذاتيّة كالواجب، أو يكون اللّا- استقلال نفس ذاته، كالوجود الإمكانى. ولو كان اللّا استقلال و الاستقلال من العوارض، فلا- بدّ من السؤال عن حكم ذاته، ولا- جواب إلاّ بأنّ يقال: هو ليس واجباً ولا ممكناً فى مرحلة ذاته، وما كان كذلك خارج عن الوجودات، وهو محال و ممتنع بالضرورة.

فلو كان المعنى الحرفيّ هو الوجود الرابط، فلا بدّ من الالتزام بلا استقلاله الذاتيّ، و من الالتزام بانحفاظه فى الذهن والخارج وقد مضى البحث فى هذه المرحلة فى مباحثه، فليراجع (4).

1- مناهج الوصول 1: 205.

2- نهاية الدراية 1: 56 و 176.

3- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 37.

4- تقدّم فى الصفحة 91-98.

والآذى هو الظاهر عندي: أنّ الواضع فى وضعه التصورى، لا بدّ له من لحاظ المعنى الكلّى؛ حتّى يتمكّن من الوضع، وإذا أراد وضع هيئة «ضرب» مثلاً لإفادة صدور الضرب و تحقّقه، فلا بدّ من لحاظ مفهوم «الصدور» و مفهوم «التحقّق»- وهما مفهومان اسميان، و لا خارجيّة حين الوضع لهما؛ أى لا- مصداق لهما حين الوضع- حتّى يتمكّن من إساء الوضع بتلك العناوين العامّة إلى تلك المصدايق الخارجيّة. مع أنّك قد عرفت فيما مضى امتناع الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ (1)، فعليه لا بدّ من الالتزام بأنّه وضع تلك الهيئة لمعنى كلّى ملحوظ اسماً، وإن كان هذا المعنى فى الخارج معنى حرفياً.

وقد مضى: أنّ جميع المعانى الاسميّة الجوهرية و العرضيّة، ذات مصاديق هى الروابط المحضنة (2)؛ حسبما تقرّر فى العلم الإلهي: من أنّ الوجودات بأجمعها عين الربط؛ و نفس التدلّى إلى ربّها، و ليست ذات روابط حتّى يلزم الاستقلال فى رتبة الذوات (3)، فلا تغفل.

ثمّ إنّه لو سلّمنا أنّ المحكىّ بهيئة «ضرب» هو المعنى الحرفي، و هو مصداق الصدور و التحقّق، لا المفهوم الاسمي، فلا يمكن ذلك فى المضارع؛ لعدم تحقّقه فى الخارج، فلا يتصوّر إلّا معنى كلياً، و لا يمكن له تصوّر مصداقه إلّا بمفهوم اسمي، فما يوجد بعد ذلك ليس هو الموضوع له بنفسه، بل هو مصداق الموضوع له بالضرورة، فيلزم التفكيك بين هيئة الماضى و المضارع، كما فكّكنا فى مفادهما بحسب الزمان و عدمه.

1- تقدّم فى الصفحة 75-76.

2- تقدّم فى الصفحة 85-87.

3- الحكمة المتعالية 1: 329-330، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 62-63.

ذنباً: اختار الوالد المحقق - مدّ ظله - تعدّد الوضع فى الماضى اللازم والمتعدّى، وأنّ هيئة «فعل» اللازم موضوعة للحكاية عن الحلول، و الهيئة فى المتعدّى موضوعة للحكاية عن الصدور، قائلًا: «أن لا جامع بين الحلول و الصدور؛ حتّى يكون هو العنوان فى الوضع، أو يكون هو الموضوع له؛ بناءً على كون الموضوع له عامًا» (1).

والذى يظهر لى: أنّ ما هو الجامع على مسلكه سهل؛ لأنّه يكفى على مسلكه مطلق الجامع و لو كان عنوائياً؛ و كافيًا للإشارة، كما إذا وضع هيئة «ضرب» مثلاً للحكاية عن معنى أعمّ من الصدور و الحلول، فإنّه فى ذلك غنى و كفاية.

وأما على مسلكنا؛ من أنّ الموضوع له عامّ، فلا منع من كون الجامع هو عنوان «التحقّق» فإنّه أعمّ من الصدور و الحلول، فتأمّل.

الأمر الرابع: فى بساطة المشتقّ و تركّبه

إشارة

وقبل الخوض فى حقيقة المسألة، لا بدّ من تقديم مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: فى المراد من «المشتقّ» هنا

إنّ المراد من «المشتقّ» على ما يظهر منهم فى هذه المسألة، هو العناوين الاشتقاقية الاصطلاحية، فلا يندرج فى هذه المسألة، الجوامد التى كانت مندرجة فى أصل المسألة.

والذى هو الحقّ عدم الفرق بينها وبين تلك الجوامد؛ ضرورة أنّ القائلين بالبساطة، تمسّكوا بدليل يقتضى اندراجها فيما نحن فيه؛ فإنّ دعوى انقلاب مادّة

الإمكان إلى الضرورة(1)، قاضية بأنّ المأخوذ في مفهوم «الزوج» ليس الذات، و مثلها التمسك بالتبادر(2).

و القائل بالتركيب لا يستند في دعواه إلى انحلال المشتق إلى المادّة و الهيئة(3)؛ و أنّ لكلّ واحد منهما وضعاً على حدة، فلا بدّ من كونهما ذا مدلولين، بل دليله يقتضى الأعمية أيضاً، كما لا يخفى.

ثمّ إن دليل المسألة كما يكون شاهداً على أعمية النزاع، كذلك ثمرة البحث تشهد عليه.

و أمّا ثمرته، فعلى ما تقرّر في محلّه: من أنّ مفهوم الوصف الّذى هو مورد النزاع في حجّيته، هو الوصف المعتمد(4)، فإن قلنا: بأنّ المشتق مركّب واقعاً و عرفاً، فيكون من الوصف المعتمد؛ لأنّ قوله: إنّ جاءكم فاسق... (5) يرجع إلى الّذى هو فاسق، أو إلى رجل هو فاسق.

و إن قلنا: بأنّه بسيط، فلا- يكون معتمداً، فيخرج عن محطّ النزاع في تلك المسألة، فيأذن يظهر أنّ هذه الثمرة لا- تختصّ بالمشتقات الاصطلاحية، كما هو غير خفيّ.

المقدمة الثانية: في المراد من «البساطة و التركيب»

و الوجوه المحتملة فيهما كثيرة:

- 1- شرح المطالع: 11- السطر 1 من الهامش، و لاحظ كفاية الأصول: 70-71.
- 2- حاشية كفاية الأصول، المشكيني 1: 283، نهاية الأصول: 77.
- 3- لاحظ شرح المطالع: 11- السطر 13، محاضرات في أصول الفقه 1: 267.
- 4- يأتي في الجزء الثاني: 441-442.
- 5- الحجرات (49): 6.

