

أصونك

فقر الشيعي

دروس في آداب التواضع

للشيخ العلامة محمد باقر المجلسي

تأليف

سماعة آية الله السيد محمد باقر المجلسي

المجلد الأول

أُصول فقه الشيعة

دروس ألقاها آية الله العظمى
المرجع الأعلى السيّد أبوالقاسم الموسوي الخوئي رحمته الله

تأليف
السيّد محمّد مهدي الموسوي الخلخالي

الجزء الأوّل

الموسوي الخلخالي . محمد مهدي
أصول فقه الشيعة : دروس ألقاها آية الله العظمى المرجع الأعلى السيد أبو القاسم الموسوي
الخوانساري / تأليف السيد محمد مهدي الموسوي الخلخالي
مشخصات نشر : قم : دار البشير . ١٤٣٣ هـ = ١٣٩٠ ش
مشخصات ظاهري : ج .
شابك : ج . ١ : ٣ - ٤٩ - ٨٣٧٣ - ٩٦٤ - ٩٧٨
فهرست نویسی قیما
عربی
موضوع : فقه جعفری - قرن ١٣ هـ
کتابشناسی ملی : ٢٥٦٧٧٠٧
BP ١٨٣ / ٣ / م ١٣٩٠ الف ١٨٣

٢٩٧ / ٣٤٢



قم المقدسة - انتشارات دار البشير - الهاتف : ٠٩١٢٣٥٣٤٠٤٤

اسم الكتاب : أصول فقه الشيعة / ج ١
المؤلف : السيد محمد مهدي الموسوي الخلخالي
الناشر : دار البشير
الطبعة : الأولى / ١٤٣٣ هـ - ١٣٩٠ ش
المطبعة : شريعت - قم
العدد : ١٠٠٠ نسخة
الشابك : ٣ - ٤٩ - ٨٣٧٣ - ٩٦٤ - ٩٧٨

بيت الخبز حلال



بسم الله الرحمن الرحيم

المجرب رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف الانبياء والرسل محمد وعقرة الطاهرين
واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين وسيد هذا لاحت ما كتبه الفاضل الصفي
المهذب الزكي قرة عيني العظم له جناب السيد محمد مهدي فالح الى ادام الله تاييده وزاد
في حذره العلم والدين من امثال الفرجة قد قرى لجة سلس البيان وايقاناً بايقانه وجمعناه
فقد تعالى دره وعليه سبحانه اجره وله الحمد على نعمه وآلائه او كما يرى الحق



في سنة ١٣٠٧ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة على أشرف الأنبياء والمرسلين
محمد وآله الطيبين الطاهرين، واللجنة الدائمة على أعدائهم أجمعين.
قال الله تبارك وتعالى في كتابه الكريم: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً
فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا
إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١).

وبعد؛ فيقول العبد الفقير المحتاج إلى ربّه الغني، أقلّ خدام العلم
والشريعة محمد مهدي بن المرحوم المغفور له آية الله السيّد فاضل
الموسوي الخلخالي: إنّي لمّا حضرت بحث سيّدنا ومولانا الأعظم
الأستاذ الأفخم المحقّق المدقّق آية الله العظمى الحاج السيّد أبي القاسم
الخوانساري (دام ظلّه) في الدورة الرابعة في مباحث الأصول حرّرت ما
استفدته من إفاداته القيّمة وأبحاثه المنّحة في تلك الدورة من سنة ١٣٧٠
الهجرية، وشرع (دام ظلّه) في الدورة الخامسة بعد إتمام الدورة السابقة

(١) سورة التوبة، الآية ١٢٢.

في الليلة الثامنة عشر من شهر جمادى الثانية سنة ١٣٧٥ الهجرية فأحببت الحضور في درسه ثانياً تكميلاً لما استفدته قبل ذلك وتوضيحاً لما خفي من دقائق تحقیقاته، لعل الله ينفعني وإخواني من أهل العلم بذلك إنه خير ناصر ومعين.

وقد ربّبت كتابي هذا على ترتيب كفاية الأصول للمحقّق الخراساني (أعلى الله مقامه) تبعاً لبحثه (دام ظلّه) فهو يشتمل على مقدّمة ومقاصد وخاتمة.

أمّا المقدّمة ففي بيان أمور:

أمّا الأول: ففيه مباحث.

المبحث الأول: ففي تقسيم المسائل الأصوليّة وفائدتها.

والمبحث الثاني: في تعريف علم الأصول.

والمبحث الثالث: في بيان موضوعه.

فقال (دام ظلّه): إنه لا إشكال في أنّ من التفت إلى الشريعة المقدّسة الإسلاميّة يحصل له العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزاميّة في هذه الشريعة لا يمكنه القطع بها، لأنّ جميع أحكامها لا تكون ضروريّة بحيث لا تحتاج إلى الاستدلال عليها، بل أكثرها أحكام لا يمكن الوصول إليها إلا بمباديها، وعمدتها^(١) عبارة عن علم الأصول لأنّه به يتمكّن من الاستنباط.

(١) وهناك أيضاً مقدّمات يتوقّف الاستنباط عليها كالنحو والصرف واللغة ومعجم الرجال إلّا أنّها مقدّمات بعيدة وتكون من العلل المعدّة - كما يأتي بيانه - والجزء الأخير هو علم الأصول ويكون كالمبادي التصديقيّة لعلم الفقه.

الأمر الأول:

في بيان أقسام المسائل الأصولية

المقدمة :

الأمر الأول

في بيان أقسام المسائل الأصولية

ثم إنَّ المباحث التي يبحث عنها في هذا العلم على أقسام :

مباحث الاستلزامات العقلية

أحدها: مباحث الاستلزامات العقلية، وهي التي توجب العلم الوجداني بالحكم، كبحث مقدّمة الواجب، وبحث الضدّ، وبحث إجتماع الأمر والنهي، وبحث النهي عن العبادات والمعاملات، فإنّ هذه المباحث توجب القطع بالحكم الشرعي بملاحظة الاستلزام العقلي بين الحكمين - مثلاً - لو قلنا في بحث مقدّمة الواجب أنّ وجوب ذي المقدّمة يستلزم وجوب المقدّمة استلزاماً عقلياً بحيث لا يمكن التفكيك بينهما يحصل لنا العلم بوجوب المقدّمة، وهكذا لو قلنا بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده عقلاً، وهكذا بقية المباحث التي أشرنا إليها من

الاستلزامات العقلية، وكلّهما توجب القطع بالحكم لو ثبت الاستلزام بعد الفراغ عن ثبوت الملزوم.

مباحث الحجج

القسم الثاني مباحث الحجج - وهي التي توجب العلم التعبدى بالحكم الشرعي - وهي على قسمين، لأنّها إمّا بحث صغروي وإمّا بحث كبروي.

أمّا المباحث الصغروية من الحجج فهي مباحث الألفاظ بأجمعها، كبحث ظهور الأمر في الوجوب، وظهور النهي في الحرمة، وظهور الجمع المحلّي بالآدم في العموم، ونحو ذلك، فإنّه لا إشكال ولا خلاف في حجّة ظواهر الألفاظ كبروياً، ولذا لا يبحث عنها في الأصول، بل المبحوث عنه في هذه المباحث هو وجود الظهور وعدمه.

وهذا أيضاً على نحوين لأنّه قد يكون البحث في ظهور شيء في نفسه، كظهور الأمر في الوجوب وهو الظهور اللفظي.

وأخرى يكون في ظهور شيء مع ملاحظة معونة خارجيّة وهو الظهور المرادي كبعض مباحث العموم والخصوص كمبحث أنّ العام بعد التخصيص بالمنفصل هل يكون حجّة في تمام الباقي أم لا، فإنّ البحث فيه إنّما هو في ظهور العام مع ملاحظة وجود الخاص المنفصل، وكذلك البحث عن سراية إجمال المخصّص المنفصل إلى العام.

وأما المباحث الكبرى في الحجج فكبحث حجته الخبر، وحجته الإجماع المنقول، والشهرة إلى غير ذلك من الأمارات، ويدخل فيها الظنّ الانسدادي على القول بالكشف لكشف حجة الظنّ شرعاً، وبحث حجة ظاهر الكتاب، وبحث اختصاص حجة الخطابات بالمشافهين، بل وبحث التعادل والتراجع، فإنه أيضاً من مباحث الحجج، لأنّ البحث تارة عن حجة الخبر إذا كان وحده وأخرى عن حجته مع المعارض، وهذه كلّها مباحث كبروية يبحث فيها عن ثبوت الحجة وعدمها لشيء بعد الفراغ عن صغرها، ككون المخبر عادلاً أو ثقة، وكون الشهرة على شيء ثابتة على العكس من القسم الأول من مباحث الحجج فإنّ البحث فيه صغروي بعد الفراغ عن ثبوت الكبرى.

وبالجملة يكون نتيجة مباحث الحجج - صغروية كانت أم كبروية - هو العلم التعبدي بالحكم والطريق الشرعي إليه.

فإذا فرضنا عدم حصول العلم الوجداني بالحكم لعدم استلزام عقلي هناك، ولا العلم التعبدي، لعدم وجود حجة معتبرة شرعاً عليه فلا محالة نحتمل لو لم نقطع أنّ الشارع وضع لنا وظيفة عند الشكّ وعند عدم طريق ذاتي ولا تعبدي على الحكم فلا بدّ من التكلّم في:

الأصول العملية الشرعية

القسم الثالث وهو مباحث الوظائف الشرعية عند الشكّ وعدم العلم

بالحكم وهي مباحث الأصول العملية الشرعية كالبرائة الشرعية والاستصحاب.

فلو فرضنا عدم وصول وظيفة من الشارع أيضاً فلا محالة لابد من الرجوع إلى ما يستقل به العقل عند الشك وهو:

الأصول العملية العقلية

القسم الرابع من مباحثنا في الأصول وهي مباحث الأصول العملية العقلية كالبرائة العقلية والاشتغال والاحتياط العقلي والتخير، ويدخل فيها الظن الانسادي على القول بالحكومة لحكومة العقل بالعمل بالظن الانسادي.

وهذه فهرست جميع مباحث الأصول، وهي على أربعة أقسام أو خمسة بجعل مباحث الحجج على قسمين مستقلين: الصغورية وهي مباحث الألفاظ - والكبروية - وهي الحجج بالمعنى الأخص - أعني بها الأمارات المعتمدة شرعاً.

فائدة علم الأصول

وظهر ممّا ذكرنا أنّ الغرض من علم الأصول وفائدته إنّما هي معرفة الوظيفة العملية المبرنة للذمة، لأنّ المكلف بعد ما علم إجمالاً بتوجه تكاليف إلزامية من الواجبات والمحرمات من قبل الشارع إليه يستقلّ

عقله بلزوم تحصيل المؤمّن من العقاب على المخالفة دفعاً للضرر المحتمل، وإذا تصدّى المكلف لذلك فإن حصل له العلم التفصيلي بالحكم فهو وإن لم يحصل له ذلك فلا بدّ من تحصيل ما هو علم تبعداً وفي نظر الشارع، أي الأمانة المعتبرة عليه ولو لم يحصل ذلك أيضاً فلا بدّ من تحصيل ما قرّره الشارع وظيفته للشاك من الأصول العمليّة الشرعيّة وإن لم يحصل له ذلك أيضاً فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى ما يستقلّ به العقل في مقام الامتثال من البرائة أو الاحتياط العقليين أو التخيير العقلي حسب اختلاف الموارد فالغرض من علم الأصول هي معرفة الوظيفة في مقام العمل الموجبة للأمن من العقوبة، وهي إمّا بامتثال الحكم المعلوم وجداناً أو تبعداً وإمّا بالعمل بوظيفة الشاكّ شرعاً أو عقلاً إن لم يحصل له العلم الوجداني ولا التعبدّي بالحكم، فلا بدّ من الاهتمام بالمسائل الأصوليّة وليس ذلك إلّا شأن من يتمكّن من الاجتهاد، فيجب على المجتهدين تنقيحها واستنباط الأحكام منها أو تعيين الوظيفة العمليّة منها لأنفسهم ولمقلّديهم تحصيلاً للأمن من العقاب فتجب مقدّمة للواجب فالغرض من علم الأصول هو التمكن من الاستنباط.

الأمر الثاني:

تعريف علم الأصول

الأمر الثاني: تعريف علم الأصول

ومن هنا يظهر تعريف علم الأصول أيضاً وأنه عبارة عن العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الوظيفة العملية تجاه الأحكام الشرعية. وأما تعريف المشهور^(١) بأنه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية فتخصيص بلا موجب، لأنه قد لا يكون القواعد الممهّدة في هذا العلم موصلاً إلى الحكم الشرعي وإنما هو وظيفة للشاك شرعاً أو عقلاً فلا يكون التعريف المذكور جامعاً، نعم غالب قواعده توجب ذلك، لأن أكثر الأحكام الفقهية تكون مؤدّى الأمارات والأخبار المعتبرة، فهذا التعريف إنما يشمل غالب المسائل الأصولية ولا موجب لخروج مباحث الأصول العملية منها مع أنها من مهمات هذا العلم، فإن أرادوا أن الغالب يكون كذلك فلا بأس، وإلا فلا يتم تعريفهم^(٢).

(١) وقد أورد على التعريف المشهور بأنه لا يكون جامعاً ولا مانعاً؛ أما الأول فلخروج الأصول العملية والظن على الحكومة عنه، لعدم كونها كاشفة عن الأحكام الواقعية. وأما الثاني فلشمول التعريف لمسائل سائر العلوم والقواعد الفقهية لوقوعهما في طريق الاستنباط وقد تُصدّي في الشرح للجواب عن ذلك.

(٢) ومن هنا أضاف المحقق الخراساني (قدس سرّه) في الكفاية على التعريف المشهور قوله: «أو التي ينتهى إليها في مقام العمل» ليشمل الأصول العملية الشرعية والعقلية. كفاية الأصول ص ٩.

تعريف المسألة الأصولية

وبيان الفرق بينها وبين مسائل سائر العلوم التي يتوقف عليها استنباط الأحكام الشرعية والفرق بينها وبين القواعد الفقهية كي لا يستتقص تعريف الأصول بهما، فنقول:

يعتبر في المسائل الأصولية أمران (الأول) إمكان ترتب الحكم عليها مباشرة من دون حاجة إلى ضمّ مسألة أصولية أخرى، وبه تمتاز عن مسائل سائر العلوم التي يتوقف عليها الاستنباط فلا تدخل في علم الأصول. (الثاني) أن يكون الحكم المستفاد منها من باب الاستنباط والتوسيط لا الانطباق وبه يفترق عن القواعد الفقهية فإنها من باب التطبيق على مصاديقها، دون الاستنباط.

توضيح المقال: أمّا الأول فلأنّ المسألة الأصولية عبارة عن القضايا التي يعرف بها الوظيفة تجاه الحكم الشرعي في مقام العمل بلا واسطة بمعنى أنّها كبريات لو انضمّ إليها صغرياتها أمكن أن تنتج مسألة فرعية بلا احتياج إلى مقدّمة أخرى من مسائل هذا العلم كقولنا العمل الفلاني تعلّق به الأمر وكلّما تعلّق به الأمر يكون واجباً لأنّ الأمر ظاهر في الوجوب فالعمل الفلاني يكون واجباً. وبعبارة واضحة المسألة الأصولية وحدها كافية في الجملة في استنباط الحكم الشرعي بمعنى الوظيفة من دون احتياج إلى أية مقدّمة أخرى أصولية ومن هنا عرفها بعضهم

بما يمكن أن تقع في طريق الاستنباط أي وحدها كافية في ترتب الحكم عليها في الجملة.

مثلاً مسألة حجّة الخبر الواحد كافية في أن يستنبط بها حكم شرعي من دون احتياج إلى مسألة أخرى، كما إذا فرضنا إنّه ورد خبر قطعي الدلالة على حكم شيء بسند ظنيّ بلا معارض، يكون حجة بمقتضى أدلة اعتبار الخبر الواحد، فإنّ مجرد مسألة حجّة الخبر الواحد وقعت في طريق الاستنباط.

وهكذا مسألة ظهور الأمر في الوجوب مثلاً وحدها كافية في ترتب حكم عليها، كما إذا فرضنا ورود خبر مقطوع الصدور بالأمر بشيء، فإنّ مجرد إثبات ظهور الأمر في الوجوب حينئذٍ كافية في ترتب الحكم الشرعي عليه.

نعم بعض الأحكام الشرعيّة قد يتوقّف على تنقيح عدّة من المسائل الأصوليّة كما إذا ورد خبر ظنيّ الصدور والدلالة مع وجود خبر معارض مثله، فإنّ معرفة الحكم حينئذٍ تتوقّف على تنقيح مسألة حجّة الخبر في نفسه، ومسألة حجّة الظهورات، ومسألة التعادل والتراجع إلّا أنّ ذلك لا ينافي ما ذكرنا من أنّها ما يمكن أن تقع في طريق الاستنباط وحدها بلا ضمّ ضميمة أخرى من المسائل الأصوليّة، وهذه القابليّة موجودة في جميع المسائل الأصوليّة، لأنّه عند فرض قطعيّة بقية الجهات، وعدم الاحتياج إلى إعمال النظر تكفي المسألة الأصوليّة وحدها في أخذ النتيجة.

دخل سائر العلوم في الاستنباط

وهذا بخلاف مسائل بقيّة العلوم التي يتوقّف الاستنباط عليها أيضاً كعلم النحو والصرف، والبيان واللغة، والرجال، لأنّ شيئاً من مسائل هذه العلوم لا يمكن أن تقع وحدها في طريق الاستنباط ولو في الجملة، فإنّ مسألة «الفاعل مرفوع» مثلاً أيّ حكم شرعيّ يمكن أن يترتب عليها وحدها؟ وإن كانت دخيلة في معرفة الفاعل في الجملة الخبريّة فلا بدّ من ضمّ من علم الأصول.

فمن هنا يصحّ أن يقال: إنّ علم الأصول كالجزء الأخير من العلة التامة لاستنباط الحكم الشرعي، فهو الوساطة بين علم الفقه وبقيّة العلوم التي يتوقّف عليها الفقه فهي أقرب المبادي إلى الفقه وبقيّة العلوم تكون من المبادي البعيدة.

ومن هنا يظهر أنّ بعض مسائل الأصول أيضاً كذلك أي لا يترتب عليها الحكم الفرعي، كبعض مسائل العام والخاص مثلاً: كالبحث عن أنّ المفرد المحلّى باللام هل يفيد العلوم أم لا؟ أو الجمع المحلّى باللام يكون كذلك أم لا؟ أو أنّ المشتقّ حقيقة في المتلبّس أو الأعم؟ ونحو ذلك من المسائل التي يبحث فيها عن الموضوعات اللغويّة مع قطع النظر عن تعلّق حكم شرعيّ بها فإنّ هذه مسائل لغويّة محضة لا يترتب عليها بنفسها الاستنباط إلّا أن تكون موضوعاً للحكم الشرعي.

والحاصل: أنَّ نتيجة البحث عن أنَّ لفظ (كل) مثلاً من أدوات العموم أم لا، لا تقع بنفسها في طريق الاستنباط ما لم يقع موضوعاً لحكم شرعي، فذكر هذا القبيل من المسائل ينبغي أن يعدَّ استطرادياً وإنَّما وقع البحث عنها في الأصول لعدم تعرُّض سائر العلوم لها.

فتمحصِّل ممَّا ذكرنا: أنَّ الصحيح أن يقال: إنَّ هذا العلم عبارة عن القواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية من دون حاجة إلى ضمنية مسألة أخرى أصولية إليها - أي الاستنباط بنفسها - فلا ينتقض تعريف الأصول بما ذكر بمسائل سائر العلوم الدخيلة في الاستنباط لعدم صلاحيتها وحدها ولو في الجملة للاستنباط إلَّا أن ينضمَّ إليها مسألة أصولية.

الفرق بين المسائل الأصولية والفقهية

وأما الفرق بين المسائل الأصولية والفقهية ^(١) فهو أنَّ المسائل

(١) وقد ذكر الأستاذ (دام ظلّه) في الدورة الأخيرة ليلة ٢٢ شعبان سنة ١٤٢٢ هـ. ق: أنَّ الفارق بينهما هو أنَّ المسألة الأصولية تقع نتائجها في طريق الاستنباط كمسألة حجّية خبر الواحد التي يستنتج منها وجوب الصلاة مثلاً، وأمَّا المسألة الفقهية فهي حكم فرعي ابتداء سواء كان حكماً خاصاً كوجوب الصلاة أو حكماً لعنوان عامّ قابل للانطباق على مصاديق كثيرة كوجوب الصلاة أو حكماً لعنوان عامّ قابل للانطباق على مصاديق كثيرة كوجوب إطاعة الأمّ على الولد أو السيّد أو قاعدة ما يضمن وما لا يضمن ولا حرج ولا ضرر، فالقواعد الفقهية العامة وإن انطبقت على مصاديقها إلَّا أنَّها من باب التطبيق لا التوسيط في الاستنباط.

⇒ ومنها يشكل الأمر في الأصول العملية بأنها إما لا تؤدي إلى حكم شرعي أصلاً كالبرائة والاحتياط العقليين، أو بأنفسها حكم شرعي ابتدأ قابل للتطبيق على مواردها ومصاديقها كقاعدة الحل، وألجأ هذا الإشكال صاحب الكفاية إلى زيادة جملة في الكفاية وقال في تعريف الأصول هو ما يقع في طريق الاستنباط أو التي ينتهي إليه في مقام العمل وليست القواعد الفقهية كذلك لعدم تقيّد حجبتها بالفحص عن الدليل والحجة بخلاف الأصول العملية فإنها لا تكون حجة إلا بعد اليأس عن الدليل والحجة على الحكم، ومن هنا ينتهي إليها الفقيه في مقام العمل ولكن هذا الجواب ليس بصحيح لأنه يستلزم تعدّد الغرض لعلم الأصول أحدهما الاستنباط والآخر الانتهاء في مقام العمل، وحيث إنّ تمايز العلوم بالأغراض يكون علم الأصول علمين (هذا الإشكال أورده المحقّق الإصفهاني (رحمه الله) في الحاشية فراجعها). [نهاية الدراية ج ١ ص ٤٠ ط آل البيت] [١]

والصحيح في الجواب أن يقال: إنّ المسائل الأصولية هي ما يبحث فيها عما يقع في طريق الاستنباط وما يقع يكون أعَمّ ممّا يوجب العلم بالواقع كمباحث الملازمات القولية، وما يكون علماً تعديداً وحجة عليه كمباحث الحجج، وما يكون معدّراً أو منجزاً له كمباحث الأصول العملية الشرعية والعقلية، فالجامع هو ما يقع في طريق الاستنباط بهذا المعنى أي بمعنى ما يكون ناظراً إلى الحكم الواقعي وباحثاً عنه بأحد الطرق الثلاثة، وهذا المقدار كافٍ في كون المسألة أصولية، وفي معنى الاستنباط، والغرض من علم الأصول حينئذٍ واحد وهو معرفة هذه القواعد الواقعة في طريق الواقع واستنباطها بالمعنى الأعم، فعلم الأصول هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الواقعية بمعنى عامّ يشمل جميع الأنحاء الثلاثة وهو ما يلحظ فيه الأحكام الواقعية إما من جهة الوصول إليها بالقطع أو بحجة معتبرة، أو ما يكون معدّراً أو منجزاً لها، وهذا بخلاف القواعد الفقهية فإنها لا نظر فيها إلى حكم آخر ورائها بل هي بأنفسها أحكام كلية شرعية مجعولة ابتداءً.

نعم يشكل الأمر في قاعدة الطهارة فقط لأنها تنظر إلى الواقع وحكم الشاك فيه. والجواب أنّ الجارية في الشبهات الموضوعية فهي حكم فقهي، وأمّا في الشبهات الحكمية فنسلم أنّها مسألة أصولية لوجود الملاك المزبور وهو النظر ولحاظ الحكم الواقعي فيها من جهة التقدير والتنجز إلا أنّها لم تذكر في الأصول لأمرين: أحدهما أنّها قاعدة مسلمة لا كلام فيها

الأصولية كما ذكرنا هي المسائل التي تقع في طريق استنباط الوظيفة الفعلية سواء كانت الوظيفة امتثال الحكم الواقعي المعلوم وجداناً أو تعبداً، أو العمل على طبق الأصل الشرعي أو العقلي على ما عرفت تدرج هذه المراتب الأربعة.

وأنه في المرتبة الأولى لابد من تحصيل العلم بالواقع، ويتكفله بحث الاستلزمات.

وفي المرتبة الثانية لابد من تحصيل الحجة والعلم التعبدية،

⇒ بخلاف قاعدة الحل، الثاني أنها مختصة بباب الطهارة والنجاسة ولا تجري في جميع أبواب الفقه، ومن هنا ذكروها في الفقه دون الأصول.

وملخص الكلام أن ضابط المسألة الأصولية هو ما يقع في طريق الواقع وهذا قد يؤدي إلى القطع به كمباحث الاستلزمات العقلية، وقد يؤدي إلى العلم التعبدية به كمباحث الحجج من الظهورات والأمارات، وقد يكون معذراً عنه أو منجزاً له كمباحث الأصول العملية. والغرض حينئذ معرفة هذا الجامع الوجداني على اختلاف مصاديقه، فالغرض واحد والضابط واحد والفرق بينهما وبين المسألة الفقهية واضح لأنها بنفسها حكم شرعي لا أنها تقع في طريق الواقع وإن كان ما يقع في طريقه الواقع أيضاً حكماً شرعياً كقاعدة الحل الواقعة في طريق الحل الواقعية فإنها أيضاً حلية ظاهرية وفيها جهة انطباق على مصاديقها فالمراد من الاستنباط هو هذا المعنى الجامع، فإذا التعريف بأن المسألة الأصولية قاعدة كلية تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي لا محذور فيه ولو بذلنا الاستنباط بلفظ الحجة (بمعنى مطلق ما يحتاج به على الواقع) ونقول في تعريف المسألة بأنها قاعدة ممهدة لتحصيل الحجة على الحكم الكلي الإلهي، كان أولى. فتأمل جيداً فإن المقام من مزال الأقدام لجملة من الأعلام.

حتى أنه التجأ شيخنا المحقق الأصفهاني (قدس سره) إلى إخراج الأصول العملية عن مسائل الأصول لشبهة تعدد الغرض. لاحظ حاشية ج ١ ص ١٥ إلى ص ١٧ والأصول على النهج الحديث ص ٥ و ٦ في بيان الغرض من الأصول.

ويتكفله بحث الحجج كبروياً وصغروبياً.

وفي المرتبة الثالثة لابد من تحصيل ما قرره الشارع وظيفه للشاك،
ويتكفله بحث الأصول العملية الشرعية.

وفي المرتبة الرابعة وهي مرتبة اليأس من الكل تصل النوبة إلى ما
يستقل به العقل من الأصول العقلية.

فلا بد لكل مسألة أصولية من أن تندرج في أحد هذه الأقسام
الأربعة والجامع هو ما ذكرنا من وقوعها في طريق استنباط الوظيفة.
وبتعبير آخر استنباط الحجّة على الحكم الشرعي - إثباتاً أو نفيّاً بالعلم
الحقيقي أو التعبدّي أو تنجيّزاً أو تعديراً بالأصل العملي.

فلا محالة يكون المستنبط غير المستنبط منه، فإنّ مسألة حجّة
الخبر الواحد مثلاً هي إحدى المسائل الأصولية وهي تقع في طريق
استنباط الأحكام الشرعية كوجوب الصلاة وحرمة الخمر ونحو ذلك
فنتيجة المسألة الأصولية هي حجّة الخبر، وما يستنبط بها هو وجوب
الصلاة مثلاً إذا قام خبر على وجوبها - مثلاً - وهما متغايران موضوعاً
ومحمولاً ولكل منهما جعل مستقل.

وأما المسألة الفقهية فهي نفس ما استنبط من المسألة الأصولية
كوجوب الصلاة.

ومن هنا يظهر أنّ جملة من القواعد التي قد يبحث عنها في الأصول
كلّها مسائل فقهية ذكرت استطراداً كقاعدة الفراغ والتجاوز وكقاعدة اليد

وكقاعدة التسامح في أدلة السنن، وقاعدة نفي الضرر، وقاعدة نفي الحرج ونظيرها قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده فإنها أيضاً قاعدة فقهية وإن لم تذكر في الأصول.

والوجه في ذلك هو أن هذه القواعد وإن كانت كلية في نفسها إلا أنها لم تقع في طريق الاستنباط بحيث يستنبط منها حكم آخر غير مفاد أنفسها، وإنما تكون منطبقة على موارد الجزئية مثلاً قاعدة الفراغ قاعدة كلية مجعولة لما إذا وقع الشك في صحة العمل وفساده بعد الفراغ وإنه يبنى على الصحة فإذا شك أحد في صلاته بعد الفراغ يطبق تلك القاعدة عليها من باب تطبيق الكبرى على الصغرى لا من باب الاستنباط المقتضي للمغايرة بين المستنبط والمستنبط منه وتعدّد الجعل.

وبالجملة القواعد الفقهية على قسمين، أحدهما: ما يختص بالشبهات الموضوعية كقاعدة الفراغ، وقاعدة اليد، وقاعدتي نفي الضرر والحرج، بناء على ما ذكرناه في محله من أن الضرر والحرج فيهما شخصي، ولا بد من ملاحظة كل شخص حال نفسه، فتختص بالشبهات الموضوعية، فقاعدة الفراغ مثلاً، وهكذا قاعدة اليد إنما تجريان في الشبهة الموضوعية كما إذا شك أحد في صحة صلاته وفسادها بعد الفراغ، أو شك في أن المال الشخصي الذي يكون تحت يد زيد هل يكون له أم لا؟ فبمقتضى قاعدة الفراغ يحكم بصحة الصلاة، كما أنه

بمقتضى قاعدة اليد يحكم بملكيّة المال المذكور لزيد، وهكذا بقيّة هذه القواعد، فعدم دخول هذه في المسائل الأصوليّة أظهر لعدم وقوعها في طريق استنباط حكم كلّيّ إلهيّ بحيث يلقي إلى العوام، بل نتيجتها حكم جزئيّ شخصيّ، مضافاً إلى أنّها من باب التطبيق لا الاستنباط، ونحوها الأصول العمليّة الجارية في الشبهات الموضوعيّة.

ثانيهما: ما يجري في الشبهات الحكميّة أيضاً كقاعدتي نفي الحرج والضرر بناء على جريانهما في الحرج والضرر النوعيين وقاعدة ما يضمن وما لا يضمن، فإنّه لو شكّ في أنّ الهبة مثلاً هل توجب الضمان إذا وقعت فاسدة أم لا؟ فمقتضى هذه القاعدة لو تمت - ولم تتمّ عندنا كما ذكرنا في بحث المكاسب - أن يقال فيها بعدم الضمان، لأنّ صحيح الهبة لا يوجب الضمان، كذلك فاسدها، وهذه شبهة حكميّة لعدم اختصاصها بهبة شخصيّة، وهكذا لو شكّ في أنّ البيع الفاسد يوجب الضمان أم لا، فبمقتضى قاعدة ما يضمن يحكم بإيجابه الضمان، لأنّ صحيح البيع يوجبه، فكذلك فاسده، إلّا أنّه مع ذلك لا تكون هذه القواعد أيضاً من المسائل الأصوليّة لأنّها من باب التطبيق على مصاديقها ووحدة الجعل وإن كانت كليّة أيضاً، لا من باب الاستنباط والتوسيط وتعدّد الجعل. فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ المسألة الأصوليّة هي التي تقع في طريق استنباط الوظيفة، لا أن يستفاد الحكم منها في مورد من باب تطبيق الكبرى على الصغرى.

وقد فرّق شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) بين المسألتين بأنّ المسألة الأصولية هي التي لا يمكن إلقاء نتيجتها إلى العوام، لأنّهم لا يستفيدون منها شيئاً بخلاف المسألة الفقهية فإنّه يمكن إلقاء نتيجتها إليهم مثلاً مسألة حجّية خبر العادل في الأحكام الكلّية أيّ فائدة يترتّب عليها للعوام بعد فرض عجزهم عن بقية مبادي الاستنباط من معرفة الرجال، وتشخيص الخبر الضعيف عن غيره، ومن دفع المعارضات، ومن الجمع الدلالي إلى غير ذلك من الأمور التي لا بدّ للفقيه من ملاحظتها حين الاستنباط؟ وهذا بخلاف المسألة الفرعية كوجوب الصلاة وحرمة الزنا واستحباب صلاة الليل ونحو ذلك من المسائل التي تكتب في الرسائل العملية للعوام^(١).

أقول: ما ذكره الأستاذ (قدّس سرّه) وإن كان حكماً غالباً في المسائل الفقهية إلّا أنّ بعض المسائل الفقهية أيضاً لا ينتفع بها العوام لاحتياجها إلى الخبرة في مقام التطبيق ولا خبريّة إلّا للمجتهد وذلك كقاعدة ما يضمن وما لا يضمن، ولو بالإضافة إلى الشبهات الموضوعية، فإنّ أمر هذه القاعدة وتشخيص مواردها ليست كبقية المسائل الفقهية، كوجوب الصلاة، ونحوها، فإنّها تحتاج إلى الدقّة والخبريّة في العقود. وهكذا قاعدة التسامح في أدلة السنن فإنّها أيضاً مسألة فقهية لأنّ نتيجتها استحباب العمل الذي ورد خبر ضعيف على استحبابه، فيكون

العمل . سَجَبًا بالعنوان الثانوي كاستحبابه بعنوان قضاء حاجة المؤمن،
إلا أنه مع ذلك كيف يمكن إلقائها على العوام مع أنهم لم يظفروا بالأخبار،
ولم يتمكنوا من معرفة مداليلها إلى غير ذلك من الخصوصيات، وكقاعدة
نفوذ الشرط إذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة، فإنها بحاجة إلى خبروية
المخالفة لهما وعدمها وهذا يختص بالمجتهد أيضاً، وهكذا كثير من
فروع العلم الإجمالي، فإن القواعد والأصول الجارية فيها وإن كانت كلها
بلحاظ الشبهة الموضوعية إلا أنه لا يتمكن العوام من الجمع بين هذه
القواعد وتقديم بعضها على بعض، ولو فهمناها أصل القاعدة، وكيفية
جريانها، ودفع معارضاتها، بل لابد للفقيه من أن يلاحظ هو بنفسه هذه
الفروع ويتخذ رأياً فيها ويلقيها إلى العوام في كل فرع بخصوصه
فالأحسن في الضابط ما ذكرناه.

ثم إنه ربما يشكل تحقق ما ذكرنا من اعتبار أمرين (ترتب الحكم
الشرعي على المسألة الأصولية بنفسها وكونه على نحو الاستنباط لا
التطبيق) لتوهم عدم تحققهما في جملة من المسائل الأصولية.

الأول: في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فإنه ربما يقال بعدم تحقق
الأمر الأول فيها لأن نتيجة هذه المسألة لا تقع بنفسها في طريق
الاستنباط، فإنه إذا قلنا بالاستحالة لا يترتب على هذه النتيجة حكم
فرعي أصلاً، لأن غايتها أنه لا يمكن اجتماع الأمر والنهي في محل
واحد، كالصلاة في الدار المغصوبة بحيث يكون الكون الواحد مأموراً به

ومنهياً عنه وأي حكم فرعي يترتب على مجرد هذا؟ بل لابد من ضم مسألة أخرى وهي إعمال قواعد التعارض بمعنى أنه على فرض الاستحالة هل يقدم جانب الأمر أو جانب النهي أو يتساقط كلا الحكمين ويرجع إلى حكم ثالث فإن اخترنا أحد هذه الوجوه، كما إذا اخترنا تقديم جانب النهي - مثلاً - تكون هذه النتيجة واقعة في طريق الاستنباط حينئذٍ، لأنه عليها يترتب صحة العمل وفساده. فالنتيجة: أنه لا يترتب على مجرد مسألة اجتماع الأمر والنهي - بهذا العنوان - حكم فلا تكون مسألة أصولية - على ما ذكرتم -.

والجواب أنه يكفي في كون المسألة أصولية وقوعها بنفسها في طريق الاستنباط ولو على أحد تقديره، لا على كلا التقديرين، فإنه لو قلنا بالاستحالة فالأمر كما ذكر، وأما لو قلنا بالإمكان وأنه يجتمع الأمر والنهي في محل واحد لتعدّد العنوان فرضاً فتقع هذه النتيجة في طريق الاستنباط، لأنه يترتب عليها حينئذٍ صحة العبادة وامتنال الأمر من جهة ومخالفة النهي من جهة أخرى من دون احتياج إلى توسط أمر آخر.

والشاهد على ذلك أن كثيراً من المسائل الأصولية كذلك، فإن مسألة حجّة الخبر لا إشكال في أنها من مسائل علم الأصول مع أنه لا يترتب على القول بعدم حجّيته حكم فرعي، لأن عدم الحجّة لا يوصلنا إلى حكم، وهكذا بقية الحجج من الاجماع المنقول والشهرة وغيرها، وهكذا مسألة الظواهر، فإنه لو قلنا بأن الأمر لا يكون ظاهراً في الوجوب، بل يكون مجملاً، فإنه أيضاً لا يترتب عليه حكم فرعي.

والسرّ في جميع ذلك أنّه يكفي في كونها مسألة أصوليّة وقوعها في طريق الاستنباط ولو على أحد تقديرها، وهي الحجّية في الخبر وغيره من الأمارات، ووجود الظهور في الظواهر.

(الثاني): في مسألة الضدّ، فإنّه ربّما يقال بفقد كلا الأمرين فيها (الاستنباط والمباشرة) في أنّ «الأمر بالشّيء هل يقتضي النهي عن ضده أم لا؟» يرجع إلى أنّ ضدّ الواجب هل يكون حراماً أم لا؟ وهذا حكم فرعيّ قابل للانطباق على مصاديقه من باب تطبيق الكبرى على مصاديقها لا من باب الاستنباط فتكون قاعدة فقهية لا مسألة أصوليّة نظير البحث في أنّ الوفاء بالنذر هل يكون واجباً أم لا؟ فإنّه عنوان انتزاعيّ قابل للانطباق على أمور مختلفة، فإنّ الوفاء قد يكون باتيان الصلاة، وأخرى بإعطاء المال، وثالثة بالزيارة، فإنّ جميع هذه الأمور تكون مصداقاً للوفاء بالنذر حسب تعلّق النذر بها وعنوان ضدّ الواجب أيضاً عنوان انتزاعيّ عامّ قابل للانطباق على أمور كثيرة التي منها الصلاة الضادة لإزالة النجاسة عن المسجد - مثلاً - وهي المثال المعروف في ذاك البحث.

ومع الغضّ عن ذلك لا يترتّب ثمره على مجرّد إثبات الحرمة على القول بها، لأنّ مجرّد ذلك لا يقع في طريق الاستنباط، بل لابدّ من تميمها بأنّ النهي عن العبادة يوجب الفساد، لأنّ النهي في المقام ليس نهياً نفسياً حتّى يوجب العقاب ونكتفي بهذه الثمرة، بل نهى مقدّم كما يذكر في محلّه، ولا ثمره فيه إلّا اقتضائه فساد العبادة لو كان الضدّ عبادة

[فلا بدّ من ضمّ مسألة أخرى وهي اقتضاء النهي فساد العبادة] فلا بدّ من ضمنية بحث آخر إلى بحث الضدّ حتّى يقع في طريق الاستنباط فهذه المسألة بنفسها لا تكون مسألة أصوليّة.

والجواب ما ذكرناه آنفاً في جواب الإشكال الأوّل وهو أنّه لا يعتبر في كون المسألة أصوليّة وقوعها في طريق الاستنباط على أيّ تقدير بل يكفي فيها وقوعها على أحد التقديرين وفي هذه المسألة إذا قلنا بعدم الاقتضاء لا يكون الضدّ منهياً عنه ويستنبط منه صحّة العبادة بلا احتياج إلى ضمنية بحث آخر.

وبعبارة أخرى كون ضدّ الواجب حراماً أو ليس بحرام وإن كان فيه جهة انطباق على مصاديقه بلا إشكال إلّا أنّ المبحوث عنه في المسألة هو أنّ الأمر بالشّيء كما يدلّ على وجوب الأمور به هل يدلّ على حرمة ضده أم لا؟ فهل للأمر دلالتان أو دلالة واحدة؟ فإذا قلنا بعدم الدلالة على حرمة الضدّ يستنبط منها صحّة العبادة المضادة للواجب فظهر اندفاع كلا الإشكاليين.

(الإشكال الثالث) في مسألة مقدّمة الواجب فقد يشكّل فيها أيضاً بأنّ المبحوث عنه فيها أنّ مقدّمة الواجب هل تكون واجبة أم لا؟ وهذا أيضاً عنوان عام قابل للانطباق على مصاديق كثيرة فتكون نتيجتها من باب تطبيق الكبرى على مصاديقها لا الاستنباط نظير الإشكال الذي ذكرناه في بحث الضدّ آنفاً.

والجواب هو أنَّ المبحوث عنه في هذه المسألة - كما أشار المحقِّق صاحب الكفاية (قدس سرّه) - وجود الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب المقدّمة وعدمها، فليس البحث حقيقة عن وجوب المقدّمة ولا وجوبها بهذا العنوان، بل لابدّ من ملاحظة نفس المبحوث عنه من دون تغيير عنوانه، وهو في هذه المسألة وجود الملازمة وعدمها، ونتيجتها تقع في طريق الاستنباط أي استنباط الحكم الفرعي في الموارد الخاصّة من وجوب هذه المقدّمة الخاصّة وعدمه، وإن كان جهة التطبيق أيضاً موجودة.

هذا مضافاً إلى ما سنذكره في هذه المسألة إن شاء الله تعالى من أنّه لا ثمرة عمليّة لهذا البحث أصلاً بعد استقلال العقل بلزوم إتيان المقدّمة والثمرات التي ذكروها هناك كلّها مردودة فلو التزمنا بعدم كون هذه المسألة من المسائل الأصوليّة لا بأس به.

(الإشكال الرابع) خروج الأصول العمليّة الشرعيّة والعقليّة خصوصاً أصالة الحلّ عن تعريف الأصول لأنّ كلّها من باب التطبيق لا الاستنباط حتّى في الشبهات الحكميّة، نظير أصالة الحلّ وهي البرائة الشرعيّة مفادها حلّيّة المشكوك فلو شككنا في مورد - ولو كان شبهة حكميّة - أنّه حلال أو حرام يكون مقتضى تطبيق قاعدة الحلّ على هذا المصداق حلّيّته بلا مغايرة بين المستنبط والمستنبط منه، بل هو نفسه في الحقيقة وهكذا رفع ما لا يعلمون وقاعدة الاحتياط الشرعي لو ثبتت

وهكذا الأصول العقلية، وإن شئت فقل إنَّ الأصول العملية بين ما لا ينتهي إلى حكم شرعي أصلاً وهي الأصول العقلية كالبرائة والاحتياط العقليين، وبين ما هو بنفسه حكم شرعي ويكون من باب التطبيق على مصاديقه كالبرائة الشرعية أعني قاعدة الحل، لا الاستنباط. والحاصل: أنَّ الأصول العملية تكون خارجة عن تعريف الأصول كالقواعد الفقهية لاتحاد الملاك فيهما وهو الانطباق في مقابل الاستنباط.

والجواب: أنَّ هذه الأصول وإن كان فيها جهة التطبيق - كما ذكر - ولذا يقال هذا مشكوك الحلّة وكلّ مشكوك الحلّة حلال فهذا حلال إلّا أنَّ هناك خصيصة للأصول العملية بها تكون من المسائل الأصولية وهي ما ذكرناها في أوائل البحث من أنّه لابدّ في كون المسألة أصولية من دخولها في أحد الأقسام المبحوث عنها في هذا العلم ومن تلك الأقسام ما يبحث فيه عن الوظيفة المقررة شرعاً أو عقلاً للشاك في الحكم الواقعي فلا بدّ له حينئذٍ من معذور شرعي أو عقلي أو منجّز كذلك فهذه الأصول العملية بأسرها تكون من المسائل الأصولية بلحاظ أنّها معذرة أو منجزة للأحكام الواقعية شرعاً أو عقلاً ومن هذه الجهة والخصيصة يستنبط منها الوظيفة الفعلية للشاك من باب الاستنباط لا التطبيق وإن كان فيها جهة التطبيق أيضاً موجودة.

والحاصل أنَّ الأصول العملية الجارية في الشبهات الموضوعية ليست من المسائل الأصولية كما ذكرنا.

وأما الجارية في الشبهات الحكمية فهي من جهة أنها وظائف للشاكّ تعذيراً أو تنجيلاً للأحكام الواقعية تكون من المسائل الأصولية وواقعة في طريق الاستنباط وإن كان فيها جهة التطبيق على مصاديقها موجودة أيضاً. وبعبارة واضحة لا ينحصر الضابط في كون المسألة أصولية في أنه لا بدّ من وقوعها في طريق استنباط الحكم الواقعي كما في الحجج والاستلزمات العقلية، بل هذا أو كونها وظائف للشاكّ يعرف بها الوظيفة العملية عند الشكّ بالواقع وهذه الخصيصة الثانية موجودة في الأصول العملية والجامع بين الكلّ هو ما يعرف به الوظيفة في مقام العمل إمّا من جهة تطبيقه على الحكم الواقعي المستنبط أو من جهة تطبيقه على ما هو وظيفة الشاكّ.

والحاصل: أنّ المراد من الاستنباط معنى يكون أعمّ من الحقيقي والحكمي، ويتحقّق الأول في إثبات الحكم الواقعي أو عدمه واقعاً أو تعبدّاً - كما في الملازمات العقلية والحجج التعبدية - والثاني يتحقّق في الأصول العملية فإنّها تثبت أثر الحكم من التنجيز أو التعذير.

ومن هنا يظهر أنّ قاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية أيضاً تكون فيها هذه الخصيصة، لأنّها وظيفة للشاكّ إلّا أنّها لم يبحث عنها في الأصول، لأنّها ممّا لم يختلف فيها اثنان.

كما أنّه يظهر أنّ قاعدتي نفي الحرج والضرر - بناء على جريانها في الشبهات الحكمية - لا تكون من المسائل الأصولية، لأنّها بنفسها

أحكام مجعولة في الحرج والضرر من دون أن تكون بعنوان الوظيفة للشاك بل حكم عام مطرد في جميع الأحكام الحرجية والضررية، وهذا السريان لا يقتضي عدّهما من المسائل الأصولية نظير قاعدة ما يضمن وما لا يضمن الجارية في الشبهات الحكمية على نحو الأطراد في جميع المعاملات.

الأمر الثالث:

في موضوع علم الأصول

الأمر الثالث: الكلام في موضوع العلم

البحث في هذا الأمر يقع عن أمور ثلاثة:

الأول: في أنه هل يجب الالتزام بوجود موضوع للعلم أم لا؟

الثاني: في أنه هل يجب الالتزام بأن يكون المبحوث عنه في العلوم

الأعراض الذاتية للموضوع أم لا؟

الثالث: في الفرق بين الأعراض الذاتية والغريبة.

فنقول:

عدم لزوم موضوع للعلم

أما البحث الأول: فقد التزموا بوجود موضوع للعلم ينطبق على

موضوعات مسائله انطباق الكلّي على أفرادهِ، وقالوا: لا بدّ من معرفة ذاك

الموضوع ليكون المتعلّم على بصيرة من أمرهِ.

أقول: أما البصيرة - لو سلّم لزوم الموضوع للعلم - فلا تتوقّف على

معرفة الموضوع بل يكفي فيها معرفة الغرض من العلم كما هو واضح.

وأما لزوم أصل الموضوع للعلم فاستدلّوا له بالقاعدة المقرّرة في

الفلسفة من أنّ الواحد لا يصدر إلّا عن الواحد وكذلك العكس، وتقريب

انطباقها على المقام هو أنّ الغرض من كلّ علم واحد كالقدرة على

الاستنباط من علم الأصول وصون اللسان عن الخطاء في المقال من علم النحو، وصون الفكر عن الخطاء من علم المنطق وهكذا ولا يترتب هذا الغرض إلا على مجموع المسائل وحيث إن ثبوت محمولات مسائل العلم لموضوعاتها إنما يكون من جهة اقتضاء نفس موضوعاتها لها فالغرض في الحقيقة مترتب على هذه الموضوعات المقتضية لتلك المحمولات فلو لم يكن بينها جامع ماهوي مؤثر في الغرض لزم أن يصدر الواحد من الكثير وهو مستحيل عندهم لاستلزامه اجتماع علتين بل علل متعددة على معلول واحد.

أقول: للمناقشة في كبرى هذه القاعدة مجال واسع وكذلك القاعدة الأخرى وهي «أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد» التي بنوا عليه لزوم كون الصادر الأول واحداً - وإنها هل تتم في خصوص الأمور التكوينية أو تعم الفاعل المختار أيضاً - إلا أنه مع الغض عن المناقشات الكبرى لا تتم في المقام لوجوه نذكر بعضها وهي في الحقيقة مناقشات صغرى من جهة عدم صحة انطباقها على المقام.

«المناقشة الأولى»: أن الغرض المترتب على العلم إما أن يكون واحداً شخصياً أو نوعياً أو واحداً بالعنوان.

أما على الأول كما قد يدعى بالنسبة إلى علم الأصول بأن الغرض منه الملكة التي يقتدر بها على استنباط جميع الأحكام وهي أمر وحداني صفة من صفات النفس كصفة العدالة، فإن هذا الغرض الواحد إنما يترتب

على مجموع المسائل من حيث المجموع لا على الجميع بمعنى أن كل مسألة من مسائل العلم يكون جزء السبب لا أنه يترتب عليها الغرض وحدها كي نحتاج إلى جامع بين موضوعاتها ليكون هو الدخيل في النرض فالسبب المؤثر هو المركب من جميع المسائل المسمى باسم العلم وذلك لأن كل مسألة وحدها لا تفي بتمام الغرض حتى يقال بأن الغرض مترتب على جامع بين موضوعات المسائل بل ما يفي به إنما هو المجموع من حيث المجموع وهو أمر وحداني نظير الصلاة المركبة من أجزاء مختلفة المترتب عليها غرض واحد ومثاله العرفي المعجونات الطبيّة المركبة من أجزاء مختلفة المترتب عليها غرض واحد كرفع المرض ومع ذلك لا ينثلم به القاعدة المذكورة لأن ما صدر منه الغرض الواحد وهو المركب أيضاً واحد.

وعلى الثاني كما هو الحق لأن كل مسألة من مسائل أي علم يترتب عليها غرض مختص بها بحيث لو لم يتحقق في الخارج مسألة أخرى لا ينثلم الغرض المترتب على هذه المسألة، مثلاً الغرض المترتب على مسألة «الفاعل مرفوع» في النحو غير الغرض المترتب على مسألة «المفعول منصوب» فإن الغرض من الأولى صون اللسان عن الخطاء في إعراب الفاعل والغرض من الثانية صون اللسان عن الخطاء في إعراب المفعول؛ فمن عرف المسألة الأولى دون الثانية لا يلحن في خصوص الفاعل كما أن العكس يكون نتيجه العكس وهكذا علم الأصول فإن

الغرض المترتب على مسائل الحجج غير الغرض المترتب على مسائل الأصول العملية فإن القدرة على استنباط الأحكام من الطائفة الأولى غير منوط بالقدرة على الاستنباط من الطائفة الثانية ولازمه كون الغرض واحداً نوعياً وعنوانياً منتزعاً عن عدة أغراض متباينة لا شخصياً وعليه لم يكن الصادر واحداً بل كثيراً فيكون من صدور الكثير عن الكثير.

وبالجملة على كلا التقديرين لم تكن القاعدة منطبقة بل المقام إما من باب صدور الواحد من المركب الواحد أو صدور الكثير من الكثير.

«المناقشة الثانية»: في انطباق الكبرى المذكورة على المقام هي أن الغرض المترتب على كل علم سواء كان واحداً نوعياً أو شخصياً فهو غير مترتب على موضوعات المسائل كي يلزم فيها جامع بل مترتب على النسب الحكمية فيها فإن صون اللسان عن الخطأ في المقال لم يترتب على الفاعل بما هو بل يترتب على نسبة الرفع إليه وثبوته له بل لا يترتب عليها أيضاً أعني لم يترتب حتى على نفس المسائل لا بوجوداتها الواقعية ولا بوجوداتها التدوينية كي تقتضي القاعدة المذكورة لزوم وجود موضوع جامع بينها بل إنما يترتب على العلم بتلك المسائل كما هو واضح وعليه فالقاعدة لو اقتضت شيئاً إنما تقتضي لزوم وجود جامع بين الإدراكات الخاصة المتعلقة بأفراد النسب الجزئية لا بين موضوعات المسائل.

«المناقشة الثالثة»: وهي استحالة تصوير جامع بين موضوعات المسائل في بعض العلوم كالفقه وذلك لأن موضوع المسألة قد يكون

أمراً وجودياً كما في «الصلاة واجبة» و«الزنا حرام»، وقد يكون أمراً عدمياً كما في ترك الإحرام فإن الواجب فيها أمور عدمية كعدم التظليل وعدم الجدل وعدم النكاح إلى غير ذلك من ترك الإحرام، والأمر الوجودي قد يكون ملحوظاً باعتبار وجوده الخارجي كما في مسألة عاصمة الماء الكر والجاري فإن العاصم هو الماء الخارجي لا مطلق الماء وكذا لزوم البيع ونفوذه في النقل والانتقال فإن البيع الموجود خارجاً يكون مؤثراً في الملكية لا المفهوم وقد يكون ملحوظاً بما هو طبيعة من الطبايع كالأمثلة المذكورة لأنه لو كان الموضوع فيها الوجود الخارجي لكان من طلب الحاصل.

ثم إن الموضوعات مختلفة بحسب المقولات فبعضها من مقولة الكيف كالتكلم، وبعضها من مقولة الجدة كالركوع، وبعضها من مقولة أخرى كما لا يخفى وأي جامع مقولتي بين الأمر الوجودي والعدمي وبين المقولات المتباينة مع أنه لا جامع بينها وكل منها برأسها يكون جنساً عالياً. ثم أي جامع بين الطبيعة الملحوظة من حيث هي وبين ما هي ملحوظة بوجودها الخارجي؟!

وهكذا الكلام في علم الأصول إذ بعد ما عرفت أن جملة مسائلها لا تخلو عن الأقسام الثلاثة التي ذكرناها - أعني بحث الاستلزامات العقلية والحجج والأصول العملية - فأني جامع مقولتي يمكن أن يكون جامعاً لموضوعات هذه المسائل التي بعضها مسائل عقلية كالملازمة بين

وجوب الشيء ووجوب مقدّمته عقلاً وبعضها ترجع إلى دلالة اللفظ كدلالة الأمر على الوجوب التي هي من مباحث الحجج الصغورية على ما ذكرنا وبعضها وظيفة عملية للشاك موضوعها الفعل المشكوك حكمه .

وحاصل الكلام: أنه لا دليل على لزوم وجود جامع بين موضوعات المسائل يكون هو موضوع العلم بل الدليل يدلنا على استحالته كما عرفت آنفاً.

«المناقشة الرابعة»: قد أشرنا في تقريب استدلالهم لكشف وحدة الغرض عن وحدة المؤثر إلى أن محمولات المسائل تكون مؤثرة في حصول الغرض لا محالة فإن الموضوعات بما هي لا أثر لها في حصول الغرض وحيث إنها تكون من مقتضيات الموضوعات فلا بد وأن يكون لها جامع ذاتي مؤثر في حصول الغرض بمقتضى قاعدة السنخية في الصدور وتكون النتيجة أن وحدة الغرض تكشف عن وحدة جامع ذاتي في المحمولات ولترتب عليها ووحدة الجامع المحمولي تكشف عن وحدة جامع موضوعي لأنها من مقتضياتها وتكون النتيجة أن موضوع العلم هو المؤثر الأصلي في ترتب الغرض مع الوساطة وهي الجامع المحمولي فلا بد من لحاظه.

وفيه: إنه لا مجال لكشف جامع حقيقي محمولي مؤثر في حصول الغرض لتباين المحمولات غايته. توضيحه: إن محمولات المسائل في علم الفقه - مثلاً - تكون من الأمور الاعتبارية غالباً - كالأحكام الخمسة

التكليفية فإن الصلاة واجبة وشرب الخمر حرام وكالأحكام الوضعية كالملكية والزوجية ونحوهما وبعضها من الأمور الانتزاعية كالشرطية والجزئية والمانعية المنتزعة من القيود المعتمدة في العبادات والمعاملات، ومحمولات بعض المسائل الفقهية ربما تكون من الأمور التكوينية كنجاسة الدم - مثلاً - لو كانت النجاسة من القذارات الخارجية، فأَيُّ جامع مقوليّ ذا أثر بين هذه المحمولات؟ إذ لا جامع حقيقيّ بين الأمور المتأصلة والاعتبارية وكذا بين نفس الاعتباريات.

وكذا الحال في علم الأصول فأَيُّ جامع بين ظهور الأمر في الوجوب وحجية خبر الواحد.

فتحصّل أنّه لا جامع محموليّ يكشف عن جامع موضوعيّ.

عدم انحصار البحث بالأعراض الذاتية

البحث الثاني: في لزوم كون المحمولات المبحوث عنها في العلم عوارض ذاتية لموضوع العلم وعدمه، فنقول: المشهور هو ذلك ومن هنا يرد عليهم الإشكال في أغلب العلوم لعدم كون المبحوث عنه أعراضاً ذاتية لموضوع العلم.

وتوضيح ذلك يتوقف على بيان أقسام العرض وبيان ما هو العرض الذاتي عندهم وما هو العرض الغريب، وليعلم قبل ذلك أنه ليس المراد من العوارض خصوص المقولات التسع العرضية المقابلة للجوهر، بل المراد بها مطلق اللواحق وإن كانت أموراً اعتبارية كالحجّة والملكيّة في قبال الذاتي في باب الإيساغوجي كالجنس والفصل ولا الذاتي في باب البرهان كالإمكان للإنسان فإنه المنتزع عن ذات الماهية من دون ضمنية خارجية.

وبالجملة فقد قسّم القدماء العوارض إلى سبعة أقسام لأنّ العارض إمّا أن يعرض للشيء بلا واسطة كعروض العلم والإدراك على النفس الناطقة وهذا يكون عرضاً ذاتياً بلا كلام أو معها، وعلى الثاني إمّا أن تكون الواسطة داخلية أو خارجية.

وعلى الأوّل إمّا تكون تلك الواسطة الداخلية الجزء الأعمّ وهو

الجنس^(١) أو المساوي وهو الفصل، ولا ثالث لأنَّ المراد من الأخصيّة حينئذٍ إنّما هو بلحاظ الجزء الآخر وهو الجنس لا المعروف وهو النوع فإنَّ الفصل يكون مساوياً له كالناطق بالإضافة إلى الإنسان^(٢).

وعلى الثاني - أي الواسطة الخارجيّة - إمّا أن تكون تلك الواسطة الخارجيّة مساوياً أو أعمّ أو أخصّ أو مبيناً لذي الواسطة ولا خامس^(٣).

فظهر أنّ ما يكون بواسطة أمر خارجيّ أربعة، وما يكون بواسطة أمر داخليّ اثنان، وما لا واسطة له واحد فالمجموع سبعة.

وقد اتفقوا على أنّ العارض للشيء بلا واسطة والعارض له بواسطة الجزء المساوي وهو الفصل عرض ذاتيّ، وعلى أنّ العارض بواسطة أمر خارجيّ مابين أو أعمّ عرض غريب واختلفوا في الثلاثة الباقية وهي

(١) كعوارض الجنس المحمولة على النوع في قولنا «الإنسان متحرّك بالإرادة» والأكثر على أنّ هذا من الغريب.

(٢) وذلك كما في حمل عوارض الفصل على النوع كما في قولنا الإنسان متكلم فإنَّ التكلم من عوارض القوة الناطقة وهي فصل الإنسان وهذا أيضاً من العوارض الذاتية.

(٣) أمّا الأول - أي المساوي الخارجي - فكما في عروض الضحك للإنسان بواسطة أمر مساوٍ له خارج عن ذاته كالتعجب، تقول: «الإنسان ضاحك لأنّه متعجب» والأشهر أنّ هذا من الذاتي لأنَّ المساوي للمساوي للشيء مساوٍ لذلك الشيء.

وأما الثاني أي الواسطة الخارجيّة تكون أعمّ من المعروف وهذا كما في حمل عوارض عرض الجنس على النوع - كما في قولك الإنسان مابن فإنَّ المشي من عوارض المتحرّك بالإرادة وهو خارج عن حقيقة الحيوان الذي هو جنس للإنسان.

وأما الثالث وهو ما يعرض على الشيء بواسطة أمر خارج أخصّ فهو كما في حمل عوارض التصلب أو النوع على الجنس - كما في قولنا بعض الحيوان متكلم.

وأما الرابع أي الواسطة المبيّنة فقد مثّلوا له بعروض الحرارة للماء بواسطة النار.

العارض بواسطة جزء داخليٍّ أعمَّ كعوارض الجنس بالنسبة إلى النوع، والعارض بواسطة أمر خارجيٍّ مساوٍ، والعارض بواسطة أمر خارجيٍّ أخصَّ كعوارض الفصل أو النوع بالنسبة إلى الجنس في أنها من الذاتي أو الغريب، والجمهور على أنَّ ما يعرض الشيء بواسطة أمر خارجيٍّ أخصَّ من العرض الغريب وكذا ما يعرضه بواسطة الجزء الداخلي الأعمَّ، ومن هنا أشكل عليهم في أكثر العلوم بأنَّ موضوعات مسائلها تكون أخصَّ من موضوع العلم فيكون عوارض موضوعات المسائل من الأعراض الغريبة لموضوع العلم لأنها تعرضه بواسطة أمر خارجٍ أخصَّ وهو الفصل، مثلاً موضوعات مسائل علم النحو الفاعل والمفعول والمضاف والمضاف إليه وغير ذلك من أفراد المرفوعات والمنصوبات والمجرورات وهذه كلها أخصَّ من موضوع علم النحو الذي هو عبارة عن الكلمة والكلام، فالرفع الذي هو عارض للفاعل مثلاً يكون عارضاً للكلمة بواسطة أمر خارجٍ أخصَّ وهي الفاعلية وهكذا الكلام في علم الفقه فإنَّ موضوع المسألة فيها كالصلاة والصوم والحجَّ وغير ذلك يكون أخصَّ من موضوع العلم الذي هو عبارة عن فعل المكلف وقس عليهما بقيَّة العلوم.

والحاصل أنَّ عدَّهم ما يعرض للشيء بواسطة أمر خارجٍ أخصَّ من الأعراض الغريبة ينافي ما التزموا به من أنَّ المبحوث عنه في العلوم لا بدَّ أن يكون من الأعراض الذاتية لموضوع ذاك العلم، هذا في غير علم الأصول.

وأما فيه فيشكل عليهم أيضاً بأن ما التزموا به من كون المبحوث عنه في العلم لا بد وأن يكون عرضاً ذاتياً لموضوع العلم ينافي عدّهم ما يعرض للشيء بواسطة أمر داخليّ أعمّ من الأعراض الغريبة فإنّ موضوعات المسائل في علم الأصول عكس بقية العلوم يكون أعمّ من موضوع العلم فإنّ موضوع هذا العلم على المشهور هي خصوص الأدلة الأربعة لكن موضوعات أغلب المسائل تكون أعمّ مثلاً في مباحث الألفاظ يبحث عن دلالة الأمر على الوجوب والنهي على الحرمة سواء كانا في الكتاب أو السنة أم لا، وهكذا بحث العام والخاص والمطلق والمقيّد والمفاهيم ومباحث الاستلزامات العقلية وغيرها فإنّ موضوع مسائلها أعمّ من موضوع العلم فيكون عروضها لموضوع العلم بواسطة جزء داخليّ أعمّ فإنّ مطلق الأمر صادق على الأمر الكتابي على نحو صدق العام على الخاصّ.

نعم لو كان البحث في باب الاستلزامات عن الحسن والقبح دون الجواز والامتناع لاّتحّد موضوع المسألة مع موضوع العلم وذلك باختصاص الحسن والقبح بالحكيم لكن الأمر ليس كذلك.

وحاصل الإشكال في علم الأصول وبقية العلوم هو أنّه لا بدّ من رفع اليد عن أحد أمرين: إمّا رفع اليد عن الالتزام بأنّ المبحوث عنه في العلوم لا بدّ وأن يكون عرضاً ذاتياً لموضوع العلم، وإمّا رفع اليد عن أن ما يعرض للشيء بواسطة أعمّ داخليّ أو أخصّ خارجيّ من الأعراض الغريبة.

وقد تكلف كل من الأصحاب لدفع هذه العويصة ومنهم صدر المتألهين في بعض كتبه إلا أن جوابه يختص بدفع الإشكال عن خصوص علم الفلسفة دون بقية العلوم ودون علم الأصول فإن الإشكال فيه غير مبني على الإشكال في بقية العلوم كما عرفت.

أقول: إن هذا الإشكال إنما أتاهم من ناحية التزامهم بأن المبحوث عنه في العلوم لا بد وأن يكون من الأعراض الذاتية لموضوع العلوم وليت شعري إن أي دليل أو آية أو رواية دلهم على ذلك بل هو شعر بلا ضرورة وقول بلا حجة، وما يساعد عليه البرهان والاعتبار أن اللازم هو أن يكون المبحوث عنه في كل علم ما يترتب عليه الغرض المنظور من ذلك العلم سواء كان من الأعراض الغريبة لموضوع العلم بناء على لزوم وجوده أو الأعراض الذاتية له، وسواء كان عرضاً غريباً لموضوع المسألة أو ذاتياً له فالالتزام بأنه لا بد من أن يكون المبحوث عنه أي محمولات المسائل أعراضاً ذاتية لموضوع العلم بالمعنى الذي ذكره بلا موجب أصلاً فإنّه لا دخل لذلك في كون المسألة من مسائل العلم وعلى ذلك يظهر اندفاع كلا الإشكاليين من أصلهما فلا حاجة إلى تكلف ما أفاده شيخنا الأستاذ (قدس سره) في مقام الجواب من اعتبار قيد الحيثية على أنه لا يخلو من الإشكال كما نبهنا عليه في تعاليقنا على التقارير إن شئت فراجع^(١).

وبالجملة بعد ما عرفت من أنه لا يمكن الجمع بين الأمرين أي

الالتزام بأنَّ المبحوث عنه في العلوم هو العرض الذاتي لموضوع العلم والالتزام بأنَّ عوارض الجنس يكون غريباً بالإضافة إلى النوع كما أنَّ عوارض النوع يكون غريباً بالإضافة إلى الجنس فلا بدَّ من رفع اليد عن الأوّل وإلاّ فالالتزام بأنَّهما من الأعراض الذاتية لصحة الإسناد حقيقة وبلا مجاز.

الفرق بين العرض الذاتي والغريب

البحث الثالث: في الفرق بين العرض الذاتي والغريب ولم يزد سيدنا الأستاذ على ما تقدّم من الفرق بينهما شيئاً وإنما لم يتعرّض له أزيد من ذلك لأجل عدم ظهور ثمرة لذلك في المقام بعد فرض عدم لزوم انحصار المبحوث عنه في العلوم في الأعراض الذاتية بالمعنى الذي ذكره وهو العروض بلا واسطة أو بواسطة المساوي الداخلي أو الخارجي، والتزموا بأن الأربعة الأخرى غريبة وهي ما يعرض على الشيء بواسطة أمر أعمّ داخلياً كان أم خارجياً، أو الأخصّ الخارجي أو المباين كما تقدّمت أمثلة ذلك.

بل الصحيح أن يقال: كلّ هذه السبعة أعراض ذاتية لصحة الإسناد إلى ذي الواسطة وإن كان هناك واسطة تتّحد مع وجود ذي الواسطة خارجاً كما هو الحال في ستة من الموارد المذكورة التي لها واسطة فإنّها صفات للجزء التحليلي العقلي للنوع والجنس، وهذا المقدار لا يوجب الغرابة مع فرض صحة الإسناد إلى ذي الواسطة حقيقة لاتّحادهما في الوجود الخارجي، نعم لو كانت الواسطة واسطة في العروض بمعنى الإسناد كان الإسناد إلى ذي الواسطة مجازياً كما في: زيد كريم جاره، وهذا خارج عن نسبة موضوعات العلوم مع موضوعات المسائل لأنّها حقيقة - كما ذكرنا - ولا مجاز هنا بوجه.

في تمايز العلوم

ثم إنّه وقع الكلام بينهم في أنّ تمايز العلوم هل هو بالموضوعات أو بالأغراض. ذهب المشهور إلى الأول وفي الكفاية إلى الثاني^(١).

وتنقيح الكلام. في المقام على وجه يتّضح به محلّ النقض والإبرام بأن يقال: إنّ الكلام تارة يقع في تمييز علمين ذاتاً وأخرى في تمييز المتعلّم العلم الذي يريد تعلّمه عن بقية العلوم، وثالثة في تمييز المدوّن لعلم مسائل هذا العلم عن مسائل بقية العلوم بحيث يميّز بين المسائل ويدوّن جملة منها في هذا العلم وجملة أخرى في علم آخر وهكذا.

أمّا الأوّل فيحصل التمييز تارة بامتياز الموضوع بأن يكون الجامع المنطبق على موضوعات مسائل أحد العلمين غير الجامع المنطبق على موضوعات المسائل المدوّنة في العلم الآخر، وقد يكون بالمحمول، وقد يكون بهما معاً كما هو الحال في تمييز إحدى المسألتين عن الأخرى، فلو فرض اشتراك علمين في عدّة مسائل كان المجموع المركّب في كلّ منهما غير الآخر وهذا أيضاً تمييز ذاتي، فلا ينحصر في الموضوع.

وأما المقام الثاني وهو تمييز المتعلّم الجاهل فيمكن أن يكون بالغرض والموضوع على وجه الإجمال أو التفصيل والمحمول من دون تعيين في أحدهما.

(١) كفاية الأصول ص ٨ طبع مؤسسة آل البيت عليه السلام.

وبعبارة واضحة إذا أراد المعلم أن يميّز العلم الذي يريد تعليمه للمتعلم حتى يكون على بصيرة من العلم الذي يقصد تعلّمه ولو إجمالاً فيصحّ له أن يميّز له العلم بكلّ من هذه الأمور الأربعة من دون تعيين أحدها، فيجوز أن يشرح له الغرض من هذا العلم كأن يقول له إنّ الغرض من علم النحو هو حفظ اللسان عن الخطأ في المقال فالتعلّم يعرف أنّ هذا الغرض إنّما يترتب على هذا العلم دون بقية العلوم فيميّزه عنها بذلك، كما أنّه له أن يبيّن له موضوع العلم بأنّه الكلمة والكلام، أو اللفظ العربي من حيث إعراب أو آخر الكلم، فيشرح له الموضوع على وجه الإجمال فيميّز المتعلّم علم النحو عن بقية العلوم بذلك، ولو لم يعرف الغرض فرضاً، لأنّه يكفي في التمييز المعرفة الإجمالية، كما أنّه له أن يبيّن له موضوع أبواب العلم على وجه التفصيل، كأن يقول: إنّ علم النحو يبحث فيه عن إعراب الفاعل والمبتدأ والخبر والمفعول والمضاف إليه إلى غير ذلك من المرفوعات والمنصوبات والمجرورات، كما أنّه له أيضاً أن يبيّن له محمولات مسائل العلم كالرفع والنصب والجرّ في علم النحو فبكلّ من هذه الأمور يحصل تمييز للمتعلم ويعرف العلم ويكون على بصيرة منه على وجه الإجمال، لئلا يكون طالباً للمجهول المطلق فلا مجال للنزاع في هذا المقام في أنّ المايز هل هو الموضوع أو الغرض بل هذا وذاك معاً.

ولعلّ ما ذكره المشهور من أنّ تمايز العلوم بالموضوع لأجل أنّه

أشرف من الباقي لترتب الغرض والمحمولات عليه لا محالة لا أن مرادهم انحصاره به .

أما المقام الثالث وهو التمييز في مقام التدوين فيختلف الحال بحسب اختلاف الموارد، فإنه قد يكون التمييز في هذا المقام بخصوص الغرض، كما إذا فرضنا أنه يترتب على العلم غرض خارجي يكون هو المقصود من العلم، كما في علم النحو مثلاً، فإن الغرض المترتب عليه حفظ اللسان عن الخطأ في إعراب أو آخر الكلام، وكما في علم الصرف فإن الغرض منه حفظ اللسان عن الخطأ في هيئات الألفاظ المفردة، وكما في علم الأصول، فإن الغرض منه القدرة على الاستنباط، وهكذا كما هو الحال في أكثر العلوم فإنه إذا كان هناك غرض خارجي مترتب على علم يجب على المدون تدوين جميع المسائل التي تكون دخيلة في حصول هذا الغرض الواحداني، سواء كان لموضوعاتها جامع أم لا، ولو كانت العبرة في مثله بتعدد الموضوع لزم أن يكون كل باب بل كل مسألة علماً برأسه لتغاير موضوعاتها، وقد يكون التمييز بالموضوع فقط وذلك كما في العلوم التي لا يترتب عليها غرض خارجي، وإنما كان المقصود منه مجرد معرفة أحوال هذا الموضوع، فالعلم بنفسه مطلوب، ولو لم يترتب عليه غرض خارجي، وذلك كما إذا أراد المدون البحث عن جميع أحوالات الإنسان النفسانية والجسمانية من دون ترتب فائدة عملية على ذلك، بل كان المقصود مجرد معرفة ذلك، وكما في علم الفلسفة العالية،

فإنَّ الغرض منه مجرّد العلم وتحلية النفس به لا أثر خارجي، فإنَّ الميز حينئذٍ يكون بالموضوع لا بالغرض، لعدم وجود غرض خارجي في البين على الغرض.

وقد يكون بالمحمولات كما لو تعلّق غرض المدوّن بالبحث عمّا يعرضه هذا المحمول، كما لو أراد مثلاً استقصاء جميع ما يكون واجباً في الشرع مثلاً، أو جميع ما يكون حراماً من دون نظر إلى موضوع دون موضوع، بل النظر إنّما هو إلى خصوص هذا المحمول على العكس من الصورة السابقة، فإنَّ النظر فيها إلى خصوص الموضوع، كالإنسان والمبحوث عنه هو أيّ عارض عرضه.

وبالجملّة التمييز في مقام التدوين إنّما يكون بخصوص أحد هذه الأمور إمّا الغرض وإمّا الموضوع وإمّا المحمول حسب اختلاف العلوم، فلا ينحصر التمييز في أحدها، بل لابدّ من أحدها معيّنًا، بإطلاق كلام المشهور القائلين بأنّ تمايز العلوم بالموضوعات، وهكذا إطلاق كلام صاحب الكفاية بأنّ تمايزها بالأغراض ليس على ما ينبغي بل الصحيح هو الفرق والتفصيل كما ذكرنا.

هذا كلّّه في بيان موضوع العلم على الوجه الكلّي وما يلحق به.

ومحصّل ما ذكرناه إلى هنا في موضوع العلم على النحو الكلّي هو:

١ - لا ضرورة في الالتزام بوجود موضوع للعلم لعدم توقّف تدوين العلم على ذلك، إذ يكفي في تدوينه اشتراك مسائله في حصول غرض

خاص، كما في الفقه وأصوله إذ قلنا إنه لا موضوع لهما، بل دُونَ الأول لغرض معرفة الأحكام الشرعية، ودُونَ الثاني للمقدرة على استنباط تلك الأحكام، لا أكثر - كما تقدّم -.

٢ - على تقدير وجود الموضوع لعلم - كما هو الأكثر - لا يجب أن يكون البحث مختصاً بأعراضه الذاتية على اصطلاح المنطقيين - بل يعمّ العرض الغريب لو كان داخلاً في حصول الغرض فيكون المبحوث عنه هو العرض الذاتي على اصطلاح الأصوليين وهو أعمّ من اصطلاح المناطقة لكفاية صحّة الإسناد في كون العرض ذاتياً في مقابل الإسناد المجازي.

٣ - إن تمايز العلوم يحصل بأمور: بالموضوع والمحمول والغرض ولا ينحصر في شيء من ذلك كي يقال هل المميّز هذا أو ذلك.

موضوع علم الأصول

تَقَدَّمَ أَنَّهُ لَا مَوْضُوعَ بِمَعْنَى الْجَامِعِ الْحَقِيقِيِّ الْمُتَأَصِّلِ بَيْنَ مَسَائِلِ الْأُصُولِ وَلَا الْفَقْهَ لِتَبَايِنِ مَوْضُوعَاتِ مَسَائِلِهَا تَبَايُنًا كَلِمِيًّا لَا جَامِعَ بَيْنَهَا أَصْلًا وَإِنَّمَا يَجْمَعُهَا حَصُولُ الْغُرُضِ فِي الْفَقْهِ الْعِلْمِ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَفِي الْأُصُولِ الْقُدْرَةُ عَلَى اسْتِنْبَاطِهَا، إِلَّا أَنَّ الْمَشْهُورَ بَيْنَهُمْ أَنَّ مَوْضُوعَ عِلْمِ الْأُصُولِ «الْأَدْلَةُ الْأَرْبَعَةُ» وَالْمَعْرُوفُ أَيْضًا أَنَّهَا تَكُونُ مَوْضُوعًا بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ دَلِيلِيَّتِهَا فَهِيَ مَوْضُوعٌ لِعِلْمِ الْأُصُولِ بِمَا هِيَ أَدْلَةٌ كَمَا عَنْ صَاحِبِ الْقَوَانِينِ. وَأُورِدَ عَلَيْهِمْ بِأَنَّ هَذَا يُوجِبُ خُرُوجَ جَمِيعِ مَبَاحِثِ الْحُجَجِ عَنْ كَوْنِهَا مَسَائِلَ لِهَذَا الْعِلْمِ، فَإِنَّ الْبَحْثَ فِيهَا عَنْ دَلِيلِيَّةِ الدَّلِيلِ لَا عَنْ عَوَاضِلِهِ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ دَلِيلِيَّتِهِ فَأَكْثَرُ مَبَاحِثِ هَذَا الْعِلْمِ يَخْرُجُ عَنْ كَوْنِهَا مَسَائِلًا لَهْ كَالْبَحْثِ عَنْ حُجِّيَّةِ الْخَبَرِ بِلَا مُعَارَضٍ أَوْ مَعَهُ، وَالْبَحْثُ عَنْ حُجِّيَّةِ الشَّهْرَةِ أَوْ الْإِجْمَاعِ الْمَنْقُولِ أَوْ حُجِّيَّةِ الْإِسْتِصْحَابِ أَوْ بَقِيَّةِ الْأُصُولِ الْعَمَلِيَّةِ فَتَنْحَصِرُ مَسَائِلُ الْعِلْمِ فِي مَبَاحِثِ الْأَلْفَاظِ لِأَنَّ الْبَحْثَ فِيهَا لَيْسَ عَنْ حُجِّيَّةِ الظُّهُورَاتِ بَلِ الْبَحْثُ فِيهَا عَنْ عَوَاضِلِهَا مِثْلًا الْبَحْثُ عَنْ أَنَّ الْأَمْرَ هَلْ هُوَ ظَاهِرٌ فِي الْوُجُوبِ أَوْ النَّدْبِ أَوْ لَا هَذَا وَلَا ذَاكَ لَا يَكُونُ بَحْثًا عَنْ حُجِّيَّةِ ظُهُورِ الْأَمْرِ فِي شَيْءٍ فَإِنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ مَفْرُوعٌ عَنْهُ بَلِ الْبَحْثُ فِي أَنَّهُ ظَاهِرٌ فِي أَيِّ شَيْءٍ؟

ولا يخفى أنَّ دخول مباحث الألفاظ في مسائل العلم مبنى على كون عوارض الجنس من العوارض الذاتية للنوع لأنَّ موضوع هذه المسائل أعمَّ من الأدلة الأربعة والآفهي أيضاً تكون خارجة فلا يبقى لعلم الأصول مسألة يبحث فيها عن الأدلة الأربعة أصلاً لأنَّ مسائلها على ثلاثة طوائف أو أربعة:

الأولى: الاستلزامات العقلية كالملازمة بين وجوب شيء ووجود مقدّمته فإنَّ البحث في هذه عن لوازم الأحكام بما هي أحكام سواء كانت في الأدلة الأربعة أم لا فليس بحثاً عن عوارض الأدلة الأربعة بل هي من المبادئ الأحكامية على الوجه الكلّي.

الثانية: مباحث الحجج والأمارات فهي أيضاً تخرج عن موضوع الأصول لأنَّ البحث فيها بتمامها عن الدليّة فتكون من المبادئ التصديقية لعلم الأصول حتّى مبحث التعادل والتراجيح لأنَّ البحث فيه في الحقيقة عن حجّة أحد المتعارضين وكذا البحث عن حجّة العقل وظواهر الكتاب.

الثالثة: مباحث الأصول العملية الشرعية والعقلية فهي أيضاً من المبادئ الأحكامية لأنَّ المبحوث عنه إنّما هو الحكم الواقعي المشكوك وما يلزمه من الحكم الظاهري إثباتاً ونفيّاً شرعاً أو عقلاً هذا مضافاً إلى أنَّ موضوع البحث فيها أعمَّ من الأدلة الأربعة.

نعم تبقى مباحث صغريات الحجج اللفظية كظهور الأمر في الوجوب ونحوه بعد الفراغ عن حجّة أصل الظهورات فإنّه بحث عن

العوارض الذاتية في الصغريات إلا أنها أعم من الأدلة الأربعة أيضاً - كما أشرنا - فلا تبقى مسألة أصولية إلا وقد خرجت عن الأدلة الأربعة بوجه.

ومن هنا جعل بعضهم كصاحب الفصول (رحمه الله) الموضوع ذوات الأدلة لا بما هي أدلة فراراً عن هذا الإشكال إلا أنه مع ذلك لا يسلم عن الإشكال ولا يجدي في دفعه هذا الجواب وذلك لأن موضوع أكثر المسائل ليس من الأدلة الأربعة كخبر الواحد والشهرة والإجماع المنقول والاستصحاب ومسائل الاستلزامات العقلية التي يكون الموضوع فيها نفس الأحكام ولو لم تكن مدلولة لدليل كبحث مقدّمة الواجب والضدّ واجتماع الأمر والنهي، نعم مباحث الألفاظ تكون داخلة في مسائل العلم (بناء على كون عوارض الجنس عوارض ذاتية للنوع كما ذكرنا آنفاً) إلا البحث عن حجّة ظواهر الكتاب وحجّة العقل وهذا هو الفارق بين القولين فإنهما من الأدلة الأربعة.

ومن هنا جعل الشيخ (قدّس سرّه) المبحوث عنه في مبحث حجّة الخبر الواحد هو ثبوت السنّة بالخبر حتّى يكون موضوع المسألة من الأدلة الأربعة.

وفيه: إنّه إن كان المراد الثبوت التكويني بمعنى أن يكون إخبار الراوي علة لثبوت السنّة تكويناً فهو أمر غير معقول لأن الأمر المتأخّر كيف يكون علة لوجود الأمر المتقدّم عليه بالزمان ولا يريده الشيخ (قدّس سرّه) أيضاً.

وإن كان المراد ثبوت السنّة به عند من وصل إليه الخبر بمعنى أن

يكون الخبر علة لحصول العلم بوجود السنّة فهو أيضاً غير صحيح لأنّه الخبر الواحد في مقابل الخبر المتواتر لا يوجب أكثر من الظنّ بالمخبر به وإلا لم يكن مجال للبحث عن حجّيته فإنّ العلم حجة بلا كلام.

وإن كان المراد ثبوت السنّة به تعبدّاً وفي عالم التشريع ففيه أولاً: إنّهُ لو تمّ هذا الإرجاع فإنّما يتمّ في خصوص الخبر وأما بقية المباحث كالشهرة والاستصحاب وغيرهما فلا يتمّ فيهما ذلك لأنّها تقوم على نفس الأحكام لا السنّة.

وثانياً: إنّ حقيقة الثبوت التعبدّي عبارة عن جعل الطريقيّة للخبر وتتميم الكشف فالمجعول في الحقيقة صفة الطريقيّة للخبر ولا يجدي التغيير في العبارة في تغيير الواقعيّات فالموضوع نفس الخبر والمحمول الحجّيّة لا أنّ الموضوع السنّة ومحموله ثبوتها بالخبر.

والصحيح أن يقال: إنّهُ لا موضوع لعلم الأصول أصلاً كي يقال إنّهُ الأدلّة الأربعة بما هي أو بما هي آلة حتّى يشكل عليه بما ذكر لما عرفت من أنّه لا يلزم أن يكون موضوع للعلم جامع بين موضوعات مسائله بل يبحث في علم الأصول عن كلّ مسألة تقع نتيجة البحث عنها في طريق الاستنباط سواء كانت موضوعاتها الأدلّة الأربعة أو غيرها فوحدة علم الأصول إنّما تكون بوحدة الغرض المترتب على مسائله المختلفة وإنّ أبست إلّا عن وجود موضوع له فهو لا يكون إلّا جامعاً انتزاعياً بين موضوعات مسائله وهو جامع وسيع يشمل الأدلّة الأربعة وغيرها وهو ما يقع في طريق الاستنباط الفقهي.

الأمر الرابع:

في الوضع

الأمر الرابع: في الوضع

الكلام في الوضع يقع في جهات ثلاثة:

الأولى: في أن دلالة الألفاظ على معانيها هل هي ذاتية أم بالجعل؟

الثانية: في أن الواضع من هو؟

الثالثة: في حقيقة معنى الوضع.

الجهة الأولى: في الدلالة الذاتية

فربما يقال إن دلالة اللفظ على المعنى ذاتية بمعنى أنه يكون هناك مناسبة بين اللفظ والمعنى مناسبة واقعية تكون هي الموجبة للدلالة على المعنى من دون حاجة إلى الوضع.

وفيه: إنه إن كان المراد وجود ملازمة فعلية بين اللفظ والمعنى بحيث متى تصوّر اللفظ ينتقل إلى المعنى فيكون ملازمة فعلية بين تصوّر اللفظ والانتقال إلى المعنى كالعلة والمعلول.

(وبعبارة واضحة إنه يكون بين اللفظ والمعنى المناسبة إلى مرتبة توجب الانتقال إلى المعنى بمجرد تصوّر اللفظ وسماعه من دون حاجة

إلى وضع واضح واعتبار معتبر) ففساده ظاهر، لأنّ لازمه عدم الجهل بلغة من اللغات، فكيف بلغة واحدة مع أنّا نرى بالوجدان أنّ أهل لسان واحد لا يعرفون جميع لغاتهم فضلاً عن بقية اللغات.

وإن كان المراد أنّه يكون بين اللفظ والمعنى مناسبة اقتضائية للوضع لا علة للدلالة يعرفها الواضع فقط، فيجعل اللفظ الخاصّ بإزاء المعنى المخصوص لينتقل إلى المعنى بعد الوضع لأنّ المناسبة اقتضائية للوضع لا علة تامّة للانتقال إلى المعنى من دون حاجة إلى الوضع.

ففيه: أنّه خلاف الوجدان أيضاً كما يظهر لنا في الأعلام الشخصية، والأُمور المخترعة التي تسمّى باسم خاصّ، فإنّ الواضع لا يدرك مناسبة بين اللفظ الذي وضعه على ابنه مثلاً مع المعنى وإن كان يختار لفظاً مخصوصاً لمرجّح خارجي.

وإن كان المراد أنّه هناك مناسبة واقعية ذاتية بينهما لا يدركها حتّى الواضع وإن كانت تدعوه إلى الوضع من دون التفات إليها فرضاً.

ففيه إنّها وإن كانت ممكنة في نفسها كالملازمات بين أمرين الثابتة واقعاً وأزلاً من دون حاجة إلى اعتبار معتبر أو فرض فارض سواء كان طرفاها مستحيلين أو ممكنين أو مختلفين لعدم توقّف صدق الملازمة على صدق طرفيها كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١) وإن كان سنخ وجود هذه الملازمات غير سنخ المقولات العرضية

دلالة الألفاظ هل هي ذاتية أم بالجعل؟ ٦٩

المتأصلة، فلا مانع ثبوتاً من وجود المناسبات بين الألفاظ ومعانيها كالملازمات نفس الأمرية إلا أنه لا دليل عليها في المقام عدا ما يتوهم من أنه لولاها لكان تخصيص لفظ خاص بمعنى مخصوص ترجيحاً بلا مرجح.

ويندفع أولاً بما ذكرناه في محله في بحث الطلب والإرادة من أن المحال هو الترجيح بلا مرجح، وأما الترجيح بلا مرجح الذي هو فعل اختياري للإنسان فلا محالة ولا قبح فيه فيما إذا كان اختيار أصل الفعل الجامع بين الأفراد لمرجح كما يشهد على ذلك اختيار الجائع أحد الرغيفين اللذين لا مزية في إحداهما على الأخرى بعد أن كان المرجح في أصل الأكل، أو اختيار المسافر أحد الطريقين المتساويين من جميع الجهات فإن ذلك أمر ممكن وقع في الخارج.

وثانياً: إنه لو سلم صحة هذه الكبرى فلا تقتضي في المقام أكثر من لزوم وجود مرجح في اللفظ، وأما إن ذلك المرجح هي المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى فلا دليل عليه، بل يكفي مطلق المرجح ولو كان أمراً غير ذاتي ككون هذا اللفظ اسماً لأحد الأئمة (عليهم السلام) في الأعلام الشخصية.

وثالثاً: إن المرجح الذي يلزم وجوده في المقام إنما هو في نفس الوضع، لأنه الفعل الاختياري للوضع، ويلزم أن يكون مع المرجح، وأما اللفظ الموضوع فلا يلزم أن يكون فيه مرجح أصلاً.

ورابعاً: إنه لا يمكن ذلك في الألفاظ المشتركة الموضوعية للمعاني المتضادة كلفظ (القرء) المشترك لفظياً بين الطهر والحيض، ولفظ (الجون) المشترك بين الأبيض والأسود فإن مناسبة لفظ واحد ذاتية لمعنيين متضادين محال، لأنه يستلزم اجتماع الضدين في لفظ واحد. فظهر ممّا ذكرنا أنّ دلالة الألفاظ على معانيها ليست بملاحظة مناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى بأي معنى أُريد من المناسبة وإنما هي بالجعل.

الجهة الثانية: في الواضع

ربّما يقال، كما قال شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) بأنّ الواضع هو الله تعالى وقال (قدّس سرّه): إنّ الواضع واسطة بين التكوين والتشريع، وإنّ دلالة اللفظ على المعنى تكون بمناسبة يعلمها الله تعالى وبالجعل معاً لا تلك وحدها ولا هذا بل بهما معاً. أمّا كون الواضع فهو الله تعالى فقد استشهد عليه بوجهين:

الأوّل: إنّ لا يتمكّن جماعة فضلاً عن شخص واحد من الإحاطة بالمعاني غير المتناهية ووضع ألفاظ مختلفة لتلك المعاني ولذا لو فرضنا أنّ جماعة أرادوا إحداث ألفاظ جديدة بقدر ألفاظ أيّ لغة لما قدروا عليه فكيف بشخص واحد.

الثاني: أنّه لو كان الواضع شخصاً من البشر لنقل إلينا التاريخ ذلك الشخص، لأنّ وضع اللغة أمر مهمّ يبتلى به كلّ أحد، لأنّ إعاشة البشر متوقّفة على التفهيم والتفهّم بالألفاظ.

فظهر أنّ الواضع ليس إلّا هو الله تعالى.

إلّا أنّه ليس بالوحي والتنزيل وإرسال الرسل والكتب حتّى يكون تشريعاً، وليس أيضاً من الأمور الوجدانيّة التكوينيّة، كالعطش، والجوع، ونحوهما وكنزول المطر ونبات الشجر، بل هو أمر بين الأمرين، وهو إلهام الله تبارك وتعالى عباده على اختلافهم بالتكلّم بلفظ مخصوص عند

إرادة معنى خاص، فهو ليس تكويناً محضاً حتّى لا يحتاج إلى أمر آخر كالإلهام، وليس تشريعاً محضاً حتّى يحتاج إلى إرسال الرسل وإنزال الكتب بل أمر بينهما وجعل متوسط وهو جعل الله تعالى الألفاظ لمعاني مخصوصة حسب مناسبات بينها وبين المعاني لا يعلم بها غيره فيلهم عباده بالتكلّم باللفظ الخاصّ عند إرادة المعنى المخصوص كما قال تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (٢١).

أقول: أمّا ما ذهب إليه من وجود جعل متوسط بين التشريع والتكوين فأمر لا نتصوره فإنّ الجعل لا يخلو إمّا أن يكون تكوينياً أو تشريعياً، وذلك لأنّ الشيء إذا لم يكن محتاجاً إلى اعتبار معتبر، أو فرض فارض بأن كان من الموجودات الحقيقيّة، كان أمراً تكوينياً حتّى الملازمات الواقعيّة بين شيئين كالملازمة بين وجود النهار وطلوع الشمس والملازمة بين الزوجيّة والانقسام إلى متساويين فإنّها أيضاً أمور واقعيّة تكوينيّة، لأنّها لا تحتاج إلى اعتبار معتبر أو فرض فارض فلو لم يكن أحد في العالم تكون هذه الملازمة ثابتة واقعاً.

وأما إذا كان محتاجاً إلى اعتبار المعتبر كالأحكام الشرعيّة التكليفيّة والوضعيّة أو فرض فارض كفرض بحر من زبيب وإنسان ذي رأسين فإنّه أمر تشريعي أي لا يوجد إلّا بذلك ووعائه هو عالم التشريع والفرض.

(١) سورة الرحمن، الآيتان ٣ و ٤.

(٢) أجود التقريرات ١٩/١، فوائد الأصول ٣٠/١.

والوضع الذي يلهمه الله تعالى لعباده لا يخلو من أحدهما إمّا تكوين أو تشريع، لأنّ تخصيص اللفظ بالمعنى إمّا حقيقي أو جعليّ، ومجرد كونه بالإلهام لا يخرجّه عن ذلك فإنّ كثيراً من أفعال البشر بل الحيوانات يكون بالإلهام الإلهي كالفرار من العدو ودفع الشرّ، بل ربّما يكون الإلهام في الحيوانات أقوى من البشر مثلاً الهرة الصغيرة تفرّ من الحية لأنّها تُلهم بأنّها عدوّها بخلاف الطفل الصغير فإنّه ربّما يلعب بها لعدم تمييزه أنّها عدوّه فالوضع يتبع حقيقته من التكوينية والتشريعية.

وأما دعواه أنّ الواضع هو الله تعالى واستشهاده بالوجهين فهي أيضاً فاسدة لأنّه لا دليل على أنّ الواضع هو الله تعالى ولا دلالة لشيء من الوجهين على ذلك.

أما قضية عدم إمكان ذلك من البشر لكثرة المعاني وعدم الإحاطة بالألفاظ ففيها أنّه لا يلزم أن يكون الوضع بإزاء المعاني غير المتناهية بل المقدار اللازم ابتداء هو وضع ألفاظ للمعاني التي تكون محلاً للابتلاء وهي أمور معدودة لا تبلغ إلى غير النهاية ثمّ يأخذ في الازدياد شيئاً فشيئاً باعتبار توسعة الحاجات حسب تمدّن البشر وكثرة احتياجه إلى المعاني التي تحتاج إلى ألفاظ تدلّ عليها فالوضع أمر تدريجيّ لا يختصّ به شخص واحد بل الظاهر - والله العالم - أنّ الواضع هو جملة من البشر في أزمنة متعادية ويتوسّع حسب توسعة محيط الإعاشة البشرية المدنيّة والاجتماعيّة فيمكننا أن نقول: إنّّه اقتصر في أوّل الخلقة بأقلّ قليل من

الألفاظ التي يستحقّ بها التفهيم والتفهّم بمقدار تمسّ إليه الحاجة ولنفرسه مائة لفظ مثلاً ثمّ ازداد شيئاً فشيئاً.

ومما يشهد على ذلك ما نشاهده في عصرنا من وضع ألفاظ جديدة لأُمور مخترعة فكّلاً يزداد المعاني أو يحتاج إليها يوضع لها ألفاظ جديدة، فالواضع ليس شخصاً واحداً من البشر حتّى يصعب أو يتعذّر عليه بل هو دائر مدار الحاجة، فالحضري يحتاج إلى ألفاظ أكثر من احتياج أهل القرى إليها وهم أكثر احتياجاً من البدوي فإنهم مثلاً لا يحتاجون إلّا إلى ألفاظ قليلة. ومما ذكرنا ظهر الجواب عن الوجه الثاني وذلك لأنّ الواضع لجميع ألفاظ لغة ليس شخصاً واحد حتّى يسجّله التاريخ بل أهل تلك اللغة يضعون الألفاظ للمعاني تدريجاً كما عرفت.