أحدها: أن يكون المراد من «البساطة» هي البساطة العقلية البريئة عن جميع الكثرات الخارجية والذهنية والتحليلية والمقدارية، كما في المبدأ الأعلى، و مفهوم الكلمة المقدسة «الله» تبارك وتعالى. و من «المركب» ما كان ذا أجزاء تحليلية عقلية، كالمجردات.

ثانيها: أن يكون المراد من «البساطة» البساطة الخارجية، كالأعراض، و من «المركب» التركيب الخارجي، كالجواهر المادية، فيكون النزاع في أن المشتق بوجوده الخارجي مركب، أو بسيط.

وهذان الاحتمالان غير مقصودين بالقطع واليقين، و ما نسب إلى بعض من الالتزام بالبساطة بالمعنى الأول، في غير محلّه؛ لأنه إمّا لم يرد ذلك، أو لم يتوجّه إلى تلك البساطة.

ثالثها: البساطة العقلية؛ أي أن المفاهيم من المشتقات ليس إلاّ أمراً وحدائياً؛ والمتبادر منها ليس إلاّ معنى فardاً، و «التركيب» هو كون المفاهيم منها كالمفاهيم من «غلام زيد» أي في كون المفهوم منه أمرين أو أكثر تفصيلاً.

رابعها: البساطة بالمعنى الأخير؛ بمعنى عدم انحلاله إلى الذات والحدث عقلاً، وإن كان مركباً حسب التحليلات العقلية؛ فينحلّ إلى المفاهيم الكثيرة حسب الذات، والحدث، والنسبة، وفي مقابلها التركيب؛ بمعنى الانحلال إلى الأمور المذكورة، فالقائل بالبساطة يريد هذا، والقائل بالتركيب يريد انحلاله إلى الذات والصفة.

و الذي هو مورد النزاع أحد المعنيين الأخيرين، فيرجع الأمر بعد ذلك إلى أن المسألة ذات احتمالات ثلاثة:

البساطة العقلية المجامعة للتركيب العقلي.

و البساطة العقلية؛ بمعنى عدم انحلاله إلى الذات والمبدأ، وإن كان مركباً

عقليّاً، لأنّ المبدأ ينحلّ إلى الجنس و الفصل، فكيف بالمشتمق؟! و التركيب الّذى يقابلهما بمعنى واحد؛ و هو التركيب العقلائيّ المنحلّ إلى الذات، و الحدث، و النسبة، على تفصيل يأتي (1).

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ المحتملات في مفهوم المشتقات كثيرة، و قد ذهب إلى بعض منها طائفة:

أحدها: أنّه المركّب من الذات، و النسبة، و الحدث، فتكون جملة «زيد ضارب» في المفاد عين كلمة «ضارب» إلا أنّ الاختلاف في النسبة التامة و الناقصة؛ و في التفصيل و الإجمال. و كأنّه عين كلمة «الصلاة» في كونها موضوعة لمعنى واحد ذي أجزاء و معانٍ واضحة، من غير الحاجة إلى التحليل العقليّ، أو العقلائيّ.

و هذا هو المعروف بين الأصحاب النحويّين (2)، و كانوا يعلمون الناس بأنّ «العاذل» هو الّذى ثبت له العدالة، و «الضارب» هو الذات الصادرة عنه الضرب، و هكذا.

ثانيها: أنّه المركّب من الذات و المبدأ (3)، و لا-نسبة؛ لا-في الواقع، و لا في الموضوع له، كما هو الأقرب إلى أفق التحقيق؛ فإنّ وجودات الأعراض أطوار الجواهر و الموضوعات. أو لا نسبة في الموضوع له و إن كانت في الواقع، فيكون المعنى و المفهوم من كلمة «القائم» هو الذات و القيام فقط.

ثالثها: أنّه المركّب من الذات و الانتساب إلى المادّة و الحدث (4)، و لا يكون

1- يأتي في الصفحة 377-380.

2- شرح الكافية 2: 198، شذور الذهب: 385، البهجة المرضيّة 2: 5.

3- شرح المطالع: 11-13-14.

4- لاحظ الشواهد الربويّة: 44.

الحدث داخلاً في مفاد الهيئة إلا بالملازمة العقلية، فمعنى كلمة «القاعد» الذي له القعود، ولكنّ القعود مفاد المادة، لا الهيئة.

رابعها: أنه بسيط؛ وهو نفس النسبة (1)، وأما المنتسبان فهما خارجان عن لحاظ الواضع، ولاحقان بالموضوع له بالدلالة الالتزامية. وهذا وإن كان ممكناً بناءً على القول بوجود النسبة في الخارج زائداً على الجوهر وطره، ولكن لا أظنّ التزام أحد بذلك.

خامسها: أنه بسيط؛ وهو المبدأ بنفسه، من غير دخول الذات و النسبة في الموضوع له (2)، فيكون مفاد «ضارب» و «ضرب» واحداً، إلا أنّ الاختلاف بينهما بالابشروطية و البشروط لائية؛ حسب ما تقرّر في محله (3): من أنّ الاختلاف بين المشتقّ و المبدأ اختلاف اعتباري؛ أحدهما لا يتعضّى عن الحمل، بخلاف الآخر.

وإن شئت قلت: المبدأ إن لوحظ بنفس ذاته لحاظاً اسمياً، فهو الموضوع له في المصدر مثلاً، وإن لوحظ فانياً في الذات فهو مفاد المشتقات، فالهيئة لا تدلّ إلا على المبدأ حال الفناء في الذات، ولأجل هذا الفناء يحمل على الذات، فما هو المصحح للحمل هو اللا بشرطية المجامعة لألف شرط.

و المراد من «اللا بشرطية» هو المعنى غير القابل للذات، وإلا فلا يكون لا بشرط، بل هو بشرط لا، كما لا يخفى.

أقول: ظاهر القوم أنّ البشروط لائية و اللا بشرطية، من الأمور الاعتبارية (4)،

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 103، الهامش 1.

2- أجود التقارير 1: 65، نهاية الأصول: 77-78، منتهى الأصول 1: 94.

3- لاحظ الحكمة المتعالية 5: 4، الشواهد الربوبية: 43.

4- درر الفوائد، المحقق الحائري: 64، حاشية كفاية الأصول، المشكيني 1: 284-286، نهاية الأصول: 78.

و الأُمور الاعتبارية مقابل الحقائق العينية و الماهيات الأصلية، و يكون الفرق بينهما:

أن تلك الأُمور بيد المعترين، و تلك الحقائق لها الواقعية المحفوظة.

و وجه ذهابهم إلى ذلك؛ اقتناعهم في فهم كلمات القوم العقلين بطواهرها، و اغترارهم بها، و إلا فالحكيم العاقل أجل من أن يتوهم: أن اللا بشرط، و البشرط لا، و البشرط شىء، من الأُمور غير الأصلية، فتكون الصورة في لحاظ لا بشرط، و في آخر بشرط لا. بل العالم مركب من الصور اللا بشرطية، و البشرط شئية، و البشرط لائبة، و التفصيل في محله في كتابنا الموسوم ب «القواعد الحكمية» (1).