الجهة الثالثة: في تحقيق معنى الوضع

لا إشكال في اختصاص اللفظ بالمعنى ووجود علاقة بينهما توجب انتقال الذهن من تصوّر اللفظ إلى المعنى في بينهما نحو ربط خاص - كما في تعبير الكفاية ^(١) - إلا أنه قد وقع البحث في حقيقة منشأ هذا الربط وأنه هل هو من الأمور الواقعية أو الاعتبارية، وعلى الثاني وقع الكلام في ماهية المعتبر.

فنقول: إنه لا ينبغي الإشكال في أنه بناء على الأول ليس من قبيل الجواهر ولا الأعراض. أما عدم كونه من الجواهر فواضح، لأنّ الجواهر منحصرة في خمسة ليس الوضع أحدها (الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل) وأما عدم كونه من الأعراض فلاحتياج العرض إلى موجود خارجي يحلّ فيه العرض ومن الواضح أنّ الوضع يكون بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى فيوضع طبيعي اللفظ لطبيعي المعنى، سواء وجدا في الخارج أم لا، بل قد يوضع للأمور المستحيلة كالذور والتسلسل المصطلحين، واجتماع النقيضين، واجتماع الضدين، ونحو ذلك.

نعم ذهب بعض الأعاظم ^(٢) من المحققين (قدّس سرّه) إلى أنّ

(١) كفاية الأصول ص ٩.

(٢) وهو العلامة المحقّق الشيخ ضياء الدين العراقي (قدّس سرّه) - ١٢٧٨ - ١٣٦١ هـ ق - في

كتاب المقالات: المقالة الثالثة ص ٦١ - ٦٢ ط قم.

الوضع عبارة عن الملازمة الواقعية بين اللفظ والمعنى المتحققة بجعل الواضع أي يجعل الملازمة بين اللفظ والمعنى في عالم الذهن، بحيث متى تصوّر اللفظ وتحقق وجوده في الذهن ينتقل إلى المعنى ويتحقق وجوده فيه، وهذه الملازمة من الأمور الواقعية في مقابل الفرض والاعتبار، وفي عين الحال ليس من الجواهر والأعراض، كالملازمات الذاتية مثل ملازمة الزوجية مع القابلية للانقسام إلى المتساويين، أمر واقعي، لا فرض، ولا اعتبار، كما أنه ليس جوهرًا ولا عرضًا، فإنّ الجواهر أمور محصورة ليست الملازمة بين شيئين أحدها والعرض يحتاج في تحقّقه ووجوده إلى موجود خارجي يحلّ فيه وليس الملازمة كذلك ونعم ما قال السيّد الشريف من أنّ الخارج ظرف لنفس الملازمة لا لوجودها نظير نفس الوجود.

وبالجملة الملازمة الوضعية عند المحقّق المزبور أمر واقعي بعد الجعل إذ الملازمات الواقعية على قسمين: أحدهما ما لا يحتاج إلى الجعل كملازمة الحرارة مع النار، والثاني ما يحتاج إليه بحيث لا يكون قبل الجعل وأما بعده فحاله حال ساير الأمور التكوينية بلا فرق بينهما والعلاقة الوضعية من قبيل الثاني فإنّ الربط بين اللفظ والمعنى والملازمة بينهما أمر واقعي بجعل الواضع ووضعه، ويوجد بإيجاده بعد ما لم يكن فحقيقة الوضع ترجع إلى جعل هذه الملازمة بين طبيعي اللفظ والمعنى لا بمعنى أنّ الجعل والاعتبار مقوم لذات الملازمة وحقيقتها بل بمعنى

أنه علة وسبب لحدوثها وبعده تصير من الأمور الواقعية.

أقول: إن أراد (قدس سره) أن الملازمة المزبورة متحققة حتى عند الجاهل بالوضع بمعنى أن الواضع جعل الملازمة بين طبيعي اللفظ والمعنى لمطلق الأشخاص حتى الجاهلين بالوضع فبطلانه ظاهر، فإنه خلاف الوجدان والضرورة وإلا عرف كل أحد جميع اللغات، وهو أيضاً لا يدعي ذلك قطعاً.

وإن أراد أنها تكون لخصوص العالمين بالوضع بحيث جعلت الملازمة لخصوص العالمين بالوضع فهو وإن كان أمراً معقولاً في نفسه لكن كلامنا في حقيقة الوضع الذي يترتب عليه هذه الملازمة فلا يكون ما أفاده شرحاً لحقيقته فلو كانت نفس هذه الملازمة وكان العلم بها مأخوذاً فيها للزم الدور.

هذا إذا كان مراده أن الوضع هي الملازمة الواقعية بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى بعد الجعل.

وإن كان مراده أنه عبارة عن اعتبار الملازمة فهو لا يخلو عن وجهين: أحدهما: أن يعتبر الواضع الملازمة بين وجود اللفظ خارجاً مع وجود المعنى كذلك بمعنى أنه متى تحقق اللفظ في الخارج يعتبر المعنى موجوداً في الخارج أيضاً فالملازمة محققة في عالم الاعتبار لا في الخارج.

وفيه إن هذا الاعتبار بلا موجب إذ لا يترتب عليه الغرض من الوضع

الذي هو التفهيم والتفهيم، فهذا النحو من الاعتبار لغو محض.

الثاني: أن يعتبر الملازمة بينهما في عالم الذهن بمعنى أنه متى تحقق اللفظ في الذهن وتصوّره أحد يعتبر الواضع وجود المعنى فيه أيضاً والغرض المصحح لهذا الاعتبار هو الانتقال الواقعي من اللفظ إلى المعنى وقلنا إنه مختصّ بالعالمين بالوضع الذي هو نفس الاعتبار المذكور على الوجه الذي صحّحنا أخذ العلم بالحكم في موضع نفسه وبعد فرض سدّ جميع هذه الثغور.

فيه: إنه لغو أيضاً لأنّ الملازمة الواقعية بين انتقال اللفظ إلى المعنى ثابتة بالنسبة إلى العالم بالوضع وأيّ فائدة في اعتبار ذلك فهو من تحصيل الحاصل.

وبالجملة لا يمكن المساعدة مع هذا القول لا بمعنى أن يكون الوضع جعل الملازمة الواقعية ولا كونه اعتبار الملازمة بين اللفظ والمعنى - بكلا الوجهين أي الخارج أو الذهن - ثابتة بالنسبة إلى العالم بالوضع.

ومن هنا ذهب جمع كثير ولعلّه المعروف إلى أنّ الوضع من الأمور الاعتبارية، وإن اختلفوا في المعتبر فذهب بعضهم إلى أنّ المعتبر كون اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى فالواضع عند وضعه اللفظ للمعنى يعتبر اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى فيكون للشيء وجودان: أحدهما الوجود الخارجي الحقيقي، الثاني: الوجود التنزيلي نظير الملكية فإنّ وجودها

الحقيقي هي إحاطة المحيط بالمحاط كالتعمّم والتقمّص التي هي من مقولة الجدة ووجودها التنزيلي اعتباري كملكيّة زيد للدار حيث إنّها إحاطة اعتباريّة وواجديّة تنزيليّة فكذلك اللفظ يكون وجوداً تنزليّاً للمعنى ويترتّب عليه جميع ما له من الآثار ولذا يكسب من عظمته وشرافته كما يكسب من خسّته ودنائه فإنّ لفظ الجلالة يكون محترماً كما أنّ لفظ الشيطان يكون بالعكس، ومن تلك الآثار تصوّر المعنى عند الإحساس به فيكون تصوّر اللفظ بمنزله.

ويرد عليه: أولاً أنّ الاعتبار بهذه المثابة لا يخلو عن نوع دقّة فإنّ تنزيل اللفظ بمنزلة المعنى أمر يقصر عنه أفهام العامة خصوصاً البسطاء والأطفال مع صدور الوضع منهم قطعاً فلا بدّ من أن يكون معنى الوضع أمراً يشترك فيه الجميع.

وثانياً: أنّ التنزيل لا يكون جزافياً بل لابدّ وأن يكون بلحاظ ما للمنزل عليه من الآثار فالتنزيل إنّما يكون في مقام ترتيب آثار المعنى على اللفظ كما في الأمثلة المتقدّمة والأثر المرغوب من الوضع ليس ذلك وإنّما هي الدلالة على المعنى وهي تقتضي المغايرة والاثنيّة لا تنزيل اللفظ منزلة المعنى.

وثالثاً: أنّ التنزيل لا يساعد عليه معنى الوضع فلا يصحّ تفسيره به فإنّ الوضع يرادفه في الفارسيّة لفظ (نهادن) وهو غير معنى التنزيل والتشبيه.

ومن هنا ذهب شيخنا المحقق^(١) إلى أنَّ العُلُقَةَ الوُضْعِيَّةَ عبارة عن اعتبار علاميّة اللفظ للمعنى وجعله أمانة عليه نظير نصب العلم على رأس الفرسخ فحقيقة الوضع عبارة عن وجود اعتباري للمعنى الحقيقي للوضع، فالوضع له فردان: فرد حقيقي كوضع العلم على رأس الفرسخ للدلالة على أنّه رأس الفرسخ، وفرد اعتباري وهو وضع شيء على شيء كوضع اللفظ على المعنى في عالم الاعتبار ويترتب عليه الانتقال من اللفظ إلى المعنى.

وفيه أولاً: إنّه أيضاً لا يخلو من دقّة والوضع يتحقّق من الأطفال والمجانين والبُسطاء وكونه عبارة عن الوضع الاعتباري لا يساعد ذلك.

وثانياً: إنّه في الوضع بهذا المعنى يكون أمور ثلاثة: الموضوع والموضوع عليه والموضوع له، فإنّ العلم في المثال هو الموضوع، والمكان المخصوص هو الموضوع عليه، والدلالة على صفته وهو كونه رأس الفرسخ هو الموضوع له وهذا لا ينطبق على وضع الألفاظ فإنّ الموضوع فيه وإن كان هو اللفظ إلّا أنّ المعنى لابدّ وأن يكون الموضوع عليه لا الموضوع له، وإن كان هو الموضوع له فما هو الموضوع عليه؟

والصحيح في المقام أن يقال: إنّنا نعرف حقيقة الوضع من غرضه فإنّ الغرض منه هو تفهيم المقاصد إلى المخاطبين فإنّ الإنسان مدنيّ بالطبع

(١) وهو المحقق الكبير الشيخ محمد حسين الإصفهاني (قدس سرّه) ١٢٩٦ - ١٣٦١ هـ في

نهاية الدراية ج ١ ص ٤٧.

وليس كالحوانات فيحتاج إلى أمور كثيرة في معاشه مع بني نوعه والإشارة المفهمة للمقصود إما أن تكون متعذراً أو متعسراً في أغلب الأمور فلا يمكن الاكتفاء بها إلا أن حال الألفاظ الدالة على المعاني حالها في ترتب الإفهام عليها فكما أن الشخص يشير بيده ويطلب من الطرف أن يجيء إليه بحركة يده على الوجه المخصوص كذلك لفظ «جئني» يدل على ذلك.

وبالجملة الغرض من الوضع هو تفهيم المعنى للمخاطب فحقيقة الوضع عبارة عن التعهد بأنه متى أراد المتكلم تفهيم معنى خاص يتكلم بلفظ مخصوص فالوضع نظير جعل القانون فإن الواضع كأنه يضع ويجعل قانوناً وهو أنه متى أراد المعنى الفلاني يتكلم بلفظ مخصوص.

ومن هنا يعلم أن حال الواضع وحال بقية مستعملي اللفظ في معناه واحدة، لأن بقية الناس أيضاً يلتزمون ويتعهدون بأنه متى أرادوا المعنى الخاص يتكلموا باللفظ المخصوص، - مثلاً - لفظ (الماء) وضعه الواضع الأول للمعنى المخصوص بمعنى أنه تعهد بأنه متى أراد تفهيم الجسم السيل البارد بالطبع يتكلم بلفظ الماء ثم بقية الناس أيضاً تبعوه في ذلك وتعهدوا بمثل تعهده ففي الحقيقة كل من يستعمل اللفظ في المعنى يصدق عليه أنه واضع أي متعهد بكذا إلا أنه خص الشخص الأول باسم الواضع لتقدمه على الكل في هذا التعهد فلكونه أول شخص تعهد بذلك خص اسم الواضع به كالأب الذي يضع اسماً لابنه، وك رئيس قوم يضع

اللفظ لمعنى ثم يتبعه الباكون، وآلا فلا مانع من صدق الواضع على كل مستعمل لغة.

ومن هنا ظهر وجه صدق الموضوع على اللفظ والموضوع له على المعنى، فإنه إذا تعهد الشخص أن يستعمل اللفظ الخاص عند إرادة المعنى المخصوص يصدق أن هذا اللفظ موضوع لكذا، أو مجعول للمعنى الفلاني، وذلك نظير ما إذا بنى أحد على أنه يركب فرسه الأبيض في الصيد، وفرسه الأحمر في السفر، فإنه بعد بنائه هذا يصدق أن يقال إن هذا الفرس الأبيض موضوع للصيد، والفرس الأحمر موضوع للسفر، كما أنه إذا بنى أحد على أن يجعل الغرفة الفلانية التي في داره للنوم، والغرفة الأخرى للطعام، والغرفة الثالثة للجلوس يصدق أن يقال إن هذه الغرفة موضوعة للنوم، وتلك موضوعة للطعام، وتلك للجلوس، أي جعل هذه لكذا، وتلك لكذا، فوضع اللفظ للمعنى هو جعله له، ومعنى جعله له هو التعهد بأنه متى أراد المعنى الفلاني يستعمل اللفظ الفلاني، وهذا هو حقيقة الوضع حسب ما دلنا عليه الغرض منه، والرجوع إلى الوجدان أقوى شاهد له فليس من الملازمات الواقعية أو الاعتبارية ولا اعتبار اللفظ وجود المعنى، ولا الوضع الاعتباري، بل هو البناء النفساني والتعهد الخاص، فتدبر.

أقسام الوضع

لا يخفى ظهور الفرق بين مقام الوضع ومقام الاستعمال فإنّه في مقام الوضع لابدّ من لحاظ اللفظ والمعنى كليهما على وجه الاستقلال وبالنظر الاستقلالي، لأنّ الواضع له توجّه تامّ إلى اللفظ الخاصّ ليضعه للمعنى المخصوص، فاللفظ ملحوظ استقلالاً في هذا المقام.

وأما في مقام الاستعمال فلا توجّه له إلى اللفظ، بل هو ملحوظ مرآة للمعنى ومنظور بالنظر الآلي واللحاظ الاستقلالي إنّما يتعلّق بنفس المعنى وحال الواضع والمستعمل أشبه شيء بحال صانع المرأة وهو النجّار، والناظر فيه فإنّ النجّار يتعلّق لحاظه الاستقلالي بنفس المرأة من حيث طوله وعرضه وثخن زجاجته وعدم ثخنها ونحو ذلك من الخصوصيّات، وأما الناظر في المرأة فلا يتعلّق نظره بها إلّا نظراً آلياً ونظره الاستقلالي إنّما يتعلّق بصورته التي في المرأة. وبالجمله لابدّ من لحاظ كلّ من اللفظ والمعنى في حال الوضع استقلالاً بأيّ معنى فسّرنا الوضع.

ثمّ إنّ أقسام الوضع قد يكون بلحاظ المعنى وأخرى بلحاظ نفس اللفظ وكلامنا فعلاً في التقسيم بلحاظ المعنى، وسيأتي تقسيماته بلحاظ اللفظ.

ف نقول: إنَّ المعنى الملحوظ في حال الوضع قد يلاحظ بعنوانه التفصيلي وأخرى يلاحظ بعنوانه الإجمالي أي يكون المعنى الملحوظ عنواناً مشيراً للموضوع له، وهذا قد يكون في المعاني الجزئية وقد يكون في المفاهيم الكلية - مثلاً - الواضع قد يلاحظ الإنسان بعنوانه التفصيلي كالحيوان الناطق، ويضع اللفظ لنفس هذا المفهوم المتصور تفصيلاً، وأخرى يلاحظه بعنوان إنَّه كاتب بالقوة وغير ذلك من عناوين الإنسان ثم يضع اللفظ لمعنون هذا العنوان، وهو الحيوان الناطق، فيقول وضعت لفظ الإنسان لما يشير إليه عنوان الكاتب بالقوة، وهكذا في الجزئي فإنَّ الواضع كأب الولد قد يلاحظ ابنه المولد له بجميع خصوصياته ومشخصاته المحرزة عنده ثم يضع اسماً له، وأخرى يضع له الاسم قبل أن يولد ويتصوره تصوراً إجمالياً كما إذا تصوَّره بعنوان أنَّه المولود الأول ولو قبل زواجه، فإنَّ هذا عنوان مشير للجزئي الحقيقي الذي سيتحقَّق بعد ذلك، وهكذا لو رأى الواضع شبحاً من بعيد وهو جزئي حقيقي ولا يعرفه أنَّه إنسان أو حيوان آخر كما أنَّه لا يعرف بقيَّة خصوصياته فيضع لفظاً بإزائه مشيراً إليه بعنوان هذا القادم. وبالجمله المعنى قد يلاحظ إجمالاً وأخرى تفصيلاً سواء كان كلياً أم جزئياً.

ثمَّ إنَّه إذا تصوَّر المعنى الكلِّي قد يكون اللفظ موضوعاً بإزاء نفس هذا المفهوم الكلِّي ويسمَّى بالوضع العام والموضوع له العام والمراد بالوضع تصوَّر المعنى، وأخرى يكون موضوعاً بإزاء مصاديقه الجزئية،

وهذا يسمّى بالوضع العام والموضوع له الخاص وهذا النحو من الوضع يكون نظير الأحكام المجعولة تارة لنفس الطبيعة وأخرى لمصاديقها على نحو القضية الحقيقية أي نظير القضايا التي قد يكون المحمول فيها من أحكام نفس الموضوع الكلّي كما في قولنا: «الإنسان نوع» فإنّ النوعيّة من خواصّ نفس مفهوم الإنسان الكلّي المسماة بالمعقولات الثانويّة. وأمّا أفراداه فليست نوعاً وأخرى يكون المحمول فيها من أحكام مصاديقه كما في قولنا «النار حارّة» فإنّ الحرارة من خواصّ حقيقة النار ومصاديقها لا من أحكام مفهومها وهكذا مثل قولنا «الخمير حرام» فإنّ الحرمة حكم لمصاديق الخمير خارجاً لا لمفهومه، وكقولنا «سميت من ولد يوم الجمعة بـ»محمّد» - مثلاً - فإنّ هذا حكم المصاديق. هذا فيما إذا كان المعنى المتصوّر كلياً.

وأما إذا كان جزئياً فالموضوع له لا بدّ وأن يكون نفس ذاك المعنى الجزئي ويسمّى بالوضع الخاص والموضوع له الخاص، ولا يمكن أن يكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً لأنّ الجزئي الحقيقي والفرد بما هو فرد لا يكون مرآة للكلّي حتّى يوضع اللفظ بإزائه بخلاف العكس فإنّ الكلّي يكون مرآة وآلة للحاظ أفراداه.

وقد توهم بعضهم أنّه معقول فيصحّ أن يكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً بتوهم أنّه متى تصوّر الفرد تصوّر الكلّي معه أيضاً، لأنّ الفرد مركّب من الكلّي والخصوصيات الفردية.

ويندفع بأن هذا هو معنى تصوّر الكلّي بنفسه وخلف فرضنا، فإنّ ما نقول بامتناعه هو أن يكون الفرد بما هو فرد مرآةً للكلّي فيوضع اللفظ بإزائه وأمّا الكلّي المتصوّر في ضمن تصوّر الفرد فلا مانع من وضع اللفظ له لا لأنّ الفرد مرآة له بل الكلّي متصوّر بنفسه ولو بعنوانه الإجمالي ككلّي هذا الفرد بحيث يضع اللفظ لكلّي هذا الفرد المتصوّر إجمالاً فيكون الوضع والموضوع له كلاهما عامين، فتحصل من جميع ما ذكرنا أنّ أقسام الوضع الممكنة بحسب المعنى ثلاثة.

ثمّ لا يخفى أنّ الموضوع له سواء كان كلياً أم جزئياً، وسواء كان الوضع عاماً أو خاصاً إنّما يكون نفس المفاهيم المتصورة في الذهن، لا الموجودات الخارجيّة بما هي كذلك ولا المتصورة في النفس بما هو كذلك بل ذات المتصوّر. أمّا عدم التقيّد بالوجود الخارجي ففي الكليّات واضح، لأنّ المفروض أنّ الموضوع له مفهوم كلي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين والموجود الخارجي جزئي حقيقي.

وأما عدم أخذ الوجود الذهني فيه فلا لأنّ الموجود الذهني بما هو كذلك جزئي لأنّ الوجود مساوق للجزئية والتشخيص ولا يمكن صدقه على ما في الخارج أيضاً فالموضوع له هو نفس الكلّي الطبيعي المتصوّر في الذهن لا بقيد أنّه متصوّر.

وأما عدم أخذ الوجود الخارجي في الجزئيات كالأعلام الشخصية فلعدم إمكان انتقالها إلى ذهن السامع المقصود من الوضع،

فالمعنى الموضوع له هو ذات المفاهيم المتصورة القابلة للانطباق على ما في الخارج وعلى ما في الذهن سواء كان كلياً أم جزئياً حتى في الوضع العام والموضوع له الخاص فإن الموضوع له فيه وإن كان مصاديق الكلّي المتصور إلا أنه لا بقيد وجوداتها الخارجيّة، ولا بقيد وجوداتها الذهنيّة، بل نفس الطبيعة غاية الأمر مع اتّصافها بقيد التشخّص، فيكون من باب ضمّ كلّي إلى كلّي آخر، لأنّ الخصوصيّة الملحوظة في الموضوع له ليست خصوصيّة خاصّة، بل مطلق الخصوصيّة والتخصّص حتى يصدق أنّ كلّ فرد من أفراد الطبيعي يكون اللفظ موضوعاً له إذ ليس فرد واحد موضوعاً له بل جميعها، فلا بدّ في هذا القسم أعني الوضع العام والموضوع له الخاص من تصوّر كلّي الإنسان ومن تصوّر عنوان المتخصّص وضمّهما معاً فيقال: وضعت اللفظ للإنسان المتخصّص، فالموضوع له وإن كان مصاديق هذا الكلّي لكن لا بقيد وجودها الخارجي، ولا بقيد وجوداتها الذهنيّة بل ذات المصداق القابلة لكلا الوجودين فتدبر.

هذا تمام الكلام في أقسام الوضع والموضوع له ثبوتاً أي إمكاناً، وهي كما عرفت ثلاثة.

أقسام الوضع في مقام الإثبات

وأما في مقام الإثبات والتحقق في اللغة فلا إشكال في وقوع قسمين منها (أحدهما) الوضع الخاص والموضوع له الخاص، كالأعلام الشخصية، (الثاني) الوضع العام والموضوع له العام، كأسماء الأجناس، وإنما اختلفوا في القسم الثالث وهو الوضع العام والموضوع له الخاص.

وقبل تحقيق الحال في ذلك لابد من التكلم في أقسام الوضع باعتبار اللفظ، فنقول: إن اللفظ الموضوع قد يوضع بمادته وهيئته معاً أي توضع المادة الخاصة مع الهيئة الخاصة لمعنى من المعاني، كما في الجوامد، فإن لفظ الحجر مثلاً وضع بهذه المادة الخاصة والهيئة المخصوصة للمعنى المخصوص وأخرى يوضع بمادته فقط، كما في مبدأ المشتقات، كما في مادة (قعد وضرب) ونحو ذلك، فإن هذه المواد والحروف الخاصة وضعت للمعاني المخصوصة، وثالثة بهيئة خاصة كما في هيئات المشتقات، فإن هيئة فَعَلَ - مثلاً - موضوعة للماضي، وهيئة يفعل للمضارع، فوضع اللفظ قد يكون شخصياً كما في الأول والثاني، وقد يكون نوعياً، كما في الثالث، فإن الموضوع إذا كان لفظاً خاصاً مع هيئة مخصوصة كللفظ (حجر) يكون الوضع شخصياً، لأن شخص هذه الهيئة في ضمن شخص هذه المادة وُضعا لمعنى من المعاني، وإذا كان الموضوع مادة خاصة كمادة (قعد) في ضمن أي هيئة

تحقّقت - هيئة المصدر وغيرها من هيئات المشتقات كالفاعل ونحوه - يكون الوضع أيضاً شخصياً، لأنّ شخص هذه المادّة، وهي القاف والعين والدال وضعت لمعنى مقابل للقيام تحقّقت في ضمن أيّ هيئة من الهيئات.

وأما إذا كان الموضوع هيئة من الهيئات كهيئة المصدر أو الماضي أو المضارع أو اسم الفاعل أو المفعول وغيرها، فالوضع نوعيّ إذ من البعيد جدّاً، بل من المقطوع عدمه أنّ هيئة (فَعَلَ) أعني هيئة الماضي تكون موضوعاً في كلّ مادّة من الموادّ بوضع مستقلّ بأن يكون الواضع قد وضع هيئة ضَرَبَ مرّة، وهيئة قعد أخرى، وهيئة جلس ثالثة وهكذا بقيّة المشتقات من المضارع والأمر واسم الفاعل والمفعول وغيرها من كلّ مادّة بخصوصها، بل لاحظ في مقام الوضع هيئة (فعل) مثلاً ووضعها للدلالة على الماضي في ضمن أيّ مادّة تحقّقت فهيئة ضرب تكون موضوعاً للدلالة على الماضي لا بوضع شخصيّ، بل بوضع نوعيّ أي نوع هذه الهيئة موضوع لهذا المعنى، لا شخص هذه الهيئة التي تكون في ضرب فقط، إذ الهيئة العارضة لهذه المادّة عين التي تعرض لمادّة قعد مثلاً، نعم تكون متّحدة معها بالنوع فمادّة ضرب موضوع بوضع شخصيّ والهيئة موضوع بوضع نوعيّ على نحو العنوان المشير بمعنى أنّ الواضع بما أنّه لا يمكن أن يتصوّر الهيئة إلّا في ضمن مادّة من الموادّ فلا بدّ من تصوّرها في ضمن مادّة كمادّة ضرب مثلاً فيضع هذه الهيئة

الخاصة كهيئة الماضي في أي مادة تحققت مشيراً إليها بالهيئة العارضة للمادة المتصورة فيضعها لكلّي هذه الهيئة. فتلخص ممّا ذكرنا أنّ أقسام الوضع باعتبار اللفظ اثنان: الوضع الشخصي والوضع النوعي.

وضع الحروف

إذا عرفت ذلك فنقول: إنهم ذكروا من جملة ما يكون الوضع فيه عاماً والموضوع له خاصاً الحروف، وخالفهم في ذلك صاحب الكفاية (رحمه الله) وقال: إنّ الموضوع له فيها أيضاً يكون عاماً فلا بدّ من التكلّم في حقيقة المعنى الحرفي حتّى يتّضح أنّ هذا القسم من الوضع هل يكون محققاً في الخارج أم لا؟

المعنى الحرفي

ذهب الأكثر إلى أنَّ المعنى الحرفي مخالف سنخاً مع المعنى الإسمي، وذهب آخرون إلى اتحادهما بحسب المعنى ذاتاً إلا أنَّ المعنى ملحوظ آلة في الحروف، وملحوظ استقلالاً في الأسماء، فالفرق بين المعنيين إنَّما هو باللحاظ، وإلا فبحسب الذات يكون المعنيان متَّحدين وقد مثَّلوا لذلك بالنظر في المرأة فإنَّ النظر إليها قد يكون نظراً آلياً كما إذا أراد الإنسان أن ينظر إلى صورته في المرأة، فإنَّ النظر الاستقلاليَّ إنَّما يكون متعلّقاً بنفس الصورة وفي عين الحال ينظر إلى المرأة أيضاً بالنظر الآليِّ والمرآتيِّ، وقد يكون النظر إليها استقلالياً كما إذا نظر إليها لمعرفة طولها وعرضها وثخنها ونحو ذلك من خصوصيّاتها.

وهذا القول ذهب إليه الشيخ رضي الدين (رحمه الله) واختاره صاحب الكفاية (قدّس سرّه) وليس المراد من اعتبار اللحاظ الآليِّ في المعنى الحرفيِّ واعتبار اللحاظ الاستقلاليِّ في المعنى الإسميِّ أنّه شرط في مقام الاستعمال من الواضع على المستعملين بحيث اشترط عليهم أن يلاحظوا في مقام الاستعمال المعنى الحرفيَّ آلياً، والمعنى الإسميَّ

استقلالياً مع اتحاد المعنيين ذاتاً حتى يورد عليه بأنه ما الدليل على وجوب الوفاء بهذا الشرط ولو سلم وجوبه فلماذا يكون الاستعمال غلطاً لو تخلف الشرط واستعمل المعنى الإسمي في مكان الحرف أو بالعكس مع أن المفروض اتحاد المعنيين ذاتاً مع أنه لا إشكال في أنه من أفحش الأغلاط، فلو قال القائل في مكان «زيد في الدار» «زيد الظرفية التعريف الدار» يعدّ كلامه من كلام المجانين لعدم فهم المعنى منه أصلاً، بل المراد أن العلاقة الوضعية والربط الخاص بين المعنى واللفظ تختص بحالة دون حالة أخرى بمعنى أن العلاقة الوضعية بين الحرف والمعنى إنما تكون في حالة لحاظ المعنى آلياً والعلاقة الوضعية بين الإسم وبينه أيضاً تختص بحالة لحاظه استقلالاً، فالوضع يختص بحالة دون أخرى فالقيد راجع إليه لا إلى المعنى ولا إلى اللفظ كما أشار إليه صاحب الكفاية (قدس سرّه) في بحث المشتق بأن استعمال الحرف في مكان الإسم أو العكس لا يكون استعمالاً في خلاف ما وضع له بل هو استعمال بلا علاقة وضعية.

وبعبارة واضحة إن الخصوصية الملحوظة في حال وضع اللفظ لمعنى قد تكون في نفس اللفظ كما في حركات حروف الألفاظ بالفتح والكسر والضمّ والسكون، فإنّ لفظ (البر) بفتح الباء له معنى، وبكسره له معنى آخر، وبضمّه يكون له معنى ثالث، وكما في ترتيب الحروف فإنّ لفظ (علم) له معنى غير معنى (لمع)، وباعتبار كلّ من الخصوصيات التي

في اللفظ يتغيّر المعنى، وقد تكون ملحوظة في المعنى، كما في لفظ القعود والجلوس فإنّ الهيئة الخاصّة إذا كانت مسبوقة بالاضطجاع تسمّى بالقعود وإذا كانت مسبوقة بالقيام تسمّى بالجلوس فباعتبار كلّ من الخصوصيّتين لمعنى واحد، وضع لفظ خاص، وقد تكون الخصوصيّة ملحوظة من نفس الوضع، لا في المعنى، ولا في اللفظ ووضع الحروف من هذا القبيل، فإنّ المعنى الواحد كالمعنى المفهوم من لفظ الابتداء يوضع له لفظ (من) فيما إذا لوحظ آلة وفانياً في غيره بحيث إذا لم تتحقّق هذه الحالة والخصوصيّة بأن لوحظ المعنى استقلالاً لم تكن علاقة وضعيّة في البين ولنفس هذا المعنى قد وضع لفظ (الابتداء) إذا لوحظ استقلالاً فوجود العلاقة الوصفية وعدمها دائر مدار وجود اللحاظ الخاص وعدمه فالقيد لنفس الوضع لا المعنى ولا اللفظ، هذا غاية تقريب هذا القول على نحو لا يرد عليه الإشكال المذكور.

إلا أنّه يرد عليه: أولاً: أنّه على هذا القول يلزم أن يكون استعمال كلّ من اللفظين في مقام الآخر صحيحاً، لأنّ الاستعمال في نفس الموضوع له لا في خلافه فهو أولى بالصحة من المجاز، فإنّ المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين المعنى الحقيقيّ مع أنّه استعمال صحيح، فإذا كان المعنى المستعمل فيه نفس المعنى الموضوع ذاتاً إلا أنّه بلا علاقة وضعيّة يكون أولى بالصحة مع أنّه من أفحش الأغلاط استعمال الإسم في مكان الحروف أو العكس - كما ذكرنا - وهذا يكشف عن عدم الاتّحاد سنخاً كما ستعرف إن شاء الله تعالى.

وثانياً: أنَّ مجرد لحاظ المعنى آلياً لا يوجب صيرورته معنى حرفياً بل يكون معنى اسمياً ولو لوحظ آلياً كما في القضايا التي تجعل العناوين فيها طريقاً إلى الحكم على مصاديقها كما في قولنا (النار حارّة) فإنّ الحرارة تكون من أحكام مصاديق النار الخارجية لا مفهومها وإن جعل المفهوم عبرة لملاحظة الأفراد، وهذا بخلاف قولنا «النار كليّ» فإنّ مفهوم (النار) ملحوظ حينئذٍ استقلالاً، لأنّ الكليّة من أحكام المفاهيم لا المصاديق، فاللحاظ الآلي والاستقلالي يأتیان في المعاني الإسميّة والآل نقلب الإسم حرفاً.

وثالثاً: أنَّ أصل هذا، المبنى المعروف بينهم من أنَّ المعاني الحرفيّة تكون ملحوظة آلة للغير ولا يتعلّق بها لحاظ استقلالٍ فاسد، لأنّ المعاني الحرفيّة أيضاً قد تكون متعلّقة للحاظ الاستقلالي كيف وقد تكون هي المقصودة بالإفهام لا غيرها، كما في قولك (في دار زيد) جواباً عن سؤال من قال لك (أين تسكن) فإنّ أصل السكنى وكونه في مكان يكون معلوماً للسائل، وإنّما المجهول عنده هي خصوصيّة المكان ويعرفها من قولك (في دار زيد) فلحاظ السائل والمستعمل للفظة (في) في المثال إنّما يتعلّق بالظرفيّة الخاصّة استقلالاً.

وبالجملة هذا القول في حدّ الإفراط في المعاني الحرفيّة.

وهناك قولان آخران:

أحدهما: في حدّ التفريط مقابل القول الأول وهو أنّه لا معنى

للحروف أصلاً وإنما تكون علامة لخصوصية في المدخول وأما هي فلم توضع لمعنى من المعاني نظير الحركات الإعرابية فإنها تدل على خصوصية في مدخولها فلو قلنا «ضرب زيد عمراً» برفع زيد ونصب عمر يعلم أن زيداً فاعل وعمراً مفعول ولو انعكس وقرأنا زيد منصوباً وعمر مرفوعاً ينعكس المعنى.

وهذا القول أشبه بالتناقض، لأنه إن كان المراد أن الحروف لا تدل على معنى أصلاً ولم توضع لشيء كما يقال ذلك في الألف واللام للتزيين، والباء الداخلة على خبر «ليس» كقولنا (ليس زيد بقائم) والداخل على الفاعل أحياناً كما في (كفى بالله شهيداً) فما معنى قولهم إنها تكون علامة لخصوصية في المدخول فإن هذا الكلام يدل على وجود معاني لها هي خصوصيات وحالات في المدخول وإن كان المراد أنها وضعت لتلك الخصوصيات فما معنى أنها لم تكن موضوعة لمعنى؟

وأما الحركات الإعرابية فهي موضوعة لمعاني خاصة وإن لم تكن توجد في الغير، فإن الرفع مثلاً قد وضع للدلالة على فاعلية مدخوله، وهكذا، فالقياس على الإعراب لا يجدي لهم شيئاً، فإذا لا يصح كلا القولين الواقعين في طرف الإفراط والتفريط. أما القول الأول فلما عرفت من الإشكالات عليه، وأما القول الثاني فلاستلزامه للتناقض فلا بد من الالتزام بقول ثالث وهو تغاير معنيهما ذاتاً وسنخاً بأن يكون سنخ المعنى الحرفي مغايراً مع سنخ المعنى الإسمي.

واختلفوا في ذلك على أقوال أيضاً.

١ - إيجادية المعنى الحرفي

ومن جملة القائلين بالاختلاف في المعنى ذاتاً وبوجود المعنى للحروف شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) إلا أنّه قد فرّق بينهما بأنّ المعاني الحرفيّة لا تكون مستقلّة بالمفهوميّة ذاتاً أي هي مفاهيم غير مستقلّة بمعنى أنّه لا يمكن تصوّر معانيها إلا مع تصوّر الطرفين بخلاف المعاني الإسميّة فإنّها تكون مستقلّة بالمفهوم، أي لا تحتاج في تصوّر معانيها إلى تصوّر شيء آخر معها.

بيان ذلك أنّ عالم المفاهيم كعالم الوجود الخارجي، فإنّ الماهيات قد لا تحتاج في وجودها الخارجي إلى موضوع ومحل، كالجواهر، وقد تحتاج إلى موضوع كالأعراض فإنّ وجودها في الخارج لا يكون إلا مع وجود المعروض، لعدم استقلالها من الوجود، وهكذا الوجود الذهني، فإنّ المفاهيم الإسميّة كمفهوم زيد تكون مستقلّة في المفهوميّة أي لا تحتاج في تحقّقه في الذهن إلى تصوّر شيء آخر معها، وأمّا المفاهيم الحرفيّة فهي غير مستقلّة بالمفهوميّة أي يحتاج في تحقّقها في النفس إلى تصوّر شيء آخر معها مثلاً معنى «في» لا نعقله إلا مع تعقّل الطرفين الظرف والمظروف، فيقال «زيد في الدار» حتّى يتصوّر معنى «في» ويتحقّق في الذهن، وهذا هو معنى عدم استقلاليّة الحروف في المفهوميّة واستقلاليّة الأسماء فيها.

فقال (قدّس سرّه): إنّ المعاني على قسمين: إخطاريّة، وغير إخطاريّة والمراد بالأول هو معنى يخطر بالبال بمجرد سماع لفظه ولو منفرداً عن غيره من الألفاظ، وهو المعنى الإسمي، كالجواهر والأعراض بل الأمور الانتزاعيّة والاعتباريّة، كالملكيّة، فإنّ المعنى الإسمي مهما كان يخطر بالبال بمجرد سماع لفظه، والمراد بالثاني هو معنى لا يخطر بالبال إلّا في ضمن كلام تركيبّي، وهي المعاني الحرفيّة، فإنّ الحرف المنفرد عن لفظ آخر كلفظ «في» منفرداً عن لفظ آخر لا يخطر منه معنى بالبال أصلاً.

هذا وقال (قدّس سرّه) أنّ المعنى الحرفي عبارة عن إيجاد الربط الكلامي.

وتوضيحه هو أنّ اللفظ قد لا يكون فيه إلّا جهة حكاية عن المعنى فقط بحيث لا يكون له دخل في وجود المعنى وعدمه أصلاً كما في الأسماء، فإنّ لفظ «زيد» مثلاً لا يكون فيه إلّا جهة الدلالة على الشخص الخاصّ من دون دخله في وجوده وعدمه، وقد يكون سبباً لإيجاد المعنى، كما قيل ذلك في الإنشائيّات، كالبيع والإجارة والنكاح والطلاق وغيرها من أنحاء المعاملات فإنّه ربّما يقال إنّها تكون من باب إيجاد المعنى باللفظ فإنّ الملكيّة في البيع - مثلاً - تنشأ وتوجد بلفظ «بعت».

وهذه المقالة وإن كنّا لا نلتزم بها في الإنشاءات إلّا أنّه قد يلتزم بأنّ المعاني الحرفيّة تكون إيجاديّة، كمعنى الإنشاء على القول بأنّه كذلك

ومعناها أي معنى الحروف هو إيجاد الربط الكلامي، فإنّ الإلفاظ المفردة كلفظ «زيد» و«دار» مثلاً لا يرتبط أحدهما بالآخر ولا تكون مفيدة لمعنى من المعاني، فلا بدّ في مقام التفهيم من إيجاد ربط بينها فوضع الواضع الحروف لأن يوجد بها الربط بين مفردات الكلام فمعانيها توجد في عالم التكلّم لا غير^(١).

وبالجملة يقول (قدّس سرّه) أنّ حقيقة المعنى الحرفي عبارة عن إيجاد الربط الكلامي، لأنّها معان غير إخطاريّة، فلا تكون إلّا إيجاديّة لعدم الوساطة، ورُتّب على ذلك أنّها غير مستقلّة بالمفهوميّة - كما أوضحناه - فإنّ حقيقة الربط الكلامي لا يتعلّق إلّا بتعلّق الطرفين، فلا تكون المعاني الحرفيّة إلّا ملحوظة باللحاظ الآلي، والمعاني الإسميّة ملحوظة باللحاظ الاستقلالي، لا بمعنى توارد اللحاظين على معنى واحد، كما يقول صاحب الكفاية (قدّس سرّه) بل بمعنى أنّ حقيقة مفهوم كلّ منهما لا يمكن تعلّقها إلّا كذلك، فالمعاني الحرفيّة عنده (قدّس سرّه) إيجاديّة غير إخطاريّة ولا تكون مستقلّة بالمفهوميّة وتكون ملحوظة باللحاظ الآلي.

أقول: أمّا ما ذكره (قدّس سرّه) من أنّها لا تكون مستقلّة بالمفهوميّة فالأمر كما ذكره (قدّس سرّه)، لأنّه لا يمكن تعلّق المعنى الحرفي إلّا مع تعلّق الطرفين، فنفس وجود المعنى الحرفي في عالم الذهن يتوقّف على وجود موضوعه، وهو المتعلّق والمدخول.

وأما ما ذكره من أنها لا تكون إخطارية فالأمر كما أفاد (قدّس سرّه) أيضاً لأنه لا يفهم من الحرف وحده معنى من المعاني - كما ذكرنا في تقريب كلامه (قدّس سرّه) - بل لابدّ في خطوط معناه في الذهن من التركيب الكلامي .

وأما ما ذكره من أنّ معانيها إيجادية بالمعنى المذكور فغير صحيح ، لأنّ الحرف إن لم يكن دالّاً على معنى من المعاني غير معنى الطرفين كيف يكون رابطاً بينهما وهل هو حينئذٍ إلّا نظير المهملات ؟ فإنّ مجرد كونه حرفاً لا يكفي في كونه رابطاً وإلّا لكانت الحروف المهمة أيضاً رابطة للمفاهيم الإسميّة ، فيصحّ أن يقال في مكان «زيد في الدار» «زيد كالدار» مثلاً مع أنّ فساد هذا المعنى بمكان من الوضوح ، فهذا يكشف عن أنّ الحروف يكون لها معنى به يرتبط بعض الكلام ببعض ، وإلّا لم يحصل ربط بين أبعاضه ، فكون المعاني الحرفيّة غير إخطارية لا يستلزم أن تكون إيجادية بالمعنى المذكور حيث أنّه (قدّس سرّه) ربّ كونها إيجادية على عدم كونها إخطارية ، لأنّه هناك واسطة وهي أن لا يكون إخطارية ولا إيجادية بل معنى مخصوص له حقيقة ماوراء عالم التكلّم يكون متقوماً في عالم المفهوميّة بالطرفين ، فلا تكون إخطارية - كما يأتي من أنها وضعت لتقييد المفاهيم الإسميّة على المختار - .

وأما ما ذكره من أنّ المعنى الحرفي ملحوظ آلي والمعنى الإسمي ملحوظ استقلالي فغير صحيح أيضاً لما ذكرنا في طي الكلام من أنّ

المعاني الحرفية قد تكون هي الملحوظة بالاستقلال بحيث يكون نظر المتكلم إلى تفهيمه خاصة دون المعاني الإسمية لمعروفيتها عند المخاطب، كما يقول القائل في جواب من يسأله عن مكان زيد «إنه في الدار»، فإن المقصود بالإفهام في هذا الكلام إنما هو المعنى الحرفي أي ظرفية الدار لزيد فكيف يكون ملحوظاً آلياً.

فتلخص أن ما أفاده شيخنا الأستاذ (قدس سره) في المعنى الحرفي - من كونها إيجادية - بعد تسليم تغييره ذاتاً مع المعنى الإسمي ليس بتام.

٢- وضع الحرف للوجود الرابط

القول الثاني ما عن بعض مشايخنا المحققين (قدّس سرّه) من أنّ المعاني الحرفيّة هي النسب الخارجيّة، وهي وجود لا في نفسه المعبر عنه بالوجود الرابط في مقابل وجود الجوهر، والوجود الرابط أي وجود الأعراض.

توضيح المراد هو أنّ الوجود على قسمين، لأنّه إمّا أن يكون وجود في نفسه بمعنى أنّه وجود مستقلّ مع قطع النظر عن كلّ شيء وإمّا أن لا يكون كذلك، بل إنّما هو وجود شيء لشيء وثبوت له، والأوّل هو وجود الجواهر والأعراض، حيث إنّ وجود الجوهر وكذلك العرض وجود في نفسه أي يكون محققاً بنفسه، ولو لغيره كما في الأعراض، بخلاف الوجود لا في نفسه، فإنّه عبارة عن ثبوت شيء لشيء، كثبوت البياض للجسم، فإنّه سنخ من الوجود وهو أضعف الوجودات حتّى التزموا بأنّه لا ماهيّة له.

ثمّ إنّ الوجود الذي في نفسه ينقسم إلى ثلاثة أقسام، لأنّه إمّا أن يكون في نفسه لنفسه بنفسه، وهو الواجب تعالى أمّا كونه في نفسه فواضح، وأمّا كونه لنفسه فلاّ أنّ وجوده ليس صفة للغير كما في الأعراض حيث إنّ وجودها لغيرها، وأمّا كونه بنفسه فلاّ أنّه لا يحتاج إلى العلّة، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، وإمّا أن يكون في نفسه لنفسه بغيره، كما

في الجواهر، لأنها تحتاج إلى العلة فلا يكون وجودها إلا بغيرها، وأما كونه في نفسه ولنفسه فقد عرفت، وإما أن يكون في نفسه لغيره بغيره كما في الأعراض، فإن وجودها يكون صفة للجواهر ولا يتحقق إلا بوجود الجواهر، لاحتياجه إلى محل تعرض عليه، فلذا يقال إن وجودها للغير، وأما كونه بغيرها فلاحتياجه إلى العلة، ويسمى هذا أعني وجود العرض بالوجود الرباطي أي المنسوب إلى الرباط، وهو الوجود الرباط أي ثبوت شيء لشيء، الذي هو المعنى الحرفي.

والثاني أعني الوجود لا في نفسه المعبر عنه بالوجود الرباط فهو عبارة عن ثبوت شيء لشيء كثبوت القيام لزيد.

ويستدل على تحقق هذا النحو من الوجود بما برهن عليه في محله من أن وجود الجواهر قد يكون متيقناً كوجود زيد - مثلاً - وكذلك وجود العرض كالبياض قد يكون متيقناً، وأما نسبة البياض إلى زيد فقد يكون مشكوكه فهذه النسب متعلقة للشك، فيعلم أنها أمر وجودي غير مسانخ لوجود الجواهر والأعراض، وإلا لما كان متعلقاً للشك فمن جهة لزوم اختلاف متعلق اليقين والشك يعرف أن هذا الأمر الذي تعلق به الشك - وهو النسبة - أمر وجودي في قبال وجود الجواهر والعرض اللذين تعلق بهما اليقين لأن المقطوع غير المشكوك ولا يمكن تعلق صفتي اليقين والشك بشيء واحد لتضادهما، وأما كونه لا في نفسه وأنه غير مستقل فلا أنه لو كان موجوداً مستقلاً في نفسه فنقول ما هو الرباط بين هذه

الوجودات المستقلة فننقل الكلام إليه فإن كان موجوداً لا في نفسه فهو، وإن كان موجوداً مستقلاً فنقول أي وجود يربطه بغيره؟ وهكذا فيتسلسل.

وبعبارة واضحة لو كان هذا الوجود من الجواهر والأعراض فيحتاج إلى الربط، فننقل الكلام إلى ذلك المعنى وهكذا، فببرهان التسلسل نلتزم بأن المعنى الحرفي موجود غير مستقل، وأن المعنى الحرفي هو نفس الربط والنسبة الخارجية الحقيقية، لا مفهوم الربط والنسبة فإن مفهوم النسبة من المفاهيم الإسمية المستقلة والمعنى الحرفي موجود لا في نفسه متدلاً بغيره.

وحاصل الفرق بين المعاني الإسمية والحرفية هو أن المعاني الإسمية مفاهيم ذهنية ووجودات مستقلة في أنفسها، بخلاف المعنى الحرفي فإنه موجود لا في نفسه متدلاً بغيره، وهو الربط بين الأعراض وموضوعاتها والنسبة بين الشئيين المعبر عنه بالوجود الرابط، فإن المصلحة كما تقتضي وضع الأسماء للمعاني المستقلة لتفهم تلك المعاني كذلك المصلحة تقتضي وضع الحروف للربط والنسبة بين الأعراض وموضوعاتها، فإن النسبة والربط أيضاً تكون من المعاني ويحتاج تفهيمها إلى وضع لفظ خاص لها فيوضع لفظ «في» مثلاً في قولك «جلست في الدار» لربط الدار والجلوس من جهة الظرفية وهذه النسبة والربط التي تكون موضوعاً لها للحروف موجودة لا في نفسها،

وليست من قبيل الجواهر والأعراض، بل هو قسم ثالث يسمّى بالوجود لا في نفسه، بمعنى أنّه لا وجود له أصلاً إلا بالتقوّم بالغير، أي لا يمكن تصوّره استقلالاً إلا متديلاً بغيره وحالة له، بخلاف الجواهر والأعراض، وبعبارة أخرى لا وجود للنسبة إلا بوجود المتسبين، فهي بذاتها قائمة بالمتسبين ولا ماهية لها، لأنها لا تخرج عن الجواهر والأعراض، والأعراض بذاتها غير متقومة بالموضوع وإنما تحتاج إليه في وجودها الخارجي، فهي توجد في أنفسها لغيرها بخلاف المعنى الحرفي فإنّه بذاته ووجوده متقوّم بموضوعه. هذا محصل ما أفاده (قدّس سرّه) في المقام بتوضيح وزيادة من^(١).

والجواب: أولاً: إنّنا لا نتعقّل قسماً آخر للوجود مغايراً لوجود الجواهر والأعراض، بل الأشياء الموجودة غير وجود الباري تعالى إمّا جواهر أو أعراض، وبعبارة أخرى الوجود ما يكون موجوداً في نفسه، وأمّا الوجود لا في نفسه فلا نتعقّله.

وما أقيم عليه من البرهان من اختلاف متعلّقي اليقين والشكّ غير صحيح، لأنّ اختلاف متعلّق اليقين والشكّ لا يكشف عن تعدّد الوجود، بل يمكن تعلّقهما بشيء واحد من جهتين كما إذا تعلّق اليقين بوجود الكلّي في الدار ويشكّ في أنّه في ضمن زيد أو عمرو، مع أنّ الكلّي والفرد متحدان في الوجود فمن جهة أصل وجود الكلّي يتعلّق به اليقين،

ومن جهة إضافته إلى زيد أو عمرو متعلق للشك، وهكذا إذا رأيت شبحاً من بعيد تقطع بأنه إنسان وتشك في أنه أخوك أم لا، باختلاف متعلق اليقين والشك ذهنياً لا يكشف عن تعدد الوجود خارجاً وبالجملة الوجود منحصراً في وجود الجوهر والعرض، ويجمعهما الوجود في نفسه ولم يبق دليل على وجود آخر.

وثانياً: لو سلمنا وجوده فنقول ما هو الموضوع له؟ فإن كان مفهوم الربط والنسبة فقد صرح بأنه معنى اسمي مستقل، وإن كان واقع النسب الخارجية فقد ذكرنا أن الموضوع له للألفاظ لا بد أن يكون هو المفاهيم والماهيات على نحو اللا بشرط الخارجية بما هي كذلك، فإنها غير قابلة لوضع اللفظ لها لاستحالة انتقالها إلى الذهن وإنما القابل هو مفهوم الأشياء وذلك لأنه لا إشكال في ضرورة تصوّر الموضوع له عند الوضع والاستعمال، والوجود الخارجي الحقيقي غير قابل لأن يوجد في الذهن وإنما مفهوم المعاني الخارجية كمفهوم النار وسائر المفاهيم هو القابل للتصوّر وللوجود الذهني فيوضع اللفظ بمفهوم الأشياء الخارجية لا أنفسها، ولو سلم إمكان الوضع لواقع الوجود الرابط بمؤونة العنوان الإسمي الذي نسبته إلى واقع النسبة والوجود الرابط نسبة العنوان إلى معنونه وإن لم تكن نسبة الطبيعي إلى فردة كما في مفهوم العدم بالإضافة إلى العدم الخارجي لعدم انطباق المعنى الإسمي على المعنى الحرفي في الخارج - كما أشار إليه ذلك كله وأوضحه (قدس سره) - لم يجد ذلك

في مقام الاستعمال للزوم تصوّر نفس المعنى المستعمل فيه في هذه الحال كما هو واضح فيكون الوضع على النحو المذكور لغواً وبلا فائدة لعدم إمكان تصوّره للمتكلّم والمخاطب لأنّه موجود خارجيّ لا ينتقل إلى الذهن.

وثالثاً: أنّ الحرف كما يستعمل في موارد نسبة الجواهر والأعراض كذلك يستعمل فيما فوقها ومادونها من دون عناية أصلاً؛ أمّا فوقها فكما في النسبة إلى الله تعالى وتقدّس، كما يقال «الله على العرش استوى» أو «لّه ملك السماوات والأرض»، أو «إنّه تعالى قادر على كلّ شيء»، وأمثال ذلك، وكيف يمكن أن يقال إنّّه تعالى طرف لنسبة شيء إليه تعالى فإنّ ذاته تعالى منزّهة عن جميع النسب والإضافات، نعم وجود الممكنات بأسرها عين الربط به تعالى لا شيء له الربط وإلاّ لانتقل الكلام إلى ذاك الشيء وهكذا قولنا «الإنسان في نفسه كذا وكذا» مثلاً، وأيّ نسبة وربط بين الإنسان ونفسه حتّى يكون لفظ «في» دالّاً عليها، بل هو شيء واحد. وأمّا ما دونهما كما في قولنا (اجتماع النقيضين في الخارج محال) فإنّ كلمة «في» قد استعمل في هذه الجملة ولا يمكن أن يكون المراد به الوجود الرابط لاستحالة اجتماع النقيضين الذي هو طرف النسبة.

٣- وضع الحروف للأعراض النسبية

القول الثالث ما عن بعض الأعاض (قدس سرّه) من أنّ المعنى الحرفي هو الأعراض النسبية.

وتوضيحه أنّ الموجودات في الخارج إمّا جواهر وإمّا أعراض وإمّا ربط الأعراض بموضوعاتها المعبر عنه بالوجود الرابط، والعرض على قسمين (أحدهما) ما يستغنى بموضوع واحد، وهو العرض غير النسبي، كمقولة الكمّ والكيف و(ثانيهما) العرض النسبي، وهو ما يحتاج في تحقّقه إلى موضوعين لتقوم وجوده بهما، كمقولة (الأين) و(متى) وسائر الأعراض الإضافية، والأسماء تدلّ على الجواهر وعلى جملة من الأعراض وهي الأعراض غير النسبية، والحروف تدلّ على الأعراض النسبية، والدالّ على ربط العرض بموضوعه إنّما هو الهيئات، سواء كانت من هيئات الجمل التركيبية التامة أو الناقصة أو من هيئات المشتقات المفردة، فقولنا: «زيد في الدار» الدالّ على ربط هذا العرض الأينيّ بموضوعه - وهو زيد في المثال - الهيئة التركيبية، والدالّ على العرض الأينيّ العارض على زيد إنّما هو كلمة «في» وكذلك هيئات المفردات، فهية مثل «عالم» تدلّ على ربط العرض بموضوعه.

وبالجملة الدالّ على الأعراض النسبية إنّما هو الحروف، والذي يفيد الربط بين العرض وموضوعه إنّما هي الهيئة والذي يدلّ على العرض

النسبي إنما هو الحرف فكلمة «في» مثلاً تدلّ على العرض الأينيّ .
والجواب عن هذا قد ظهر ممّا أجبتنا به عن القول الثاني من عدم اختصاص استعمال الحروف في الجواهر والأعراض بل تستعمل في غيرهما كما في الواجب والمستحيلات، بل هذا أفسد من سابقه لعدم إثبات هذا الوجه لتغاير المعنى الحرفيّ عن المعنى الإسميّ، بخلاف الوجه السابق وإن كان فاسداً أيضاً، وذلك لأنّ الأعراض النسبيّة كالأعراض غير النسبيّة من المفاهيم المستقلّة الإسميّة من دون فرق بينهما، فعليه يكون الموضوع له للحروف معنى اسمياً مع أنّ القائل في صدد إثبات المغايرة بين المعنيين ذاتاً فظهر أنّ ما قيل في المعنى الحرفيّ كلّها باطلة .

٤- وضع الحروف للتحصيل - وهو المختار

والتحقيق في المعاني الحرفية هو أنَّ الحروف قد وضعت لتضييق المعاني الإسمية أو الجمل المركبة وتخصيصها بحصة خاصة مع قطع النظر عن النسب الخارجية، بل التضييق يكون في عالم المفهومية، سواء كان له وجود في الخارج أم لا، بخلاف الأسماء فإنها لم توضع لتضييق المفاهيم، بل مفاهيمها مفاهيم مستقلة في أنفسها.

وتوضيح ذلك هو أنَّ المعاني الإسمية يكون فيها سعة وإطلاق وتكون تحتها حصص، سواء كان الإطلاق والسعة بالنسبة إليها، أو بالنسبة إلى حالات شخص واحد، وكما أنَّ غرض المتكلم قد يتعلّق بتفهم المعاني على سعتها وإطلاقها كذلك قد يتعلّق بتفهم حصة خاصة من ذلك المعنى لا على سعته وإطلاقه، وحيث إنَّ حصص المعنى الواحد فضلاً عن المعاني الكثيرة غير متناهية لا يمكن تصوّرها ووضع لفظ خاص لها أو إنّه عسر جداً فلا بدّ للواضع الحكيم من وضع ألفاظ لتفهم تحصيل المعاني وتضييقه كما وضع لنفس المفاهيم على سعتها وإطلاقها، وليس ذلك الألفاظ التي تفهم هذا التضييق والتقيد إلا الحروف والهيئات كهيئة المشتقات والإضافة والتوصيف، والحروف على قسمين لأنّها إما أن تدخل على المفردات كـ(من) و(إلى) و(على) و(في) ونحو ذلك كما في قول القائل (في يوم الجمعة) أو تدخل على

الجميل المركبة كما في قولك (هل زيد عادل) وكلاهما يفيدان التضييق في متعلقهما.

أما القسم الأول فكما إذا أردنا مثلاً أن نخبر أن الثواب الكذائي مترتب على الصلاة في المسجد لا على الصلاة مطلقاً، فنقول: الصلاة في المسجد ثوابها كذا، فمن قولنا هذا يستفاد أن الثواب الكذائي مترتب على الصلاة الواقعة في المسجد لا على الصلاة بإطلاقها، وكذلك قولنا (أكرم زيدا في يوم الجمعة) فإنه يستفاد من كلمة (في) أن الإكرام المطلوب لزيد إنما يكون في يوم الجمعة لا غير، وليس المطلوب مطلق الإكرام على سعيته وكذلك قولنا «الصوم في العيدين حرام»، يستفاد من ذلك أن الصوم الخاص المتخصص بحصة خاصة حرام، وهو الصوم في العيدين، وكذلك قولنا «الصوم في شهر رمضان واجب».

وكذلك الهيئات، فإن الدال على التضييق ربما يكون هيئة من الهيئات كقولنا: غلام زيد، أو قولنا: اجتماع النقيضين محال، فإنه من هذه الهيئة يستفاد أن اجتماع حصة خاصة محال، فإن الاجتماع له حصص وأفراد كاجتماع بشرين أو حجرين أو حيوانين واجتماع النقيضين، وهذه الهيئة تدل على أن اجتماع حصة خاصة وهي اجتماع النقيضين محال، لا سائر أفراد الاجتماع، فالحروف وضعت لتضييق المعاني الإسمية وتفهم حصة خاصة سواء كانت تلك الحصة موجودة في الخارج أو معدومة، ممكنة أو مستحيلة، فظهر أن استعمال الحروف

في الممكن والواجب والمستحيل على نسق واحد من دون عناية في شيء من ذلك فنقول مثلاً «ثبوت العلم لزيد ممكن» و«ثبوت العلم لله تعالى ضروري» و«ثبوت الحاجة له تعالى مستحيل» فكلمة (اللام) في الجميع يوجب تحصص مدخوله فيحكم عليه تارة بالضرورة وأخرى بالإمكان، وثالثة بالاستحالة فالحروف تضيق المعنى من دون نظر إلى نسبة في الخارج، كانت ممكنة أو مستحيلة كقولنا (اجتماع النقيضين في الخارج محال).

فانقدح بما ذكرنا صحّة تعريف الحرف بأنّه يوجد معنى في غيره، فإنّ الحرف يوجد معنى في غيره وهو حدوث الضيق في المفاهيم الإسميّة، فالمعاني الحرفيّة إيجاديّة باعتبار إيجاد التضيق في المعاني الإسميّة.

والحاصل أنّ الألفاظ الموضوعية للمعاني الإسميّة إنّما وضعت لنفس المفاهيم كلّية كانت أو جزئية مع قطع النظر عن أفرادها، موجودة كانت أم معدومة.

وبعبارة أخرى الموضوع له في الأسماء يكون نفس المفهوم أي الطبيعة المهملة واللابشرط المقسمي، ثم إنّ المفاهيم الإسميّة تكون لها سعة وإطلاق وحصص وخصوصيات ولم يوضع لفظ خاصّ بإزاء الحصص والخصوصيات بل كما عرفت وضع اللفظ لنفس المفهوم على سعته وإطلاقه، كالإكرام مثلاً له حصص وخصوصيات من الخصوصيات

الزمانية والمكانية وخصوصيات المكرم إليه والمكرم به والإكرام موضوع لنفس المهية المطلقة مع قطع النظر عن هذه الخصوصيات وحيث إنه لم يوضع لفظ مستقل لفهم هذه الخصوصيات والحصص بالحروف وضعت لفهم هذه الحصص، فيقول - مثلاً - «أكرم زيدا في الليل أو في يوم الجمعة في مكان كذا بالضيافة» وغير ذلك من الخصوصيات، وكالصلاة فإنها لها حصص وأفراد من الصلاة في الحمام أو في المسجد أو في الأرض المغصوبة، وكذلك من حيث الزمان في أول الوقت وآخره وبعد الوقت وقبله، فتقول: «الصلاة في المسجد مستحبة وفي الحمام مكروهة وفي الأرض المغصوبة باطلة وفي أول الوقت أفضل، ولا يجوز تأخيرها إلى آخر الوقت»، وغير ذلك من الأمثلة، والهيئات شأنها أيضاً ذلك. هذا شأن أكثر الحروف وهو توضيق الهيئات الإفرادية.

القسم الثاني من الحروف

ما يكون لتضييق مفاد الهيئات التركيبية كحروف الاستفهام والترجي والتمني مثل «ليت» و«لعل» وحروف النداء وغير ذلك من الحروف التي مفادها تضييق مفاد الهيئات التركيبية كقولنا «ليت زيدا غني» فإن قولنا «زيد غني» مطلق من حيث تعلق السؤال أو التمني أو الترجي به فإذا قال «ليت زيدا غني» تحصص بالتمني.

وتوضيح ذلك يتوقف على بيان المختار في هيئة الجملة الخبرية

والإنشائية وهو أن مدلول الجملة الخبرية ليس إلا قصّة الحكاية والإخبار عن ثبوت النسبة ومدلول الجملة الإنشائية إنما هو إبراز أمر اعتباري نفسي لا إيجاد المعنى باللفظ، كما اشتهر، وسنبيّن وجه ذلك بُعيد هذا إن شاء الله تعالى.

فعليه يكون بعض الحروف كحروف التمني والترجي وحروف الاستفهام مضيقاً لمفاد الجملة التي تدخل عليها، فيبرز المعنى المضيق بمعنى الحرف ويقول: «ليت زيداً غنيّ» فيبرز تمنّيه لغناء زيد، وكضيق «إن» الشرطيّة في جملة «إن جئتك زيد فأكرمه»، فإنّ الطلب قد يكون مطلقاً ويتعلّق الغرض بإطلاقه لمصلحة فيه، كذلك قد يتعلّق الغرض بطلب شيء مقيداً وعلى تقدير خاصّ ويكون المبرز لهذا التقيد والتخصيص حروف الشرط.

وبالجملة إنّ الحروف وضعت لتضييق المعاني الإسميّة فتارة تضيق المعاني الإسميّة الإفراديّة كزيد في الدار كما هو شأن أكثر الحروف وأخرى تضيق المعاني الإسميّة في الهيئات التركيبية.

فمحصل جميع ما ذكرنا أنّ المعاني الحرفيّة لم تكن متّحدة مع المعاني الإسميّة وأنّ الفرق بينهما باللحاظ وبحسب العلقه الوضعيّة كما ذهب إليه في الكفاية ولم تكن أيضاً إيجاديّة بالمعنى الذي ذكره شيخنا الأستاذ (رحمه الله)، ولم تكن أيضاً نفس الربط والنسبة الخارجيّة - كما ذهب إليه بعض مشايخنا المحقّقين (رحمه الله) - ولم تكن موضوعة أيضاً

للأعراض النسبية كما ذهب إليه بعض الأعاضم (قدس سرّه) بل هي مبانة مع المعاني الإسمية ووضعت الحروف لتضييق المعاني الإسمية فالمدلول عليه بالحروف إنما هو التضييق والتقييد.

ومن جميع ما ذكرنا انقده أن وضع الحروف من القسم الثالث من الوضع وهو الوضع العام والموضوع له الخاص، لأن الواضع في مقام الوضع يتصور معنى عاماً وهو التضييق في الهيئات الإفرادية أو التركيبية فيضع اللفظ بإزاء نفس التضييقات الخارجية الواقعية وكذلك الهيئات. هذا تمام الكلام في المعاني الحرفية ووضعها.

الخبر والإنشاء

ثم إنَّ المحقِّق صاحب الكفاية (قدَّس سرَّه) - بعد ما بيَّن الفرق بين المعاني الإسميَّة والحرفيَّة وذكر أنَّ الفرق بينهما بالعلقة الوضعيَّة وإلَّا فنفس المعنى في كليهما متَّحد - ذكر أنَّه لا يبعد أن يكون الفرق بين الخبر والإنشاء كذلك أيضاً بأن يكون الموضوع له فيهما معنى واحد وهو ثبوت المعنى والنسبة وإنَّما يفترقان من ناحية الدواعي للاستعمال، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت المعنى، والإنشاء موضوع ليستعمل بقصد تحقُّق المعنى وثبوته باللفظ^(١).

وكلامه (رحمه الله) هذا مبنيٌّ على ما اشتهر في الجملة الخبريَّة والإنشائيَّة من أنَّ الجملة الخبريَّة موضوعة للنسب الخارجيَّة وأنَّها وضعت لثبوت نسبة شيء إلى شيء آخر أو سلب شيء عن شيء آخر. وبعبارة أخرى مدلول الجمل الخبريَّة هو ثبوت النسبة والآثبوت، وأنَّ الجملة الإنشائيَّة موضوعة لإيجاد المعنى باللفظ، فاللفظ يوجد به المعنى وهو المعبر عنه بالمعنى الإنشائي.

وللنظر في ذلك مجال واسع إذ كثير من الجمل الخبريَّة لا نسبة فيها ولا يعقل النسبة بين موضوعها ومحمولها لأنَّ النسبة إنَّما تكون بين شيئين متغايرين وإلَّا لم تكن نسبة كزيد والقيام فقولنا (زيد قائم) يدلُّ على نسبة

(١) كفاية الأصول ص ١٢ ط مؤسسة آل البيت (عليه السلام).

بينهما بخلاف حمل الفصل على نوعه وحمل العدم والامتناع على شيء كقولنا «الإنسان حيوان ناطق» أو «العنقاء معدوم» أو «شريك الباري ممتنع» أو «الإنسان موجود أو ممكن» أو «الوجود موجود» فأَيُّ نسبة بين هذه المحمولات وبين موضوعاتها وإعمال العناية في جميع ذلك خلاف الظاهر.

هذا مضافاً إلى أنَّ فائدة الوضع هو الانتقال من اللفظ إلى المعنى، ومن الواضح أنَّه لو كان مدلول الجملة الخبرية ثبوت النسبة الخارجية فلا بدَّ بمجرّد التلفّظ بالجملة أن يكشف عن تحقّق النسبة في الخارج، مع أنَّه من الواضح أنَّه لا كاشفية لها أصلاً، وكما أنَّ احتمال الخلاف كان موجوداً قبل التكلّم كذلك يكون موجوداً بعده.

نعم لو كان المخبر ثقة يكشف عن تحقّقها لكن لأجل كاشفية الجملة في نفسها بل لأجل وثاقة المخبر، فإذا قال «زيد قائم» يحتمل قيامه وعدمه فيكون الوضع بلا فائدة، نعم يتصوّر ثبوت النسبة بينهما وهذا حاصل حتّى إذا تكلم بها استقلالاً.

والحاصل أنَّه إذا كان ثبوت النسبة في الخارج مدلولاً وموضوعاً لهيئة الجملة الخبرية يكون الوضع والجعل بلا فائدة، إذ لا كاشفية للهيئة عن ثبوت النسبة في الخارج ولا ينتقل السامع إلى ثبوتها بمجرّد التلفّظ بالجملة الخبرية، مع أنَّ الغرض من الوضع هو الانتقال إلى المعنى كما ينتقل إلى معنى «زيد» من لفظه ولا تنتقل إلى ثبوت النسبة الخارجية من

الجملة الخبرية التي ادّعت أنها موضوعة لثبوت النسبة.

فالتحقيق في مدلول الجملة الخبرية سواء كانت اسمية أو فعلية هو أنّ مدلول الجملة الخبرية قصد الحكاية وهذه الجملة تكون مبرزة عن هذا القصد وأنّ المتكلم بصدد الحكاية والإخبار حسب ما التزم وتعهّد على نفسه بأنّه متى تلفّظ بهذه الجملة يقصد الحكاية والإخبار وتكون هذه الجملة علامة له وكاشفة عنه كما في تحريك اليد والرأس مثلاً، فإنّه ربّما يكون علامة للحكاية والإخبار حسب التزام الواضع وتعهّده، فقصد الحكاية والخبر يكون مدلول الجملة الخبرية وموضوعاً لها، فالجملة الخبرية بما أنّها دالة على معناها لا تتّصف بالصدق والكذب، فإنّ دلالتها على قصد الحكاية لا تنفكّ عنها أبداً، حتّى أنّ المتكلم لو لم يقصد بها الحكاية فقد خالف التزامه وتعهّده، لا أنّ الكلام يكون حينئذٍ كاذباً، وهذا كما قال «زيد» وأريد به غيره، فإنّ ذلك يكون على خلاف ما التزم وتعهّد على نفسه، فالدلالة على المعنى وهو قصد الحكاية موجودة لا محالة، ومن هذه الناحية لا يتّصف الكلام بالصدق والكذب، وإنّما اتصافه بالصدق والكذب من ناحية المدلول، فإنّ الحكاية والإخبار عن الثبوت أو النفي إن طابق الواقع فصادق وإلاّ فكاذب، وعلى كلّ من التقديرين من الصدق والكذب تكون دلالة اللفظ على معناه على حاله، وهو دلالة على قصد الحكاية.

وأما الإنشائيات فالتحقيق فيها أنّها ليست عبارة عن إيجاد المعنى

باللفظ كما اشتهر ولا نتعقل لذلك معنى صحيحاً أصلاً، أما الوجودات الحقيقية للمعاني فلا يمكن إيجادها باللفظ بل لها أسباب خارجية خاصة فتوجد بها لا باللفظ، وأما الوجودات الاعتبارية فاعتبار نفس المتكلم قائم بنفسه ولا دخل لوجوده باللفظ، بل الاعتبار يوجد في النفس من دون إتيان لفظ أصلاً، كاعتبار الملكية والزوجية ونحوهما، وإنما اللفظ مبرز له لا موجد، وأما الاعتبارات العقلائية أو الشرعية وإن أمكن إيجادها باللفظ بمعنى أنه بقوله «بعت» يتحقق به موضوع الاعتبار الشرعي أو العقلاني فيكون قوله «بعت» - قاصداً به الاعتبار - موضوعاً لاعتبار الشارع إلا أن تلك الاعتبارات مترتبة على قصد المعاني بها والكلام فعلاً في بيان ذلك وأنه كيف يوجد باللفظ.

فالصحيح أن الإنشاء مبرز لأمر نفسي قائم بالنفس غير قصد الحكاية من الترجي والتمني والطلب فهذا الأمر النفسي الذي هو مكتوم في نفسه يبرزه بهذا اللفظ بمقتضى تعهده والتزامه في مقام الجعل والمواضعة، فاللفظ الصادر منه مبرز لاعتبار من الاعتبارات، كما أن الجملة الخبرية مبرزة لقصد الحكاية فالإخبار والإنشاء يشتركان في تحقق الإبراز بهما، ولا فرق بينهما من هذه الناحية، وإنما الفرق بينهما من ناحية المبرز إذ المبرز في الإخبار هو قصد الحكاية ولذا يتصف بالصدق والكذب، والمبرز في الإنشاء هو اعتبار أمر نفسي لا تعلق له في الخارج إذ لا واقع له إلا ثبوت الاعتبار فلا يتصف بالصدق والكذب من ناحية المدلول.

وحاصل ما ذكرنا في هذا المقام أنَّ الجملة الخبرية، سواء كانت اسمية أو فعلية، إيجابية كانت أو سلبية لا دلالة لها على ثبوت النسبة في الخارج ولا كاشفية لها حتى ظناً، ولم يكن مدلولها ثبوت النسبة، إذ لا يكشف عن تحقق النسبة في الخارج.

وبعبارة أخرى الخبر لا يكون دالاً على ثبوت النسبة ولا يكون كاشفاً عنه أصلاً إلا إذا كان المخبر معصوماً أو كان الكلام محفوفاً بالقرائن القطعية وهذا لا يرتبط بالكلام نفسه ويكون خارجاً عن دلالة الكلام. نعم يتصور ثبوت النسبة بمجرد التلفظ بالجملة الخبرية بل مدلول الجملة الخبرية مطلقاً هو قصد الحكاية والخبر وإنَّ المتكلم إذا تكلم بهذا النحو من الكلام يريد الخبر والحكاية عن ثبوت النسبة، وهذه الدلالة بمقتضى تعهده والتزامه غير منفكة عنه أبداً ولا يتصف الكلام بالصدق والكذب من ناحية الدلالة، وإنما يتصف بهما بتبع المدلول، فإنَّ المتصف بهما هو نفس الحكاية بحيث لو فرضنا تحقق الحكاية من دون دالٍ عليها لاتصفت بالصدق والكذب، فالانصاف بهما صفة للحكاية في نفسها لا للكلام الدال عليها، وبهذا يفترق عن الإنشاء بعد اشتراكهما من جهة أنَّهما مبرزين لأمر نفساني أحدهما قصد الحكاية الذي هو مدلول الخبر والآخر إبراز الاعتبار القائم بالنفس الذي لا تعلق له بالخارج، وهذا مدلول الإنشاء.

فظهر أنَّ الاختلاف بين الخبر والإنشاء من ناحية الوضع، لا من ناحية

كيفية الاستعمال كما ذكره في الكفاية، بل مدلول الجملة الخبرية يباين مدلول الجملة الإنشائية والاختلاف بينهما في المدليل، وما ذكر من أنَّ المستعمل فيه فيهما واحد وإنما يفترقان من ناحية الدواعي غير سديد - كما عرفت - .

ومما يؤكد ما ذكرناه عدم صحة استعمال الجملة الاسمية في مقام إنشاء الطلب، كالجملة الفعلية، فلا يقال «زيد قائم» في مقام طلب القيام منه، بخلاف الجملة الفعلية فيقال «يعيد صلاته أو يغتسل» في مقام إنشاء طلب الصلاة والغسل، بل ذلك أكد في الوجوب حيث يعلم أنَّ الأمر فرض المأمور به موجوداً بحيث لا يرضى بتركه أصلاً، ولو كان الخبر والإنشاء متحدين في المعنى لصحَّ استعمال الجمل الاسمية في إنشاء الطلب مع أنَّ ذلك يُعدُّ من أفحش الأغلاط، فكيف ذلك عن خصوصية في الجملة الفعلية غير موجودة في الإسمية، نعم تستعمل الجمل الاسمية في مقام إنشاء المادة «كزوجتي طالق» وغير ذلك إلا أنَّ كلامنا في إنشاء الطلب، وأمَّا قوله تعالى ﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(١) الآية، فيستفاد الوجوب من قوله «على الناس»، فظهر من جميع ما ذكرنا أنَّ الخبر والإنشاء يختلفان من ناحية أصل الوضع، والمدلول والألفاظ المشتركة المستعملة تارة في الخبر وأخرى في الإنشاء «كبعثت» مختلفة وضعاً ومدلولاً.

ومحصل ما ذكرناه هو أننا عدلنا عن مسلك المشهور في الجمل
 الخبرية من أنها موضوعة للنسب الخارجية، لأجل عدم كشفها عنها
 بوجه من الوجوه حتى ظناً، إذ لا يفرق حال السامع بعد سماع الجملة عن
 حال قبله في عدم الإذعان والتصديق بالنسبة الخارجية من حيث دلالة
 الخبر بما هو خبر، فلا يسعنا تصديق ما ذهبوا إليه، لعدم ترتب الغرض
 من الوضع، وهي الدلالة على المعنى على ذلك، بل الذي يدلنا عليه
 غرض الوضع ونجده من أنفسنا إذا راجعنا إلى أنفسنا أن الجملة الخبرية
 إنما تدل على قصد تفهيم الحكاية عن وقوع النسبة أو عدم وقوعها في
 الخارج، لأن الغرض من الوضع إنما هو تفهيم الأمور المقصودة،
 فالموضوع له هي الحكاية المقصودة بالتفهم، لعدم تخلف دلالة اللفظ
 عنه، إذا كان المتكلم شاعراً قاصداً للتفهم.

ومن هذه الجهة يكون الخبر مشتركاً مع الإنشاء، إذ لا تدل الجمل
 الإنشائية إلا على إيجاد أمر نفسي، فالخبر يدل على تحقق الحكاية
 المقصودة وإيجاده من المتكلم، كما أن الإنشاء يدل على تحقق إيجاد
 أمر آخر نفسي كالأمور الاعتبارية كالملكية وغيرها، كالترجي
 والتمني، ولا يتصفان بالصدق والكذب من هذه الجهة، وإنما يتصف
 الخبر بهما من ناحية أخرى، وهي ما ذكرناه من تعلقه بما وراء الحكاية.

أسماء الإشارة والضمائر

ذكر صاحب الكفاية (قدّس سرّه) في هذا المقام ما محصله أنّه لا يبعد أن يكون الموضوع له في أسماء الإشارة والضمائر أيضاً عاماً كالحروف، فيكون الموضوع له في لفظ (هو) و(هذا) مثلاً متّحداً مع الموضوع له في لفظ الاسم الظاهر (المفرد المذكّر) وإن كان لفظ الثاني مركّباً إلا أنّ المعنى والمفهوم أمر وحدائي، وضع له الضمير المفرد (هو) أو اسم الإشارة المفرد (هذا) تارة و(المفرد المذكّر) أخرى، وإنّما الفرق بينها وبين الاسم الظاهر من ناحية الاستعمال، كما في الحروف والأسماء، بمعنى أنّ الضمير قد وضع لنفس المعنى الكلّي بداعي الإشارة إليه عند الاستعمال كـ(هذا) أو التخطّاب كـ(إيّاك)، وهكذا الإشارة بالضمير كـ(هو) للغائب فالخصوصيّة إنّما نشأت من قبل الاستعمال، لأنّ الإشارة والتخطّاب لا تكون إلّا إلى الجزئيّ، لكن هذه الخصوصيّة الآتية من قبل الاستعمال غير مأخوذة في الموضوع له والمستعمل فيه، فيكون الفرق بين أسماء الإشارة والضمائر مع الاسم الظاهر كالفرق بين الحروف والأسماء في أنّ الفرق بينهما إنّما يكون من ناحية الاستعمال.

أقول: لو صدّقنا ما أفاده في الحروف وأغمضنا النظر عمّا أوردناه عليه هناك فلا نصّدقه في المقام لوجود الفرق بين المقامين.

بيان ذلك أنّه لا بدّ في الاستعمال من لحاظ المعنى وتصوّره، وهذا

ظاهر، لأنَّ التوجّه التامّ في مقام الاستعمال إنّما يكون إلى المعنى، واللفظ ملحوظ تبعاً ولا يلتفت إليه كالاتفات إلى المعنى، وأمّا الإشارة أو التخاطب فليسا من مقوّمات الاستعمال وإنّما هي أمور زائدة عليها، قد يحتاج إليها في مقام التفهيم وحينئذٍ يمكن أن يوضع الحرف والاسم لمعنى واحد ملحوظاً بلحاظين عند الاستعمال بحيث يلحظ تارة باللحاظ الآلي فيكون حرفاً وأخرى يلاحظ باللحاظ الاستقلاليّ فيكون اسماً بحيث لا يكون اللحاظ الآتي من قبل الاستعمال مأخوذاً في الموضوع له، لأنّه مقومٌ للاستعمال ومرتبته متأخّرة عن الوضع فتقيّد العلقه الوضعيّة لكلّ منهما بقيد مخصوص، فيوضع لفظ (من) مثلاً لمفهوم الابتداء مقيّداً بكونه ملحوظاً آلة حال الاستعمال، ولفظ الابتداء لذات المفهوم مقيّداً بكونه ملحوظاً استقلالاً.

وأما الإشارة فإن كان المراد بها استعمال اللفظ في المعنى كما ربّما يستعمل هذا اللفظ ويراد به ذلك، كما يقال «فلان أشار في كلامه إلى كذا» أي دلّ فيه عليه بأن استعمله فيه، أو يقال «وكلّ إلى ذاك الجمال يشير» أي يدلّ عليه فهذا امر لا يختصّ بأسماء الإشارة، بل هو مشترك بينها وبين بقيّة الأسماء والحروف والأفعال إذ جميعها تدلّ على معانيها بالاستعمال، فالإشارة بهذا المعنى لا توجب خصوصيّة في المستعمل فيه ولا تختصّ بأسماء الإشارة.

وإن كان المراد بها أمراً آخر وهو توجيه النفس نحو شيء معيّن

بحركة اليد أو حركة العين نحوه ونحو ذلك ويقول (قدّس سرّه) أنّ الخصوصيّة الآتية من قبل هذه الإشارة لم تؤخذ في الموضوع له فيرد عليه أنّ لازمه صحّة استعمال الاسم الظاهر في مورد ضمير الغائب أو المخاطب، أو اسم الإشارة، وهذا ظاهر الفساد.

مضافاً إلى أنّ لحاظ هذه الخصوصيّة حال الوضع يأوّل إلى اعتبار قيد في الموضوع له، لأنّ الإشارة بهذا المعنى أعني توجيه النفس نحو شيء معيّن مع حركة اليد أو الرأس نحوه ليس من مقومات الاستعمال ولا من خصوصياته، لأنّه تمكن الإشارة إلى شيء معيّن بلا استعمال لفظ فيه، فإذا لوحظت الإشارة نحو الشيء حال الوضع فلا محالة يتقيّد الموضوع له بكونه متعلّقاً للإشارة، فالمعنى الذي يتعلّق به الإشارة أي المقيد بهذا القيد هو الموضوع له مثلاً الموضوع له للفظ (هذا) المفرد المذكر المشار إليه والموضوع له للفظ المفرد المذكر نفس هذا المفهوم في مقابل المفرد المؤنث والتثنية والجمع من دون تقيّد بالقيد المذكور.

وحاصل الكلام هو إنّ اللحاظ بأيّ قسم كان يكون مقوماً للاستعمال فيمكن أن يقال إنّ الخصوصيّة في الحروف إنّما هي في ناحية الاستعمال، لأنّ الحرف يستعمل في معناه باستعمال خاصّ وخصوصيّة هي أن يكون اللحاظ المقوم له آلياً، فيفرّق بين الحرف والإسم بذلك، لا بذات المعنى، ولا يعقل أخذ هذه الخصوصيّة في المستعمل فيه والموضوع له لأنّ رتبتهما متأخّرة، وأمّا الإشارة لا بمعنى استعمال اللفظ، بل بمعنى

توجيه النفس نحو شيء ولو بإشارة نفسانية فليس مقوماً للاستعمال ولا من خصوصياته لأنها لا تكون باللفظ فإن اللفظ لا يشار به إلى المعنى كما يدعيه صاحب الكفاية (قدس سرّه)، بل لابد وأن تكون بشيء آخر كحركة اليد ونحوه ولذا لو أعرض المتكلم بوجهه عن المشار إليه وقال: «جئني بهذا»، لا يعرف المخاطب أنه أي شيء يريد المتكلم وعليه فليست الخصوصية في ناحية الاستعمال، فلا معنى لأن يقال إن الخصوصية في أسماء الإشارة وما يلحق بها أيضاً في ناحية الاستعمال وأن المعنى متحد مع الإسم الظاهر، فلا محالة ترجع الخصوصية الملحوظة إلى تقييد في المعنى ويكون الموضوع له فيها كل ما يقع موقع الإشارة، أعني هذه الحصّة الخاصّة، وأما الإشارة بنفس اللفظ فغير معقول، بل لابد وأن تكون بشيء آخر من حركة اليد أو الرأس أو العين، أو برمي الحصاة ونحو ذلك، والإشارة المعقولة فيه إنما هي بمعنى الاستعمال وهي غير مراد في المقام قطعاً.

وحاصل كلامنا في الفرق بين الحروف وأسماء الإشارة وما يلحق بها هو أنّ اللحاظ من خصوصيات الاستعمال ومقوماته فلا يعقل أن يكون قيداً في الموضوع له بخلاف الإشارة فإنها لا تكون من خصوصيات الاستعمال فلا بد وأن تكون قيداً للموضوع له فيبقى مجال للقول بأن الخصوصية في الحروف من ناحية الاستعمال لا المستعمل فيه لو أغمضنا عمّا أوردنا عليه سابقاً بخلاف أسماء الإشارة وما يلحق بها.

وبالجملة ظهر ممّا ذكرنا أنّ ذات المعنى في أسماء الإشارة وما يلحق بها مغايرة مع الإسم الظاهر كما أنّ ذات المعنى الحرفي مغايرة مع المعنى الإسمي، وأنّ الموضوع له فيها أيضاً يكون خاصّاً لأنّ الإشارة لا تتعلّق إلّا بالجزئيّ الحقيقيّ فيكون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصّاً بأن يتصوّر الواضع حال الوضع مفهوماً كليّاً مقيداً بتوجّه الإشارة إليه، كأن يتصوّر مفهوم المفرد المذكّر المشار إليه ثمّ يضع لفظ (هذا) لواقع هذا المفهوم ومصادقه.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ هذا القسم أعني كون الوضع عاماً والموضوع له خاصّاً ممكن وواقع خلافاً لصاحب الكفاية (قدّس سرّه) حيث إنّّه لم يلتزم بوقوعه.

الأمر الخامس:

استعمال اللفظ في المعنى المجازي

الأمر الخامس

استعمال اللفظ في المعنى المجازي

هل يكون استعمال اللفظ في المعنى المجازي بوضع نوعي، بمعنى ترخيص وإذن من الواضع، أو بحسن الطبع، ولو مع منع الواضع بحيث لو استحسّن الطبع استعمال اللفظ في غير ما وضع له يكفي في صحّة استعماله فيه، ولو منع الواضع من ذلك فضلاً عن عدم ترخيصه؟ ذهب صاحب الكفاية (قدّس سرّه) إلى الثاني مستشهداً على ذلك بحسب الاستعمال فيما يناسب الموضوع له ولو مع منع الواضع وباستهجانه فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه، ولا معنى لصحّة الاستعمال إلّا حسنه .

أقول: لا مجال لهذا البحث والنزاع إلّا بعد تسليم مقدّمتين: إحداهما أن يكون المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وأمّا إذا أنكرنا ذلك وقلنا أنّ الاستعمال دائماً يكون في الموضوع له إلّا أنّه قد يكون تعبّدي في التطبيق فيسمّى مجازاً، وقد لا يكون فيسمّى حقيقةً - كما قال السكاكي - وهو غير بعيد، بل هو الأوجه لأنّ المبالغة المقصودة بالكلام لا يكون إلّا

بذلك، ولا مبالغة في استعمال لفظ (الأسد) في الرجل الشجاع، أو لفظ (القمر) في الشخص الحسن الوجه، بل المبالغة المقصودة في الاستعمال المجازي إنما تحصل فيما إذا استعمل لفظ الأسد في نفس معناه، وهو الحيوان المفترس، وكذلك لفظ القمر في الجرم النير المخصوص، ثم ادعى انطباق ذلك على هذا الشخص حتى كأنه (أسد) و(قمر) كي يكون مبالغة في شجاعته وحسن وجهه، فعلى هذا المعنى لا يبقى مجال للنزاع المتقدم لأنه ليس هناك استعمال فيما يناسب الموضوع له حتى يقال أنه بالوضع النوعي أو بحسن الطبع بل الاستعمال في نفس الموضوع له.

الثانية: أن يكون هناك واضع معين وضع اللفظ المخصوص للمعنى المخصوص حتى يقع النزاع في أنه هل نحتاج إلى ترخيص من هذا الواضع أم لا؟ وأما إذا قلنا بما ذكرناه في حقيقة الوضع من أنه عبارة عن التعهد والالتزام بإرادة معنى خاص عند التلفظ بلفظ مخصوص فلا مجال لهذا البحث أيضاً؛ لما ذكرنا من أن الوضع حينئذ يتحقق من كل فرد من أفراد المستعملين العالمين بهذه اللغة لأن كل فرد من أفرادهم يكون متعهداً بالتعهد المذكور، وليست حقيقة الوضع إلا ذلك وتخصيص اسم الواضع بأحدهم إنما هو لأجل سبقه في هذا التعهد على غيره فحينئذ كل فرد من الأفراد له تعهدان: أحدهما استعمال اللفظ بلا قرينة في معنى خاص كاستعمال لفظ (أسد) في الحيوان المفترس بلا قرينة، الثاني استعماله فيما يناسب الموضوع له مع القرينة، فلا محالة يكون هناك

وضع نوعي، ولا مجال لتوهم شيء آخر لأنَّ كلَّ فرد من أفراد المستعملين يكون واضحاً أي متعهّداً بكذا، فالوضع النوعي موجود لا محالة، لأنَّه ليس إلاَّ التعهّد بالاستعمال الخاص.

نعم لو قلنا بأنَّ المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له وأنَّ الواضع شخص واحد وتبعه غيره في ذلك يبقى مجال للنزاع المتقدّم.

الأمر السادس:

في الإطلاق الحكائي والإيجادي

الأمر السادس

في الإطلاق الحكائي والإطلاق الإيجادي

هل يكون ذكر اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه من باب استعمال لفظ في لفظ فيكون الإطلاق حكائياً أو يكون من الحكم على نفس اللفظ رأساً فيكون إيجادياً^(١)؟

التحقيق هو الثاني، وتوضيح ذلك أنّ الغرض من الوضع كما ذكرنا مراراً هو إحضار المعنى في ذهن المخاطب وتفهيّمه له، لأنّ تفهيم المقاصد بغير الألفاظ والبيان الذي خصّه الله (تعالى) بالإنسان كالإشارة ونحوها متعسر بل متعذر في بعض الأحيان كما في الأمور العقليّة، فاحتاج البشر إلى وضع ألفاظ خاصّة لتفهيم مقاصدهم بعضهم إلى بعض

(١) أي هل تكون دلالة اللفظ حينئذٍ حكائيّة أو إيجاديّة فإنّ الاستعمال عبارة عن جعل ذهن السامع ينتقل من الحاكي إلى المحكي أي من اللفظ إلى المعنى، والإطلاق الإيجادي عبارة عن جعل ذهن السامع ينتقل إلى الموضوع ابتداءً من دون توسيط لفظ فإنّ إحضار شيء في ذهن السامع يكون على نحوين: حكائي وإيجادي، ففي قولك «زيد عالم» ينتقل ذهن السامع إلى معنى لفظ «زيد» وهو الشخص الخاصّ حكائياً، فإنّ صورة اللفظ تكون حاكية عن صورة المعنى في ذهن السامع، وأمّا في قولك «زيد لفظ» فيوجد في ذهنه الموضوع أي صورة لفظ زيد ابتداءً فيكون إيجادياً.

بأن يحضروا المعنى الذي يقصدونه في ذهن المخاطب حتّى يخبروا عنه أو يحكموا عليه بشيء، فما يحضر أولاً في ذهن المخاطب إنّما هو صورة اللفظ، لأنّه يسمعه ويتصوّره ثمّ ينتقل إلى صورة المعنى ويحضر في ذهنه تبعاً.

وعليه لو فرض إمكان إحضار المعاني بلا لفظ لم تكن حاجة إلى اللفظ، فإذا أمكن في مورد إحضار المعنى بنفسه في ذهن المخاطب من دون توسيط لفظ فلا موجب لاستعمال الألفاظ أصلاً - كما إذا أشار بيده طلباً للماء ليشرّب - ونتيجة ذلك أنّ اللفظ إذا كان هو الموضوع للحكم فلا يحتاج إلى استخدام لفظ آخر لأنّ نفس اللفظ المذكور في الكلام هو الموضوع تنتقل صورته إلى ذهن السامع رأساً، كما إذا قال «زيد ثلاثي» مريداً به شخص هذا اللفظ أو «زيد اسم» مريداً به نفسه أيضاً.

وهكذا إذا أُريد به نوعه بأن لا يتعلّق لحاظه بشخص هذا اللفظ، بل بنوعه ويحكم عليه بما ذكر، فإنّ نوع كلمة «زيد» - مثلاً - صدر من أيّ لافظ فهو ثلاثيّ واسم ذو حركات خاصّة من دون احتياج إلى استعماله في النوع، بل يحضر الموضوع في ذهن المخاطب بنفسه، وهذا نظير ما إذا أخذت بيدك «حيّة» وقلت: قاتل، من دون أن تستعمل لفظ «الحيّة» وأردت تفهيم المخاطب بأنّ نوع هذا الحيوان أو شخصه يكون قاتلاً.

إذا عرفت ذلك فنقول:

إطلاق اللفظ وإرادة شخصه

١ - أما إطلاق اللفظ وإرادة شخصه فليس من باب الاستعمال لعدم الاحتياج إليه، بل لعدم إمكانه لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول حيث إنَّ المستعمل وهو اللفظ دالٌّ على المستعمل فيه وهو المعنى فإذا استعمل اللفظ في نفسه يلزم اتحاد الدال والمدلول^(١).

مقالة صاحب الكفاية

وقد أجاب عن هذا الإشكال في الكفاية^(٢) بالالتزام بكفاية تعدّد الدالّ والمدلول اعتباراً، وقال (قدّس سرّه): «إنَّ اللفظ من حيث إنّه صادر عن لافظه يكون دالّاً ومن حيث إنّ نفسه وشخصه مراده يكون مدلولاً» وحاصله أنّ في اللفظ حيثيّتين «إحداها» حيثيّة صدوره من المتكلّم «الثانية» حيثيّة كونه مراداً وبالاختبار الأوّل يكون دالّاً وبالاختبار الثاني

(١) كما في الفصول ص ٢٢ الطبع الحجري قال «فصل: قد يطلق اللفظ ويراد به نوعه مطلقاً، أو مقيداً كما يقال «ضرب موضوع لكذا أو فعل» أو أنّه في قولك «زيد ضرب» خبر، إذا لم يقصد به شخص القول، وقد يطلق ويراد به فرد مثله كقولك «زيد في قولك ضرب زيد» فاعل إذا أريد به شخص القول، وربما يرجع هذا كسابقه إلى القسم الأوّل إذا كانت الخصوصية مستفادة من خارج.

وأما لو أطلق وأريد به شخص نفسه كقولك «زيد لفظ» إذا أردت به شخصه ففي صحته بدون تأويل نظر، لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول أو تركب القضية من جزئين مع عدم مساعدة الاستعمال عليه... إلى أن قال: الحق أنّ هذه الدلالة إنّما تستفاد من اللفظ بواسطة قرائن مقامية أو مقاليّة، كما في المجاز، فإنّ قولك «اسم أو فعل أو مبتدأ» أو نحو ذلك قرينة ظاهرة على أنّ المراد بـ«زيد أو ضرب» مثلاً نفس اللفظ دون المسمّى والمعنى...».