فلا يكون المبدأ و الحدث قابلاً للحمل في لحاظ، و غير قابل في لحاظ آخر، بل ما هو القابل للحمل غير ما هو المتعصى واقعاً.

و لو كان الأمر كما توهم، يلزم إنكار وضع الهيئة للمعنى الذى هو مدلولها، و يكون هو مصحح الحمل.

على أن الحمل يحتاج إلى الاتحاد و الهووية الواقعية بين المحمول و الموضوع، فكما أن الألفاظ موضوعة للحكاية عن الواقعية و المقاصد النفس الأمرية، فكذلك الهيئات، و لو كان مصحح الحمل لحاظ الواضع، فيلزم جوازه بين المتباينات، مع أن الضرورة قاضية بالخلاف. فما يظهر من الأعلام: من أن مفاد المبدأ و المشتق واحد (2)، في غاية الوهن عقلاً و عرفاً.

و أما ما يظهر من الوالد المحقق: من أن هذه الأُمور واقعية (3)، فغير قابل

1- القواعد الحكمية للمؤلف قدس سره (مفقودة).

2- درر الفوائد، المحقق الحائري: 64، حاشية كفاية الأصول، المشكيني 1: 285-286، نهاية الأصول: 78.

3- مناهج الوصول 1: 219، تهذيب الأصول 1: 123-126.

للتصديق بإطلاقه؛ ضرورة أنّ العقل يجزّئ الواحد البسيط الخارجيّ، ويحلّله إلى الأجزاء العقلية الكثيرة، فيلاحظ الجنس و الفصل حتّى في البسائط الخارجيّة، وليست تلك الأجزاء ذات محايٍ خارجيّة، بل المحكّي بها واحد.

فتلك الكثرات الذهنيّة اعتباريّة؛ أى لا واقعيّة لها مع حفظ كثرتها، وهذا هو المراد من «الاعتباريّ» في الكتب العقلية، ولا يجوز الخلط بين الاعتباريّات في العلوم الاعتباريّة، وبين الاعتباريّات في الكتب العقلية و العلوم الحقيقيّة.

فتحصّل: أنّ المعانى اللا بشرطيّة هي المعانى الواقعيّة، ولمكان الاتحاد الواقعيّ يحمل بعضها على بعض، والمعانى البشريّة لانيّة بين ما هي معانٍ واقعيّة، كالمتباينات إذا قيس بعضها إلى بعض، وبين ما هي معانٍ متّحدة في الواقع، إلاّ أنّ العقل حلّلها إلى الكثير، واعتبر كلّ واحد منها حذاء الآخر، ووضع لها الألفاظ للحكاية عنها حال الكثرة والتجزئة، فعند ذلك لا يعقل الحمل لمّا لوحظ كلّ واحد حذاء الآخر.

مثلاً: حقيقة الصورة العلميّة- لمكان كونها كمال الجوهر النفسانيّ، ولمكان أنّ الوجود العرضيّ، ليس إلاّ طور الوجود الجوهريّ- متّحدة مع وجود موضوعها، وهذا في الواقع يكون كذلك سواء اعتبر، أم لم يعتبر. ولو لم تكن هي متّحدة معه لما كانت كماله، بل تصير هي حذاءه وغيره، وما ليس داخليّاً في حقيقة الشئ ء لا يعدّ كمال ذلك الشئ ء بالضرورة. ولأجله تستلزم الحركة في مقولة الأعراض، الحركة في مقولة الجوهر بالقطع و اليقين.

ولكن مع ذلك يجوز للعقل التحليل و التجزئة بين الشئ ء و كماله، وإذا صنع ذلك، ووضع لفظ «العلم» لتلك الصور، و لفظ «الجوهر» لذلك الشئ ء، لا يعقل حمل أحدهما على الآخر؛ لعدم الاتحاد بين الملحوظين واقعاً، فتبصّر و اغتتم.

سادسها: أنه المركّب من المبدأ والنسبة، وتكون الذات خارجة عن المدلول، وداخلة بالدلالة العقلية (1). وهذا الاحتمال يجمع القول بالبساطة، وأنه لا ينحلّ إلى المبدأ والذات، إلا أنّ القائل بالبساطة ينفي التركيب على الإطلاق؛ بمعنى عدم انحلاله إلى المبدأ وغيره من النسبة أو الذات، وإن كان لا ينفي التركيب العقليّ.

سابعها: أنه ينحلّ إلى الحدث حين انتسابه إلى الذات؛ بمعنى أنّ تلك الحصّة من الحدث، هي مفاد لفظ المشتقّ، فتكون النسبة والذات معاً خارجتين عن دلالة اللفظ، ومستفادتين بالدلالة العقلية (2).

وأنت خبير بامتناع ذلك؛ لعدم إمكان اعتبار القضايا الحينية في المفاهيم التصورية، ولا في الأمور الاعتبارية إلا بعد رجوعها إلى التقييد، كما تقرّر مراراً، فهذا إما يرجع إلى الاحتمال الخامس، أو إلى بعض الاحتمالات الأخر الماضية، فما في كتاب العلامة الأراكبي صاحب «المقالات» لا يخلو عن تأسف.

الحقّ تركّب المشتقّ من الذات و التقيّد الحرفيّ

إذا تبين لك هذه الوجوه، وتبين امتناع بعضها، فاعلم: أنّ النسبة لا واقعية لها؛ بمعنى الوجود الرابط، على ما تقرّر مرّات في محلّه (3)، فلو أريد من «النسبة» في هذه الوجوه ذلك الوجود - كما هو الظاهر - فيمتنع القول بالتركيب من النسبة وشيء آخر، وهكذا القول: بأنّ الموضوع له هي ذات النسبة فقط.

فيبقى من الاحتمالات، احتمال كونه مركّباً من الذات والمبدأ، ومركّباً من الذات الملحوظ معها المبدأ، فيكون مفاد «ضارب» الفاعل و الفعل، أو يكون مفاده

1- مقالات الأصول 1: 190، بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملى 1: 169.

2- لاحظ بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملى 1: 169.

3- لاحظ ما تقدّم في الصفحة 87-91.

فاعل الفعل، و أمّا نفس الفعل فهو خارج عن مدلول الهيئة.

والاحتمال الأول فاسد بالضرورة، وإلا يلزم تكرّر الدالّ؛ لأنّ المادّة تدلّ على الفعل والحدث، ولو كان مفاد الهيئة أيضا ذلك يلزم كون كلمة «ضارب» دالّة على الضرب مرّتين.

ومن هنا يعلم: أنّ القائل بتركيب المشتقّ من الذات والنسبة والحدث (1)، خلط بين مفهوم المشتقّ - أى مفاد الهيئات الاشتقاقية - وبين مفهوم «ضارب» و «عالم» بإدخال مفاد المادّة فى مدلول المشتقّ، وهذا خلط واضح؛ ضرورة أنّ الجهة المبحوث عنها هى مفاد الهيئات، دون الموادّ المقارنة لها.