(٢) كفاية الأصول ص ١٤ طبع مؤسسة آل البيت (عليه السلام).

يكون مدلولاً كما في بقية المعاني التي تكون مرادة باللفظ^(١). وفيه أن هذا الجواب لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً، وذلك لأن ما ذكره من الدلالة وإن كانت ثابتة إلا أنها دلالة عقلية لا تختص بصدور اللفظ، بل كل ما صدر عن الفاعل المختار يدل على وجود فاعله وصانعه وعلى صدوره بالإرادة، واللفظ أحد الصادات من الإنسان.

وبعبارة أخرى إن اللفظ وإن كان باعتبار صدوره دالاً إلا أنه دال على أي شيء؟ وهذه الدلالة من أي أقسام الدلالات؟ فإنه دال على وجود الصادر عنه، لا المعنى، فمدلوله وجود الصادر عنه دلالة أنية لا المعنى الذي يكون مدلولاً في باب استعمال الألفاظ، ودلالته على ذلك عقلية لا وضعية جعلية والحاصل أن حيثة صدور وإن كانت حيثة الدلالة إلا أنها لا تجدي في المقام شيئاً كما عرفت، فمجرد تصوير حيثيتين لا يرفع الإشكال. وأما كونه مراداً فليس على نحو إرادة المعنى من اللفظ بل يكون على نحو تعلق الإرادة بسائر الأفعال الاختيارية، كالأكل والشرب ونحوهما فإنها تدل على صدورها بالإرادة.

والحاصل أن ما ذكره (قدس سره) إنما هي دلالة عقلية من باب دلالة المعلول على علته وكلامنا في الدلالة اللفظية أي دلالة اللفظ

(١) إن دلالة اللفظ على معناه لا ترتبط بحيثة صدوره عن المتكلم، بل هي متقومة بالعلم بوضع اللفظ لمعناه، وأيضاً لا تناط بمدلولية المعنى بكونه مراداً للمتكلم إذ المحكي ذات المعنى لا بوصف كونه مراداً فالتغاير الاعتباري بالكيفية التي ذكره في الكفاية لا ترتبط بدلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة الوضعية التي هي محل الكلام.

على معناه، والفرق واضح^(١).

مقالة المحقق الإصفهاني

وقد حاول بعض مشايخنا المحققين (قدس سرّه) حلّ مشكلة الاتحاد بما حاصله أنّ مفهومي الدال والمدلول وإن كانا من المفاهيم المتضائفة أي لا يتصوّر أحدهما إلّا وأن يتصوّر الآخر إلّا أنّه ليس كلّ متضائفين متقابلين في الوجود، بحيث يلزم تعدّد وجودهما خارجاً، بل التقابل في قسم خاصّ منه، وهو ما إذا كان تعاند بينهما في الوجود كالعلة والمعلول، وأمّا إذا لم يكن تعاند بينهما في ذلك وأمكن اتحادهما في الوجود فلا محذور في صدق العنوانين على موجود واحد كما في المحب والمحبوب، والعالم والمعلوم - مثلاً - فإنّ الإنسان يحب نفسه فهو محبّ ومحبوب، ويعلم بوجوده فهو عالم ومعلوم، وهكذا الدال والمدلول، فإنّ الشيء يدلّ على وجود نفسه، كما قال عليه السلام: «يا من دلّ على ذاته بذاته»^(٢) وقال عليه السلام أيضاً: «أنت دللتني

(١) يبتنى هذا الإيراد على صاحب الكفاية (رحمه الله) على أن يكون مراده من الإرادة، الإرادة التكوينية - كما في سائر الأفعال الاختيارية، وأمّا إذا كان مراده الإرادة الاستعمالية أو التفهيمية فتختصّ بالألفاظ لا محالة بمعنى أنّ اللفظ بما هو لفظ أريد به التفهيم دالّ، وبما أنّه أريد به تفهيم نفسه به مدلول إلّا أنّه مع ذلك لا يجدي في دفع إشكال الاتحاد للزوم التعدّد الحقيقي في دلالة اللفظ على المعنى، لأنّها على نحو العلية بلحاظ الوجود الذهني فإنّ الدلالة الوضعية الاستعمالية عبارة عن سببية تصوّر اللفظ لتصوّر المعنى في الذهن، وهذا لا يتحقّق في شيء واحد.

(٢) كما في دعاء الصباح لأُمير المؤمنين عليه السلام المنقول عن مصباح السيّد ابن الباقي رحمه الله - البحار (٩١ - ٢٤٣) والمنقول عن مجموعة الشهيد رحمه الله - مخطوط.

عليك»^(١) وقال الحسين عليه السلام في دعاء عرفة: «كيف يستدلّ عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك، أ يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، حتّى يكون هو المظهر لك متى غبت حتّى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك».

وفي المقام لا مانع من اتحاد الدال والمدلول في لفظ واحد فهو دالّ على نفسه.

وفيه أنّ ما أفاده وإن كان متيناً في نفسه إذ من الممكن اتحاد الدال والمدلول، إلّا أنّه لا يجدي في المقام، وذلك لأنّ الدلالة التي تكون من ناحية الاستعمال لا بدّ فيها من تعدّد الدال والمدلول وجوداً، لما ذكرنا من أنّ استعمال اللفظ في المعنى إنّما يوجب الانتقال ابتداء إلى اللفظ لسماعه، ثمّ الانتقال منه إلى المعنى والمستعمل فيه فإذا فرضنا استعمال اللفظ في نفسه لا بدّ من تعدّد الوجود لتقوم الاستعمال بذلك أي بتغاير المستعمل والمستعمل فيه فالدلالة المترتبة على الاستعمال لا بدّ وأن تكون وجود الدال فيها مغايراً مع وجود المدلول لأنّ الدلالة فيها من باب العلّية أي علّية وجود اللفظ في ذهن السامع لوجود معناه فيه.

نعم إمكان اتحاد الدالّ والمدلول كما في العبارات المذكورة عن الأئمة (عليهم السلام) بالنسبة إلى الله تعالى ممّا لا ينكر لأنّها بمعنى ظهوره تعالى بذاته لذاته كما في ظهور النور إلّا أنّه لا يرتبط بباب

(١) كما في دعاء أبي حمزة من أدعية أسرار شهر رمضان المبارك للإمام زين العابدين عليه السلام وتتمّته: «بك عرفتك وأنت دللتني عليك ودعوتني إليك، ولولا أنت لم أدر ما أنت» عن مصباح المتجهد للشيخ الطوسي رحمه الله ص ٥٢٥.

استعمال اللفظ في المعنى، فحينئذ لا بدّ من الالتزام بعدم الاستعمال في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه بل اللفظ بنفسه موضوع للحكم لا بحسب دلالاته على المعنى كما في الاستعمالات المتعارفة، هذا كلّه بالإضافة إلى المخاطب والسامع لأنّ الدلالة عملية ذهنية له.

وأما بالنسبة إلى المتكلّم والمستعمل فاستعمال اللفظ في نفسه يستلزم - بالنسبة إليه - اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي فإنّ اللفظ في الاستعمال يلحظ آلياً والمعنى يكون ملحوظاً استقلالاً فإذا اتحد المستعمل والمستعمل فيه كما هو المفروض لزم اتحاد اللحاظين الآلي والاستقلالي، هذا إذا كان الاستعمال بمعنى آلية اللفظ وفنائه في المعنى، وأما بناء على كونه جعل اللفظ علامة للمعنى فلا يعقل جعل الشيء علامة لنفسه لضرورة التغاير بين العلامة وذبيها فتحصل أنّه لا يجوز استعمال اللفظ في نفسه لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول عند السامع واجتماع اللحاظين عند المتكلّم.

وأما الإشكال على ذلك أي على عدم كونه من باب الاستعمال باستلزامه تركّب القضية المحكية من جزئين النسبة والمحمول بلا موضوع، لأنّ القضية اللفظية حينئذ تكون مركبة ممّا يحكى عن المحمول والنسبة لا الموضوع، فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزئين.

فيندفع بما في الكفاية من أنّ الموضوع شخص هذا اللفظ المجعول موضوعاً في القضية اللفظية فالقضية الحاكية والمحكية كلاهما تكونان

مركبتين من أجزاء ثلاثة، ولا محذور في ذلك أبداً وإنما يلزم التركيب من جزئين فيما إذا لم يكن الموضوع نفس شخص هذا اللفظ^(١). هذا كله في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه.

إطلاق اللفظ وإرادة مثله

٢ - وأما إطلاقه وإرادة مثله كما إذا قيل «زيد في ضرب زيد فاعل» مريداً به شخص هذا القول الصادر من المتكلم في زمان خاص.

فقد يتوهم أنه من باب استعمال اللفظ في المعنى، لتعدد لفظ زيد وتكراره، والأول يكون مستعملاً في الثاني.

ويندفع بما ذكرناه في المعنى الحرفي من أن الحرف موضوع لتضييق المفاهيم الإسمية وفي المثال حيث إن مفهوم لفظ (زيد) له سعة يشمل جميع حالاته من وقوعه مبتدأً أو خبراً أو فاعلاً أو مفعولاً ونحو ذلك قيد بلفظ (في) وما بعده بمفهوم خاص، ويكون حاصل المعنى أن لفظ زيد - الواقع في هذه الجملة الخاصة يكون فاعلاً - ليس أيضاً من باب الاستعمال وإنما هو من باب التقييد أي تقييد الأول بالثاني لا استعماله فيه.

(١) محصل الجواب أنه إن كان مراد صاحب الفصول (رحمه الله) من تركب القضية من جزئين لزوم ذلك في القضية اللفظية فيه منع الملازمة لوجود ثلاثة ألفاظ في الفرض، وهو قولنا «زيد لفظ» وإن كان مراده لزوم ذلك في القضية المعقولة - أي الذهنية - ففيه منع الملازمة أيضاً، لأنه إذا فرض كون المنسوب إليه للمحكى بكلمة (لفظ) هو نفس (زيد) من دون اعتبار دلالة على نفسه، فالحاضر في الذهن يكون ثلاثة، نفس كلمة (زيد) والمحكى بالهينة، والمحكى بكلمة (لفظ) فيصير القضية المعقولة تامة الأجزاء.

إطلاق اللفظ وإرادة صنفه أو نوعه

٣ و ٤ - وأما إرادة الصنف فكإرادة النوع في أنَّ الحكم يحمل على الفرد باعتبار كليّته المنطبق عليه وعلى مثله في النوع أو الصنف كما في المثال فيما إذا لم يقصد شخص هذا المثال بل قصد نوعه أو صنفه. توضيح ذلك: إنَّ إطلاق الفرد وإرادة نوعه لا يمكن أن يكون من باب استعمال الفرد في النوع لاتحاد الفرد مع الطبيعة النوعية في الوجود الخارجي فلا مغايرة بينهما خارجاً كي يستعمل أحدهما في الآخر أي يستعمل الفرد في النوع الموجود ومن المعلوم أنَّه لا بد من المغايرة بين المستعمل والمستعمل فيه، ولا تحقّق لها في الفرض، فلا يتحقّق الاستعمال. نعم ينتقل الفرد إلى ذهن المخاطب لا محالة ويتبعه ينتقل أيضاً الطبيعي النوعي في ذهنه^(١) وللمتكلّم أن يقصد الحكم على

(١) لم نحصل المراد من وجود الطبيعي في ذهن السامع عن طريق تصوّر الفرد كي يكون الطبيعي موضوعاً للحكم إبداعياً، إذ لا موجب لذلك إلّا الفرد الخارجي، لأنّ الصورة الذهنية عند السامع مطابقة للوجود الخارجي الجزئي لا أكثر، فكما أنَّ الكلّي في هذا الفرد الموجود خارجاً هو كليّ (بشرط شيء) كذلك الكلّي في الصورة الذهنية يكون جزئياً (بشرط شيء) ومباينة للكلّي الذهني على نحو (لا بشرط) فلا تحقّق للطبيعي في ذهن كي يحكم عليه إبداعياً، إلّا أن يقال أنَّه لو كان مراد المتكلّم الحكم على الطبيعي النوعي له أن يجعل الفرد مقدّمة إعدادية لتصوّر الكلّي (لا بشرط) أي النوع ويجعله موضوعاً للحكم رأساً، ولا يكون هذا من باب الاستعمال لعدم استعمال الفرد في النوع، بل يكون الفرد مقدّمة لتصوّر النوع لا مستعملاً فيه.

ونتيجة ما ذكر هو إمكان كلا الطريقتين (الحكاية والإبداعية) في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه،

الطبيعي الشامل لهذا الفرد ولغيره من الأفراد، وليس هذا من باب استعمال الفرد في النوع كي تكون الدلالة حكائية، بل هو من باب إيراد الموضوع - من دون واسطة استعمالية - في ذهن السامع فتكون الدلالة إيجادية^(١)، فالحكم على الفرد بنفسه أو بطبيعته يتبع قصد المتكلم دون

⇒ فإنه لو تصوّر الكلّي ابتداء واستعمل الفرد فيه كان من باب الاستعمال والحكاية، لأن الفرد موجود خارجي قابل لأن يستعمل في الكلّي، وإن أطلق الفرد وجعله مقدّمة إعدادية لتصور النوع وحكم عليه رأساً كان الإطلاق إيجادياً بلا محذور، وجعل هذا من باب الاستعمال - على أساس أنه من انتقال شيء إلى شيء آخر كالانتقال من اللفظ إلى المعنى - لا يخلو عن تكلف وتوسعة في باب الاستعمال.

(١) توضيح المقال في الدلالة الحكائية والإيجادية: لا يخفى أنّ إحضار الشيء في ذهن السامع له وسيلتان حكائية وإيجادية.

أمّا الحكائية فهي عبارة عن إحضار شيء في ذهن السامع بواسطة لفظ حالّ عنه، فينتقل ذهنه من الحاكي إلى المحكي، أي من اللفظ إلى المعنى، فهنا انتقالان، كما إذا قلت «زيد عالم» إذ ينتقل إلى ذهنه أولاً صورة لفظ «زيد» ثم ينتقل منه إلى صورة المعنى أي نفس زيد الخارجي وكذا لفظ «عالم».

ومثل الحكاية بالألفاظ الحكاية بالكتابة فإنّ من يلاحظ صفحة الكتاب ينتقل ذهنه من الكتابة إلى معناها فالدلالة الحكائية سمعي وبصري.

وأما الإيجادية فهي عبارة عن إيجاد شيء خارجاً في معرض إحساس الطرف المقابل بحيث يكون سبباً لانتقاس صورته الذهنية مباشرة من دون لفظ.

وهذه تتحقّق في جميع الحواس الخمسة:

١ - أمّا البصري منها فكمّا إذا سألت سائل «ما في يدك» فتارة تجيبه بأنّه «خاتم» فهذه دلالة حكائية، وأخرى تريه «الخاتم» من دون أن تتلفظ بشيء، فهذه إيجادية إذ أوجدت في ذهنه صورة الخاتم مباشرة من دون حكايته بلفظ.

٢ - وأمّا الإيجادية السمعية فكمّا إذا سألت سائل ما هو «الغنى الصوتي» فتارة تجيبه بأنّه

استعمال الفرد في النوع، بإطلاق اللفظ وإرادة نوعه تكون إبداعية خلافاً لصاحب الكفاية.

ثم إنَّ صاحب الكفاية (قدّس سرّه) قد أشكل في آخر كلامه في بعض صورته، وهو فيما إذا لم يمكن شمول الحكم لشخص هذا اللفظ كما في مثل «ضرب فعل ماضٍ» فإنَّ «ضرب» في هذا المثال يكون مبتدأً واسماً مستعملاً في الفعل الماضي المسند إلى فاعله، وليس فعلاً ماضياً

⇒ صوت مرجع، فإنَّ هذه دلالة حكاية، وأخرى تنغي له وترفع صوتك بالغناء، فهذه دلالة إبداعية فإنَّك عزفته «الغناء» مباشرة أي إبداعياً وقد سمعه.

وهذه حالة جميع التلغظات في المحاورات اليومية فإنَّه الألفاظ وإن كانت حكاية بالنسبة إلى معانيها، إلّا أنَّها إبداعية بلحاظ أنفسها، فإنَّ انتقال صورة نفس اللفظ إلى الذهن لا يحتاج إلى لفظ آخر وإلّا لتسلسل.

٣- وأما إبداعية الأسماء فكما إذا أدبنا النار إلى يد الأصم الأعمى فإنَّه يحسَّ بالحرارة مباشرة إبداعية من دون حكاية لفظية.

٤- وأما الإبداعية في الذائقة فكما إذا سألت سائل ما هي في المملحة، فتارة تجيبه بأنَّه (ملح) فهذه حكاية، وأخرى تضع الملح في فمه فينتقل ذهنه إلى صورته إبداعياً من دون حكاية لفظ.

٥- وأما الإبداعية في الحسَّ الشامة فكما إذا كان في يدك عطر وأدبته إلى أنف المخاطب فإنَّه يحسَّ العطر من دون حكاية لفظ عنه.

ثمَّ إنَّ الحكايتين تفرقان في أمور:

١- الدوال الحكائية من اللفظ والكتابة تكون توقيفية وضعاً من حيث اللغة والكتابة وقواعداً، بخلاف الدوال الإبداعية فإنَّها طبيعية تكوينية.

٢- إنَّ الدوال الحكائية تعمَّ الجزئي والكلي فتقول «زيد عالم» و«الإنسان حيوان ناطق» لأنَّ الموجودات الذهنية تعمَّ الجزئي والكلي، بخلاف الدوال الإبداعية فإنَّها جزئية، لأنَّ الوجود مساوق للتشخص.

٣- الدوال الحكائية ذات انتقالين من اللفظ إلى المعنى وأما الإبداعية فهي ذات انتقال واحد.

لعدم وقوع الفعل مبتدأ، وهذا بخلاف «زيد لفظ» أو «اسم» فإن هذا المحمول يشمل شخص لفظ «زيد» في المثال فتصح إرادة نوعه أو صنفه فلا يكون من باب الاستعمال.

وبعبارة أخرى «ضرب» إنما يكون فعلاً ماضياً فيما إذا استعمل في معناه وهو إسناد «الضرب» إلى فاعله في الزمان السابق كما إذا قلت «ضرب زيد»، و«ضرب» في قولنا «ضرب فعل ماض» لم يستعمل في معناه وإلا لم يقع مبتدأ، لأنه من خواص الاسم و«ضرب» فعل فلا ينطبق الطبيعي على لفظ «ضرب» في هذا الكلام حتى يقال أنه حكم عليه بأنه فعل ماض بلحاظ طبيعته لا شخصه، فلا بد وأن يكون من باب الاستعمال وهذا بخلاف «زيد لفظ» فإن «زيد» في نفس هذا الكلام أيضاً لفظ فلا يكون من باب الاستعمال، بل من باب انطباق الكلّي على الفرد.

ويندفع بأن هذا من الغريب، لأن المراد من أمثال هذه القضايا اللفظية كقولنا («من» حرف جرّ) ونحو ذلك ممّا يكون الفعل أو الحرف فيها مبتدأ أنّ طبيعي هذه الكلمة لو استعمل في معناه يكون فعلاً ماضياً مثلاً، أو حرف جرّ، أو غير ذلك، وهذا غير استعمال لفظ «ضرب» مثلاً في نوعه فليست إرادة النوع من الفرد في أمثال هذه القضايا، أي التي لا يشمل الحكم لنفس الموضوع من باب الإرادة الاستعمالية، بأن يستعمل الفرد في نوعه، بل من باب إرادة الطبيعي من فردة أي الحكم عليه بلحاظ طبيعته على تقدير استعماله في معناه.

الأمر السابع:

في أقسام الدلالة

الأمر السابع في أقسام الدلالة

لا إشكال في أنَّ للفظ عند الإطلاق دلالات ثلاثة للعالمين بالوضع :
الأولى : الدلالة التصورية وهي الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ
للعالم بالوضع ، ولا يشترط فيها شعور من يصدر منه اللفظ ، إذ يكفي في
تحققها خروج اللفظ من اصطكاك حجرين فضلاً عن أن يكون إنساناً ملتفتاً
إلى كلامه .

الثانية : الدلالة التصديقية وهي التصديق بأنَّ المتكلم بهذا اللفظ
يريد المعنى الخاص ومنه تتوقف على شعور المتكلم به ، وعلمه
بالوضع مضافاً إلى اعتبار احراز أنَّ المتكلم في مقام البيان بخلاف الدلالة
الأولى ، وتتوقف هذه الدلالة على عدم نصب قرينة على الخلاف وعدم
ما يصلح للقربنية وإلا كان اللفظ مجملاً فتبتنى هذه الدلالة على أصالة
الظهور أي ظهور اللفظ فيما وضع له ويعبر عنه بالدلالة التفهيمية أيضاً .

الثالثة : الدلالة على إرادة الجد ، أي أنَّ المتكلم يريد تفهيم هذا
المعنى عن إرادة جدية في مقابل الإرادة غير الجدية بأنحائها من

السخرية والامتحان والتعذير ونحو ذلك، فإن ظاهر كلام المتكلم أنه إذا قال (اضرب فلاناً) أنه يقصد وقوع الضرب ويريد في الخارج حقيقة، لا أنه يقول هذا الكلام استهزاء أو غير ذلك من أنحاء غير الجد، وهكذا إذا قال (زيد كثير الرماد) فإن ظاهره أنه كذلك حقيقة لا أنه يقصد مدحه بالكرم، فإن قصد الكناية أيضاً من أنحاء الإرادة غير الجدية.

وبالجملة لا إشكال في ثبوت هذه الدلالات الثلاثة وتحققها وإنما الكلام والخلاف في أن أية منها تابعة للوضع وتسمى بالدلالة الوضعية، لا كلام في أن الثالثة لا تتبع الوضع، بل إنما هي ثابتة ببناء العقلاء وجارية حتى في غير الألفاظ كما إذا صدر فعل من الأفعال من شخص عاقل، فإنه يحمل أيضاً على إرادة الجد لا أنه صدر منه خطأ أو سهواً وغفلة أو في حال النوم ونحو ذلك، مثلاً إذا ضرب أحداً يحمل على أنه كان قاصداً للضرب والإيلام حقيقة لا أنه صدر منه خطأ أو غفلة.

وأما الأوليين فالمشهور أن الدلالة الوضعية هي الأولى أعني الدلالة التصورية كما عليه المحقق صاحب الكفاية وشيخنا الأستاذ (قدس سرهما) ولكن ظاهر كلام العلمين الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي^(١) أنها هي الثانية أعني الدلالة التصديقية بحيث تكون الدلالة

(١) قال المحقق الطوسي (قدس سره): «دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بإرادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد منه معنى ما يفهم عنه ذلك المعنى يقال إنه دال على ذلك المعنى، وما سوى ذلك المعنى مما لا تتعلق به إرادة المتلفظ وإن كان

تابعة للإرادة، أي الدلالة الوضعيّة لا تتحقّق إلّا عند إرادة المتكلّم تفهيم المعنى.

الدلالة الوضعيّة على مسلك التعهّد

والتحقيق ما ذهب إليه العلمان والذي يدلّنا عليه هو أنّا ذكرنا أنّ حقيقة الوضع عبارة عن الالتزام والتعهّد بأنّه متى قصد تفهيم معنى خاص وشيئاً معيّناً يتكلّم بلفظ مخصوص كلفظ (زيد) فيما إذا قصد تفهيم ذات هذا الشخص المعيّن، ولا إشكال في أنّ الالتزام لا يتعلّق إلّا بأمر اختياريّ وأمّا الأمر غير الاختياريّ فلا يمكن تعلّق الالتزام به، وانتقال السامع من اللفظ إلى شيء خاصّ لا يكون أمراً اختيارياً للواضع حتّى يتعهّد به ويلتزم، وإنّما الأمر الاختياريّ هو قصد تفهيم معنى خاصّ عند التكلّم بلفظ مخصوص، فالواضع إنّما يلتزم ويتعهّد بأنّه متى قصد تفهيم معنى خاصّ يتكلّم بهذا اللفظ ويجعله مبرزاً لقصده على نحو القضية الحقيقيّة والاستعمال إنّما هو فعليّة هذه القضية الشرطيّة، فما يترتّب على الوضع

⇒ ذلك اللفظ أو جزء منه بحسب تلك اللغة أو لغة أخرى أو بإرادة أخرى يصلح لأن يدلّ عليه فلا

يقال إنّّه دالّ عليه - انتهى (شرح منطق الإشارات - مبحث تعريف المفرد والمركب).

قال ابن سينا: الدلالة الوضعيّة تتعلّق بإرادة الالفاظ الجارية عى قانون الوضع حتّى إنّّه لو أطلق وأريد منه معنى وفهم منه لقليل: إنّّه دالّ عليه. وإن فهم منه غيره فلا يقال إنّّه دالّ عليه... إلى أن قال - والمقصود هي الوضعيّة وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه أو تخيله بتوسط الوضع معنى وهو مراد الالفاظ. انتهى (شرح حكمة الاشراق - باب الدلالات الثلاث).

إنّما هي الدلالة التصديقية، لأنّ العلاقة الوضعية إنّما تكون بين اللفظ وقصد تفهيم المعنى فالدلالة التي تترتب على الوضع وتكون أثراً لها إنّما هي الدلالة على أنّ المتكلّم يريد تفهيم المعنى الخاص والدلالة على إرادة تفهيم معنى خاص تتبع تحقّق الإرادة إذ الكشف يتبع المنكشف، وأمّا الدلالة التصورية فهي حاصلة من أنس اللفظ بالمعنى لكثرة الاستعمال وإلا فلا تتبع الوضع. هذا على ما سلكناه في حقيقة الوضع.

الدلالة الوضعية على مسلك الاعتبار

بل الأمر كذلك حتّى على بقية المسالك في حقيقته من كون جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى أو الوضع بوجوده التنزيلي أو كونه نحو اختصاص وارتباط بين اللفظ والمعنى كما عليه صاحب الكفاية وذلك لتحديد الوضع بالغرض المحدود بإرادة التفهيم فإنّ الزائد على الغرض يكون لغواً لأنّ الفرض من وضع اللفظ للمعنى إنّما هو تفهيم المعنى باللفظ لاحتياج الإنسان في تفهيم ما يقصده من المعاني إلى الألفاظ، إذ يتعذّر أو يتعسر التفهيم بغيره غالباً ولا إشكال في أنّ الغرض المذكور لا يتحقّق عند عدم إرادة التفهيم بأن كان المتكلّم ساهياً أو لاغياً في كلامه أو صدر منه في حالة النوم أو صدر اللفظ من غير الإنسان ونحو ذلك من موارد عدم قصد تفهيم المعنى، فإذا اختصّ حصول الغرض بما إذا أراد المتكلّم العالم بالوضع تفهيم المعنى الخاص، فلا محالة يتخصّص ذو الغرض - وهو الوضع - بما يترتب عليه الغرض، فتكون العلاقة الوضعية

مختصة بصورة ما إذا قصد المتكلم تفهيم المعنى فلا تكون العلاقة الوضعية ثابتة بين اللفظ والمعنى إلا في هذا الحين فظهر أن الدلالة الوضعية إنما هي الدلالة التصديقية حتى على بقية المسالك في الوضع وإن كان على مسلك صاحب الكفاية. فتحصل من جميع ما ذكرنا أن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقية وهي تابعة للإرادة على جميع المسالك في حقيقة الوضع لأن المراد بها - كما أشرنا - تصديق المخاطب بأن المتكلم أراد تفهيم المعنى وهذا هو المقصود من الوضع فإذا لم يرد المتكلم التفهيم لم يكن وضع فلم تكن دلالة فالدلالة اللفظية تكون تابعة للإرادة لا محالة.

مقالة صاحب الكفاية (قدس سره)

إلا أنه لا بد من التعرض لما أورده صاحب الكفاية (قدس سره) على ذلك من المحاذير ودفعها، فنقول: ذكر المحقق المذكور محاذير ثلاثة لذلك:

الأول: ما أشار إليه في تحقيق المعنى الحرفي أيضاً من أن لحاظ المعنى بأنحائه يكون من مقومات الاستعمال سواء كان لحاظاً آلياً أو استقلالياً، ولا ربط له بالمعنى وإلا لزم تقدّم الشيء على نفسه لأنّ اللحاظ المقوم للاستعمال إذا كان مأخوذاً في المعنى يلزم تقدّم الشيء على نفسه لأنّ مرتبة الاستعمال متأخر عن المعنى فإذا كان ما هو مقوم للاستعمال مأخوذاً في المعنى يلزم تقدّمه على نفسه.

والجواب عنه أنه لا إشكال عندنا في أن الاستعمال يتوقف على تصوّر اللفظ وعلى تصوّر المعنى ولحاظه وهذا اللحاظ لم يكن مأخوذاً في المعنى ولا ندعي نحن أن هذا مأخوذ فيه، بل نقول أنه بعد ما كانت حقيقة الوضع عبارة عن التعهّد بالتكلّم بلفظ خاصّ عند قصد تفهيم معنى مخصوص يكون هذا القصد مأخوذاً في المعنى ومدلولاً للفظ، لأنّ السامع إذا سمع اللفظ من متكلّم عالم بالوضع ذي شعور وإرادة يفهم ويعتقد أن المتكلّم قصد أن يفهمه هذا المعنى.

وبعبارة واضحة: الاستعمال إنما يكون فعلية للقضية الشرطية التي هي الوضع، فإنّ الواضع قد تعهّد على نحو القضية الشرطية الحقيقية بأنّه متى قصد تفهيم معنى خاصّ يتكلّم بلفظ مخصوص، والمستعمل إنّما يعمل بهذا الشرط، ويقصد تفهيم المعنى الخاص عند التكلّم بلفظ مخصوص فقصد التفهيم وإرادة المعنى الخاص يكون مدلولاً للفظ وإرادة التفهيم غير الالتفات إلى ذلك في مقام الاستعمال المتوقف عليه، أعني على الالتفات إلى قصد التفهيم، فلا يلزم تقدّم الشيء على نفسه، ولا توارد اللحاظين، لأنّ الالتفات إلى قصد التفهيم ممّا لا بدّ منه، فإنّ قصد التفهيم فعل إختياري لا بدّ من الالتفات والتوجّه إليه، والقصد غير اللحاظ، فإنّ كلّ متكلّم مختار لا محالة يكون ملتفتاً إلى أنّه يقصد تفهيم المعنى الخاص عند التكلّم بلفظ مخصوص.

ولا أقول أن إرادة المعنى وقصده يكون قيداً مأخوذاً في المعنى

بحيث يكون جزءاً للمعنى بمفهومها أو حقيقتها، أي مفهوم الإرادة أو حقيقتها.

بل أقول إنّ اللفظ موضوع للمعنى حال تعلّق الإرادة به، بحيث يكون الموضوع له الحصّة الخاصّة، وهي المعنى المقصود، أي المعنى حال تعلّق الإرادة به، بحيث يكون القيد خارجاً والتقيّد داخلًا، ولا أنّ العلاقة الوضعية مختصّة بالمعنى في حال مخصوص، بل الموضوع له يكون المعنى حال تعلّق الإرادة به، وذلك لما ذكرنا من أنّ الوضع هو التعهّد بإرادة المعنى الخاص عند التكلم بلفظ مخصوص، والدال على إرادة التفهيم على نحو الكبرى الكلّية إنّما هي القرائن الخارجية، واللفظ إنّما يدلّ على متعلّق الإرادة الخاصّة بما هي كذلك.

ومن هنا يظهر الجواب عن المحذور الثاني الذي ذكره المحقّق المذكور، من أنّه لو كان الموضوع له المعنى المراد لزم التجريد في الحمل والإسناد، ففي مثل «زيد قائم» أو «ضرب زيد» لا بدّ من تجريد الأطراف من قيد الإرادة، لضرورة أنّ المراد من «زيد قائم» هو حمل نفس (القائم) على ذات (زيد) لا حمل (القائم) المراد بوصف أنّه مراد بالإرادة الحقيقية على (زيد) المراد كذلك، وكذلك في «ضرب زيد» فإنّ المراد إسناد نفس (الضرب) إلى (زيد) فلو كان المعنى مقيداً بالإرادة لا بدّ من التجريد.

والجواب أنّ هذا الإشكال أيضاً نشأ من توهم أخذ الإرادة في ذات

المعنى بحيث يكون قيداً أو جزءً له، والحال أنَّ المراد هو أنَّ الموضوع له ذات المعنى حال تعلُّق الإرادة به، أي الحصّة الخاصّة - كما ذكرنا - .

وظهر أيضاً الجواب عن المحذور الثالث الذي ذكره أيضاً وهو أنَّ لازم أخذ الإرادة في المعنى أن يكون الموضوع له في جميع الموارد خاصّاً، لأنَّ الإرادة التي تؤخذ في المعنى ليست مفهوم الإرادة، بل الإرادة التي هي مقوِّمة للاستعمال، وهي حقيقة الإرادة ومصادقها، ولا إشكال في أنَّ الإرادات الشخصيّة لشخص واحد أو لأشخاص متعدّدة كلّها جزئيات حقيقة، فإذا أخذت في المعنى لا بدّ وأن يكون الموضوع له خاصّاً فلا يبقى مجال لتقسيم الوضع بالوضع العام والموضوع له العام والموضوع له الخاص لاختصاصه بالثاني في جميع الموارد.

والجواب عنه هو أنَّ نفس الإرادة لم تؤخذ في المعنى حتّى يرد ما ذكره، بل التقسيم باعتبار ذات المعنى المقصود، فإنّه قد يكون كليّاً، وقد يكون جزئياً.

والحاصل أنَّ جميع الإشكالات التي أوردها المحقّق المذكور مبنية على أخذ حقيقة الإرادة في المعنى، ويردّه عدم كونه كذلك، بل القصد والإرادة خارج عن حريم المعنى، بل الموضوع له الشيء في هذا الحال، ومن هنا يقال له المعنى لتعلُّق القصد به .

الأمر الثامن:

وضع المركّبات

الأمر الثامن

وضع المركّبات

لا إشكال في أنّ الجمل التركيبيّ يحتاج إلى أوضاع كثيرة أقلّها ثلاثة، وربّما يزيد إلى أربعة أو خمسة أو ستّة أو أكثر، فإنّ أقلّ ما يتركّب منه الكلام ويصحّ السكوت عليه كلمتان كالمبتدا والخبر ففي «زيد إنسان» يكون وضع خاصّ لزيد بمادته وهيئته للمعنى الخاص، ووضع آخر لكلمة «إنسان» كذلك، ووضع ثالث للهيئة التركيبيّة الدالّة على ثبوت المحمول للموضوع، فإذا كان المحمول مشتقّاً من المشتقات، كما إذا قال «زيد قائم» يحتاج إلى وضع رابع وهو وضع هيئة فاعل بالوضع النوعي لمن صدر عنه المبدأ، وإذا كان المحمول مشتقّاً مضافاً إلى شيء آخر كما إذا قال «زيد عالم البلد» يحتاج إلى وضع خامس لهيئة الإضافة، وإذا كان الكلام مشتملاً على حرف من الحروف يحتاج إلى وضع سادس للحرف.

وهنا أمر آخر يحتاج إلى الوضع أيضاً كالحصر - مثلاً - فإنّ تقديم المفعول يدلّ على الحصر في قولك «زيداً ضربت» وهكذا تميز الفاعل عن المفعول فيما لا يقبل الإعراب كقولك «ضرب موسى عيسى» حتّى يعلم أنّ موسى هو الضارب وعيسى هو المضروب.

وبالجملة احتياج هذه المذكورات إلى الوضع ممّا لا إشكال ولا كلام فيه.

وأما وضع الجملة التركيبية ثانياً للمعنى يكون لغواً محضاً لكفاية وضع موادها وهيئتها مستقلاً للدلالة على المعنى، فلا يحتاج إلى وضع (زيد قائم) المجموع من حيث المجموع للمعنى مرّة أخرى.

مضافاً إلى أنّه يستلزم الانتقال إلى المعنى مرتين: مرّة بالتفصيل لأجل وضع مفرداتها على التفصيل، ومرّة بالإجمال لوضع الجملة التركيبية كما في لفظ «دار» مثلاً فإنّه يدلّ على الغرفة والساحة والجدار والسقف وغير ذلك من أجزاء الدار بالإجمال، فإذا قلت «اشتريت داراً» دلّت لفظ الدار على أجزاء «الدار» بالإجمال، فإذا قلت أيضاً «اشتريت سقفاً وجداراً وباباً وغرفة» وغير ذلك من أجزاء الدار دلّ على الأجزاء بالتفصيل، وهكذا يكون الحال في «زيد قائم» فإنّ مفرداتها تدلّ على المعنى تفصيلاً وبمقتضى وضعها مركّباً للمعنى لا بدّ من دلالتها عليها إجمالاً، وهذا خلاف الوجدان.

فإن كان مراد القائل بوضع المركّبات - كما حكى ابن مالك عن بعضهم - وضع الجملة التركيبية ثانياً بعد وضع مفرداتها من موادها وهيئتها الإفرادية كالمشتقّات والنسبة الناقصة كالإضافة والتامة كالجمل التركيبية التامة فينبغي عدّ هذا القائل من المجانين، وإن كان مراده وضع الهيئة في الجمل فالأمر كما ذكره، لاحتياج إفهام النسبة إلى الوضع ولعلّ النزاع لفظيٍّ بمعنى أنّ من ينفي إنّما ينفي وضع الجمل التركيبية ثانياً، ومن يثبت إنّما يثبت وضع هيئة الجمل.

ومن هنا يعلم أنَّ ما نسب إلى بعض علماء البيان من أنَّ المجاز على قسمين إمَّا مجاز في المفرد وإمَّا مجاز في المركَّب غير صحيح، لأنَّ المجازيَّة تتوقَّف على وجود الموضوع له ليستعمل اللفظ في غير ما وضع له مجازاً وقد عرفت أنَّه لاوضع للمركَّبات.

نعم يكون في الجمل أحد أمرين إمَّا تشبيه الجملة بالجملة أي تشبيه معنى مركَّب بمعنى مركَّب آخر كتشبيه قضية بقضية أخرى كقوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾^(١) فإنَّه شبَّه حال الكفَّار المستهزئين المنافقين بالمثل المذكور، وكقوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾^(٢) وشبَّه تعالى حالهم ثانياً بهذا المثال، وإمَّا الكناية كقولك للمتردِّد في أمر «أراك تقدِّم رجلاً وتؤخِّر أخرى» فإنَّ هذا كناية عن التردِّد، لا المجاز في الجملة التركيبيَّة كما قد يتوهم.

الوضع الشخصي والنوعي

بقي الكلام في الوضع الشخصي والنوعي الذين وقعت الإشارة إليهما في الكفاية^(٣) حيث جعل وضع المواد شخصياً ووضع الهيئات

(١) سورة البقرة، الآية ١٧.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٩.

(٣) في الأمر السادس - كفاية الأصول ص ١٨.

نوعياً، وقد يشكل الفرق بين المواد والهيئات وأنه ما الفرق بينهما كما سيأتي توضيحه.

أقول: لا إشكال في أن وضع الجوامد بمادّتها وهيئتها شخصي كلفظ «زيد وإنسان والأرض والحنطة والشعير» ونحو ذلك من الجوامد حيث إنّها توضع بمادّتها وهيئتها وضعاً واحداً ومرّة واحدة من غير تفصيل بين موادّها وهيئتها في الوضع، ولا نعني بالوضع الشخصي أن شخص لفظ وضع لمعنى، لأنّ شخص لفظ خاصّ كلفظ «زيد» الصادر من الواضع في زمان مخصوص عَرَض جزئي حقيقي وجد، وانعدم في زمانه، وكيف يمكن وضعه للمعنى، بل المراد أنّ شخص طبيعي لفظ في مقابل شخص طبيعي لفظ آخر قد وضع للمعنى، فإنّا قد ذكرنا فيما تقدّم أنّ العُلقة الوضعية إنّما تتحقّق بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى وهذا ظاهر.

وأما المشتقات وكذلك الأفعال فقد أشار في الكفاية إلى أنّ وضع موادّها شخصي فإنّ مادّة «ضارب» وهي «الضاد والراء والباء» قد وضعت بالوضع الشخصي معرّاة عن جميع الهيئات للفعل المخصوص والمعنى المعين، وهكذا مادّة «قائم وأكل» إلى غير ذلك من المواد، وأمّا هيئاتها فقد وضعت بالوضع النوعي لمعنى مخصوص فإنّ هيئة ضارب قد وضعت لمن قام به المبدأ في ضمن أية مادّة تحقّقت ولذا يقال له الوضع النوعي.

ومن هنا قد استشكل بعضهم بأنّه ما الفرق بين المادّة والهيئة حيث جعل الوضع في الأولى شخصياً وفي الثانية نوعياً مع أنّ جهة الشخصية

والنوعيّة موجودة في كليهما، لأنّه إن كان الملاك في الوضع الشخصي خصوصيّة المادّة في مقابل بقية المواد يكون ذلك في الهيئة أيضاً، لأنّ هيئة اسم الفاعل مثل هيئة خاصّة في مقابل بقية هيئات المشتقات، كههيئة اسم المفعول والزمان والمكان وهيئات الأفعال، وإن كان الملاك في الوضع النوعي في الهيئات عدم اختصاصها بمادّة دون مادّة فإنّ هيئة «ضارب» تدلّ على قيام المبدأ بالذات في ضمن أية مادّة تحقّقت يكون ذلك موجوداً في المادّة أيضاً، فإنّ المادّة أيضاً كذلك، لأنها تدلّ على المعنى المخصوص في ضمن أية هيئة تحقّقت فإنّ مادّة (ضرب) مثلاً تدلّ على الفعل المخصوص في ضمن أية هيئة تحقّقت، المشتقّ أو الفعل بأقسامهما فكلّ من المادّة والهيئة له جهة خاصّة وجهة عامّة، فالموجب لملاحظة جهة خصوصيّة إحداهما وعموميّة الأخرى وهذا الإشكال لا بأس به.

إلا أنّه قد دقّق النظر بعض مشايخنا المحقّقين (قدّس سرّه) ^(١) وأجاب عنه بما محصّله بتوضيح منّا هو أنّ الفرق بين المادّة والهيئة في باب الألفاظ كالفرق بين الجواهر والأعراض، فكما أنّ الجوهر لا يحتاج في وجوده الخارجي إلى العرض، بخلاف العرض، فإنّه لا يمكن تحقّقه في الخارج إلّا في محلّ يعرض عليه، كذلك مادّة اللفظ يمكن تعلّقها وتصوّرها في عالم الذهن من دون تصوّر أية هيئة من الهيئات فيتصوّر مادّة (الضرب) أي هذه

الحروف المرتبة من دون لحاظ أي هيئة من الهيئات العارضة لها في وجودها الخارجي، فيضع شخص مادة خاصة لمعنى مخصوص، وهذا معنى كون الوضع شخصياً أي الموضوع شخص طبعي هذا اللفظ المستقل في اللحاظ والوجود الخارجي لمعنى مخصوص، وهذا من قبيل الوضع الخاص والموضوع له الخاص أو الوضع العام والموضوع له العام، وإن كان الفرق بين هناك والمقام هو أن العموم والخصوص هناك باعتبار الموضوع له والمعنى، وهنا باعتبار الموضوع واللفظ، هذا كله في المواد.

وأما الهيئات فهي على خلاف ذلك، لأنها لا يمكن تعقلها وتصورها في الذهن إلا في ضمن مادة من المواد، فإذا لم يمكن التجريد فلا بد من وضع أشخاصها لعدم وجود جامع ذاتي لها يستقل بالمفهومية كحقائق النسب حتى يوضع بشخصه للمعنى - على أحد وجهين - إما بتوسيط جامع عنواني، كقولهم «كلما كان على زنة فاعل فهو موضوع لمن قام به المبدأ» نظير الوضع العام والموضوع له الخاص مع التحفظ على الفرق المتقدم، وهذا معنى نوعية الوضع، لأن الموضوع ليس شخص هيئة بذاتها، بل بجامعها العنواني، وإما بوضع الهيئة في ضمن مادة خاصة وما يشبهها بأن يقال [مثلاً]: «وُضعت هيئة ضارب وكل ما يشبهها لمن قام به المبدأ» فإن الموضوع حينئذ أيضاً ليس شخص هيئة خاصة بوحدتها الطبيعية بل هي وكل ما يشبهها، فليكن هذا معنى كون الوضع نوعياً، وما أفاده (قدس سره) جواباً عن الإشكال المذكور معنى دقيق، والأمر كما أفاد.

الأمر التاسع:

في علائم الحقيقة والمجاز

الأمر التاسع

في علائم الحقيقة والمجاز

قد ذكرنا علامات لكون اللفظ حقيقة في معنى :

١ - منها التبادر من حاق اللفظ .

وقد ذكرنا فيما تقدّم أنّ دلالة اللفظ على معنى لا يخلو عن أحد وجوه ثلاثة عقلاً، إمّا الدلالة عليه ذاتاً، وإمّا بالوضع، وإمّا بالقرينة ولا رابع .

أما (الأول) فقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه، فإنّه لو كانت دلالة الألفاظ على معانيها ذاتيّة لكان كلّ شخص عالماً بجميع اللغات وفساده ظاهر .

وأما (الثالث) وهي الدلالة بالقرينة فهي مفروضة العدم، لأنّ الكلام في المقام في دلالة اللفظ وحدها وبحاقّها على المعنى .

فينحصر في (الثاني) وهي الدلالة بالوضع، ومن المعلوم أنّ الوضع وحده لا يكفي في الدلالة والانتقال إلى المعنى وإلاّ فجميع اللغات موضوعة لمعانيها، ولم يعرفها إلاّ العالمون بأوضاعها فهي متوقّفة على

أمرين: الوضع والعلم به، فالتبادر إنَّما يكون للعالم بالوضع من باب ترتب المعلول على علته.

ومن هنا ينشأ الإشكال المعروف من أنَّ المفروض أنَّ العلم بالوضع ينشأ من التبادر فإذا فرضنا أنَّ التبادر متوقَّف على العلم بالوضع لزم الدور.

ويندفع هذا الإشكال بوجهين كما في الكفاية (أحدهما) أنَّه يكفي التبادر عند أهل المحاورة وأهل اللغة بأن يلاحظ الجاهل بالوضع حال أهل المحاورة، ويرى أنَّ المتبادر عندهم وفيما بينهم من اللفظ هذا المعنى المخصوص، فيكون العلمان متغايرين بملاحظة اختلاف العالمين فالعلم الذي يتوقَّف عليه التبادر هو علم أهل المحاورة، والعلم الذي يتوقَّف على التبادر هو علم المستعلم الجاهل بالوضع فلا دور^(١).

(الثاني) أنَّه يصحَّ ذلك حتَّى بالنسبة إلى أهل المحاورة، أي التبادر عندهم أو عند المستعلم يكون علامة للحقيقة بتقريب أنَّه لا إشكال في أنَّ أهل لغة إذا سمعوا لفظاً من لغتهم ينتقلون منه إلى معناه وانتقالهم هذا يتوقَّف على علمهم بالوضع - كما ذكر - بشهادة عدم انتقال غيرهم إلى المعنى من سماع اللفظ، إلَّا أنَّ هذا العلم علم ارتكازي بأصل المعنى بحيث تكون خصوصياته مغفولاً عنها، وقد يعبر عنه في بعض الكلمات

(١) هذا إذا لم يحتمل كون التبادر عندهم مستنداً إلى القرينة وآلا فلا بدَّ من إحراز عدمها بالتكرار والأطراد ونحو ذلك تحصيلاً للاطمئنان بالتبادر من نفس اللفظ فالعبارة بأطراد التبادر عند العالمين بالوضع.

بالعلم الإجمالي، ومن الواضح أنه ليس المراد به العلم الإجمالي المصطلح، بل المراد العلم الارتكازي بأصل المعنى مع الجهل بخصوصياته إلا أنه قد يتعلّق الغرض بالعلم بخصوصياته تفصيلاً، فيتأمل في المعنى المنتقل من اللفظ ليحصل العلم التفصيلي بخصوصياته، وليس معنى التبادر إلا انكشاف المعنى عند النفس، فإذا تأمل وحصل له العلم بالمعنى تفصيلاً فهو معنى التبادر، وقد لا يحصل.

وبالجملة فالعلم الذي يتوقّف عليه التبادر هو العلم الارتكازي، والعلم الذي يتوقّف على التبادر هو العلم التفصيلي بالمعنى، فالموقوف على التبادر غير العلم الذي يتوقّف عليه التبادر فلا دور، فظهر أنّ التبادر من علام الحقيقة^(١).

ثم إنّ المراد من الحقيقة الثابتة بالتبادر الحقيقة العرفية، أي ظهور المعنى المتبادر عند أهل العرف، إذ الأثر مترتب على ذلك، دون مجرد

(١) لا يخلو عن تأمل، إذ لا أثر للتبادر عند المستعلم إلا الانتباه إلى المرتكز، وصيرورة العلم الارتكازي فعلياً، فليس هناك علما أحدهما علّة للتبادر، وهو العلم الارتكازي، والآخر هو العلم التفصيلي معلولاً للتبادر، بل هناك علم واحد ينقلب من الارتكاز إلى الفعلية لمبته، وهو التبادر، وهذا كما في سائر الصفات النفسانية المرتكزة، كحبّ الولد لوالديه ارتكازاً، فإنّه قد ينقلب إلى الفعلية، كما إذا مرض أحدهما واحتاج إلى خدمات لا تحقّق إلا بفعلية الحبّ، وصيرورته أشدّ من الارتكاز، والنتيجة أنّ التبادر لا شأن له إلا الالتفات التفصيلي إلى العلم المرتكز، وقد يحصل بغيره أي بالتأمل في أطراف المرتكز الحاصل بتنصيب أهل اللغة، فالعامل الأصلي هو عامل الارتكاز والتبادر عامل ثانوي، فليس هناك علما بل إجمال وتفصيل في علم واحد.

الحقيقة اللغوية أي المعنى الموضوع له في اللغة إذ لا أثر يترتب عليها إلا على القول بحجيتها تعبدًا ببناء العقلاء الممضاة شرعاً كما عن السيد المرتضى (قدس سره) لا من باب الظهور إذ حينئذ يترتب عليها الأثر ولو لم يكن للفظ ظهور عرفي فيعمل بما كان اللفظ حقيقة فيه في اللغة من دون ملاحظة الظهور عند العرف، وأمّا على الصحيح المختار من كون حجيتها إنمّا هو من باب الظهور فما يترتب عليه الأثر هو الظهور العرفي، أي الظهور الثابت عند أهل المحاورة، سواء كان مطابقاً للمعنى الأولي اللغوي أو انتقل إلى هذا المعنى بعد ذلك، إذ العبرة بما هو ظاهر اللفظ عند التكلم به بلا قرينة^(١).

ثم إنّه إذا كان اللفظ ظاهراً بحسب المتفاهم العرفي فعلاً في معنى وشكّ في أنّه كان كذلك في زمان صدوره عن المعصوم أم كان ظاهراً في معنى آخر فمقتضى بناء العقلاء هو أنّه كان ظاهراً في ذاك الزمان في هذا المعنى أيضاً مستنداً إلى استصحاب القهقري الثابتة حجيتها ببنائهم في هذا المورد.

ولا يخفى أنّ محلّ الكلام إنمّا هو التبادر من اللفظ مع القطع بعدم وجود القرينة وهذا هو الذي يكون علامة للحقيقة، وأمّا مع احتمال وجود القرينة وأنّ التبادر كان مستنداً إليها لا إلى نفس اللفظ فهل تجري إصالة عدم القرينة أم لا؟

(١) محصل المراد: أنّ أصالة الحقيقة لا تجدي في حمل الكلام على المعنى الحقيقي، لعدم ثبوت حجيتها تعبدًا، وليس بناء من العقلاء على ذلك، بل العبرة بأصالة الظهور، أي لا بدّ من ظهور الكلام في إرادة المعنى كي يعمل به، فلا أثر لمجرد كشف المعنى الحقيقي.

التحقق عدم الجريان وذلك لأنَّ هذا الأصل إمَّا أصل شرعيّ أو أصل ثابت ببناء العقلاء .

وعلى الأوّل فليس دليله إلّا الاستصحاب، أي استصحاب عدم نصب القرينة في البين، وهو لا يكون حجة، لأنّه لا يثبت به ظهور اللفظ في نفسه في المعنى، لأنّه من الملازمات العقلية لعدم وجود القرينة .

وعلى الثاني فلم يثبت بناء العقلاء على عدم وجود القرينة فيما لو علم الظهور وشكّ في استناده إلى نفس اللفظ أو إلى القرينة، نعم: قد ثبت بنائهم على عدم وجود القرينة عند الشكّ في المراد، واحتمال إرادة خلاف الظاهر اعتماداً عليها فيحمل اللفظ على ظاهره، ويلغى احتمال إرادة خلافه، فالنتيجة أنّه لو رأى الجاهل بلغة أنّ المتبادر من إطلاق اللفظ عند أهل تلك اللغة هذا المعنى واحتمل استناده إلى وجود قرينة عامّة أو خاصّة في البين لا يسع له كشف الوضع وأنّ اللفظ حقيقة في ذاك المعنى مستنداً إلى أصالة عدم القرينة لعدم حجّيتها بنائهم في ذلك فالتبادر إنّما يكون علامة للحقيقة فيما إذا لم يحتمل وجود القرينة احتمالاً عقلياً.

٢ - ومنها عدم صحّة السلب أو صحّة الحمل، لعدم الفرق بين الأمرين في النتيجة فقالوا: إنّ صحّة حمل اللفظ بما له من المعنى على المعنى المقصود كشف حاله تكون علامة للحقيقة^(١) كما أنّ صحّة سلبه عنه كذلك تكون علامة للمجاز، سواء كان الحمل حملاً أولياً ذاتياً أو حملاً شائعاً صناعياً حيث إنّ الأول يدلّ على أنّ المعنى المقصود كشف حاله نفس الموضوع له، والثاني يدلّ على أنّه فرد منه.

أقول: تحقيق الحال في المقام هو أنّ الحمل مطلقاً سواء كان حملاً أولياً أو شائعاً صناعياً يتوقّف على المغايرة بين الموضوع والمحمول من

(١) تقريب كيفة استكشاف الوضع بالحمل الأولي هو أن يجعل اللفظ المعلوم مفهومه لديه تفصيلاً موضوعاً للقضية الحملية واللفظ المبهم مفهومه - المرتكز معناه في ذهنه إجمالاً - محمولاً فإذا صحّ الحمل استكشف الوضع بالحمل الأولي أي وضع لفظ المحمول على مفهوم الموضوع حقيقة - كما في قولك: الإنسان هو البشر، والمطر هو الغيث لمعلومية عقد الوضع أي مفهوم الإنسان والمطر في المثال والشك في مفهوم البشر والغيث.

ولا يخفى أنّ صحّة الحمل متوقّفة على العلم الارتكازي بمفهوم المحمول وآلاً فلا يمكن حمل اللفظ مع الجهل المطلق بمعناه، وهذا نظير ما ذكرناه في دفع الدور في التبادر فإنّ المقام يكون مثله في مشكلة الدور، وما ذكر من استكشاف المعنى بالحمل هو شأن اللغويين غالباً حيث إنهم يفسّرون اللغات بألفاظ معلومة بالارتكاز، وتكون نتيجة الحمل كون الموضوع معنى حقيقياً للمحمول، لآتئادهما في المفهوم، هذا ما يظهر من عبارة الكفاية وغيره في كيفة الحمل بجعل المعلوم في عقد الوضع والمجهول في عقد الحمل وهو في المفردات واضح - كما في المثال - وأما في حمل المركّب على المفرد، كما في حمل الحيوان الناطق على الإنسان لا يخلو عن تكلف لأنّ كلّ لفظ مفرد مستقلّ مفهوماً فلا بدّ من التأويل إلى معنى مفرد.

جهة والاتحاد بينهما من جهة أخرى، لأنه لو لم تكن مغايرة بينهما أصلاً يكون الحمل لغواً ومن حمل الشيء على نفسه، كما أنه لو لم يكن بينهما نحو من الاتحاد لا يصح الحمل أيضاً.

أمّا الحمل الأولي الذاتي فالمغايرة بينهما إنما هي بالإجمال والتفصيل، والاتحاد بحسب الذات والماهية، كما في قولنا (الإنسان حيوان ناطق)، فإنّ هذا المفهوم قد يلاحظ إجمالاً فيوضع له لفظ (الإنسان) من دون لحاظ جنسه وفصله على نحو التفصيل، بل هما مندكان في المعنى من دون تعلّق اللحاظ بهما تفصيلاً، ويلاحظ أخرى تفصيلاً ويطلق عليه (الحيوان الناطق) فيلاحظ جنسه وفصله على نحو التفصيل والشرح مع اتّحاد المعنى ذاتاً وماهية، وهذا نظير لفظ الدار، والألفاظ الموضوعية لأجزائها على نحو التفصيل، فإنّ لفظ الدار موضوع لمجموع الأجزاء من الحائط والسقف والساحة والسرّادب وغير ذلك من الأجزاء الملحوظة على نحو الإجمال والاندماج، وأمّا الألفاظ المفردة المذكورة تدلّ على نفس المعنى وأجزاء الدار على نحو التفصيل.

وبالجملة الملاك في الحمل الأولي الذاتي هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول ذاتاً والاختلاف بينهما على نحو الإجمال والتفصيل فالاتحاد بحسب ذاتهما والاختلاف من الخارج وهو اللحاظ.

ولا دلالة لهذا الحمل على الحقيقة أصلاً، لما عرفت من أنّ الملاك فيه هو الاتحاد بحسب الذات وإنما هو بملاحظة نفس المعنى وهو

أجنبي عن اللفظ، وبعبارة أخرى أمر الحمل راجع إلى المدلول وأما الحقيقة والمجاز فهما من صفات الدالّ فصحة الحمل لا تكون علامة للحقيقة اللفظية لأنّ اللفظ المستعمل في المعنى سواء كان على نحو الحقيقة أو المجاز يصحّ حمله بما له من المعنى المستعمل فيه على الموضوع إذا تمّ ملاك الحمل فكيف يكون علامة للحقيقة اللفظية لأنّ الأعم لا يدلّ على الأخصّ.

نعم إذا ثبت من الخارج أنّ الانتقال من اللفظ إلى المعنى الذي استعمل فيه في هذا الحمل يستند إلى نفس اللفظ، لا القرينة، يكون علامة للحقيقة إلّا أنّ هذا هو التبادر ولا ربط له بصحة الحمل وإلا فهي لا تدلّ على أنّ الموضوع أو المحمول مستعمل في المراد حقيقة أو مجازاً، هذا في الحمل الأولي.

وأما الحمل الشائع الصناعي فملاك الحمل فيه هو الاتحاد في الوجود والمغايرة في الذات على عكس الحمل الأولي حيث إنّ الاتحاد هنا لأمر خارج عن الذات وهو الوجود والاختلاف بينهما إنّما هو بالذات والمفهوم وأمر داخل.

وأما في الحمل الأولي فالإتحاد بينهما لأمر داخل وهو الذات والاختلاف لأمر خارج وهو اللحاظ بالاجمال والتفصيل وهو على ثلاثة أقسام لأنّ الاتحاد في الوجود بين الموضوع والمحمول إمّا ذاتي في كليهما أو عرضي فيهما أو ذاتي في أحدهما وعرضي في الآخر بمعنى

أَنَّ نسبة الوجود تكون تارة إلى كليهما بالذات وأخرى إلى كليهما بالعرض وثالثة بالاختلاف.

أما القسم الأول فكما في حمل الكلّي على فردة كما في قولك «زيد إنسان» فَإِنَّ نسبة الوجود كما يكون حقيقياً بالإضافة إلى زيد كذلك تكون بالإضافة إلى الإنسان لأنَّ وجود الفرد بعينه وجود الكلّي ويلحق به حمل الجنس على الفصل والنوع فَإِنَّ الجنس موجود بوجود الفصل حقيقة بوجود النوع.

القسم الثاني أن تكون نسبة الوجود إلى الموضوع ذاتيةً وإلى المحمول عرضيةً كما في قولك «زيد قائم» فَإِنَّ الموجود في الخارج حقيقة وواقعاً إنّما هو زيد وأما القائم فهو عنوان انتزاعي من اتّصاف زيد بالقائم في الخارج فالموجود حقيقة إنّما هو منشأ انتزاعه وهو زيد والقيام وأما عنوان القائم فلا وجود له حقيقة وإنّما ينسب إليه الوجود عرضاً، إذ ليس الموجود في الخارج ثلاثة أشياء إلاَّ أنّه لَمَّا كان كلّ ما بالعرض لا بدَّ وأن ينتهي إلى ما بالذات فلا بدَّ من إسناد حقيقي في البين فيرجع قولنا «زيد قائم» إلى قولنا «إنَّ الصفة الموجودة في زيد هو القيام» وهذا من باب حمل الكلّي على مصداقه، وتكون نسبة الوجود إلى الموضوع والمحمول حقيقياً كما عرفت في القسم الأوّل فيدلّ قولنا زيد قائم بالدلالة الالتزامية على وجود حمل يكون الاتّحاد في الوجود فيه حقيقياً بين الموضوع والمحمول معاً.

القسم الثالث أن يكون إسناد الوجود إلى كليهما عرضياً كما في
وقولنا «الكاتب ضاحك» و«الماشي متحرك» أي سواء كانت النسبة بين
الموضوع والمحمول التساوي أو العموم المطلق، لأنَّ المشتقَّ في
كليهما عنوان انتزاعي من اتصاف الذات بالمبدأ وحينئذٍ لا بدَّ من إرجاع
ذلك إلى حملين متّحدين في الوجود حقيقة كما عرفت.

وبالجملة الملاك في الحمل الشايع هو الاتحاد في الوجود بأنحائه
الثلاثة إلاَّ أنّه مع ذلك لا يدلُّ على الحقيقة لما عرفت من أنَّ صحّة الحمل
أمر راجع إلى المدلول ولا ربط لها بالدالِّ كما ذكرنا في الحمل الأوَّلي،
وذلك لأنَّ المصحَّح لحمل الكلّي على فردّه أو لحمل العنوان الانتزاعي
على منشأ انتزاعه كما في «زيد قائم» أو لحمل أحد العنوانين على الآخر
كما في «الماشي متحرك» إنّما هو اتّحاد وجود الموضوع والمحمول
بنحو من الاتّحاد سواء كان اللفظ المستعمل في الموضوع أو المحمول
حقيقياً أو مجازياً لعدم توقّف صحّة العمل على الحقيقة التي هي أمر
راجع إلى اللفظ أصلاً.

٣- ومنها الأطراد^(١) وعدمه وقد جعلوا الأطراد علامة للحقة وعدمه علامة للمجاز.

أقول: إن كان مرادهم من الأطراد تكرار استعمال اللفظ في معنى طولاً أي الاستمرار عليه بحيث يكون جميع الاستعمالات الطولية صحيحة فهي أعم من الحقة لصحة تكرار المجاز في المعنى المستعمل فيه، لأن الاستعمال الأول إذا كان صحيحاً يصح استعمال في المرة الثانية والثالثة وهكذا، سواء كان استعمال في المرة الأولى على نحو الحقة أو المجاز، لأنه على تقدير أن المستعمل فيه كان معنى حقيقياً يصح في المرات الأخرى، لأن جميعها من استعمال اللفظ في الموضوع له، وعلى تقدير كونه معنى مجازياً بعلاقة من العلائق، فيصح في المرات الأخرى أيضاً، لوجود العلاقة في جميعها فالأطراد بهذا المعنى لا يكون علاقة للحقة، بل هو أعم منها.

وإن كان مرادهم من الأطراد التكرار في التطبيق أي استعمال اللفظ بما له من المفهوم الكلّي في الأفراد المتكثرة العرضيّة أي جميع الأفراد

(١) الأطراد باب الافتعال من الطرد قلب التاء طاء وأدغمت و(الأطراد) في اللغة بمعنى الجري والتتابع، يقال: أطرد الأنهار أي جرت، وأطرد القوم إلى المسير أي تتابعوا، والمراد من أطراد اللفظ في اصطلاح الأصولي شمول استعماله في جميع الأفراد، كما أن المراد بعدم الأطراد عدم شموله لها، والمستفاد من مجموع ما ذكر في المتن أنه يطلق الأطراد في كلماتهم على ثلاثة معان (الأول) التكرار في الاستعمال (الثاني) التكرار في التطبيق (أي تطبيق العنوان على الأفراد المستعمل فيها) (الثالث) التكرار عند أهل المحاورة.

المختلفة بمعنى استعماله فيها بلحاظ انطباق المفهوم الكلّي على جميع المصاديق والأفراد، بمعنى تطبيق المعنى على مصاديقه وأفراده، فهذا يكون علاقة للحقيقة، كما أنّه لو لم يطرّد أي لم يصحّ تطبيقه على جميعها وإن كان الملاك موجوداً فيها كلّها يكون علامة للمجاز، أي يكون اللفظ حقيقة في المفهوم الكلّي على الأوّل، ومجازاً على الثاني، مثلاً لفظ (الجسم) يصدق على زيد بما أنّه ذو أبعاد ثلاثة وهكذا يصدق على بقية أفراد الإنسان والحيوان وجميع أفراد الحجر إلى غير ذلك من بقية أفراد الجسم من دون منع، وهذا كاشف عن أنّ استعمال لفظ الجسم في أفراد هذا المفهوم يكون على نحو الحقيقة. وأمّا لفظ (الأسد) المستعمل في أفراد الشجاع فيصحّ في بعض الأفراد دون بعض وإن كان شجاعاً أيضاً، فيقال: «زيد أسد» ولا يقال «هذه النملة أسد» وإن كانت شجاعة لاستشباع العرف عن إطلاق لفظ الأسد على النملة وإن كانت شجاعة بالإضافة إلى بقية أفراد النمل، وهذا يكشف عن أنّ لفظ الأسد في الشجاع مجاز، فلفظ الأسد مثلاً إذا استعمل في معناه الحقيقي وهو الحيوان المفترس يكون مطّرداً في جميع أفراد هذا الحيوان، وإذا استعمل في المعنى المجازي وهو أفراد الشجاع لا يكون مطّرداً.

وهذا الوجه قد اعتمد عليه بعض مشايخنا المحققين (قدّس

سرّهم) ^(١).

إلا أنه أيضاً لا يمكن المساعدة عليه وذلك لأن أمر تطبيق الكلّي على أفرادهِ عين أمر استعمال اللفظ في المفهوم الكلّي ولا ربط لأحدهما بالآخر وغاية هذا الوجه هو صحة تطبيق الكلّي المستعمل فيه في مورد على جميع الأفراد وعدم صحته في مورد آخر، وعليها فالأول لا يدل على الحقيقة كما أن الثاني لا يدل على المجاز وذلك لأنه كما يمكن أطراد اللفظ بما له من المفهوم الحقيقي في جميع أفرادهِ وانطباقه عليها كما في لفظ الجسم بالنسبة إلى أفرادها كذلك يصح أطراد اللفظ بما له من المفهوم المجازي بحدوده وقيوده فلفظ الأسد المستعمل في الشجاع بما له من القيود كالرجل الشجاع يكون مطرداً في جميع أفراد الرجل الشجاع فالأطراد أعم من الحقيقة فينتقض الأطراد في الحقيقة بالأطراد في المجاز كما أن عدم الأطراد بهذا المعنى لا يكشف عن المجازية، فإن لفظ الأسد غير المطرد في النملة إذا أُريد منه الشجاع لا يكشف عن أن استعماله فيه مجازي، بل يكشف عن اعتبار خصوصية وقيد في الشجاع المراد من لفظ الأسد لا تكون تلك الخصوصية في النملة كالإنسانية مثلاً بأن كان المراد الإنسان الشجاع لا مطلق الحيوان سواء كان ذلك المعنى معنى حقيقياً له أو مجازياً.

والحاصل أن غاية ما يدل عليه عدم الأطراد أي عدم انطباق اللفظ بما له من المفهوم على بعض الأفراد اعتبار خصوصية في المفهوم لا تكون موجودة في هذا البعض وأما إن استعماله في ذلك المفهوم حقيقي أو مجازي فهو أمر أجنبي عن ذلك.

وهناك معنى ثالث للأطراد لا بأس بكونه علامة للحقيقة وهو استعمال أهل المحاوراة اللفظ في معنى على أنحاء مختلفة بحيث يستبعد أن يكون انفعال المعنى منه عندهم مستنداً إلى ما احتف به الكلام من القرائن المحتملة - مثلاً - إذا رأى الجاهل بلغة العرب أنَّ أهل هذه اللغة يستعملون لفظ (الماء) في استعمالات كثيرة، فإنهم يقولون تارة (جثني بماء) وأخرى يقولون (رأيت الماء) وثالثة يقولون (جرى الماء) وهكذا فإنَّ الجاهل يحتمل عند سماعه الاستعمال الأول أن يكون انفعال أهل المحاوراة من لفظ (الماء) في قولهم (جثني بماء) مستنداً إلى قرينة جاءني مثلاً بحيث لولاهما لمدلَّ لفظ الماء على الجسم المخصوص فيتردَّد الأمر عنده بين أن يكون انفعال هذا المعنى عند أهل المحاوراة مستنداً إلى نفس اللفظ أو إلى قرينة (جثني) في المثال وهكذا في بقية الأمثلة إلا أنه من البعيد غايته أن يكون للشيء قرائن متكررة بهذه الكثرة فيمطئن نفسه على أنَّ الاستعمال في المعنى المعين على نحو الحقيقة لا المجاز، وبهذه الطريقة يستكشف غالباً حال اللغات لمن يريد تعلّمها، كما أنَّ الأطفال يتعلّمون اللغات من هذه الطريقة أيضاً، فإنهم يرون أنَّ الناس يستعملون لفظاً في معنى متكرراً مع احتفاف الكلام بما يحتمل أن يكون قرينة على المراد إلا أنَّ الكثرة أنحاء تلك الاستعمالات تورث لهم القطع بوضع اللفظ لذلك المعنى، نعم لو لم يحصل الاطمئنان بذلك في مورد فلا كشف لهذه الطريقة عن المعنى الحقيقي فهذه طريقة غالبية.

الأمر العاشر:

في تعارض الأحوال اللفظية

الأمر العاشر

في تعارض الأحوال اللفظية

ذكر صاحب الكفاية (قدس سرّه) أنّ للفظ أحوالاً خمسة وهي التجوّز والاشتراك والتخصيص والنقل والإضمار^(١) وكلّ هذه الأحوال خلاف الأصل لا يصار إلى شيء منها إلا عند وجود القرينة، فلو دار الأمر بين أحدها وبين إرادة المعنى الحقيقي لا إشكال في تقديم المعنى الحقيقي بناءً العقلاء، وأمّا لو دار الأمر بين نفس هذه الأحوال بين اثنين منها أو أكثر كما لو دار الأمر بين المجاز والنقل فقد ذكر الأصوليون خصوصاً صاحب القوانين وجوهاً لتقديم بعضها على بعض^(٢) إلا أنّ

(١) وللّفظ أحوال خمسة أخرى: النسخ، والتفديد، والكناية، والاستخدام، والتضمن وكلّها خلاف الظاهر.

(٢) مثلاً إذا دار الأمر بين المجاز والاشتراك كما إذا كان للفظ معنى حقيقيّ ثمّ استعمل في معنى آخر ودار أمر الثاني أن يكون مجازاً أو معنى آخر حقيقيّ بحيث يكون اللفظ مشتركاً بين معنيين، قال بعض بترجيح احتمال المجاز، لوجوه: ١ - كثرة وشيوعه، ٢ - استغنائه عن تعدّد الوضع، ٣ - استغناء المعنى الحقيقيّ الأوّل عن القرينة، ٤ - أوفقيّة المجاز للطبع وفي قبال هذه الوجوه للمجاز قد يقال بترجيح الاشتراك لوجوه أيضاً ١ - أبعدية الاشتراك عن

الصحيح كما نبّه عليه المحقّق المذكور هو عدم الاعتماد على شيء من هذه الوجوه إلّا إذا أوجب ظهوراً في اللفظ، لأنّ الميزان في الحجّة في باب الألفاظ هو الظهور لا غير.

⇒ الخطاء، لأنّه يتوقّف عند الشكّ وفي المجاز يحمل اللفظ على الحقيقة وقد يؤدّي إلى الخطاء وخلاف المقصود ٢- استغنائه عن الحقيقة ورعاية العلاقة المجازيّة، ٣- ليس فيه مخالفة الظاهر، ٤- أوفقّيته لمقتضى الحال إذا أراد القائل الإجمال.

فلاحظ أنّ هذه كلّها وجوه استحسانيّة لا تؤدّي إلى الظهور اللفظي.

الأمر الحادي عشر:

في الحقيقة الشرعية

الأمر الحادي عشر

في الحقيقة الشرعية

اختلفوا في أن الألفاظ المستعملة في الماهيات المخترعة الشرعية كلفظ (الصلاة) هل تكون حقائق فيها في لسان الشارع أم لا، والكلام في هذا البحث يقع من جهات:

ثمرة القول بالحقيقة الشرعية

الأولى: في وجود الثمرة لهذا النزاع، وقد ذكروا له ثمرة، وهي أنه على القول بثبوت الحقيقة الشرعية تحمل الألفاظ الواردة في لسان الشارع عند عدم القرينة على تلك المعاني المخترعة، وأما على القول بعدمها فذهب بعضهم إلى لزوم الحمل على المعاني اللغوية، وقال آخرون بأنها تكون مجملة حينئذٍ لدوران الأمر بين المجاز المشهور والمعنى الحقيقي، والأمر في ذلك يؤول إلى الإجمال، ولا ترجيح لأحد الطرفين، لعدم الظهور في أحد المعنيين، نعم على القول بأن أصالة الحقيقة حجة من باب التعبد، كما عليه السيد المرتضى (قدس سره)، يحمل على المعنى اللغوي إلا أنها لا تكون حجة تعبدًا، بل من باب الظهور ولا ظهور عند الدوران المذكور.

وبالجملة فلا إشكال عندهم في لزوم الحمل على المعنى الشرعي على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وآلا فلا، فهذه ثمرة ذكرها في المقام.

وقد أنكرها شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) وذلك لأنّ كبرى هذه المسألة تكون كما ذكر، إلا أنّ الاستعمالات الواردة عن النبي (صلى الله عليه وآله) إلينا كلّها نقلت إلينا من طريق الأئمة (صلوات الله وسلامه عليهم) وكلّها محفوفة بالقرينة على المراد، أي مراد النبي (صلى الله عليه وآله) من هذه الألفاظ، وذلك لأنّه لا إشكال في صيرورة الألفاظ المذكورة حقائق في معناها المخترعة في لسان الأئمة (عليهم السلام) خصوصاً من زمان الباقرين ومن بعدهما من الأئمة (عليهم السلام) لشيوع الاستعمال في ألسنتهم (عليهم السلام) فصارت حقائق متشرّعية في عصرهم قطعاً، لبلوغ المدّة من عصر النبي (صلى الله عليه وآله) إلى ما يقرب من مائة سنة، وأكثر الأخبار ومعظمها المنقولة إلينا من الباقرين (عليهما السلام) فإذا نقلوا عن النبي (صلى الله عليه وآله) استعمال هذه الألفاظ، كقوله (صلى الله عليه وآله): «صلّوا كما رأيتموني أصلي» مثلاً بلا نصب قرينة على معنى آخر يقطع بإرادته (صلى الله عليه وآله) المعنى المخترع المخصوص لا غيره، وآلا لذكروا ثمّ قرينة على خلاف ما صارت حقيقة فيه في لسانهم.

نعم لو وصل إلينا من النبي (صلى الله عليه وآله) استعمالات لا من

طريقهم كما إذا بقي منه (صلى الله عليه وآله) كتابة وصلت إلينا من غير طريقهم، أو كان الاستعمال في القرآن لكان لدعوى هذه الثمرة مجال فظهر أنه لا ثمرة لهذا النزاع وإنما هو بحث علمي لا عملي.

ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع

الجهة الثانية: في كيفية صيرورة هذه الألفاظ حقايق شرعية فنقول: الوضع إما تعيني أو تعيني.

الوضع التعيني

أما الوضع التعيني فهو على قسمين:

الأول: الوضع بالتصريح لأن الواضع قد يصرح بوضع لفظ بإزاء معنى، كما إذا قال «وضعت لفظ (محمد) لابني هذا» بأي معنى فسرنا حقيقة الوضع، كما هو الغالب في وضع الآباء أسماء أبنائهم، فإنهم يقولون سمّيته باسم كذا وهذا القسم يقطع بعدم صدوره من النبي (صلى الله عليه وآله) في ألفاظ العبادات والآ لنقل إلينا بالتواتر لتوفر الدواعي على نقله من النبي (صلى الله عليه وآله) الآتي بشرع جديد، ولا يقاس بقضية غدير خم لتوفر الدواعي من المخالفين على خلافها، وأما وضع لفظ لمعنى فلا يمس بأحد.

وأما القسم الثاني فهو أن يستعمل اللفظ في المعنى بداعي وضعه له مع نصب قرينة على ذلك أي على الاستعمال بهذا الداعي ليعلم الجاهل وضع اللفظ للمعنى وقد يتفق ذلك في تسمية الآباء أبنائهم

باسم، كما إذا قال «ولدي (باقر) سنّه كذا، أو تامّ الخلقة أو عينه له لون كذا» مريداً بذلك وضع لفظ (الباقر) له وهذا القسم قد ذكره في الكفاية أيضاً وقال مدّعي القطع بأنّ وضع الألفاظ لمعانيها المخترعة الشرعيّة على هذا الوجه ليس بمجازف^(١).

مقالة المحقّق النائيني (قدّس سرّه) في الوضع بالاستعمال

وقد أنكر شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) إمكان هذا القسم من الوضع التعييني بدعوى أنّ استعمال اللفظ في المعنى يتقوّم بتعلّق اللحاظ باللفظ لحاظاً آلياً، لأنّ النظر الاستقلاليّ في مقام الاستعمال إلى المعنى فقط، ويكون اللفظ مغفولاً عنه، فيكون ملحوظاً مرآتاً، والوضع يتوقّف على لحاظ المعنى لحاظاً استقلالياً، لأنّه لا بدّ في مقام الوضع من لحاظ اللفظ في نفسه وبحيال ذاته، ولحاظ المعنى أيضاً كذلك فيوضع اللفظ للمعنى فإذا كان الاستعمال محقّقاً للوضع يلزم اجتماع اللحاظين المذكورين الآلي والاستقلالي في اللفظ.

ويندفع بأنّ الوضع بأيّ معنى فسّرناه - سواء كان التعهّد، أو اعتبار اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى، أو جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى أو غير ذلك - فإنّما هو أمر قائم بالنفس وفعل من أفعاله ولا دخالة للكلام فيه أصلاً، سواء دلّ عليه صراحة كأن يقول «وضعت لفظ كذا للمعنى الكذائي» أو بالالتزام كما إذا استعمل اللفظ في المعنى بداعي إبراز

المعنى النفساني الذي هو الوضع فإن الاستعمال من لوازم الوضع ومما يترتب عليه نظير بقية الاعتبارات النفسانية المدلول عليها تارة بالمطابقة وأخرى بالالتزام، كما إذا قال تارة «وهبتك هذا المال» الدال على التملك صراحة وأخرى: «اشتر بهذا ثوباً لك» الدال على تملك هذا المال له بالالتزام، لأن شراء ثوب لنفسه لا يمكن إلا أن يكون الثمن له تحقيقاً لمعنى المعاوضة، وبالجمله لا دخالة للكلام والتلفظ بشيء في حقيقة الوضع الذي هو أمر نفسي قائم بالنفس، وإنما اللفظ يكون مبرزاً له ومظهراً إياه للجاهل بالحال، فالوضع لا محالة يكون مقدماً على الاستعمال زماناً، لأنه بعد ما اعتبر في النفس يبرز المعنى المعتبر، ففي المرتبة السابقة قد لوحظ اللفظ والمعنى استقلالاً، لأنه مقام الوضع ثم استعمل اللفظ في ذلك المعنى باللاحاظ الآلي بداعي إظهار ذاك الأمر النفسي، وهذا مما لا مانع منه أصلاً.

وأما ما ذكره من أنه لا بد في مقام الاستعمال من لاحاظ اللفظ آلياً ففيه أنه لا مانع من لاحاظه استقلالاً في مقام الاستعمال، كما هو واقع بكثير، كما إذا أراد شخص أن يفهم غيره أنه يعرف اللغة العربية فيتكلم معه باللغة العربية ويقول له مثلاً «جاني بماء» قاصداً للمعنى حقيقة، فإن اللحاظ متعلق بنفس اللفظ حينئذ استقلالاً، ولا يكون مغفولاً عنه أصلاً كيف وللمستعمل عناية في تفهيم المخاطب بأنه يعرف اللغة العربية مثلاً.

الوضع بالاستعمال هل هو حقيقة أو مجاز؟

ثم إنّه بعد الفراغ عن إمكان الوضع بالاستعمال منع ما أفاده شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) فهل يكون هذا الاستعمال المحقّق للوضع حقيقةً أو مجازياً، أو لا هذا ولا ذاك؟

مقالة صاحب الكفاية

قال في الكفاية ^(١) إنّ الاستعمال حينئذٍ لا يكون حقيقة ولا مجازاً إلاّ أنّه مع ذلك يصحّ الاستعمال، لاستحسان الطبع ذلك، كما هو واقع في العرف أيضاً كما في استعمال اللفظ وإرادة شخصه أو نوعه، كما تقدّم بيانه أمّا نفى الحقيقة فلأنّ الاستعمال الحقيقي متوقّف على وجود الموضوع له في المرتبة السابقة والمفروض عدم الوضع سابقاً، وأمّا نفى المجازيّة فلأنّ المجاز متوقّف على استعمال اللفظ في غير ما وضع له بعلاقة، ولا علاقة تصحّح الاستعمال المجازي في البين فلا حقيقة ولا مجاز.

الجواب: إنّ لا مانع من جعل هذا الاستعمال حقيقةً، لما ذكرنا من أنّ الوضع أمرنفساني قائم بالنفس وزمانه قبل الاستعمال فلا محالة يكون الاستعمال في الموضوع له، لأنّه بعد ما يضع اللفظ بإزاء المعنى بأيّ معنى فسّرنا الوضع يبرز في الخارج باستعمال اللفظ في ذلك المعنى الموضوع له سابقاً، هذا إذا لم نجعل الإبراز بمرز مقوماً في حقيقة الوضع

(١) كفاية الأصول ص ٢١ ط النشر الإسلامي.

بأن نقول أنَّ الوضع من الأمور النفسانية لا الإنشائية. وأمّا إذا قلنا بأنَّ الوضع يكون نظير باب المعاملات فإنّه ما لم يبرز بـمـبرز من صيغة دالة عليها كالبيع بالصيغة، أو بـمـبرز آخر كالـمـعـاطاة لم يتحقّق عنوان تلك المعاملة لأنّها من الأمور الإنشائية، وكذلك الوضع فإنّه ما لم يبرز ذاك الأمر النفسانيّ بـمـبرز في الخارج لم تكن حقيقة الوضع موجودة في الخارج فلا مانع من جعل الاستعمال حقيقةً أيضاً، لأنّ غاية ما نعتبره في الاستعمالات الحقيقية أن لا يكون الاستعمال سابقاً على زمان الوضع، وأمّا تقدّم الوضع على الاستعمال زماناً فلا دليل عليه، بل يكفي مجرّد التقارن الزمانيّ أيضاً، لصدق الاستعمال في الموضوع له حينئذٍ أيضاً، والاستعمال المحقّق للوضع يكون في زمانه، لأنّه به يتحقّق الوضع على الفرض، نعم إبراز الوضع يكون بالاستعمال، فيتقدّم الاستعمال على الوضع طبعاً، لتقدّم المعنوي على العنوان، فإنّ المبرز عنوان للاستعمال إلا أنّ التقدّم تقدّم طبعي لا ضير فيه في هذا الباب، بعد وجود المقارنة الزمانية.

وبعبارة أخرى: لو قلنا بأنّ حقيقة الوضع أمر إنشائي مبرز بالتصريح، أو بالاستعمال كان الاستعمال مقدّماً عليه طبعاً ورتبة باعتبار أنّه جزئه أو قيده إلا أنّه لا يوجب تقدّمه عليه زماناً.

مقالة صاحب الكفاية في نفي الحقيقة الشرعية

ثم إنّ صاحب الكفاية (قدّس سرّه) قد ذكر أنّ ثبوت الحقيقة

الشرعية مبني على كون هذه المعاني المخترعة مستحدثة في شرعنا. وأما بناء على كونها ثابتة في الشرايع السابقة، كما يدل عليه جملة من الآيات كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ ^(١) وقوله تعالى: ﴿وَأُذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾ ^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ ^(٣) فلا تكون هذه الألفاظ حقايق شرعية، لأنها تكون حينئذ مستعملة في هذه المعاني قبل الشرع الإسلامي في بقية الشرايع، والآيات المذكورة تدل على وجودها في الشرايع السابقة، وأن الألفاظ المذكورة فيها كالصلاة والزكاة والصوم والحج كانت ظاهرة في تلك المعاني قبل الشرع، لفهمهم المعاني المذكورة منها بلا حاجة إلى التفسير والقرينة، فالوضع لم يستند إلى النبي (صلى الله عليه وآله) حتى تكون حقايق شرعية، بل كان مستنداً إلى الشرايع السابقة، والاختلاف بين الإسلام والشرائع السابقة في بعض الخصوصيات لا يوجب اختلاف الماهية، كما في اختلاف الحالات في شرعنا، فإن صلاة المسافر غير صلاة الحاضر، وصلاة الرجل غير صلاة المرأة، وهكذا إلا أن جميعها تدخل تحت ماهية واحدة.

والجواب: أولاً أن ثبوت هذه الماهيات في الشرايع السابقة لا ينافي ثبوت الحقيقة الشرعية في الإسلام، وذلك لأن محل الكلام إنما هو في

(١) سورة البقرة، الآية ١٨٣.

(٢) سورة الحج، الآية ٢٧.

(٣) سورة مريم، الآية ٣١.

ثبوت وضع هذه الألفاظ العربية كلفظ «الصلاة» ونحوه في لسان الشارع المقدس لهذه المعاني المخصوصة، وأمّا لغة الشرائع السابقة فليست عربية فليس لسان إبراهيم (عليه السلام) لم يثبت أنه كان عربياً، وأمّا التوراة فكانت بالعبرانية، وأمّا الإنجيل فكان بالسريانية، ووقوع لفظ «الصلاة» في إنجيل برنابا الموجود اليوم إنما هو من باب الترجمة لما يرادفها في لسان السريانية، لا أنه نفس اللغة التي نزل بها الإنجيل فثبوت هذه العبادات في تلك الشرائع لا ينافي كون هذه الألفاظ العربية حقيقة شرعية فيها لأنّ الألفاظ المستعملة فيها كانت غير الألفاظ العربية.

وربما يقال إنّ الشرائع السابقة وإن نزلت بلسان آخر غير لسان العرب إلّا أنّ نفس العرب كانت تستعمل هذه الألفاظ العربية في تلك المعاني فلا محالة صارت حقائق لغوية في لسان العرب قبل الإسلام بحيث لا تحتاج إلى نصب القرينة، ومن هنا لم يحتج في فهم هذه المعاني من ألفاظ الآيات إلى قرينة عليها، وهذا كاف في نفي الحقيقة الشرعية.

والجواب: أنّنا لا نسلم أنّ الألفاظ المستعملة في لسان العرب قبل الإسلام في هذه المعاني كانت عربية، بل لعلّ المستعمل في كلامهم أيضاً كان لفظاً عبرانياً أو سريانياً دالاً على المعنى المخترع تبعاً للغة الكتاب السماوي من التوراة والإنجيل، نظير ما هو واقع في عصرنا في لغة الفرس والعرب، فإنّهم يستعملون ألفاظاً خارجية في الأمور المخترعة اليوم تبعاً للغة أهل ذاك الاختراع كما في لفظ راديو وتلفون وتلوزيون وغيرها.

وأما الاستشهاد بفهمهم من ألفاظ الآيات تلك المعاني المخترعة بلا نصب قرينة فهو إنما يتم لو كان نزول الآيات في بدو التشريع بحيث لم تكن هذه الأمور المخترعة متداولة عندهم بعد، وأما إذا كان نزولها بعد ظهور الإسلام بمدة تداول فيها استعمال هذه الألفاظ في المعاني المخترعة خصوصاً لفظ (الصلاة) المتكرر في اليوم والليلة مرّات عديدة بحيث صارت حقائق فيها فلا دلالة في ذلك على استعمالهم هذه الألفاظ العربيّة في هذه المعاني قبل ظهور الإسلام.

والجواب ثانياً: أنه سلّمنا أن ثبوت هذه الماهيات المخترعة قبل الإسلام ينافي بثبوت الحقيقة الشرعيّة وأنّ ألفاظها صارت لغويّة في تلك المعاني قبل ذلك إلا أنّك قد عرفت أنّ ثمرة هذا النزاع هو لزوم الحمل على المعنى الشرعيّ بناءً على تقدير ثبوت الحقيقة الشرعيّة والحمل على المعنى اللغويّ أو إجمال اللفظ على تقدير عدم ثبوتها.

وهذه الثمرة تكون ثابتة حتّى بناء على صيرورة هذه الألفاظ حقايق لغويّة في تلك المعاني قبل الشرع، لأنّه عليه تكون ظاهرة في هذه المعاني بلا قرينة، فإذا وقعت في لسان الشارع فلا بدّ من حملها على تلك المعاني أيضاً فلا فرق بين القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة وعدمه في لزوم الحمل على المعاني المخترعة عند عدم القرينة على كلا التقديرين.

فتلخّص أنّ ثبوت الماهيات المخترعة في الشرائع السابقة لا ينافي لزوم حمل هذه الألفاظ على المعنى المخترع سواء قلنا بأنّها حقايق شرعيّة أم لغويّة.

هذا تمام الكلام في الوضع التعييني وقد ذكرنا أن مدعي القطع بالوضع التعييني من القسم الثاني ليس بمجازف.

وأما الوضع التعييني الحاصل بكثرة الاستعمال بحيث يبلغ اللفظ إلى حدّ يكون ظاهراً في المعنى من دون حاجة إلى نصب القرينة على المراد، والوضع بهذا المعنى في كلام الصادقين ومن تأخرهما من الأئمة (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين) بل ومن تقدّمهم حتّى أمير المؤمنين (عليه السلام) ممّا لا ينبغي الإشكال فيه، بل هو من الواضحات، ولا نشكّ في لزوم حمل هذه الألفاظ الواردة في أخبار الأئمة (عليهم السلام) كلفظ الصلاة والصوم والحجّ والزكاة ونحوها على المعاني المخترعة المعلومة.

ومن هنا قلنا بعدم وجود الثمرة لهذا البحث أصلاً وأما ثبوت ذلك أي الوضع التعييني في كلام شخص النبي (صلّى الله عليه وآله) وهو المعبر عنه بالحقيقة الشرعية التي تكون محلاً للنزاع فغير معلوم، لاحتمال أن تكون استعمالاته (صلوات الله وسلامه عليه وآله) كان مستنداً إلى القرينة نعم الوضع التعييني بكثرة استعماله (صلّى الله عليه وآله) بضميمة استعمالات تابعيه وأصحابه (صلّى الله عليه وآله) في عصره غير بعيد، بل مقطوع به لكثرة دوران هذه الألفاظ في عصرهم بينه وبين تابعيه، وهم بعضهم مع بعض إلّا أن هذا لا يكون بحسب الاصطلاح حقيقة شرعية إذ المراد بها ما كان الوضع في لسان شخص النبي (صلّى الله

عليه وآله) ومستنداً إليه بشخصه (صلى الله عليه وآله) ولعلّه لذلك أمر صاحب الكفاية (قدّس سرّه) بالتأمّل عند الإشارة إلى هذا المعنى حيث قال (قدّس سرّه) ومع الغضّ عنه «يعني احتمال ثبوت هذه الماهيّات المخترعة في الشرايع السابقة) فالإنصاف أنْ منع حصوله في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه مكابرة، نعم حصوله في خصوص لسانه ممنوع، فتأمّل»^(١).

الأمر الثاني عشر:

في الصحيح والأعم

الأمر الثاني عشر

في الصحيح والأعم

وقع الكلام بينهم في أنّ ألفاظ العبادات هل تكون أسامي لخصوص الصحيحة أو للأعمّ منها ومن الفاسدة، وتنقيح الكلام في هذا البحث يتمّ بالبحث عن جهات:

الأولى: مدى ارتباط البحث بالحقيقة الشرعيّة

إنّه لا إشكال في تصوير النزاع بناء على ثبوت الحقيقة الشرعيّة - كما هو المختار - لأنّ النزاع حينئذٍ في أنّ الموضوع له شرعاً لهذه الألفاظ سواء كان بالوضع التعينيّ أو التعينيّ هل هو خصوص العبادات الصحيحة أو الأعمّ منها ومن الفاسدة بعد الفراغ عن عدم استعمالها في المعاني اللغويّة.

وأما بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة فهل يجري النزاع المذكور أم لا؟ الصحيح هو الجريان، وذلك لأنّه لا إشكال في أنّ هذه الألفاظ قد صارت في هذه الأعصار بل في أعصار الأئمّة (عليهم السلام) حقائق في هذه المعاني المخترعة المسمّاة بحقائق متشرّعة، لكثرة دوران الألفاظ المذكورة في ألسنة المسلمين بحيث بلغت إلى حدّ

لا تحتاج إلى القرينة، وصارت ظاهرة في المعاني المستحدثة ظهوراً وصفيّاً تعيّنّاً، ولا ينبغي الإشكال في أنّ استعمالات المسلمين إنّما تكون تابعة لاستعمال الشارع المقدّس، وتابعيه في الصدر الأوّل، ولو سلّمنا عدم صيرورتها بعد حقائق في ذاك العصر، وعليه يكون النزاع في أنّ المعاني المستعملة فيها في لسان الشارع هل كانت خصوص الماهيات الصحيحة أو الأعمّ منها إمّا على نحو المجاز في الكلمة وإمّا على النحو الذي زعمه الباقلانيّ من استعمال اللفظ في معناه الحقيقيّ اللغويّ وإرادة الخصوصيّات من الأجزاء والشرائط بدلاً آخر، فيكون إرادة المعنى الصحيح أو الأعمّ على نحو تعدّد الدالّ والمدلول نظير «أعتق رقبة مؤمنة»، حيث إنّ الدالّ على المقيد كلا اللفظين لا أن تكون المؤمنة قرينة على إرادة المقيد من الرقبة مجازاً.

ويكون حاصل النزاع أنّ المعنى المجازيّ الابتدائيّ الذي لا يحتاج إلى قرينة خاصّة أو المراد من الدالّ الآخر على رأي الباقلانيّ هل هو خصوص الصحيح فيكون الأعمّ محتاجاً إلى قرينة خاصّة لو أريد من اللفظ في مورد، أو الأعمّ منه ومن الفاسد حتّى يحتاج إرادة الفاسد إلى القرينة؟

وبعبارة واضحة: هل القرينة العامة قامت على إرادة خصوص الصحيح إمّا مجازاً أو بدلاً آخر فيحتاج إرادة الأعمّ إلى قرينة خاصّة أو كون الأمر بالعكس بأن قامت القرينة العامة على إرادة الأعمّ بإرادة الصحيح تحتاج إلى قرينة خاصّة؟ فظهر أنّه على كلا القولين تصوير النزاع في هذا البحث يكون ممكناً.

الجهة الثانية: ما هو المراد من الصحيح والفاقد في العبادات ؟

إنَّ الصَّحَّةَ المبحوث عنها في العبادات إنَّما تكون بمعناها اللغوي، وهي التمامية، ولم يرد منها معنى خاص اصطلاحى غير معناه اللغوي، كما هو الحال في بقية استعمالات لفظ الصحيح في العرف العام، كأن يقال هذه المبحوث صحيح وذلك فاسد أي هذه تامَّ الأجزاء والشرائط، وتلك ناقصة.

وأما تفسير الفقهاء الصَّحَّةَ بإسقاط القضاء والإعادة، وتفسير المتكلمين لها بموافقة المأمور به أو موافقة الشرع فكلها تفسير بالآلزام، لأنَّ لازم الصَّحَّةَ هذه الأمور والملزوم شيء واحد وهو التمام.