فتعيّن على هذا، كون الهيئة دالّة على الذات بما أنّها مبدأ الحدث ومصدر الفعل وعلّة ذلك، أو موضوعه ومحلّه. وهذا هو موافق للذوق، وللتبادر، وللبرهان؛ وذلك لأنّ كلّ طبيعة إذا وجدت فى الخارج، فلا بدّ وأنّ تلحقها خصوصيات كثيرة؛ من الزمان والمكان والعلّة، و أمثال ذلك؛ كالكفّ والكيف، وكلّية المقولات، وإذا لوحظ مثلاً الضرب، فإنّ لوحظ بنفسه فله لفظ يخصّه.

وإذا لوحظ أنّه صدر من الفاعل، فإنّ وضع اللفظ بحذاء صدوره من الفاعل، فيكون اللفظ موضوعاً للمبداً بتلك الخصوصية، ويلزم كون الوضع المزبور وضعاً شخصياً.

وأمّا إذا رأى الواضع الحاجة إلى الوضع النوعي، فلا بدّ من لحاظ الذات التى هى مصدر ذلك الضرب، فإذا وضع الهيئة لتلك الذات، لاحظاً صدور الفعل منها بنحو الإجمال فى الذات، وعلّيتها للفعل، يكون الوضع نوعياً، ويصير مفاد المشتقّ هى الذات الملحوظة معها المادّة والحدث.

وبهذا التقريب يتمّ المطلوب فى الجوامد، ك «الزوج، والحجر، والعبد» فإنّ

1- الشواهد الربوبية: 43، بدائع الأفكار، المحقّق الرشتى: 174-السطر 6.

الاستدلال على أنّ مفاد الهيئة غير المادّة- لأنّ المشتقات الاصطلاحية ذات وضعين نوعيين، فلا بدّ من كون المدلول مركّباً، ولا يكون مفاد الهيئة وحدها المادّة، ولا أمراً آخر مع المادّة- غير وافٍ في ذاته، وغير كافٍ لتمام المطلوب.

فتحصّل: أنّ المأخوذ في الهيئة هي الذات المبهمّة، فإن كانت هي الموضوع له بعنوانه، فيكون الموضوع له عامّاً، وإن كانت الذات عنواناً مشيراً إلى الخارجيات، يكون الموضوع له خاصّاً.

ولعمري، إنّ المسألة بناءً على ما شرحناها، تصير بديهية، ولا تحتاج إلى البراهين، ولا تنافيها البراهين التي نشير إلى بعضها إن شاء الله تعالى. و تصير نتيجة ما حصلناه: أنّ مفاد الهيئة و مفاد كلمة «الزوج» الذات بما أنّها علّة و محلّ لتلك المادّة، فإن كانت المادّة من الأفعال المتعدّية، فتصير الذات علّة، وإذا كانت من الأفعال اللاّزمة، تصير الذات موضوعاً و محلّاً، و ما هو الموضوع له هو الذات المبهمّة بجامعية العلة و المحلّ.

أو يقال: بتعدّد الوضع في الهيئة، كما اختاره في الماضي و المضارع الوالد المحقّق- مدّ ظله-(1)؛ لعدم معقولية الجامع الصحيح العرفي، كما لا يخفى، فليتأمل.

إن قلت: هل الموضوع له مركّب أو بسيط؟ و ما مرّ يرجع إلى البساطة؛ لأنّ القضية حينية، و قد مرّ بطلانها(2).

قلت: ما هو الموضوع له مركّب من المعنى الاسميّ- و هي الذات- و التقيّد الحرفي، مع خروج ذات القيد عن الموضوع له.

إن قلت: قد مرّ أنّ النسبة لا واقعية لها، و لا نفسية لوجودها في الأعيان، و المعاني الحرفية معانٍ نسبية(3).

1- مناهج الوصول 1: 205-207.

2- تقدّم في الصفحة 378.

3- تقدّم في الصفحة 87.

قلت: ما منعناه هو الوجود الرابط، غير الوجود النفسى و الرابطى، و أمّا المعانى الحرفيّة و النسب، فكّلها إن كانت ترجع إلى الرابطى - كما هو الحقّ عندنا- فهو، و إلاّ فلا سبيل إليها، ففيما نحن فيه لا ننكر أنّ المشتقّ مركّب من الذات و المعنى الحرفى، و هو الحاكي عن وجود البياض، و أمّا نفس «البياض» فى كلمة «أبيض» فهو مفاد المادّة، و هو مفهوم الحدث مثلاً، و لا شىء آخر وراء مفهوم الذات، و التقيّد الحاكي عن وجود العرض فى موضوعه.

إن قيل: فلا يبطل بعض الاحتمالات الأخرى؛ لإمكان اختيارهم ذلك، أى يكون مرامهم فى النسبة أنّها الوجود الرابطى، لا الرابط الآدى لا أساس له.

قلنا: نعم، و لكن بطلان تلك الاحتمالات، لا يحتاج إلى إقامة برهان؛ فإنّ احتمال كون مفاد الهيئة هى النسبة فقط، و احتمال كونه المبدأ المنتسب، فى غاية الوهن، و لذلك لا يذهب إلى الأوّل أحد (1). و ذهب مثل صاحب «المقالات» إلى الثانى (2)، لا يخرج عن الوهن؛ بعد شهادة الوجدان على خلافه.

مع أنّه لو كان يصحّ ما أفاده، فيلزم تكرار النسبة فى الجملة التصديقيّة، فإنّ قوله: «زيد ضارب» مشتمل على النسبة التصديقيّة، فيصير معناه «زيد ثابت له الضرب المنتسب» أى الضرب الثابت له؛ فإنّ كلمة «ثابت له» مفاد النسبة التصديقيّة. هذا مع أنّه يأتى عن الحمل؛ ضرورة أنّ المبدأ الملحوظ قبالة الذات لا يحمل عليها، بخلاف الذات المقيّدة بأمر، فإنّها تحمل.

فهذا القول - و هو تركّب المشتقّ من الذات المبهمّة محضاً، و من المعنى الحرفى؛ و هو تقيّده بموضوعيّته للمبدأ و الحدث، أو عليّته له - ممّا لا محيص عنه، فلا تغفل.

1- حاشية فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائينى) الكاظمى 1: 103.

2- مقالات الأصول 1: 190، بدائع الأفكار (تقارير المحقّق العراقى) الأملى 1: 169-170.

بحث و تحصيل: في أنّ حقيقة نزاع المشتقّ تكون حول أمر آخر كشفناه

بناءً على بساطة المشتقّ، أو تركّبه من المبدأ و النسبة، لا يتصوّر النزاع المعروف؛ لعدم انحفاظ الذات في الحالتين، و بناءً على تركيبه يتصوّر ذلك.

و هذا ممّا يشهد على أنّ النزاع المذكور في أول المشتقّ، ليس في المفهوم الإفراديّ، و لا في التطبيق؛ ضرورة أنّ القائلين بالبساطة(1)، لا يمكن أن نعدّهم من الغافلين عن قضية مسلكهم في تلك المسألة.

فيعلم من ذلك: أنّ النزاع في أمر آخر أبعدها و كشفناه؛ و هو أنّ المشتقات الجارية على الذوات، هل هي تكون ظاهرة في أنّ الجرى بلحاظ حال التلبس الفعلّي، أو لا تكون ظاهرة في ذلك، و لا موضوعة لذلك(2)؟ و هذا لا ينافي القول بالبساطة في هذه المسألة، كما لا يخفى.

و ممّا يؤيّد مسلكنا في هذه المسألة، ظاهر النزاع المعروف في تلك المسألة؛ فإنّ المغروس في أذهانهم هو التركّب من الذات، و النسبة التقيديّة التصوريّة؛ على الوجه الذي عرفت(3).

فبالجملة: إن أخذنا بظاهر ما ورد عنهم في تلك المسألة، فيعلم منه أنّ المشتقّ مركّب، و ما كان هو أمراً مخفياً عليهم، بل كان من الواضح البديهيّ، و إن أولنا ذلك، فهذا النزاع شاهد قطعيّ على أنّ الجهة المبحوث عنها ليست ظاهر ما ينسب إليهم، و على كلّ تقدير يعلم الحقّ في المسألتين.

1- كفاية الأصول: 70، درر الفوائد، المحقّق الحائري: 66، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 106، نهاية الأصول: 76.

2- تقدّم في الصفحة 330-332.

3- تقدّم في الصفحة 380-382.

وربما يتوهم: أنّ القول بالبساطة يلازم القول بالأخصّ، والقول بالتركيب يلازم القول بالأعمّ، وكلا الشقّين باطل:

أمّا الثاني: فواضح.

وأمّا الأول: فلاّته من الممكن اختيار التركيب من المبدأ والنسبة، كما عن العلامة صاحب «المقالات»⁽¹⁾ وهو أحد معاني «البساطة» في المسألة، فلا تخلط.

إرشاد وإيقاظ: في بيان مصحّح الحمل و هو الاتحاد الواقعي

لا شبهة في أنّ صحّة الحمل، متقوّمة بالاتحاد بين الموضوع والمحمول، وهذا لا يحصل إلاّ بين الشئ ء ونفسه واقعاً، واعتبار الاتحاد لا يكفي، وإلاّ يلزم صحّة حمل كلّ شئ ء على كلّ شئ ء، فلا بدّ من اعتبار الذات في المحمولات والجوارى على الذوات؛ حتّى يصحّ الحمل.

نعم، الفرق بين الذات الواقعة موضوعاً للقضيّة الشخصية، والذات المأخوذة في المشتقّ: هو التحصيل، والإيهام، ولذلك صحّ الحمل.

ففي الحقيقة ما هو الصحيح من الحمل؛ هو حمل الشئ ء على نفسه، وجميع القضايا الحملية لاشتمالها على حمل الشئ ء على نفسه، يصحّ فيها الحمل، وتكون الخصوصية المأخوذة مع الذات المبهمة، سبب إفادة الحمل، والذات المأخوذة مع تلك الخصوصية، سبب صحّة الحمل، فافهم وتأمل.

توضيح و تشریح: حول جامع المشتقات و عموم الموضوع له

1- مقالات الأصول 1: 190، بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملى 1: 169-170.

قد عرفت: أن المبادئ و المواد مختلفة (1):

فمنها: ما هي القائمة بالذوات قيام صدور، ك «الضرب، و الشتم».

و منها: ما هي القائمة بها قيام حلول، ك «الحسن و القبح».

و منها: ما هي القائمة بها قيام تعلق، ك «اللبن و التمر» في «اللابن و التامر».

و منها: ما هي المحققة للذوات و المقومة لها خارجاً، و إن كانت متعلقة بها ذهنياً، كالوجود بناءً على أصالة الوجود، فإنه متقدم على الماهية تقدماً بالحقيقة في الأعيان، و عارض على الماهيات في الأذهان.

و في الجميع يكون الموضوع له، هي الذات المبهمه و الشخص الإبهامي، إلا أن مجرد لحاظ النسبة غير كافٍ؛ ضرورة أن جميع المشتقات مشتركة في ذلك، فيلزم الترادف، فلا بد من ملاحظة النسبة الخاصة، كالمحلية و العلية و الواجدية، و أمثال ذلك، حتى يختص الوضع باسم الفاعل و الصفة المشبهة.

و حيث إن الذوات في بعض المواد علة لها، و في بعضها محل لها، و تكون واجدة لها، فلا بد من تصوير الجامع كما أشير إليه (2)، فإن أمكن فهو، و إلا فلا بأس بالالتزام بتعدد الوضع، كما مر في السابق تفصيله (3)، و أشرنا إليه آنفاً.

و أمّا الموضوع له، ففي كونه خاصاً أو عاماً، خلاف ناشئ من الخلاف في أن مفاد تلك الذوات الجارية و المشتقات المحمولة، معنى حرفي، أو هو كلي، فمن قال بالأول اختار الأول، و من اختار الثاني قال بالثاني.

و قد مرّ منا: أن الملازمة ممنوعة (4)، فلا منع من الالتزام بكون المعنى حرفياً،

1- تقدّم في الصفحة 334-335.

2- تقدّم في الصفحة 312-315.

3- تقدّم في الصفحة 368-371.

4- تقدّم في الصفحة 268-270.

و الموضوع له عامًّا؛ لأنَّ المعانى الحرفية المتصوِّرة، بلحاظات اسمية اعتبرت في الخارج بمفاهيمها الاسمية، فتكون في الخارج متدلّية، و في الذهن مستقلةً، وقد عرفت منّا تفصيل البحث في المعانى الحرفية بالاصطلاح العقليّ، و المعانى الحرفية بالمعنى الأعمّ منها (1)، فتدبر.

شبهات و تفصّيات

أولها:

لو كان المأخوذ في المشتقّ مفهوم الذات، يلزم تكرّر انساقها إلى الذهن في الجملة الواحدة.

وفيه: أنّ المتبادر من الموضوع في القضية الشخصية، هي الذات المعيّنة والمخصوصة، و المتفاهم من المشتقّ هي الذات المبهمّة المرتفع إبهامها بالموضوع، و لا يعقل تشخّص المبهم بأمر آخر وراء موضوعه، و هذا أمر ضروريّ لا غبار فيه، فليس معنى «زيد قائم» «زيد زيد له القيام» كما في تقريرات العلامة النائيني (2)، فلا تخلط.

ثانيها:

قد حكى عن الميرزا الشيرازي قدس سره: «أنّ أخذ الذات في المشتقّ يستلزم أن يكون في مثل جملة «زيد ضارب» أربع نسب نسبتان تامّتان، و نسبتان ناقصتان:

1- تقدّم في الصفحة 91-98.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 107، أجود التقريرات 1: 67.

أمّا التامتان:

فإحدهما: نسبة «الضارب» إلى «زيد» التي تكفلها نفس الكلام.