ثمَّ إنَّ الصَّحَّةَ في العبادة ليست من الأمور الواقعية غير القابلة للاختلاف، بل تكون أمراً إضافياً تختلف حسب اختلاف المكلفين من حيث الرجولية والأنوئية أو اختلاف حالات شخص واحد من السفر والحضر والمرض والصَّحَّةَ والاختيار والاضطرار وغير ذلك من حالات المكلفين التي تتغير معها صحَّة أعمالهم، فإنَّه قد يكون العمل الواحد كالصلاة ركعتين صحيحاً بالنسبة إلى شخص كالمسافر، وباطلاً بالنسبة إلى شخص آخر كالحاضر وهكذا.

الصحة والفساد من الجهات الخارجية

ثم إنه لا إشكال في أنَّ الأجزاء والشرائط تكونان داخلتين في محل النزاع أي يقع البحث في أنَّ الموضوع له أو المستعمل فيه هل هو تام الأجزاء والشرائط، أو الأعم؟

وأما اعتبار الصحة من بقية الجهات غير الأجزاء والشرائط، كعدم المزاحم الأقوى للواجب الموجب لعدم الأمر به، كما في الصلاة المبتلاة بإزالة النجاسة عن المسجد بناء على عدم الترتب، فإنه لو لم نقل بأنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فتكون الصلاة منهياً عنها، فلا أقل من عدم تعلّق الأمر به لاستحالة الأمر بالضدين، فلا تكون الصلاة صحيحة، لعدم تعلّق الأمر بها، لأجل المزاحم الأقوى، وكعدم تعلّق النهي بالعبادة الموجب لفسادها، كما لو صلى قدام شخص قاصداً لهتكه فإن الصلاة حينئذ تكون منهياً عنها لهتك المؤمن بها فتكون باطلة، وكقصد الأمر المعترف في العبادة، فإنها لا تكون صحيحة بلا قصد القرية.

وبالجملة هل الأمور الأخر غير الأجزاء والشرائط المعتمدة في صحة العبادات تكون مأخوذة في المسمى بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية، أو في المستعمل فيه بناء على عدمها، أم لا تكون مأخوذة، بل المأخوذ خصوص الأجزاء والشرائط؟

مقالة المحقق النائيني (قدس سرّه)

ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) إلى استحالة أخذ ما ذكر في

الموضوع له أو المستعمل فيه أما عدم المزاحم وعدم النهي فبدعوى أنهما فرع المسمى، لأنه لا بد من فرض المسمى في مرتبة سابقة حتى ينهى عنه أو يوجد له مزاحم فيتبني أمره، وأما قصة التقرب فلائنه متأخر عن المسمى بمرتبتين - أصل المسمى وتعلق الأمر به - فكيف يمكن أخذ ما هو متأخر بمرتبتين عن المسمى في المسمى؟! (١)

ويندفع بأن تعلق النهي بعبادة، وكذلك وجود مزاحم لها لا يكون فرع تسميتها بشيء، بل لا بد من فرض شيء وعمل في مرتبة سابقة حتى يتعلق به النهي أو يفرض له مزاحم، وأما هذا الملحوظ في المرتبة السابقة فهل له اسم أم لا، فغير مربوط بذلك، بل من الممكن أن يكون التسمية بعد فرض عدم تعلق النهي وعدم وجود المزاحم بأن يكون المسمى بالصلاة مثلاً هو خصوص الفرد الذي لم يتعلق به نهى، أو خصوص الفرد الذي لا يكون له مزاحم بحيث لا يكون المنهى عنه يسمى بالصلاة أو لا يكون المبطل بالمزاحم يسمى بالصلاة، وأما الحصة التي تعلق بها النهي أو كان لها مزاحم فلا يسمى باسم الصلاة؛ وهكذا قضية قصد الأمر، فإن الذي لا بد منه هو تعلق الأمر بشيء أي فرض شيء في مرتبة سابقة حتى يتعلق به الأمر، وأما إن هذا الشيء هل يسمى بالصلاة أم لا فغير مربوط بذلك فمن الممكن أن يكون المسمى بالصلاة خصوص ما أتى بداعي الأمر به ولو لم يكن ذات المأمور به مسمى بالصلاة بل باسم آخر أو لا اسم له أصلاً.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ دخالة هذه الأمور في التسمية من حيث الإمكان ممكن ولا استحالة فيه إلّا أنّنا نقطع من الخارج بعدم دخالة هذه في التسمية ومن هنا لم يقع تحت النزاع، لا للاستحالة العقلية كما يدّعيها الأستاذ (قدّس سرّه) ضرورة أنّ ظاهر نحو «صلّ» هو تعلّق الأمر بالصلاة بعد الفراغ عن تسميتها باسم الصلاة، وهكذا لو جعلت موضوعاً لحكم آخر من الأحكام، فإنّ ظاهر جميع تلك الأدلّة هو جعل الحكم لموضوعاتها أو متعلّقاتها بعد الفراغ عن تسميتها، وهذا ظاهر، فالكلام في وقوع ذلك لا في إمكانه.

الجهة الثالثة: تصوير الجامع على كلا القولين

إنّه لا بدّ من تصوير جامع بين الأفراد الصحيحة على القول بأنّ أسماء العبادات أسامي لخصوص الصحيحة حتّى يكون ذلك الجامع هو المسمّى باسم الصلاة - مثلاً - وهكذا لا بدّ من تصويره على القول بالأعمّ من الصحيح والفاسد يكون ذاك الجامع المسمّى باسم الصلاة هو الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاصلة، وذلك لعدم احتمال الاشتراك اللفظي بين الأفراد الصحيحة أو الأعمّ، بحيث تكون صلاة الحاضر قد وضع لها لفظ الصلاة مستقلاً، وكذلك صلاة المسافر، وهكذا صلاة المختار، وصلاة المضطرّ إلى غير ذلك من أفراد الصلاة الصحيحة، وهكذا الحال في الأفراد الفاسدة بأقسامها، إذ ليس من المحتمل وضع الصلاة لكلّ من هذه الأفراد بوضع مستقلّ، فتكون مشتركاً لفظياً فلا بدّ من تصوير جامع يكون هو الموضوع له الصادق على جميع الأفراد إمّا خصوص الأفراد الصحيحة، أو الأعمّ، وهذا من غير فرق في لزوم ذلك بين كون الوضع والموضوع له كلاهما عامّين، كما هو الصحيح، لأنّ لفظ الصلاة وغيرها من ألفاظ العبادات يكون من أسماء الأجناس، وبين أن يكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً، لأنّه على التقدير الثاني أيضاً لا بدّ من تصوير جامع يوضع اللفظ بواسطة لأفراده.

مقالة المحقّق النائي (قدّس سرّه)

هذا، ولكن خالفنا في ذلك شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) ^(١) وذهب

إلى عدم لزوم تصوير جامع بين الأفراد مطلقاً، حتّى على القول بالصحيح، وقال إنّه يمكن أن يكون الموضوع له للفظ الصلاة - مثلاً - هو المرتبة العالية من الصلاة، كصلاة الحاضر المختار، وأمّا المراتب المتأخّرة عن ذلك، كصلاة المضطرّ أو فاقد الطهارة المائية، أو صلاة المسافر وغيرها، فإن كانت صحيحة فيستعمل اللفظ فيها مجازاً بعلاقة الاشتراك في الأثر، لأنّ المفروض أنها أيضاً توجب سقوط القضاء والإعادة، وإن كانت فاسدة فيستعمل اللفظ فيها مجازاً أيضاً بعلاقة المشابهة والمشاكلّة صورتاً، سواء في ذلك القول بالصحيح، أو الأعمّ، فإنّه على كلا القولين يكون الموضوع له هو خصوص المرتبة العليا وبقيّة المراتب الصحيحة أو الأعمّ يستعمل فيها الألفاظ ادّعاء.

واستشهد على ذلك بالاستعمالات العرفيّة، فإنّ المعجون المركّب من أجزاء عشرة - مثلاً - يكون هو الموضوع له، وإذا فقد جزء منها يطلق عليه الاسم مشاكلّة، وإلاّ فليس بالموضوع له.

وفيه أولاً: إنّ هذا خلاف الوجدان، لأنّنا لا نجد من أنفسنا عناية في استعمال لفظ الصلاة - مثلاً - في بقيّة المراتب الصحيحة النازلة أو الفاسدة أصلاً، فكما نستعمل لفظ الصلاة في صلاة المختار نستعملها في صلاة المضطرّ أيضاً، وإن فقد جزء، كالقيام - مثلاً - وكانت عن جلوس فإنّه يطلق لفظ الصلاة على الصلاة عن جلوس من المضطرّ بلا عناية أصلاً، ولا إشكال في أنّ المجاز يحتاج إلى العناية وأمّا الأمر في

المركبات الخارجية كالمعاجين يكون كما أفاد إلا أنه لا يقاس المقام عليها بعد شهادة الوجدان على خلافه.

وثانياً: إن ما أفاده لا يغني عن تصوير الجامع، لأن المرتبة العليا أيضاً لها أفراد مختلفة بحسب زيادة الأجزاء ونقصها، فلا بد من تصوير جامع بينها يكون هو الموضوع له - مثلاً - صلاة الحاضر المختار يكون لها مصاديق، وهي صلاة الصبح والظهرين والعشائين، فإنها تكون مختلفة من حيث الركعات فإن صلاة الصبح ركعتان، والمغرب ثلاثة، والبقية أربعة، فلا بد من تصوير جامع بين هذه الأفراد العالية أيضاً.

فما أفاده شيخنا الأستاذ (قدس سره) لا يمكن الالتزام به، فالأمر يدور بين أن يكون لفظ الصلاة موضوعاً لأفراد الصلاة، أو لأصنافها على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص، أو يكون الوضع والموضوع له كلاهما عامين.

أما الأول فيكفي فيه تصوّر عنوان انتزاعي ولو عنوان هذه الأفراد فيوضع اللفظ بإزاء الخصوصيات الفردية أو الصنفية ولا يحتاج في ذلك إلى تصوّر جامع حقيقي لتلك الأفراد، بل يكفي فيه العنوان الانتزاعي وكلّ عنوان يمكن الإشارة به إلى تلك الأفراد، إلا أنّ هذا الاحتمال في مثل لفظ (الصلاة) غير صحيح، لأننا نرى بالوجدان أنّ استعمال لفظ الصلاة في أفرادها أو أصنافها ليس من باب الاستعمال في خصوص الفرد، بل من باب تطبيق الكلّي على الفرد على نحو استعمال بقية أسماء

الأجناس، كلفظ (إنسان) ونحوه ويكون المستعمل فيه هو الكلّي القابل للإطباق على هذا وذاك، فلا محالة لا بدّ وأن يقال أنّها موضوعة لنفس الجامع، فهل هي موضوعة لخصوص الجامع بين الأفراد الصحيحة أو الأعمّ؟

تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة

قد يقال - كما عن صاحب الكفاية (قدّس سرّه) - لا إشكال في وجود جامع بين الأفراد الصحيحة، وأمّا تصوير الجامع للأعمّ ففي غاية الإشكال^(١).

والتحقيق أنّ الأمر على عكس ما أفاده (قدّس سرّه) فإنّ الجامع المتصوّر إنّما هو بين أفراد الأعمّ من الصحيحة والفسادة، وأمّا أفراد الصحيحة فلا جامع لها.

مقالة صاحب الكفاية (قدّس سرّه) في الجامع الصحيحيّ

بيان ذلك: هو أنّ أحسن الوجوه التي ذكروها في تصوير الجامع لخصوص الأفراد الصحيحة هو ما في الكفاية من أنّ الآثار المترتبة على الصلاة بما هي صلاة الصادقة على جميع أفرادها التي دلّت عليها الآيات والروايات كالنهي عن الفحشاء، وأنّها معراج المؤمن، والقربان لكلّ تقويّ تكشف عن جهة جامعة لأفرادها تكون هي المؤثرة في حصول هذا الأثر الواحد البسيط، وذلك لما برهن عليه في محلّه وتسالموا عليه من أنّ

الواحد لا يصدر إلا عن الواحد، فلو كانت صلاة الحاضر المختار تنهى عن الفحشاء، وصلاة المسافر أيضاً كذلك، وصلاة المضطرّ أيضاً كذلك، فيكشف ذلك عن وجود جهة جامعة بين أفراد هذه الصلوات هي التي يترتب عليها الأثر نظير أفراد النار التي يترتب عليها الإحراق، فإنّا إذا رأينا أنّ جميع أفراد النار تكون محرقة نستكشف أنّ الخصوصيات الفردية لا دخل لها في ذلك، وإنّما المؤثر في الإحراق هي طبيعة النار السارية في أفرادها وهكذا وهكذا فنقول: إنّ الموضوع له في الصلاة هي تلك الجهة الجامعة وإن لم نتمكن من تعيينه، بل نشير إليه بالآثار ونقول إنّ لفظ الصلاة - مثلاً - موضوع لما هو الناهي عن الفحشاء والمنكر.

هذا محصل ما أفاده (قدّس سرّه) في تقريب استكشاف الجامع بين الأفراد الصحيحة.

المناقشات في مقالة صاحب الكفاية (قدّس سرّه)

أقول: لا يخلو ما أفاده (قدّس سرّه) من مناقشات تمنع عن كاشفية العناوين المذكورة عن جامع حقيقي لأفراد الصلاة الصحيحة.

العناوين الانتزاعية لا تكشف عن جامع حقيقي

(المناقشة الأولى): إنّ هذه عناوين انتزاعية لا تصلح للكشف عن جامع حقيقي، لأنها لا وجود لها في الخارج كي تصلح للكشف، بيان ذلك أنّه لو سلّمنا القاعدة المعروفة من الحكماء من أنّه لا يصدر الواحد إلا من الواحد وكذلك عكسه، فهي إنّما في الواحد الشخصي، أو الأعم

منه ومن الواحد النوعي الحقيقي، بمعنى أن يكون لتلك الآثار الصادرة من الأفراد وحدة نوعيّة حقيقيّة بأن تكون من الأمور المتأصلة والمقولات المعلومة.

وأما إذا لم يكن للصادر إلا جهة وحدة مفهوميّة انتزاعيّة بأن تكون تلك الآثار واحداً بالعنوان، لا واحداً بالحقيقة والذات، فلا تكشف عن جهة جامعة حقيقيّة بين تلك الأفراد، وذلك لإمكان انتزاع عنوان واحد من أمور متباعدة مختلفة، إذ لا حقيقة للعناوين الانتزاعيّة في الخارج، وإنّما الموجود فيه هو منشأ انتزاعها - مثلاً - عنوان (القائم) ليس له مطابق في الخارج، ولا يتّحد مع شيء فيه، لأنّه عنوان انتزاعيّ من ذات القائم التي هي جوهر، وصفة القيام التي هي من مقولة الوضع، ولا يتّحد العنوان الواحد البسيط على مقولتين مختلفتين، وهكذا النهي عن الفحشاء يكون واحداً بالعنوان لا بالحقيقة، فإنّه مفهوم منتزع عن صرف النفس عن الفحشاء والمنكرات الخارجيّة، والفحشاء والمنكر كلّ أمر قبيح بلحاظ نهى الشارع أو العقل عنه فهو أيضاً من العناوين الانتزاعيّة، وبالجمله الواحد العنوّاني لا يكشف عن جهة ذاتيّة جامعة في المؤثّر، فيجوز أن يكون كلّ جزء من أجزاء الصلاة ناهياً عن فحشاء غير الفحشاء الذي ينهى عنه الجزء الآخر، لوجود المضادة بين كلّ جزء مع منكر وفحشاء خاص، فأين الجهة الجامعة بين مراتب الصلاة حتّى تكون هي المؤثرة في ترتّب النهي عن الفحشاء.

لا جامع بين الوجود والعدم

(المناقشة الثانية) هي أنا نقطع بأن كل خصوصية من خصوصيات أفراد الصلاة تكون دخيلة في ترتب الأثر عليها بشهادة أنه لو تركت تلك الخصوصية بطلت الصلاة - مثلاً - يعتبر في صلاة الصبح التسليم في الركعة الثانية، وفي صلاة المغرب عدم التسليم في الثانية، فلو زاد في الصبح ركعة ولم يسلم في الثانية بطلت، كما أنه لو نقص عن المغرب وسلم في الثانية بطلت ولم يترتب الأثر المطلوب، وهو النهي عن الفحشاء، وهذا كاشف عن دخل كل من الخصوصيتين في ترتب الأثر، وإلا لحصل الأثر بوجود الجامع ولو لم تتحقق الخصوصية في الخارج، كما في مثال النار فإنها تحرق بطبيعتها النوعية ولو انعدمت الخصوصيات، فإذا كانت نفس الخصوصيات معتبرة في ترتب الأثر، فأى جامع يتصور بينها مع أن بعضها أمور عدمية، وبعضها وجودية، كعدم التسليم ووجود التسليم في المثال، وإن شئت فقل إنه لو كان الجامع هو المؤثر في ترتب الأثر، فما معنى تعلق الأمر بالخصوصيات، بل لا بد من تعلقه بنفس الجامع ملغى عنه جميع الخصوصيات المذكورة، لأن المفروض أن الغرض يحصل بالجامع.

لا جامع تركيبى في الصحيح ولا جامع بسيط بين المقولات المتباعدة

(المناقشة الثالثة) هي أن الجامع المدعى ثبوته في أفراد الصلاة هل هو جامع تركيبى أو جامع بسيط ولا يصلح العنوان المذكور للكشف عن شيء منهما.

أما الجامع التركيبي والمراد به هو المركب من الأجزاء فغير معقول، لأن كلما فرضته من الأجزاء صحيحاً بالنسبة إلى شخص يكون فاسداً بالنسبة إلى شخص آخر لم يكن مأموراً بهذه الأجزاء - مثلاً - إذا فرض الجامع التركيبي عشرة أجزاء وهو صلاة المختار - مثلاً - فهو وإن كان صحيحاً بالنسبة إليه إلا أنه فاسد بالنسبة إلى المضطر إلى ترك القيام أو ترك السجود لأنه لم يؤمر بإتيان الصلاة عن قيام وعن سجود، بل امر بصلاة لم يكن فيها القيام والسجود، ولو فرض الجامع التركيبي صلاة الحاضر فهي فاسدة بالنسبة إلى المسافر، ولو فرض العكس فيكون الأمر بالعكس، وهكذا فلا يمكن فرض أجزاء معينة تكون هي الصحيحة على الإطلاق ويكون الباقي فاسداً^(١).

وأما الجامع البسيط الحقيقي فغير معقول أيضاً، لأن الحقيقة البسيطة المقولية، أعني الجامع الحقيقي البسيط يستحيل انطباقه على مقولات مختلفة، في حين أن الصلاة تتركب من مقولات مختلفة، كالكيف النفساني مثل النية، والكيف المسموع كالأذكار، ومقولة الوضع كالركوع والسجود والقيام، وقد ثبت في محله أن المقولات أجناس عالية لا يجمعها وحدة مشتركة حقيقية فكيف يعقل أن ينطبق الجامع الحقيقي البسيط على هذه المقولات المتباينة.

(١) فالجامع التركيبي الصحيح تارة يكون مقيداً بوجود جزء، وأخرى يكون مقيداً بعدمه وأي جامع تركيبى يشمل الوجود والعدم فيكون محالاً.

عدم صلاحية المنكشف للخطاب

(المناقشة الرابعة) هي أنه لا بدّ في الخطابات الشرعية من كونها منزلة على المفاهيم العرفية ولا طريق للعرف إلى فهم ذاك الجامع البسيط المنطبق على أجزاء الصلاة لو سلم قابلية انطباقه عليها ولا بدّ من كشف جامع يصلح تعلّق الخطاب به عرفاً.

خروج المنكشف عن محلّ الكلام

(المناقشة الخامسة) هي أنّ المنكشف خارج عن محلّ الكلام، لأنّ الكلام في الكشف عن جامع للأفراد الصحيحة قبل تعلّق الأمر به، أي المسمّى بالصلاة بما هي، والآثار المذكورة - كالنهي عن الفحشاء - إنّما هي آثار بعد تعلّق الأمر بالصلاة، وهذا خروج عن محلّ الكلام، توضّحيه: إنّ قد ذكرنا فيما تقدّم أنّ الصّحة الفعلية للصلاة كما تتوقّف على تحقّق الأجزاء والشرائط، كذلك تتوقّف على عدم المزاحم لها وعدم تعلّق النهي بها وتحقّق قصد الأمر المتعلّق بها، فلو ابتليت الصلاة بمزاحم أقوى لم يتعلّق بها الأمر بناء على عدم صّحة الترتّب، فتكون باطلة كالصلاة المزاحمة بإزالة النجاسة عن المسجد، وهكذا إذا تعلّق بها النهي، لأنّه يقتضي فساد العبادة، وهكذا تبطل لو لم يقصد بها الأمر، لأنّه يعتبر في العبادة قصد القربة، وقد ذكرنا إمكان دخول جميع ذلك في التسمية أي تسمية الصلاة مقيداً بهذه الأمور دون الأمر بها كذلك وإن منعه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) وأجبنا عنه، فإذا كانت الصّحة الفعلية

متوقفة على تحقق هذه الأمور أيضاً فلا محالة يكون الأثر المترتب على الصلاة كالنهي عن الفحشاء ايضاً متوقفاً عليها، لأن الأثر لا يترتب إلا على الصلاة الصحيحة ومن الضروري - كما عرفت - عدم دخل هذه الأمور في التسمية، فما يترتب عليه الأثر لا يكون مسمى باسم الصلاة، وما هو مسمى بها لم يترتب عليه الأثر فأين الكشف المذكور؟

فلو أغمضنا النظر عن جميع المناقشات المتقدمة لا يتم ما ذكره (قدس سره) من البرهان على استكشاف الجامع بين مراتب الصلاة الصحيحة، لأن برهانه هو من طريق كشف الأثر الواحد عن المؤثر الواحد ووجه الفساد هو أنه لم يترتب الأثر على ما هو محل النزاع في هذا المبحث وهو المركب من الأجزاء والشرائط دون بقية ما يعتبر في الصحة من الأمور الأخر. هذا كله في نفي الجامع التركيبي والجامع الحقيقي في العبادة الصحيحة وكلاهما غير معقول.

الجامع العنواني

وأما الجامع العنواني وهو العنوان المنتزع من الأفراد كعنوان الناهي عن الفحشاء، ومعراج المؤمن ونحوهما فانتزاعه من الأمور المختلفة الحقيقية وإن كان ممكناً بل واقعاً، إلا أن الكلام في مسمى لفظ «الصلاة» فإن كان الموضوع للفظ «الصلاة» نفس الأفراد والمراتب المتفاوتة المعنونة بهذا العنوان أعني الأفراد الخارجية المختلفة باعتبار حالات المكلفين وأمكنتهم ومن حيث الجماعة والإنفراد، ومن حيث عدد

الركعات ونحو ذلك على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص فهو وإن كان أمراً ممكناً، إلا أنه غير واقع قطعاً، لاستلزام ذلك أن يكون استعمال لفظ «الصلاة» في الجامع القابل للانطباق على الأفراد المختلفة والمراتب المتفاوتة - كما في قوله (عليه السلام) «الصلاة لا تسقط بحال» و«الصلاة خير موضوع» أو «لا تعاد الصلاة إلا من خمس» ونحو ذلك - مجازاً، ومن الضروري عدم وجود عناية في أمثال هذه الاستعمالات الواقعة في لسان الشرع وهكذا لسان المشرعة، وأما استعماله في جميع الأفراد يكون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

وإن كان الموضوع له نفس العنوان لا المعنوي فيلزم الترادف بين لفظ «الصلاة» و«الناحية عن الفحشاء» لأن المفروض أن الموضوع له فيهما واحد كالإنسان والبشر، ولا ترادف قطعاً، إذ لا نفهم من لفظ «الناحية عن الفحشاء» عين ما نفهمه من لفظ «الصلاة» ولا العكس، فالوضع للجامع العنوانى بنفسه أو لمعنونه على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص وإن كان ممكناً في نفسه إلا أنه غير واقع.

فتلخص من جميع ما ذكرنا الجامع الصحيح بين غير ممكن وغير واقع.

بقي الكلام في كيفية نهى الصلاة عن الفحشاء والمنكر، ويمكن أن تكون على وجهين: الأول أن الصلاة تشمل على أذكار وأفعال.

أما الأذكار فكقراءة الحمد والسورة، وهي توجب التوجه إلى الرب

الخالق للعالمين الرحمان الرحيم مالك يوم الدين وتوجب التوجّه إلى يوم يرجع الناس فيه لربّ العالمين لمحاسبة أعمالهم، ويكفي في ردع الإنسان العاقل الملتفت والمتوجّه إلى أمرين المبدأ والمعاد عن جميع القبائح الشرعيّة والعقليّة وهذا ظاهر جدّاً.

ثمّ أفعال الصلاة كالركوع والسجود توجب إزالة صفة الكبر التي هي إحدى الصفات الرذيلة المبغوضة شرعاً وعقلاً وعلى ما ببالي أنّ في صدر الإسلام امتنع بعض المسلمين من السجود لأجل كبريائهم واعتذروا عند النبيّ (صلى الله عليه وآله) بأنّهم مستعدّون لكلّ عمل إلّا السجود فنهي الصلاة عن المنكر على هذا الوجه واضح جدّاً.

الوجه الثاني هو نهيهما عن المنكرات التي يعتبر عدمها في الصلاة، كغصب اللباس والمكان ونجاسة اللباس والبدن والمسجّد، فإنّ المصلّي لو التزم بالصلاة فلا بدّ أن يترك أكل أموال الناس لكي يباح لباسه ومكانه ويفتح من هذا ألف باب كما لا يخفى، وهكذا من قضيّة الاجتناب عن النجاسات، فإنّ منها أن يجتنب من شرب الخمر لئلاّ يبتلى بنجاسة بدنه أو لباسه.

هذا تمام الكلام في الجامع الصحيحيّ للعبادات.

تصوير الجامع الأعم في العبادات

وأما الجامع الأعم فقد ذكر لتصويره وجوه.

أحدها: ما عن صاحب القوانين (قدّس سرّه) ^(١) أنّ الموضوع له نفس الأركان فوضع لفظ الصلاة مثلاً لخصوص أركانها التي هي عبارة عن كلّ ما يبطل الصلاة بنقيضه، أو زيادته، أو نقيضه على قول فيصح استعماله في الفاقد لسائر الأجزاء والشرائط، لأنّها لم تكن دخيلة في المسمّى، وإنّما تكون معتبرة في المأمور به.

مقالة المحقّق النائي (قدّس سرّه)

وقد أورد عليه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) ^(٢) وغيره بإشكالين (الأوّل) أنّ نفس الأركان أيضاً مختلفة فإنّ ركوع المختار - مثلاً - هو الانحناء عن قيام وركوع المضطرّ إلى الجلوس الانحناء عن الجلوس وركوع المضطرّ إلى الاستلقاء الإيماء بالرأس، وركوع من لم يتمكّن من ذاك الإغماض بالعين، وهذه كلّها ركن بحسب اختلاف أحوال المكلفين، وأيّة من هذه تكون مأخوذة في الصلاة فلا بدّ من تصوير جامع يجمعها أيضاً فعاد المحذور المتقدّم في تصوير الجامع من عدم وجود جامع حقيقيّ بين هذه الأمور المختلفة المتباينة ذاتاً.

(الإشكال الثاني): إنّ مقتضى هذا البيان أن يكون استعمال مثل لفظ

(١) قوانين الأصول: ٤٤ و ٦٠.

(٢) أجود التقريرات ٦١/١ ط مؤسسة صاحب الأمر عليه السلام.

«الصلاة» فيما يشتمل على الأركان وغيرها من الأجزاء مجازاً، لأنه من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، والحال لا نرى عناية في استعمال لفظ «الصلاة» فيما اشتمل عليها، بل هو خلاف مدعى الوضع للأعم، لأنه يدعى أن استعمال الصلاة في الفاسد والصحيح يكون حقيقياً، مع أن مقتضى هذا الوجه أن يكون استعمالها في خصوص الصلاة الصحيحة مجازاً، هذا إذا أراد أن بقية الأجزاء خارجة عن المسمى على أي تقدير، أي سواء انضمت إلى الأركان ووجدت معها أم لا.

وأما إذا أراد أنها تكون داخلية في المسمى إذا وجدت مع الأركان وخارجة عنها إذا انعدمت فتكون بقية الأجزاء داخلية تارة وخارجة أخرى فهو أمر غير معقول، لأن بقية الأجزاء إما أن تكون داخلية في ماهية الصلاة وإما أن تكون خارجة ولا يعقل أن يكون شيء داخل في ماهية شيء تارة وخارجة عنها أخرى لأن الماهية الواحدة لا تزيد ولا تنقص.

والحاصل أنه إن أريد خروج بقية الأجزاء مطلقاً يستلزم المجازية في الصحيح، وهو خلاف مدعى الوضع للأعم، وإن أريد خروجها على تقدير عدم إتيانها فهو وإن كان يندفع به المجازية على تقدير وجودها إلا أنه أمر غير معقول.

مقالة صاحب الكفاية (قدس سرّه)

وقد ذكر صاحب الكفاية (قدس سرّه) إشكالاً ثالثاً على هذا القول وهو أنه نرى بالوجدان عدم صدق الصلاة على ما يشتمل على الأركان

فقط، دون بقية الأجزاء والشرائط بحيث يقتصر على خصوص الأركان، ومقتضى ما ذكرتم هو لزوم صدقها عليها فلا يكون التعريف مانعاً، كما أنه تصدق الصلاة على ما فقد فيها بعض الأركان إذا اشتملت على بقية الأجزاء والشرائط كما لو نقص الركوع في صلاته ومقتضى ما ذكر عدم الصدق عليها فلا يكون التعريف جامعاً^(١).

أقول: الظاهر صحة ما أفاده المحقق القمي (قدس سره)، وعدم ورود شيء من هذه الإشكالات عليه.

أما الإشكال الذي ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سره) من استلزام المجازية على تقدير خروج بقية الأجزاء عن المسمى مطلقاً ومن عدم المعقولية على تقدير خروجها لو لم تتحقق في الخارج مع الأركان.

فيندفع بأننا نختار الشق الثاني، ولا مانع عقلياً عن ذلك، لأن ما ذكره (قدس سره) من عدم معقولية دخول شيء في الماهية المركبة تارة وخروجه عنها أخرى فهو إنما يتم في الماهيات الحقيقية المركبة لا الماهيات الاعتبارية كالصلاة، لأن الماهيات الحقيقية أمور واقعية لا دخل لاعتبار معتبر فيها فهي تتبع واقعها فإما أن يكون شيء جزء منها أو لا يكون.

وأما الماهيات الاعتبارية فأمرها بيد المعتبر فله أن يعتبرها على نحو يكون شيء داخلاً فيها تارة وخارجاً عنها أخرى بأن يضع اللفظ لعدة

من الأجزاء على نحو اللا بشرط، بحيث لو اجتمع معها ساير الأجزاء يكون المجموع داخلاً في المسمى والآ فلا، وهذا كثير في العرف - مثلاً - لفظ «الدار» قد وضعت في العرف لأُمور مختلفة الحقيقة والماهية كالطابوك والحجر والجص والأبواب والحديد والغرف ونحو ذلك من أجزاء الدار إلا أن هذه الأجزاء قد لوحظت على نحو الوحدة وفرض مجموعها شيئاً واحداً، وسميت بالدار وإلا فهي أُمور مختلفة بحسب الواقع، ثم إننا نرى أن لفظ «الدار» يصدق على ما لو اشتملت الدار على حيطان وغرفة واحدة - مثلاً - ويصدق أيضاً على ما لو زاد فيها سرداب، وهكذا على ما لو زاد فيها حوض ماء، وهكذا لو زادت فيها غرفة أخرى، وهكذا ويكون الصدق في جميعها حقيقياً وبلا عناية.

والسرّ فيه أن المعتبر اعتبر في مسمى الدار الحيطان والغرفة وما زاد بحيث يكون أقل مراتبها هذين الجزئين وأما الباقي فيكون على نحو لا بشرط فلو زاد جزء ثالث أو رابع يصدق لفظ «الدار» حقيقة وبلا عناية، لسعة اعتبار المعتبر، وكيفيته - على ما أشرنا - هو أنه وضع هذا اللفظ لما اشتمل على حيطان وغرفة فأكثر بحيث لا يصدق على الساحة المسورة لفظ الدار كما لا يصدق على الغرفة وحدها بلا ساحة مسورة، وأما بقية الأجزاء فإذا وجدت دخلت في المسمى وإذا لم توجد خرجت عنه لأنها ملحوظة على نحو لا بشرط لأن المركّب مركّب اعتباري لا حقيقي، وكم لهذا المركّب من نظير كلفظ «الكتاب» فإنه يصدق على ما اشتمل على

أوراق مكتوبة بين دفتين فإن كانت الأوراق عشرين ورقاً يصدق أنه «كتاب» فلو زادت إلى ألف فهي أيضاً «كتاب» وكذلك لفظ «القسيده» فإنه يصدق على عشرين بيتاً وعلى مائتي بيت، وهكذا حال كثير من المركبات الاعتبارية.

و«الصلاة» أيضاً مركب اعتباري لما عرفت من أنها تتركب من أجزاء مختلفة الحقيقية من مقولة الكيف والوضع وغيرهما، فكيف تكون مركباً حقيقياً لاستحالة أن تصير الماهيات المختلفة الحقائق حقيقة واحدة باعتبار المعبر، بل لا يصير فردان من ماهية واحدة حقيقة واحدة باعتبار جمعهما في اللحاظ، كما إذا اعتبرنا زيداً وعمراً شيئاً واحداً، وسمّيناهما باسم واحد، فإذا كانت الصلاة مركباً اعتبارياً فللمعتبر أن يعتبرها مركبة من الأركان فصاعداً أي لا بشرط من الزائد بحيث يدخل في المسمى كل جزء يوجد في الصلاة غير الأركان ويكون الصدق على المجموع المركب كالصلاة الصحيحة حقيقياً، فلا مجاز ولا استحالة، والحلّ الأساسي هو اللحاظ على نحو لا بشرط بالنسبة إلى الزائد.

ومنه يظهر الجواب عن إشكاله الأول من أن الركن أيضاً مختلفة الحقيقة بحسب أقسامها فلا بد من تصوير جامع بينها فيعود المحذور.

والجواب هو أنه بعد ما كان المركب اعتبارياً فلا مانع من جعل الركن أحد هذه الأمور من الركوع عن قيام، والركوع عن جلوس وعن إيماء بالرأس وبغمض العين على نحو لا بشرط بحسب المراتب

والحالات، وهذا أيضاً له نظير في العرف كلفظ الحلواء، فإنه مركّب اعتباريّ ويعتبر فيه السكرُ إلّا أنّ جزئه الآخر لا تعتبر فيه خصوصيّة، فيمكن أن يكون أحد أمور من دقيق الحنطة، أو دقيق الأرز، أو شيء آخر، والحاصل أنّه بعد ما كان أمر المركّب الاعتباريّ بيد المعتبر فلا مانع من أن يعتبر أجزاء معيّنة أو يعتبر أحد الأمور جزء على البديل من دون تعيين أحدها، فلانحتاج إلى تصوير جامع حقيقي لنقع في المحذور.

وأما إشكال صاحب الكفاية (قدّس سرّه) فليس إلّا دعوى بلا دليل، أمّا إirاده بأنّا نرى عدم صدق «الصلاة» على ما اشتملت على الأركان فقط فواضح الدفع، بل هو غريب من مثله، لأنّه لا إشكال في صحّة صلاة من كبر ونسي القراءة فركع، ونسي الذكر فسجد، ونسي الذكر فرفع رأسه، وسجد ثانياً ونسي الذكر، ثمّ نسي التشهّد فسلمّ لو فرضنا الصلاة ركعة واحدة، كما في صلاة الوتر، أو كرّر هذا العمل بتمامه في ركعتين، وكان نسيانه مستمراً على الوجه الذي ذكرنا، كما في صلاة الصبح، إذ لا إشكال في أنّ هذه الصلاة صحيحة، ولا تحتاج إلى الإعادة والقضاء فضلاً عن صدق لفظ الصلاة عليها، فكيف يدّعي المحقّق المذكور منع صدق الصلاة على ما اشتمل على الأركان فقط.

وأما إirاده بأنّه تصدق الصلاة على ما فقد فيها بعض الأركان لو اشتملت على بقيّة الأجزاء والشرائط فجوابه هو أنّه لا سبيل لنا إلى ذلك إلّا المراجعة إلى من اعتبر هذا المركّب، وسماه باسم الصلاة، فإذا راجعنا

الروايات نجد منع صدق الصلاة على فاقد التكبيرة، لأنها جعلت فاتحة للصلاة^(١) فلو لم يكبر لم تنفتح الصلاة كما في الروايات^(٢) ولم يشرع فيها الركوع والسجود والطهور وقد دلت الروايات^(٣) على أن كل واحد من هذه الثلاثة ثلث الصلاة فيعلم منها أنه لو تركت إحدى هذه الثلاثة لا صلاة من نظر الشارع، فهذه الأمور الأربعة أعني التكبيرة والركوع والسجود والطهور بالمعنى الشامل للطهارة الترابية - ولو بضميمة ما دل على بدلية الطهارة الترابية عن المائية - كلها أركان لا تصدق الصلاة بترك شيء منها ولو وجدت بقية الأجزاء.

وأما التسليم فظاهر ما ورد من الأخبار الدالة^(٤) على أن التسليم

(١) البحار ٢٤٩/٨٨ لا صلاة بغير افتتاح.

(٢) (منها) صحيحة زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيرة الإحرام، قال عليه السلام: يعيد».

(ومنها) صحيحة علي بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل ينسى أن يفتح الصلاة حتى يركع؟ قال: يعيد الصلاة».

(ومنها) صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «التكبيرة الواحدة في افتتاح الصلاة تجزئ والثلاث أفضل والسبع أفضل كله».

(ومنها) موثقة عبيد بن زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أقام الصلاة فنسي أن يكبر حتى افتتح الصلاة قال: يعيد الصلاة». الوسائل ١٠/٦ و ١٣.

(٣) كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلاة ثلاثة أثلاث، ثلث منها طهور، وثلث منها ركوع، وثلث منها سجود» - الوسائل ٣١٠/٦. ويدل على ذلك أيضاً حديث لا تعاد - الوسائل ٣١٣/٦.

(٤) (منها) موثقة أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: - إلى أن قال: «فإن آخر

اختتام الصلاة كما أنَّ التكبير افتتاحها هو أنَّه ركن يكون مقوِّماً للمسْمَى، كالركوع والسجود إلَّا أنَّ مقتضى حديث لا تعاد نفْي الركنيَّة عنه لأنَّ في الحديث ^(١) المذكور أنَّ «الصلاة لا تعاد إلَّا من خمس: الوقت والقبلة والطهور والركوع والسجود» وليس منها التسليم، فيدلُّ على أنَّ التسليم ليس بركن فلا تبطل الصلاة لو نسيه، وقام عن صلاته بحيث زالت المولات، وإلَّا لوجب التدارك قبل فوات المولات، كما لو تذكَّر قبل القيام من مجلسه مع عدم إتيان أحد القواطع، أو فعل ما ينافي الصلاة، أو فصل طويل، وهذه المسألة محلُّ الخلاف، وقد ذهب السيّد (قدّس سرّه) في العروة إلى عدم وجوب إعادة الصلاة، فلو نسي وتذكَّر بعد تحقُّق أحد القواطع، كالحدث والاستدبار والفصل الطويل صحَّت صلاته، وخالفه المحشِّون منهم شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) والتزموا بوجوب بدعوى أنَّ التسليم جزء للصلاة، فوقع الحدث - مثلاً - في أثناء الصلاة فيشمِّله المستثنى من حديث لا تعاد باعتبار فقدان الطهور، والأقوى ما ذهب إليه السيّد (قدّس سرّه) تمسُّكاً بحديث لا تعاد، فإنَّ ظاهرها نفْي الركنيَّة عن غير الأمور الخمسة المذكورة في المستثنى فيكون التسليم

⇒ الصلاة التسليم» الوسائل ٤١٦/٦.

(ومنها) مصحَّح عليّ بن أسباط الوارد في وصف النبيّ صلى الله عليه وآله بعد كلام طويل «ويفتح بالتكبير، ويختتم بالتسليم» الوسائل ٤١٥/٦.

(١) وهو الحديث المعروف «قوله عليه السلام: لا تعاد الصلاة إلَّا من خمس: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود» الوسائل ٣١٣/٦.

جزء للصلاة حال الذكر لا مطلقاً، فلا ينافي ما دلّ على أنّ اختتام الصلاة بالتسليم، حيث ادّعوا أنّ مدلولها أنّه لو نسي التسليم وأتى بالقواطع، أو المنافي فكأنّه أتى بها في أثناء الصلاة فتبطل، لأنّ مقتضى الجمع بين «لا تعاد» وتلك الأخبار هو عدم كون الاختتام بها في غير حال الذكر.

ولا ينافي ذلك عدم ذكر التكبيرة من الأمور الخمسة المستثناة فيتوهم أنّ حديث «لا تعاد» يدلّ أيضاً على نفي ركنيّة التكبيرة ووجه عدم التنافي هو أنّ الحديث المذكور إنّما يدلّ على عدم لزوم الإعادة إلّا بتلك الأمور الخمسة بعد فرض الدخول في الصلاة وانعقادها صحيحةً، وأمّا لو لم تنعقد الصلاة أصلاً بأن نسي التكبيرة فلا يتحقّق موضوع حديث «لا تعاد» رأساً، لأنّ الإعادة هو إيجاد الشيء ثانياً بعد إيجاده أولاً ومع ترك التكبيرة لا يصدق الدخول في الصلاة كي يصدق الإعادة على إتيانها مرّة ثانية.

ففرق ظاهر بين التسليم والتكبيرة وتفصيل الكلام في الفقه في كتاب الصلاة.

وحاصل الدعوى في المقام أنّا لم نستفد من الروايات ركنيّة التسليم ودخالته في مسمّى الصلاة بحيث لولاه لم تصدق الصلاة في نظر الشارع، كما فهمنا ذلك بالنسبة إلى الطهور والركوع والسجود والتكبيرة، هذا من حيث الأجزاء واشتراط الطهارة، وأمّا بقيّة الشرائط غير الطهور فمقتضى بعض الروايات أنّ القبلة دخيلة في المسمّى كقوله عليه السلام: «لا صلاة

إلا إلى القبلة»^(١) ومقتضى هذه بطلان الصلاة إلى غير القبلة مطلقاً ولو جهلاً أو اضطراراً أو نسياناً إلا أنه قد دلت الروايات على صحة الصلاة إلى غير القبلة عند الجهل بها كما ورد «أن بين المشرق والمغرب قبلة»^(٢) فتدل على أن الصلاة إلى أحد الجانبين - أي المشرق والمغرب - صحيحة عند الجهل، فضلاً عن كونها مسمى الصلاة ولو الفاسدة، بل تصح الصلاة إلى خلف القبلة اضطراراً، كما في الحبس ونحوه، فلا تشترط القبلة في صحة الصلاة فضلاً عن المسمى.

وبالجملة نلتزم بأن ما اشتملت على الأركان المتقدمة صحيحة في بعض الأحيان فضلاً عن أن يصدق عليه اسم الصلاة.

نعم مقتضى الفهم العرفي هو لزوم الموالاة في صدق الصلاة، لأنه لولاها لم يصدق أنه صلى، فلو كبر في أول النهار وركع في وسط النهار، وسجد في آخره لا يقال إنه صلى، فيعتبر من الأركان المذكورة الموالاة أيضاً لأنه مع عدمها تمحو صورة الصلاة، ونحوها الترتيب، فلو شرع من السلام ثم التشهد ثم القيام ثم القراءة ثم التكبير - مثلاً - بطلت لعدم الصدق.

الوجه الثاني: هو أن الموضوع له معظم الأجزاء بحيث لو فرضنا أن أجزاء الصلاة عشرة يكون الموضوع له ستة أجزاء منها.

(١) الوسائل باب ٢ من أبواب القبلة، ح ٢.

(٢) الوسائل باب ٢ من أبواب القبلة، ح ٩.

وأورد عليه في الكفاية بوجهين:

الأول: ما أورده على الوجه الأول من استلزام ذلك أن يكون الاستعمال في الفرد الصحيح المشتمل على جميع الأجزاء مجازاً، لأنه من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، وهو خلاف دعوى الصحيح.

الثاني: أنه مستلزم للترديد في أجزاء الماهية لو اجتمع جميع أجزائها، لأنَّ المعظم هو الأكثر، وهو قابل للاتطابق على صور كثيرة في ضمن مجموع الأجزاء، والترديد في الماهية غير معقول^(١).

ويندفع الأول بما ذكرنا من أنَّ المركبات الاعتبارية يسهل فيها الأمر، فلا مانع من وضع لفظ الصلاة لمعظم الأجزاء فصاعداً، أي لا بشرط من حيث انضمام بقية الأجزاء إليها، فلو وجدت بقية الأجزاء تكون داخلية في المسمى، فلا يكون استعمال الصلاة في مجموع الأجزاء مجازاً، كما مثلنا له بلفظ الدار والكتاب والقسيمة ونحوها.

ومنه يظهر اندفاع إيراد الثاني، وهو قضية الترديد في الماهية، ووجه الاندفاع هو أنه إذا وجد تمام الأجزاء يكون الكل داخلياً في المسمى، لأنَّ بعضها داخل وبعضها خارج حتى يتردد الأمر بين الداخل والخارج، بل يصدق لفظ الصلاة على الكل حقيقة، لا أنَّ هذه الأجزاء صلاة وزيادة والسرف في ذلك هو أنَّ الوضع لمعظم الأجزاء يكون على نحو لا بشرط.

ونظيره واقع في العرف أيضاً فإن لفظ الكلمة والكلام كذلك، فإنهم يعرفون الكلمة بما تركب من حرفين فصاعداً، فلفظ الأب يكون كلمة، لأنه مركب من حرفين الألف والباء، ولفظ «زيد» أيضاً كلمة وإن كان مركباً من ثلاثة أحرف، لا أنه كلمة وزيادة بتوهم أن حرفين منها كلمة والثالث زائد، فيقع التردد في أجزاء الماهية، وهكذا لفظ أحمد المركب من أحرف أربعة، وسفرجل المركب من خمسة حقيقة وبلا عناية، والسر فيه ما ذكرنا من أن الموضوع له الحرفان فصاعداً، أي لا بشرط.

وقس عليه الكلام، فإنهم عرفوه بأنه ما تركب من كلمتين فصاعداً، فما يتركب من خمس كلمات أيضاً يصدق عليه الكلام حقيقة، فالتعريف إنما هو بلحاظ أقل المراتب، فلفظ الصلاة إذا كانت موضوعاً لمعظم الأجزاء تصدق على الصحيح الجامع لجميع الأجزاء بلا استلزام تردد في الماهية، فالإنصاف أن هذا الوجه للقول بالأعم أيضاً لا مانع منه لو لم يتم الوجه الأول، وهو الوضع للأركان.

الوجه الثالث: هو أن الجامع ما يصدق عليه الصلاة عرفاً فتصويره تابع للصدق العرفي.

وفيه أن هذا الوجه بظاهره ظاهر الفساد لاستلزامه الدور، لأن صدق الصلاة عرفاً على شيء إنما هو تابع للتسمية شرعاً فإذا كان تصوير الجامع تابعاً للعرف لدار إلا أن يوجه بأن المراد أن الصدق العرفي كاشف عن الوضع الشرعي لتبعية العرف للشارع في استعمالات الماهيات المخترعة للشارع.

ثمرات البحث عن الصحيح والأعم

(الأولى) في الأصل العملي^(١)

لا يخفى أنَّ البحث في الصحيح والأعم ليس من مسائل هذا الفن، لأنَّ ضابطها كما ذكرنا في صدر الكتاب هو وقوع نتیجتها في طريق الاستنباط، وليس القول بالصحيح أو الأعم كذلك، لعدم ترتب حكم شرعي عليها، نعم إنَّما يكون هذا البحث من مبادي المسائل الأصولية لأنَّه يكون مقدِّمةً للتمسك بالبرائة أو الاشتغال بناءً على الأعم أو الصحيح لو سلَّمنا بوجود هذه الثمرة بينهما كما قيل، وكيف كان فرِّبما يقال بأنَّ ثمرة القول بالأعم هو أنَّه لو لم يكن هناك إطلاق لفظي وشك في جزئية شيء للمركَّب، أو شرطيته له تجري البرائة عن المشكوك جزءً كان أو شرطاً، وذلك لصدق المسمَّى بدون المشكوك فيصدق لفظ الصلاة - مثلاً - على ما عدا المشكوك كالسورة - مثلاً - - إلاَّ أنَّه يشك في اعتبار أمر زائد على المسمَّى في المأمور به، فتجري البرائة عن المشكوك العقلية

(١) ذكروا ثلاث ثمرات للقولين (الأولى) في الرجوع إلى الأصل العملي عند إجمال الخطاب أو إعماله فيقال (كما عن صاحب القوانين - ٤٣/١ س ٧ - ١١) أنَّه لو شكَّ حينئذٍ في جزئية شيء أو شرطيته للمأمور به فعلى القول بالأعم يرجع إلى البرائة لصدق العنوان بخلاف القول بالصحيح للشك في الصدق فيرجع إلى الاشتغال تحصيلاً لبرائة الدِّمَّة، لرجوعه إلى الشك في المحصل، لا الأقل والأكثر.