و ثانيتهما: النسبة التي تكون نتيجتها، النسبة الناقصة المستفادة من هيئة «ضارب» لما تقرّر: من أنّ كلّ نسبة تقيديّة ناقصة، فهي من نتائج النسبة التامة، فلا بدّ من وجودها؛ لوجود أثرها.

و أمّا الناقصتان:

فإحدهما: هي النسبة الناقصة التقيديّة الموضوع لها هيئة «الضارب» كما هو المدّعى.

و ثانيتهما: النسبة الناقصة التقيديّة التي تكون نتيجة حمل «الضارب» على «زيد» لأنّ كلّ نسبة تامة مستتعبة للنسبة التقيديّة الناقصة، فمن وجودها يعلم وجود أثرها، على عكس ما مرّ في الأوّل⁽¹⁾.

وفيه: أنّ المقرّر في محله عدم وجود النسبة التامة بين «زيد» و «ضارب» أصلاً، و أمّا النسبة الناقصة في المحمول، فلا منع من الالتزام بها. و حصول النسبة التامة عقلاً من الدلالة اللفظيّة، لا يحسب من المداليل اللفظيّة حتّى يقال: بأنّه لا دالّ في الكلام يدلّ عليه.

و لو سلّمنا النسبة التامة في مفاد الجملة، فلا منع من الالتزام بتلك النسب العقليّتين و اللفظيّين، فعليه تكون النسب في الجملة المذكورة، أكثر من هذا مراراً؛ لأنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له، فلا يكون «زيد» مشتماً على جملة مفادها أنّه موجود، بل ينحلّ إلى أنّ الجوهر موجود، و الكم موجود، و كيف موجود؛ لأنّ زيدا مركب - حسب العقل - من مقولة الجوهر، و المقولات الأخر.

و الأولى صرف الكلام عن ذكر هذه الأمور، التي هي أنسب بامتحان الصبيان من

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 107-108.

ثالثها:

لو كان المشتق مركباً من الذات و النسبة، يلزم مجازية حمل «الموجود» على «الوجود» وهو خلاف التبادر العرفي، وهكذا حمل «الأبيض» على «البياض» و لذلك يظهر من الفلاسفة اختيار بساطته؛ و أنه عين المبدأ واقعاً، و غيره اعتباراً (1).

وقالوا: «إذا قيل: كل إنسان أبيض، فهو من القضايا الحقيقية، و يكون الفرد مصداقه المجازي».

و فيه أولاً: يلزم المجازية على البساطة أيضاً؛ لما نسب إليهم من المجازية في القضية المزبورة.

و ثانياً: يلزم غلطية «القيام قائم» و «الضحك ضاحك» و «البكاء باكٍ» و «الشعر شاعر» و «الفسق فاسق» فمجرد حسن الاستعمال في مثل «الوجود موجود» و «البياض أبيض» و «النور نير» و هكذا، لا يستدعي البساطة كما عرفت.

و ثالثاً: «الوجود موجود» تام على القول بأصالة الوجود، و أمّا على أصالة الماهية فلا يتم، فلا يعتقد القائلون بأصالتها بصحة الحمل المزبور، كما صرح به شيخ الإشراق في بعض كتبه (2).

و رابعاً: الذات المأخوذة في المشتق ليست عنواناً جوهرياً، و لا مشيراً إلى العناوين الجوهرية، بل الذات المأخوذة في المشتق عنوان أعم من ذلك، و من كل متاصل في العين، أو كل متاصل في الاعتبار؛ لأنها مبهمة من جميع الجهات، و متوعدة في الإبهام بجميع الحيثيات.

1- الحكمة المتعالية 2: 38، و 6: 64-66.

2- التلويحات: 22-23، لاحظ الحكمة المتعالية 1: 39-41.

ف «الموجود» هو الذات التي هي عين حقيقة الوجود، فيكون المشتق في عالم اللحاظ و الذهن - الّذى لاحظته الواضع بعقله العرفي - مركّباً، وإن كان بحسب الخارج و نفس الأمر بسيطاً؛ لما عرفت: من أنّ المراد من «الترکّب و البساطة» التركّب و البساطة العرفيتين، و الذهنيّتين، لا العقليّتين، و لا الخارجيّتين (1)، فلا تغفل.

رابعها:

قضية ما تحرّر متّاً سابقاً و في بعض كتبنا الأخر: أنّ الوجودات العرضيّة، لا يحاذيها شىء في الأعيان إلاّ طور الجوهر و شأنه، و ليس الكمالات الخارجيّة إلاّ كمال الجوهر و نعته، فهي ذاك في الواقع (2)، و لأجل هذا يقال: «إذا لوحظ زيد مثلاً بحسب الذات و أصل الوجود، يعتبر منه المفاهيم الجوهرية، و إذا لوحظ هو أيضاً بحسب كمالاته ينتزع منه العناوين الكمالية التي هي المقولات العرضيّة».

و قد تقرّر: أنّ المعلّم الأوّل في كتاب المنطق، عبّر عن «المقولات» بالعناوين الاشتقاقية، ك «المتكّم و المتكيّف» (3) و هذا هو معنى «المقولة» لأنّ معناها المحمول.

فلا- تركّب في الأعيان حتّى يلزم التركّب في مفاد المشتقات، فمفادها كمفاد ألفاظ «الشجر» و «الحجر» يكون تركيبها عقلياً، لا عقلايياً لغويّاً، فلا فرق بين مفاد كلمة «زيد» و كلمة «قائم» في أنّه واحد بحسب الدلالة، و متكثّر بحسب اللبّ. بل كلمة «زيد» أكثر تكثراً من كلمة «قائم» كما هو الظاهر.

1- تقدّم في الصفحة 372-373.

2- تقدّم في الصفحة 89-90.

3- منطق أرسطو 1: 35، و لاحظ الحكمة المتعالية 1: 42، الهامش 3.

وهذا يرجع إلى إنكار الوضع النوعي في الهيئات و المواد، أو إلى أنّ وضعها تهيئي، لا فعليّ؛ بمعنى أنّ لكل واحد منهما وضعاً على حدة، ولكن لا تدلّ على شيء، ولا ينسب من ذلك شيء إلى الذهن ما دام لم يلحق به الآخر.

أقول: لا ينبغي الخلط بين قضية البراهين العقلية التي أقامها مثل صدر المتألهين على مسألة عقلية- وهي إثبات موضوع الحركة العرضية مع الجوهر؛ حتى يثبت الحركة الجوهرية بإثبات الحركة العرضية (1)- وبين قضية التفكيك العقلي و اللحاظي الواقع في ذهن الواضع، فإنك أحطت خبراً فيما سلف: بأنّ للعقل تجزئة الواحد الحقيقي و البسيط الخارجيّ، فإذا حلّله إلى الكثير، فتارة: يضع اللفظ للمعنى المتكثّر، و أخرى: يضع اللفظين أو الألفاظ لتلك المتكثّرات الموجودة بوجود واحد:

ففي الفرض الأوّل يلزم الوضع الشخصي، كما إذا لاحظ حقيقة الشجر بجنسها و فصلها، ثمّ وضع لفظه «الشجر» لها. وفي الثاني يلزم الوضع النوعي.

فله تحليل الجوهر الموصوف بوصف القيام المتّحد معه خارجاً، فإذا حلّله إلى الأمرين مثلاً، و وضع للقيام الملاحظ بذاته لفظه، و للذات الواجدة له هيئة أو لفظه، فقهرأ تصوير الدلالة كثيرة، و إن كانت في عرض واحد، كدلالة «الجامد» على معناه، و قد فصّ لنا ذلك سابقاً (2)، فليراجع.

فبالجملة: عدم التركّب في الأعيان أجنبيّ عن هذه المسألة، فلا تخلط.

خامسها:

لو كانت الذات مأخوذة في المشتقّ، يلزم التكرار فيما إذا أخبر ب «أنّ زيداً

1- الحكمة المتعالية 3: 101-105.

2- تقدّم في الصفحة 325-326.

قائم» ثم أخبر ب «أنّ زيداً ذات» أو «شىء».

وهكذا لو كان مركباً منهما يلزم التناقض بين قولنا: «هو إنسان» و «هو ليس بقائم» مع أنّ الضرورة قاضية بخلاف ذلك.

وفيه أولاً: نقض بأنه لو لم تكن الذات مأخوذة فيه يلزم التكرار؛ لأنّ قضية قاعدة الفرعية ثبوت زيد، وهو يستلزم القضية الثانية قهراً.

و ثانياً: حلّ بأنّ مفاد القضية الأولى ليس إلا معنى واحداً، ولا ينحلّ في الإفادة اللفظية إلى الكثير، والاستفادة العقلية من الدلالة اللفظية، لا يستلزم التكرار المقصود؛ وهو الذى يحصل من الدلالة اللفظية، فلا تخلط. هذا فى المثال الأول.

و أمّا فى المثال الثانى فالأمر أوضح؛ ضرورة أنّ التناقض اختلاف القضيتين، ولا تعدّد فى القضايا.

و السرّ كلّ السرّ: أنّ التكرار لا يحصل حتّى فيما إذا قال: «زيد ذات» و «زيد ذات له القيام» وهكذا التناقض، فيعلم منه أنّ منشأه أمر آخر، لا البساطة.

سادسها:

لو كان المشتقّ مركباً- سواء كان تركيباً من الشىء و النسبة، أو المبدأ و النسبة- فيلزم على التقدير الأوّل، كون المفهوم العامّ داخلاً فى ذاتيات الشىء، و على التقدير الثانى كون النسبة مقومة للجوهر، و الكلّ باطل.

ولو كان مركباً من ذات الشىء و أمر آخر، للزم انقلاب مادّة الإمكان إلى الضرورة.

مثلاً: إذا قيل فى حدّ الإنسان: «إنّه حيوان ناطق» فإنّ أريد من «الناطق» شىء له النطق، يلزم الشقّ الأوّل، وإنّ أريد منه الذات و نفس الإنسان، يلزم الشقّ الثانى، فلا بدّ من الالتزام باتحاد المشتقّ و المبدأ.

وبهذا التقريب يندفع بعض الإشكالات فى المقام، كما يتّضح أنّ ما فى

«الكفاية»: «من أن الشريف أفاد: أن المشتق بسيط ينتزع عن الذات باعتبار تلّسها بالمبدأ و اتصافها به» (1) من الخلط و السهو؛ ضرورة أنه يريد إثبات وحدة المشتق و المبدأ، لا أن مفاده الذات بلحاظ كذا؛ فإنه يرجع إلى التركب من الذات و النسبة بالوجه الذي تحرّر منّا.

أقول: البحث في هذه الشبهة من جهات ثلاث:

إحداها: البحث حول حقائق الأشياء، و كفيّة أخذ الأجناس و الفصول، و حقيقة الأجناس و الفصول، و ما هو مأخذهما، من الموادّ و الصور.

و ثانيها: حول ما يؤخذ بعنوان الجنس و الفصل - ك «الحيوان و الناطق» - في الكتب العقلية؛ و أنّ هذا غير تامّ، و لا يكون الحيوان جنساً حقيقة، و لا الناطق فصلاً واقعاً.

و هاتان الجهتان يتكفلهما العلم الأعلى، و قد بحثناهما في مباحث الماهيات في «القواعد الحكمية» (2).

و أمّا ثالثها: فهي الأمر المشترك في الهيئات بعد الالتزام بالوضع الواحد فيها؛ و هي أنّ الموضوع له في مثل «الناطق، و القائم، و الضاحك، و اللابن، و التامر» واحد، فلو كان مفاد المشتقّ و المبدأ واحداً يلزم كون «اللابن» هو اللبّن، و اللبّن مباين الوجود مع الموضوع بالضرورة، فلا يجوز الخلط بين المتفاهمات العرفية و اللغوية من الألفاظ، و بين مقتضيات البراهين العقلية في الحقائق.

و لنعم ما قال الفاضل الدواني: «إنّ الحقائق الحكمية لا تقتنص من الإطلاقات العرفية» و هكذا لا تتعيّن و لا تشخص الحقائق اللغوية و المتبادرات السوقية بالبراهين الفلسفية الحكمية.

1- كفاية الأصول: 70.

2- القواعد الحكمية للمؤلف قدس سره (مفقودة).

هذا، ويمكن أن يقال: إنَّ هذا الإشكال لا يختصّ بالفصول الذاتية، بل يسرى إلى الأسماء الجارية عليه تعالى؛ فإنَّ المتبادر من المشتقّ- على القول بتركيبه من الذات والتقيّد- هو أنّ الحدث و المبدأ زائد عليها زيادة ذهنيّة، أو هي زيادة خارجيّة، وكلاهما منفيتان في حقّه تعالى وتقدّس.

بل يلزم المجازيّة في قولنا: «الماهية موجودة» لظهور التركيب المزبور في كون المبدأ والحدث، قائماً بالذات المأخوذة في المشتقّ، مع أنّ الماهية قائمة بالوجود؛ حسب ما تقرّر في محله (1).

بل يلزم الإشكال في مثل «البغداديّ» و «الطهرانيّ» لأنَّ المتبادر من المبدأ هو الحدث القائم أو الصادر، وليست بغداد حدثاً، ولا يكون التبغدد مبدأ في النسبة إلى بغداد، حتّى يقال: بأنّه معنى حدثيّ، بل المبدأ هو نفس بغداد و طهران و كاشان، و «الياء» للنسبة إليها، فيلزم بناءً على ما مرّ من تفسير المشتقّ إشكالات (2)، نظير إشكال الشريف، و الجواب عن الكلّ واحد.

و توهم خروج مثل البغداديّ عن حريم النزاع في هذه المسألة، مدفوع بما مرّ في أول البحث (3): وهو أنّ المراد من «الذات» المأخوذة في المبدأ، ليس الجواهر خصوصها، ولا الأعراض فقط، بل المراد منها ذات كلّ شىء؛ واجباً كان، أو ممكناً، جوهرأ كان، أو عرضاً.

و المراد من «التركّب» هو التركّب اللحاظيّ الّذى لاحظه الواضع.

و المراد من «التقيّد» ليس إلّا إخراج الذات عن الإطلاق إلى حصّة منها؛ سواء كانت هي ذات متّحدة مع المبدأ خارجاً، أو ذهنياً حسب القواعد العقلية، أو تكون

1- الحكمة المتعالية 1: 246.

2- تقدّم في الصفحة 210.

3- تقدّم في الصفحة 332.

غير المبدأ في الذهن والخارج.

فإذا قيل: «الإنسان ناطق» مراداً به فصله الحقيقي، أو قيل: «زيد ناطق» مراداً به كيف المسموع، أو قيل: «اللّه تبارك وتعالى عالم وقادر» أو قيل: «زيد عالم» أو قيل: «زيد موجود» وهكذا من الأمثلة المختلفة- كقوله: «زيد لابن، و تامر، و بغدادى» وهكذا- فلا يراد من الذات إلا ما جعله الواضع في لحاظه داخلاً في مفهوم المشتق، المتقيد في لحاظه بأمر، ولو كان ذلك الأمر عين تلك الذات.

فالمراد من «الموجود» هي الذات المتقيدة بالوجود، وليس النظر إلى هذا النحو من التقيد، بل النظر إلى أصل التقيد بأي وجه كان، فلا يلزم مجازية في مثل «الوجود موجود» ولا في مثل «زيد موجود» بل الكل بنحو الحقيقة.

ولا يلزم أخذ الشئ في مفهوم المشتق؛ بنحو يكون النطق زائداً على ذلك الشئ، بل المأخوذ فيه هي الذات الأعم من كونها عين المبدأ والمادة الفعلية التي هي حقيقة الفعل خارجاً، وتمام الصورة الخارجية في الأعيان، أو تكون المادة زائدة عليها؛ فإنها مبهمه من تلك الجهة أيضاً، كإبهامها من سائر الجهات.

فالخصوصيات من كونها نفس الذات أو زائدة عليها، تعرف من الأمور الخارجة عن هذه المرحلة، كما لا يخفى.

ثم إنه كما لا تكون الذات الملحوظة مخصوصة بإحدى الذوات، كذلك لا تكون تلك الذات هي الذوات الجوهرية، فيصدق «الأبيض» على البياض والجسم على وجه فارد؛ لأن معنى «الأبيض» هو الذات المتقيدة بالبياض من غير فرق بين كونه بحسب الخارج عين البياض، فيكون وجود المقيد- وهي الذات- والقيد المزبور واحداً، أو غيره.

و من هنا يعلم: أنّ إطلاق الأسماء عليه تبارك وتعالى، صحيح و حقيقة، فما يظهر من الشريف وغيره في المسألة، لا يخلو من التأسف. و أنت بعد التدبر فيما

أفدناه، تقدر على نقد مقالات القوم في المقام.

ثم إن المراد من قولنا في تفسير المشتق: «بأنه ذات مقيدة بالمبدأ» ليس أن المبدأ قائم بالذات قيام حلول أو صدور، بل من الممكن كون الذات متقومة بالمبدأ، كما في قولنا: «الماهية موجودة» فالمراد من «المبدأ» أيضا أعم، فالمقصود من «التركيب» ليس إلا التركيب اللحاظي الحاصل في نفس الواضع حين الوضع ملغياً جميع الخصوصيات.

ومما ذكرنا يظهر: أن المبدأ أيضا أعم من كونه كالأحداث، أو يكون كالجواهر، كقولك: «زيد لابن، وعمرو بغدادى» فما هو الموضوع له أمر جامع بين جميع هذه المذكورات، فإن قلنا: بخصوص الموضوع له، فتصوير الجامع في غاية السهولة؛ لعدم الاحتياج إلى الجامع الحقيقي، وإن قلنا: بعموم الموضوع له فالجامع ما ذكرناه (1)، كما لا يخفى، فافهم و اغتنم جيداً.

إن قلت: كيف يمكن الالتزام بصحة قولنا: «اللّه تعالى علم كلّ، وقدرة كلّ» وصحة قولنا: «إنّه عالم وقادر» مع الالتزام بتركب المشتق، و هل هذا إلا تناقض؟! فلا بدّ إمّا من القول بالبساطة، أو القول بالمجازية.

قلت: التركب الخارجى و الذهنى الحقيقى، لا يجامع صحة قولنا: «هو علم كلّ» و لكن التركب بالمعنى الذى ذكرناه يجامعه؛ فإن للعقل تحليل الواحد كما عرفت.

و لا يخفى: أن حسب القواعد يصحّ: «زيد علم و عالم» لأنّ المجردات متحدات مع المفاهيم الكمالية فى الخارج. و القول بامتناع تحليله تعالى ذهنأ صحيح، إلا أن هذا التحليل كتخليه تعالى ب «أنّه العالم القادر» فإن مجرد التقييد الذهنى لا يستلزم التركيب الذهنى، و لا الخارجى، فلا تغفل.

تذنيب: في أن الإنسان عين الناطق و ليس مركباً

قضية ما تحرّر في محلّه: أن شيئية الشئ ء بصورته، و لا تكون الجواهر إلا أن جوهريتها و حقيقتها بفصلها الأخير؛ و صورتها الأخيرة، و هي الصورة الوجدانية البسيطة، فلو كان مفهوم المشتق بسيطاً، يلزم كون حقيقة الإنسان مركبة من الحيوان و النطق، مع أن تلك الحقيقة عين النطق، و عين الإدراك، و ليس الإدراك زائداً على ذاته؛ لأن علم المجرد بذاته حضوري، و هذا حاصل بحضورها لدى ذاتها.

فعليه يرجع معنى «الإنسان حيوان ناطق» إلى أن الإنسان حيوان ذو إدراك، لا أنه حيوان، و إدراك، حتى يكون مركباً في حقيقته، و لأجل ذلك جى ء في تحديد الحقائق - عند بيان فصلها الأخير - بالعناوين الاشتقاقية.

و من هنا يعلم: أن «الناطق» عين حقيقة الإنسان؛ لرجوعه إلى أنه ذات تمام حقيقتها الإدراك، فما اشتهر من الإشكال في أخذ «الناطق» فصلاً: «من أنه إما نطقه المسموع، أو نطقه العلمي الإدراكي، و هو من مقولة الفعل، أو الانفعال، أو الكيف»⁽¹⁾ ناشئ من عدم الوصول إلى قصوى المسائل العقلية.

هذا آخر ما أردنا إيراده في هذه المسألة، و قد تمت بيد الفقير المفتاق إلى رحمة ربّه الغنيّ الخلاق، في ليلة الأربعاء من شهر شعبان المعظم، من العام الثامن بعد الثمانين بعد ثلاثمائة و ألف، من الهجرة النبوية، على مهاجرها الصلاة و التحية.

و الحمد لله أولاً و آخراً، و ظاهراً و باطناً.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباه اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