(الثانية) أنَّه لو كان هناك إطلاق يرجع إليه على القول بالأعم لصدق المسمَّى دون القول بالصحيح للشك في الصدق.

(الثالثة) يتحقَّق في النذر.

منها أو النقلية، وأمّا بناء على القول بالصحيح فلا بدّ من الرجوع إلى الاشتغال، لأنّه يشكّ في صدق المسمّى بدون تحقّق المشكوك، فمع الشكّ لا يعلم تحقّق المسمّى الذي هو المأمور به فلا بدّ من إتيانه حتّى يقطع بالبرائة هذا.

والتحقيق عدم ثبوت هذه الثمرة، وذلك لأنّه لو قلنا بالأعمّ فالمشكوك وإن لم يعتبر في المسمّى ويصدق اللفظ على الفاقد للمشكوك إلّا أنّه يحتمل دخله في المأمور به على نحو الجزئية أو الشرطيّة فيدور أمره بين الأقلّ والأكثر لا محالة فيبتنى الكلام على انحلال العلم الإجمالي في ذلك وعدمه، فإن قلنا بالإنحلال فتجري البرائة، وإلّا فلا بدّ من الاشتغال.

وبعبارة أخرى إنّ تعلق الأمر بما عدا المشكوك يكون مقطوعاً به إلّا أنّه يشكّ في تعلّقه به على وجه الإطلاق أو التقييد، بمعنى أنّه هل تعلق به الأمر - سواء أتى بالمشكوك معه أم لا - بعد العلم بعدم اعتبار عدمه في المأمور به، أو تعلق به على وجه التقييد؟ فلا نعلم إلّا بتعلّق الأمر بالطبيعة المهملة، وبما أنّ المقام من الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فإن قلنا بانحلال العلم الإجمالي فيه وأنّ المقطوع به هو تعلق الأمر بما عدا المشكوك، وأمّا الزائد فمشكوك فيه، فالمرجع هو البرائة، وإلّا فالاشتغال وتنقيحه في محلّه، فظهر أنّه ليس من آثار القول بالأعمّ الرجوع إلى البرائة بل هو أعمّ من البرائة والاشتغال فإنّه يمكن القول به.

وأما على القول بالصحيح فيبتنى القول بالاشتغال فيه على الالتزام

بأنَّ المقام حينئذٍ يكون من صغريات الشكِّ في المحصل لا الأقل والأكثر. فنقول في تحقيق ذلك أنَّه لا إشكال في أنَّ هذا القائل لا يقول بأنَّ المأمور به هو عنوان الصحيح الفعلِي لأنَّ الصَّحَّة بهذا المعنى أمر متزع من مطابقة المأتي به للمأمور به من حيث الأجزاء والشرائط فمرتبة الصَّحَّة هي مرتبة الامتثال المتأخِّرة عن مرتبة الطلب، فلا يعقل تعلُّق الأمر بعنوان الصحيح الآتي من قبل نفس الطلب.

وكذلك لا يعقل اعتباره في المسمَّى بأنَّ يكون الموضوع له عنوان الصحيح الفعلِي لما ذكر، لأنَّ مرتبة المسمَّى قبل مرتبة التكليف به التي هي قبل جهة امتثاله، فكيف يعقل أخذه في المسمَّى.

بل يقول بأنَّ المأمور به واقع الصحيح، وذات ما يتَّصف بهذا العنوان أي الأجزاء والشرائط التامة المعتبرة في الموضوع.

وعليه فإمَّا أن يقول بأنَّ المأمور به هو أمر بسيط مسبَّب عن الأجزاء والشرائط فحينئذٍ يكون الشكُّ في جزء أو شرط من باب الشكِّ في المحصل أيضاً، نظير القتل المترتب على القطع بالسكين أو رمي الرصاص مثلاً، فلا بدَّ من الاشتغال على كلام في المحصل الشرعي، وسيأتي توضيحه في محله، إلَّا أنَّ القائل بالصحيح لا يقول بذلك لعدم الدليل عليه، بل يدعى أنَّ المأمور به هو نفس المركَّب المقيد بالشرائط، فإنَّ الصلاة - مثلاً - هي نفس هذه الأجزاء لا أنَّها أمر آخر مترتب عليها. وعليه إمَّا أن يقول بأنَّ الجامع هو جامع تركيبِي أي نفس الأجزاء المركَّبة أو أنَّه جامع بسيط.

وعلى الأول فدوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين ظاهر، وجريان البرائة فيه أو الاشتغال يبتنى على البحث المذكور في محله.

وعلى الثاني فإما أن يراد أن الجامع جامع بسيط حقيقي منطبق على الأجزاء المركبة انطباق الكلّي على الفرد - وقطعنا النظر عما أوردنا عليه من استحالة ذلك - فالشك في الجزء أو الشرط أيضاً يبتنى على تلك المسألة لانطباق المأمور به على نفس المركب الخارجي على الفرض سواء في ذلك القول بتعلق الأمر بالطبيعة أو بالأفراد.

وإما أن يراد أنه جامع عنواني منتزع من المركب الخارجي فالأمر فيه أوضح لأن الأمر الانتزاعي لا مطابق له في الخارج وإنما الموجود هو منشأ انتزاعه، فلا بدّ من تعلق الأمر به في الحقيقة - وإن تعلق بالعنوان ظاهراً - فيرجع الأمر إلى الدوران المذكور أيضاً.

فتلخص أنه إن قلنا بأن الجامع الصحيحي جامع تركيبّي أو جامع بسيط منطبق على المركب الخارجي، أو منتزع عنه فيرجع الأمر إلى مسألة الأقل والأكثر لا محالة وإن قلنا بأن المأمور به أمر خارج عن المركب، بل يكون مترتباً عليه فالمرجع الإشتغال، إلا أن هذا الاحتمال لا يدعيه القائل، لأنه يقول أن الصلاة هي نفس هذه الأجزاء لا أمر آخر مترتب عليها^(١).

(١) الفروض المتصورة على القول بالصحيح ستة، ثلاثة منها من الشك في المحصل والمرجع قاعدة الاشتغال، وهي:

ومن هنا ظهر أنَّ ما أفاده في الكفاية من عدم وجود الثمرة بين القولين من هذه الجهة هو الصحيح.

وأما ما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سره) من تثبيت هذه الثمرة بدعوى أنَّ الوضع للصحيح لا يمكن إلا بتقييد المسمى إمَّا من ناحية المعلولات أو من ناحية العلل^(١) وحيث أنَّه يؤخذ أمر آخر خارج عن المأتي به في المأمور به، فلا بدَّ من القول بالاشتغال، فلا يرجع إلى معنى

⇒ ١ - اعتبار الصحة الفعلية في المأمور به.

٢ - اعتبار الصحة الفعلية في المسمى.

وهما متفقان عقلاً لتأخّر الصحة الفعلية عن الامتنال المتأخّر عن الطلب المتأخّر عن الموضوع فلا يعقل أخذها في المأمور به أو المسمى لتأخّرها عنهما بمرتبين - الطلب وامتناله - ولو سلم كان المقام من الشك في المحصل وقاعدة الاشتغال.

٣ - أن يكون المأمور به في الجامع التركيبي أمراً بسيطاً مسبباً عن المركّب فيكون الشك في المحصل أيضاً إلا أنَّ هذا لا دليل عليه، ولو سلم كان المرجع قاعدة الاشتغال أيضاً والقائل بالصحيح لا يقول بشيء من هذه الفروض الثلاثة لعدم معقولة الأول والثاني وعدم الدليل على الثالث، وإن اقتضت هذه قاعدة الاشتغال.

وثلاثة منها يكون من الشك في الأقل والأكثر، وهي:

١ - أن يكون المأمور به جامعاً بسيطاً متطبّقاً على المركّب.

٢ - أن يكون المأمور به نفس الأجزاء مباشرة.

٣ - أن يكون المأمور به الجامع الانتزاعي.

وفي هذه الفروض الثلاثة يرجع الأمر إلى الأقل والأكثر وقد يختار فيه البرائة، كما في المتن.

(١) أي إمَّا من ناحية الأجر والثواب على أفراد الصلاة الصحيحة، أو من ناحية المصالح والمفاسد التي اقتضت الأمر بها فيقال - مثلاً - الصلاة هي ما يوجب الثواب الكذائي، أو هي ما تنهي عن الفحشاء والمنكر - مثلاً - فيشار إليها بوجه ويكون الشك فيه شكّاً في المحصل لا محالة. - فوائد الأصول ٦٥/١ و٧٨ - ٧٩.

محصل إلا إذا رجع إلى الشك في المحصل بأن يكون الواجب أمراً مترتباً على المركب الخارجي منطبقاً عليه أو منتزاعاً عنه، ولا ملزم له.

(الثانية) التمسك بالإطلاق وعدمه

الثمرة الثانية التي ذكروها لهذا البحث كما عن صاحب الكفاية (قدس سرّه) وغيره هو جواز التمسك بالإطلاق على القول بالأعم وعدم جوازه على القول بالصحيح فيرجع إلى الأصل العملي وهو الشك في الأقل والأكثر في المقام.

بتقريب أن التمسك بالمطلق يتوقف على جريان مقدّمات الحكمة التي منها إحراز كون المتكلم في مقام البيان، وإلا فلا يمكن الأخذ بإطلاق كلامه، ولا بدّ أيضاً من إحراز أنّ الحكم وارد على المقسم بين الواجد للمشكوك والفاقد له، فلا بدّ من إحراز أن يكون اللفظ المطلق صادقاً على الفاقد أيضاً - مثلاً - إذا قال المولى «جنني بماء» فإنّ لفظ الماء مقسم صادق على الواجد للبرودة والفاقد لها فيمكن التمسك بإطلاقه لنفي التقييد بالبرودة إذا احتمل اعتباره في المأمور به، وأمّا إذا كان اللفظ مجملاً ولم يحرز صدقه على الفاقد للمشكوك فلا يمكن التمسك بالإطلاق، وعليه فبناء على الأعم يكون لفظ الصلاة - مثلاً - صادقاً على الفاقد للجزء المشكوك كالسورة، فورود الحكم على المقسم محرز إلا أنّه يشك في اعتبار قيد زائد عليه فبعد إحراز كون المتكلم في مقام البيان ولو بالأصل يتمسك بالإطلاق لنفي جزئية المشكوك، وأمّا بناء على

الصحيح لا يمكن التمسك لعدم إحراز صدق الصلاة على الفاقد للسورة حتى على القول بجواز التمسك بالعام أو المطلق في الشبهات المصادقية لأن التمسك بهما في الشبهات المصادقية إنما هو فيما إذا ورد حكم على الجامع ثم خصص بمخصص وشك في فرد أنه من مصاديق المخصص أم لا، كما إذا قال: «أكرم العلماء أو العالم» ثم قال: «لا تكرم فساقهم» فشككنا في فرد من أفراد العالم أنه فاسق أم لا، فيحكم بوجوب إكرامه تمسكاً بالعموم أو الإطلاق عند القائل بجواز التمسك بالعام أو الإطلاق في الشبهات المصادقية، وأما إذا لم يحرز صدق العالم على ذاك الفرد من أول الأمر فلا مجال للتمسك بالعام أو المطلق، ومقامنا من هذا القبيل على القول بالصحيح للشك في صدق أصل الصلاة على المشكوك رأساً.

وربما يورد على هذه الثمرة بوجه:

أما الأول: جواز التمسك بالإطلاق على كلا القولين.

فتقريبه هو أنه إما أن لا يحرز كون المتكلم في مقام البيان أو يحرز، وعلى الأول لا يجوز التمسك بالإطلاق على كلا القولين وهذا ظاهر لأن من مقدمات الإطلاق إحراز كون المتكلم في مقام البيان، غايته أن عدم تمسك القائل بالصحيح يكون لوجهين أحدهما عدم كون المتكلم في مقام البيان. ثانيهما: إجمال الخطاب وعدم تمسك القائل بالأعم يكون لوجه واحد وهو الأول. وعلى الثاني فيتمسك بالإطلاق على كلا القولين، أما على الأعم فظاهر كما ذكر، وأما على الصحيح فلائه إذا كان المتكلم

في مقام بيان مركّب من المركّبات الذي أمر به فبيّن أجزاء معيّنة وسكت عن الباقي، فشككنا في اعتبار جزء في المركّب فيتمسك بالإطلاق لنفي جزئيّة ذلك المشكوك، لأنّه لو كان دخيلاً في المركّب لبيّنه وإلا لأخلّ بغرضه.

وهذا كثير في غير المركّبات أيضاً كما إذا أمر المولى عبده بشراء عدّة أمور للبيت، كاللحم والدهن والملح ونحو ذلك لأجل طبخ طعام، فذكر جملة من الأمور وسكت عن الباقي فشكّ العبد في حاجة البيت إلى ذاك المشكوك يتمسك بالإطلاق لنفي تعلّق إرادة المولى به، وإلا لأخلّ بغرضه.

وهذا المعنى وارد في الأخبار أيضاً فإنّ صحيحة حماد التي وردت في مقام بيان أجزاء الصلاة يتمسك بإطلاقها لنفي ما يشكّ في اعتباره في الصلاة كالاستعاذة - مثلاً - لأنها في مقام بيان جميع ما يعتبر في الصلاة فالعبرة بكون المتكلّم في مقام البيان ولو لم يكن هناك إطلاق لفظي.

ويندفع هذا الأيراد بأنّ هذا خلط بين الإطلاق الأحوالي (الإطلاق المقامي) والإطلاق اللفظي والمبحوث عنه في المقام هو الثاني دون الأوّل.

بيان ذلك أنّ كون المتكلّم في مقام البيان يتحقّق في موردين: (أحدهما) أن يكون هناك لفظ صادق على الفاقد للمشكوك والواجد له ويرد الحكم في لسان المتكلّم على المقسم بينهما بحيث

لا يكون أصل المعنى مجهولاً عند السامع إلا أنه يشك في اعتبار أمر زائد على المسمى في المأمور به، ومع ذلك أحرص كون المتكلم في مقام البيان فيتمسك بإطلاق لفظه، لدفع احتمال الاعتبار الزائد، ويكفي في ذلك الإحراز ولو بالأصل العقلاني.

وهذا هو المبحوث عنه في المقام، لأن البحث في أنه هل يجوز التمسك بنحو «أقيموا الصلاة» أم لا؟ فعلى القول بالأعم يتمسك به لصدق الصلاة على الفاقدة للسورة فرضاً ويستكشف به مطابقة المراد الجدّي للمراد الاستعمالي، وأما على القول بالصحيح فلا، لعدم إحراز الصدق لكون اللفظ مجملاً، والمطلق والمقيّد المعقود لهما البحث في مباحث الألفاظ في علم الأصول هو المطلق اللفظي وعليه باب العبادات يكون نظير باب المعاملات كقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) و﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) ونحوه.

(المورد الثاني) أن لا يكون هناك لفظ صادق على المقسم، إلا أن المتكلم قد بين أجزاء وشرائط في تفسير ذاك المركب كما في صحيحة حماد المبيّنة لأجزاء الصلاة وشرائطها فيتحقّق هناك إطلاق أحوالي ويقال إنّه لو كان الجزء الفلاني دخيلاً في المسمى لبيّنه وهذا لا يتأتّى في الإطلاقات اللفظيّة، كـ«أقيموا الصلاة» لأن لفظ الصلاة على هذا القول

(١) سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

(٢) سورة المائدة، الآية ١.

مجمل لا يمكن التمسك به وإنما يختص بالإطلاق اللفظي. نعم في مثل صحيحة حماد أي كلما ورد فيه تفسير لمفهوم الصلاة الشرعي يصح التمسك بالإطلاق الأحوالي فيه ولا بد فيه من إحراز كون المتكلم في مقام البيان بالقطع إحرازاً خارجياً لأن المفروض أن لفظ الصلاة مثلاً مجمل لا يمكن أن يقصد به المتكلم تفهيم المعنى بل لا بد من بيان أجزائها بدليل خارج وهذا بخلاف الإطلاق اللفظي فإنه يكفي فيه إحراز كونه في مقام البيان ولو بالأصل العقلاني لأن المفروض أن اللفظ صادق على المقسم فيؤخذ بإطلاقه حتى يرد دليل مقيّد وهذا بخلاف ما إذا كان اللفظ مجملاً كما هو مقتضى القول بالصحيح لأن بناء العقلاء على أن المتكلم في مقام البيان لا يفيد شيئاً بعد فرض عدم دلالة اللفظ على المعنى أصلاً فلا بد من تفسير المتكلم لللفظ المجمل بأجزائه وشرائطه فيقطع كونه في مقام بيان ما يعتبر في المسمى الذي تعلق به الأمر، فظهر أنه لا يمكن تشريك القولين في جواز الرجوع إلى الإطلاق.

الإيراد الثاني هو تشريكهما في عدم جواز التمسك بالإطلاق بدعوى أنه ليس مورد في الكتاب والسنة يكون الإطلاق فيه في مقام البيان بل كلها في مقام أصل التشريع كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ ونحوه فلا ثمة خارجية لهذا البحث.

وفيه أن هذا يحتاج إلى تتبع تام في جميع الأبواب وإحراز الدعوى المذكورة مضافاً إلى أن جملة من المطلقات في مقام البيان حتى في

الكتاب كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ ^(١) ثم قال: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ ^(٢) فَإِنَّ لفظ الصوم مفهوم عرفي صادق على الإمساك عن الأكل والشرب كما كان الصيام كذلك في الملل السابقة وإن اختلفت في زيادة زمانه ونقصه بالنسبة إلينا إِلَّا أَنَّ الشارع قد اعتبر فيه أموراً أخر زائدة على المفهوم العرفي كعدم الارتماس أو عدم الجماع أو عدم القي ونحو ذلك ممَّا لا يضر وجوده بمفهوم الصوم عرفاً فلا مانع من التمسك بالإطلاق في أمثال المورد فيكون نظير باب العقود الذي يتمسك له بـ ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ونحوه فَإِنَّ لفظ البيع كما أنه له مفهوم عرفي كذلك للفظ الصوم مفهوم عرفي صادق على الفاقد للمشكوك أيضاً فظهر أَنَّ هذه الثمرة التي ذكرها في الكفاية لا بأس بها.

الإشكال الثالث على هذه الثمرة هو أنه لا يمكن التمسك بالإطلاق حتَّى على القول بالأعم وذلك لِأَنَّ صدق اللفظ على الفاقد للمشكوك وإن كان صحيحاً على القول بالأعم إِلَّا أَنَّ من المعلوم أَنَّ الطلب لا يتعلّق بالأعم ولا بخصوص الفاسد بل يتعلّق بخصوص الصحيح فإذا ثبت التقييد بالصحة من الخارج لا يمكن التمسك بإطلاق اللفظ أيضاً لعدم الفرق بين دخل القيد في المسمّى أو في المأمور به في عدم جواز التمسك

(١) سورة البقرة، الآية ١٨٣.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٨٧.

بالإطلاق إذ على كلا التقديرين يحصل الإجمال في اللفظ وذلك نظير ما قلنا تارة أنَّ لفظ الرقبة مثلاً موضوع لخصوص الرقبة المؤمنة فشك في فرد أنها مؤمن أم لا، لا يمكن التمسك بإطلاق «اعتق رقبة» لأجل الشك في الصدق فيكون من باب التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وأخرى نقول: إنَّ لفظ رقبة موضوع لطبيعي رقبة ولو كانت غير مؤمنة إلا أنه ورد دليل التقييد بالمؤمنة من الخارج فمع الشك في كون رقبة مؤمنة أيضاً لا يمكن التمسك بإطلاق المطلق بعد تقييده بالمؤمنة بدليل خارج فظهر أنه على أي تقدير لا يمكن التمسك بإطلاق اللفظ حتّى على القول بالأعم لأنه إذا وقع في حيّز الطلب يكون المراد منه خصوص الصحيح فمع الشك في اعتبار شيء في الصحة يشك في صدق اللفظ على الفاقد ويكون من باب التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وهذه الشبهة قد اعتنى بها شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) في مبحث البرائة في بحث دوران الأمر بين الأقل والأكثر وأطال الكلام فيها.

والإنصاف أنها لا تستحقّ ذلك كما أفاد شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) لو أنها من أصلها وذلك لما ذكرنا فيما تقدّم من أنه لا يعقل أن يكون وصف الصحة مأخوذاً في الأمور به في مرتبة تعلّق الأمر به لأنّ وصف الصحة إنّما تتزعزع عن مقام الامتثال المتأخّر عن مقام الطلب فكيف يعقل أخذها في مرتبة الطلب حتّى يشك في صدق هذا المفهوم على ما في الخارج بل المأخوذ في الأمور به إنّما هو ذاك الصحيح ونفس الأجزاء

وعليه فإذا كان صدق اللفظ على الفاقد معلوماً كما هو مقتضى القول بالأعم فلا مانع من التمسك بإطلاقه لرفع احتمال اعتبار المشكوك عند تعلّق الأمر به زائداً على المسمّى فلا إجمال في اللفظ على القول بالأعم لورود الحكم على المقسم المحرز صدقه على الفاقد، وهذا بخلاف القول بالصحيح فإنّه عليه يكون اللفظ مجملاً لأنّ معناه حينئذٍ مجمع الأجزاء والشرائط ولم يحرز صدقه على الفاقد لاحتمال اعتبار المشكوك في المسمّى فالإنصاف أنّ هذه الثمرة ثابتة في المقام.

وأما الثمرة بين القولين بالنذر بأن نذر أن يعطي المصلّي درهماً فإن قلنا بأن الصلاة اسم للأعمّ فيبرّ نذره بإعطاء الدرهم للمصلّي ولو فاسداً، وإن قلنا بأنّها موضوعة لخصوص الصحيحة فلا يبرّ نذره فليست ثمرة فقهية حتّى يبحث عمّا يترتب عليه هذه الثمرة في الأصول بل هي جارية في جميع الأمور التي يمكن النزاع فيها كما لو اختلفا في مساحة أرض مثلاً فإنّه يمكن تعلّق النذر بعمل إذا كانت الأرض كذا مقداراً وإلا فلا يعمل ذاك الشيء فيبحث في الأصول عن مساحة هذه الأرض مثلاً، هذا تمام الكلام في العبادات.

أسماء المعاملات

وقع البحث في المعاملات (العقود والإيقاعات) في موردين (الأول) في ثمرة القول بالصحيح والأعمّ فيها، كالعبادات (الثاني) في محلّ هذه الثمرة هل هو الأسباب، أو المسببات، أي نفس العقود والإيقاعات، أو ما يترتب عليها من الأثر، كالملكيّة، والزوجيّة، ونحوهما.

ثمرة النزاع في أسماء المعاملات

أمّا البحث الأول ففي بيان الثمرة، فنقول: إنّ المشهور، بل لا خلاف بينهم ظاهراً في جواز التمسك بألفاظ المعاملات كقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) و ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) ونحو ذلك من الآيات والروايات لنفي ما يشكّ في اعتباره في العقد شرعاً ككون الصيغة عربيّة - مثلاً - ونحو ذلك حتّى بناء على القول بوضعها أي العقود، للصحيحة بخلاف العبادات فإنّه قد عرفت أنّ جواز التمسك بالإطلاق فيها مبنيّ على القول بالأعمّ، وأمّا على القول بالصحيح فلم يتمسكوا بالإطلاق.

وذكروا الفرق بينهما كما في الكفاية^(٣) بما حاصله أنّ الشارع ليس له اختراع جديد في باب المعاملات، بل استعملاته في هذا الباب يتبع

(١) سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

(٢) سورة المائدة، الآية ١.

(٣) كفاية الأصول ص ٣٣.

العرف، لأنه هو أيضاً من العرف، فالخطابات الشرعية في هذا الباب تكون منزلة على المفاهيم العرفية، وعليه فإن قلنا بأن ألفاظ المعاملات موضوعة لخصوص المؤثر عند العرف، وهو المراد بالصحيح في المقام، لا الأعم منه ومن الفاسد عندهم، فورد خطاب شرعي كان في مقام البيان كقوله تعالى ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ يحمل على أن المؤثر عنده هو المؤثر عند العرف، ولم يعتبر فيه شيئاً آخر، وإلا لوجب عليه نصب القرينة، فكلمة صدق عليه البيع الصحيح عرفاً يكون ممضى شرعاً أيضاً لقوله تعالى ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ و ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ فيتمسك بإطلاقه لنفي ما يحتمل اعتباره في الصحة الشرعية زائداً على ما يعتبر في الصحة العرفية.

والحاصل: إنه لا إجمال في ألفاظ المعاملات عند أهل العرف ولو كانت موضوعة لخصوص الصحيحة، والشارع استعمل اللفظ على طبق الفهم العرفي المبين عندهم بخلاف العبادات، فإنها مخترعة شرعية فتكون مجملة على القول بوضعها للصحيح فإنه لا طريق للعرف إليها بناء على وضعها للصحيحة، بل إنما ماهيات مخترعة للشارع؛ فإرادة الصحيح منها توجب الإجمال فلا يمكن التمسك بإطلاقها.

نعم إن المعاملات أيضاً كذلك لو احتمل اعتبار وجود شيء في صحته عند العرف، كما لو شك في أن المالية هل تكون معتبرة في صدق البيع عند العرف أم لا، فلا يمكن التمسك بإطلاق نحو ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ للشك في الصدق وعدم إحراز ورود الحكم على المقسم، فلو شك في

جواز بيع الخنفساء، لعدم كونه مالاً عرفاً لخسته أو في بيع مثقال من التراب، أو من الماء أو حبة من الحنطة لعدم ماليتها لكونه قليلاً لا يمكن التمسك بالإطلاقات، لأن الإمضاء العرفي مأخوذ في مفهوم البيع على القول بوضعه للصحيح، ومع الشك في اعتبار شيء في المسمى لا يمكن التمسك بالإطلاق، نظير العبادات وأما إذا قلنا بأن ألفاظ المعاملات عند العرف أسامي للأعم فلا مانع من التمسك بها.

والحاصل أن المراد من كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيح هو أنها أسامي للصحيح العرفي، لا الصحيح الشرعي، لعدم استعمال جديد للشارع في ألفاظ المعاملات، بل تابع للعرف، مضافاً إلى أنه لا يعقل إرادة الصحيح الشرعي، لاستلزامه اللغوية في مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» لأنه إذا كان المراد من البيع هو البيع الممضى شرعاً فما معنى إمضاء الممضى، وعليه فلا مانع من التمسك بالإطلاقات لنفي اعتبار ما يحتمل دخله في صحة المعاملة شرعاً بعد القطع بعدم دخله في صحتها عرفاً، كما في بيع المعاطاة مثلاً، فيكون حال العقود حال سائر المفاهيم العرفية في الإحالة إلى العرف. هذا غاية تقريب الفرق بين المعاملات والعبادات وأنه لا ثمرة في المعاملات بين الصحيح والأعم بخلاف العبادات.

البحث الثاني في تحرير محل النزاع هل هو الأسباب أو المسببات

وقد أورد صاحب الكفاية (قدس سرّه) وغيره على المشهور القائلين بجواز التمسك بالإطلاقات في باب المعاملات ولو على القول

بالصحيح بأن هذا إنما يتم لو كانت أدلة الإمضاء ناظرة إلى إمضاء الأسباب، وأما إذا كانت ناظرة إلى المسببات فلا يمكن التمسك إذ لو كانت أسامي للمسببات فلا تتصف إلا بالوجود أو بعدمه، دون الصحة والفساد، فإن المتصف بهما هي الأسباب فقط، فإن الملكية - مثلاً - مسبب عن البيع وهي أمر بسيط لا تقبل الإنقسام إلى الصحيح والفساد، بل تتصف بالوجود لو وجد سببها، وإلا فلا تتحقق^(١).

- مثلاً - البيع له أسباب، كالصيغة، والمعاطاة، والكتابة، والإشارة ونحوها، والمسبب من هذه الأمور الملكية، فإن قلنا إن المراد من البيع الأسباب وأدلة الإمضاء تكون ناظرة إليها فلا مانع من التمسك بالإطلاق على القول بالصحيح، لأن المراد حينئذٍ إمضاء ما هو سبب عند العقلاء، ومقتضى الإطلاق عدم اعتبار قيد زائد على ما اعتبره العقلاء فيها، فلو فرضنا أن العرف يرى المعاطات سبباً للملكية في البيع فمقتضى ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ سببها عند الشارع أيضاً كالعرف.

وأما إذا كان المراد من لفظ «البيع» المسبب وهو الملكية فلا يجوز التمسك، لأن مفاد الدليل حينئذٍ حصول الملكية بالبيع وليس الدليل الناظر إلى تحقق المسبب ناظراً إلى السبب لعدم كونه في مقام البيان من تلك الجهة بل بيانه متوجه إلى خصوص المسبب وتحققه فمعنى ﴿أَحَلَّ

(١) قال في الكفاية ص ٣٢: «إن أسامي المعاملات إن كانت موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيح أو الأعم لعدم انصافها بها كما لا يخفى، بل بالوجود تارة وبالعدم أخرى، وأما إن كانت موضوعة للأسباب فللنزاع فيه مجال».

اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴿ أَنْ الْمَلَكَيةَ بِالْبَيْعِ مَمْضَاةً وَبِالرِّبَا غَيْرِ مَمْضَاةٍ، وَأَمَّا كَيْفِيَّةُ الْبَيْعِ وَأَسْبَابُهُ فَلَا دَلَالَةَ عَلَيْهَا لِأَنَّ إِمْضَاءَ الْمَسْبَبِ لَا يَدُلُّ عَلَى إِمْضَاءِ السَّبَبِ.

ثمَّ الظَّاهِرُ أَنَّ الْأَدْلَةَ تَكُونُ نَازِطَةً إِلَى الْمَسَبِّبَاتِ، فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ فِي مَقَابِلِ الرِّبَا لَيْسَ نَازِطاً إِلَى أَسْبَابِ الْبَيْعِ، بَلْ نَازِطاً إِلَى جَوَازِ الْبَيْعِ فِي مَقَابِلِ حَرَمَةِ الرِّبَا، وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ -الَّذِي هُوَ عَمْدَةُ الْأَدْلَةِ فِي أَبْوَابِ الْمَعَامَلَاتِ الَّتِي يَشْكُ فِي اعْتِبَارِ شَيْءٍ زَائِدٍ عَلَى الْعَرَفِ فِيهَا - نَازِطٌ إِلَى الْمَسَبِّبِ، لِأَنَّ الْوَفَاءَ لَا يَصَحُّ إِلَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا يَحْصُلُ مِنَ الْمَلَكَيةِ وَالزَّوْجِيَّةِ وَنَحْوَهُمَا، لِأَنَّهَا الْقَابِلَةُ لِلْوَفَاءِ بِالِاسْتِمْرَارِ عَلَيْهَا وَعَدَمِ نَقْضِهَا، بِخِلَافِ الْأَسْبَابِ مِنَ الصَّيْغَةِ وَغَيْرِهَا، فَإِنَّهَا تَوْجِدُ وَتَعْدَمُ وَلَا قَرَارَ وَلَا ثَبَاتَ لَهَا حَتَّى يَفِي بِهَا الْمَكْلَفُ أَوْ لَا يَفِي.

فَحِينَئِذٍ إِنْ كَانَ هُنَاكَ قَدْرٌ مُتَيَقِّنٌ فِي الْأَسْبَابِ كَالصَّيْغَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْمَاضِيَةِ يَتَّخِذُ بِهِ، وَإِلَّا فَالْأَمْرُ دَائِرٌ بَيْنَ اعْتِبَارِ وَجُودِ شَيْءٍ أَوْ اعْتِبَارِ عَدَمِهِ، كَمَا إِذَا دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ اعْتِبَارِ الْمَاضِيَّةِ وَاعْتِبَارِ عَدَمِهَا مِثْلًا فَمَقْتَضَى عَدَمِ نَصْبِ الْقَرِينَةِ عَلَى أَحَدِهِمَا وَعَدَمِ جَوَازِ التَّرْجِيحِ بِلَا مَرَجَحٍ، وَاسْتِحَالَةِ اعْتِبَارِ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ مَعَ الْقَوْلِ بِعَدَمِ اعْتِبَارِ شَيْءٍ مِنْهُمَا.

مقالة المحقق النائيني (قدس سره)

وقد أجاب شيخنا الأستاذ (قدس سره) عن هذا الإشكال بأنَّ باب المعاملات والعقود والإيقاعات ليس من باب السبب والمسبب، فإنَّ لفظ

«بعت» لا يكون من مقدّمات وجود الملكية أي سبباً في حصولها، كسببية النار للإحراق، ونحو ذلك، فإنّ اللفظ كما لا يكون من أسباب الوجودات الخارجيّة، فإنّ لفظ الحلواء مثلاً لا يوجب حلاوة الفم، كما في المثل المعروف، كذلك لا يكون سبباً للأُمور القائمة بالنفس، كالملكيّة، بل باب المعاملات يكون باب الآلة وذو الآلة، فإذا تعدّد اعتبار الملكية بتعدّد الآلات فيتحقّق موضوع الإطلاق لانقسامها إلى أقسام عديدة حينئذٍ، فإنّ البيع المنشأ باللفظ العربيّ قسم، وبغير العربيّ قسم آخر، وبالمعاطاة قسم ثالث، وبالكتابة قسم رابع، وهكذا فحينئذٍ لا مانع من التمسك بالإطلاق حتّى على القول بأنّ الأدلّة ناظرة إلى المسيّبات لتحقّق أقسام متعدّدة بتعدّد الآلات، فلو أمضى الشارع الملكية الحاصلة بالبيع فمقتضى الإطلاق عدم الفرق بين آلات إيجاده فيكون إمضاء لها أيضاً بالضرورة.

أقول: إنّ ما ذكره (قدّس سرّه) ليس إلاّ مجرد الفرق في التعبير لأنّ للقاتل أن يقول إنّ إمضاء ذي الآلة لا يلزم إمضاء آلة لعدم كون الناظر ناظراً إلى الآلات حينئذٍ فإنّ جاز التمسك فعلى كلا التقديرين وإلاّ فكذلك^(١).

(١) العمدّة في الجواب عن الإشكال إنّما هو تقسيم المسيّب كالملكيّة إلى أقسام متعدّدة حسب تعدّد ما سمّاه (قدّس سرّه) آلة ردّاً على من زعم وحدة المسيّب كصاحب الكفاية ولا يهمّ كون العقد سبباً أو آلة من هذه الجهة مع ضرورة إمضاء الآلة أو السبب بإمضاء أقسام الملكية خروجاً عن اللغوّة.

والصحيح في الجواب أن يقال إننا قد ذكرنا في بحث البيع أن باب المعاملات ليست باب السبب والمسبب ولا باب الآلة وذو الآلة، بل إنما هي اعتبارات نفسانية مبرزة بمبرز من اللفظ والمعاطة وغيرهما، فإننا نرى بالوجدان أن المنشأ للبيع - مثلاً - لا يصنع إلا باعتبار المبيع ملكاً للمشتري عوضاً عن تلك الثمن، فهذا أمر اعتباري قائم بالنفس، ثم يبرز هذا الاعتبار في الخارج بمبرز، ثم الشارع يمضي هذا الاعتبار المبرز، فهناك أمور ثلاثة المبرز - بالفتح - وهو الاعتبار النفساني من الملكية والزوجية ونحوهما، والمبرز - بالكسر - من اللفظ، والفعل، والإمضاء الشرعي والعرفي، والبيع - مثلاً - ليس اسماً لنفس المبرز، فلو قال «بعت» في مقام التمثيل للفظ ثلاثي لا يكون بيعاً كما أن نفس الاعتبار النفساني بالمبرز في الخارج لا يصدق عليه البيع، بل المجموع من حيث المجموع هو البيع، ولا يصدق بانتفاء أحدهما.

ومن هنا يظهر فساد ما ذكره صاحب الكفاية في الأمر الأول^(١) من تصوير النزاع في الصحيح والأعم على القول بأن ألفاظ المعاملات موضوعة للأسباب وعدمه بناء على وضعها للمسيبات.

وجه الفساد أن هذا الكلام لا أساس له أصلاً وليس في البين باب السبب والمسبب، بل المجموع يسمى باسم معاملة من بيع وإجارة وغيرهما.

وحينئذٍ فإن قلنا إن لفظ المعاملات موضوع للصحيح يكون الإمضاء العرفي أيضاً دخيلاً في المسمى، وآلاً فلا، فإذا ورد دليل الإمضاء من الشارع فموضوعه المجموع المركب من المبرز والمبرز لا أحدهما، فلا محالة يكون الإمضاء شاملاً لجميع أقسام المبرزات - بالكسر - المعبر عنها في لسانهم بالأسباب، فمقتضى الإطلاق عدم اعتبار شيء زائداً على ما يعتبره العرف في صحة البيع شرعاً، ولو قلنا بوصفها للصحيح، فكلما صدق عليه البيع عند العقلاء صحيح عند الشارع بمقتضى الإطلاق.

ولو أغمضنا النظر عما ذكرنا من مسلكنا في المعاملات فلا مانع من التمسك بالإطلاق حتى إذا كانت الأدلة ناطرة إلى المسببات، أو ذي الآلة - على تعبير شيخنا الأستاذ (قدس سره).

بيان ذلك أن المراد من المسبب إما أن يكون نفس الاعتبار النفساني القائم بالنفس الذي هو فعل من أفعاله كاعتبار الملكية والزوجية ونحوهما.

وإما أن يكون إيجاد المعنى باللفظ أي الوجود التنزيلي للمعنى، وهو إنشاء الملكية باللفظ، فالملكية موجودة بوجود اللفظ فاللفظ وجود تنزيلي للمعنى، ووجود حقيقي لنفسه، فالوجود وجود حقيقي لللفظ ووجود عرضي للمعنى، فالملكية موجودة في الخارج بوجود اللفظ.

وإما أن يكون المراد به إمضاء العقلاء للعقد وعلى جميع التقادير

الثلاثة إمضاء المسبّب يلزم إمضاء للسبب، ولا يعقل التفكيك، وذلك لأنّ المسبّب لو كان وجوداً شخصياً واحداً وكان له أسباب متعدّدة، فإمضاء الشارع له لا يلزم إمضاء جميع تلك الأسباب، لعدم الملازمة بين إمضاء المسبّب الشخصي وإمضاء جميع الأسباب التي يمكن تحقّق هذا الواحد الشخصي بسببها وهذا نظير ما إذا أمر المولى أو أجاز السفر إلى بلد خاصّ وكان له طرق متعدّدة ووسائل متعدّدة فإنّ إجازة السفر إلى بلد مشخّص لا يلزم تجويز جميع الوسائل والطرق فلا بدّ من الأخذ بالمتيقّن.

وأما إذا كان المسبّب كلياً قابلاً للانطباق على كثيرين، أي كان نوع المسبّب لا شخصاً واحداً، فإمضائه يلزم إمضاء جميع الأسباب، وذلك لأنّ كلّ فرد من أفراد ذلك النوع لا بدّ وأن يتحقّق بسبب غير السبب الذي يتحقّق به الفرد الآخر فإمضاء جميع الأفراد يلزم إمضاء جميع الأسباب، لعدم معقوليّة التفكيك.

بيان ذلك: أمّا بناء على أنّ المراد من المسبّب هو الاعتبار النفسانيّ فلاّ أنّ هذا الاعتبار النفسانيّ له أفراد كثيرة باعتبار الأشخاص، فإنّ أحداً يبيع دكانه مثلاً بالمعاطاة، والآخر يبيع داره بالصيغة، وثالث يبيع كتابه بمرز آخر كالكتابة، وهكذا، بل باعتبار شخص واحد يكون له أفراد كثيرة فإنّ الشخص الواحد يصدر منه بيوع كثيرة، فإذا أمضى الشارع جميع هذه الأفراد بقوله تعالى ﴿أَحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ وقلنا إنّ المراد بالبيع نفس المسبّبات فلامحالة يشمل الأسباب أيضاً لاستحالة الانفكاك، لأنّ كلّ فرد من أفراد المسبّب يختصّ بسبب دون الفرد الآخر.

وأظهر من ذلك ما لو قلنا بأن المراد الوجود التنزيلي للمعنى، فإن
المعنى حينئذٍ موجود بوجود اللفظ عرضاً، ولا وجود له سوى وجود
اللفظ، بل كل ما يُنشأ به المعنى من اللفظ والمعاطة والإشارة والكتابة
وغيرها فإمضاء المسببات حينئذٍ يكون إمضاء نفس الأسباب بعينه، إذ لا
مغايرة بين الوجودين بخلافه على الأول، فإن الاعتبار النفساني أمر قائم
بالنفس يغير وجوداً مع ما يدل عليه من الصيغة وغيرها.

وهكذا الكلام فيما لو كان المراد من المسبب الإمضاء العقلاني
بحيث يمضي الشارع إمضاء العقلاء لمعاملة، فإن إمضائهم حينئذٍ يكون
له أفراد كثيرة بحسب أفراد الممضي من المعاملات.

وأما احتمال أن يكون مرادهم من المسبب نفس الإمضاء الشرعي
فغير محتمل في المقام وإن كان يظهر من كلام صاحب الكفاية (قدس
سره) في بحث النهي عن المعاملات أن المراد به الملكية الشرعية حيث
استدل على عدم اقتضائه الفساد بأنه لا بد من تعلّق النهي بشيء مقدور،
وإلا فلا معنى لتعلّق النهي به، لأنه لغو وذلك لأنه لا يعقل في المقام تعلّق
الإمضاء الشرعي به، لأنه لا يتعلّق بنفسه، وإن أمكن تعلّق النهي عمّا
يتسبّب به إليه.

الأمر الثالث: في خصوصيات الواجب

إذا لوحظ شيء بالإضافة إلى الواجب فإما أن لا يكون له دخل فيه بوجه من الوجوه، وإما أن يكون له دخل فيه ولو بوجه.

أما الأول فكنزول المطر بالإضافة إلى الصلاة، فإنه لا يكون دخيلاً في ماهية الصلاة، ولا في خصوصيات أفرادها بوجه أصلاً، فلا يفرق في حال الصلاة نزل المطر من السماء مقارناً معها أو مقدماً عليها، أو متأخراً عنها.

وأما الثاني فإما أن يكون له دخل في حصول مزية في الأمور به بحيث إذا فرض عدمه لا ينقص عن الأمور به شيء وذلك على نحوين، لأنه إما أن يعتبر جزء، كالقنوت في الصلاة، أو شرطاً كالجماعة وكون الصلاة في المسجد، فإن الصلاة مع القنوت، ومع الجماعة، وفي المسجد لها مزية على الصلاة الفاقدة لها، مع أنها أيضاً صحيحة تامة الأجزاء والشرائط، فهو إما جزء مستحب في القنوت، أو شرط كذلك كالجماعة، وفي المسجد، ونحوهما.

وتصوير الجزء والشرط المستحبيين يرجع إلى باب الأقل والأكثر، ومرجع هذه المزية الحاصلة بالجزء الاستحبابي أو الشرط الاستحبابي إلى تعلق أمر استحبابي بتطبيق الطبيعي الأمور به على الفرد الواحد لهما، فإن المكلف مرخص في التطبيق على أي فرد شاء عقلاً إلا أن هناك مزية في بعض الأفراد أمر الشارع استحباباً بتطبيق الطبيعي الأمور به

عليه، ومن هنا يقال إن الصلاة فريضة والجماعة سنة، فإن معناه أن أصل الصلاة فريضة وتطبيقها على هذا الفرد الخاص - وهو مشتمل على الجماعة - سنة.

وإذا أن يكون أمراً مستحباً ظرفه الواجب بحيث لا يوجب وجوده مزيه في الفرد الممثل به، كالأدعية المخصوصة في الصوم، فإن الدعاء المخصوص به في نهار شهر رمضان أو عند الإفطار أو عند السحر لا يوجب مزية في الصوم، وإنما هو مستحب ظرفه الواجب بحيث لو فرض أن شخصاً لم يجب عليه الصوم فلا يتحقق بالنسبة إليه موضوع الدعاء المخصوص بقوله «اللهم لك صمت وعلى رزقك أفطرت...»، وهكذا لو فرضنا استحباب التصديق في الصلاة، فإنه لا يوجب مزية في الصلاة لأنه عمل مستحب ظرفه الواجب.

وإذا أن يكون أمراً دخیلاً في الواجب على نحو الجزئية أو الشرطية والفرق بين الجزء والشرط واضح، فإن الجزء ما يتركب منه الواجب، بحيث يكون القيد والتقييد كلاهما داخليين في المأمور به، بخلاف الشرط فإن القيد فيه خارج والتقييد داخل، ومن هنا لم يعتبر القدرة على الشرط لأن التكليف إنما يتعلق بتقييد الواجب به، كالتوجه إلى القبلة حال الصلاة، وإتيان الصلاة في الوقت، وإن كانت القبلة والوقت خارجين عن حقيقة الصلاة، ولا فرق في الشروط بين المقارنة والسابقة واللاحقة من هذه الجهة فهذه أقسام ثلاثة لدخل شيء في الواجب بوجه من الوجوه.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا ينبغي التأمل في خروج ما لا يكون دخيلاً في المأمور به بوجه كنزول المطر بالإضافة إلى الصلاة عن محل النزاع في الصحيح والأعم.

وأما بقية الأقسام الثلاثة فالقسم الأول منها وهو ما يوجب مزية في الواجب فخارج أيضاً لعدم توقّف صدق الواجب على وجوده حتّى على القول بالصحيح، لأنّ الفاقد له صلاة صحيحة قطعاً، فإنّ الصلاة في الدار ومنفرداً صحيحة وإن فقدت مزية المسجد والجماعة.

وأما القسم الثاني وهو ما يكون ظرفه الواجب فخروجه أظهر، لعدم كونه جزءاً أو شرطاً ولو استحباباً.

وأما القسم الثالث فلا إشكال في دخول الأجزاء في محلّ النزاع، بل هو القدر المتيقّن.

وأما الشرائط فقد يتوهم خروجها عنه بتوهم: أنّ مرتبة الشرط متأخرة عن مرتبة الأجزاء، لأنّ الأجزاء هي ما يتركّب منها الواجب فتكون هي المؤثّرة في ترتّب المصلحة والفائدة المرغوبة من الواجب فمرتبتها مرتبة المقتضي، وأما الشرط فمرتبته متأخرة عن مرتبة الشرط لأنّها مرتبة فعلية التأثير المتأخّرة عن مرتبة الاقتضاء، والحاصل أنّ مرتبة الشرط متأخرة عن مرتبة المقتضي لتأخّر مرتبة ما به الفعلية عن مرتبة ما به الاقتضاء، كالمحاذاة التي هي شرط في تأثير النار في الإحراق، وعليه لا يمكن أخذ المتأخّر مرتبة فيما هو متقدّم عليه في المرتبة، فلا يمكن جمع الأجزاء والشرائط في المسمّى.

وفساد هذا التوهم ظاهر، لأنَّ مقام التسمية لا يضرّ معه تقدّم والتأخّر في الرتبة بل في الزمان، فإنّه لا مانع من تسمية الأب والإبن باسم واحد، أو العلة والمعلول كذلك باسم واحد، ولا يقاس مقام التسمية على مقام التأثير والتأثر حتّى يقال بما ذكر، وبالجمله لا مانع من دخول الشرائط في محلّ النزاع ودعوى الوضع للجامع للأجزاء والشرائط على القول بالصحيح، نعم: قد عرفت استحالة الوضع للصحيح على بعض الوجوه، وعدم وقوعه على بعض الوجوه الآخر، هذا تمام الكلام في الصحيح والأعم.

بقي شيء فاتنا التعرّض له في البحث عن ثمره هذا النزاع:
قد ذكرنا أنّ ثمره هذا النزاع وإن لم تكن مسألة أصوليّة إلاّ أنّه يترتب عليه ثمره مهمّة، وهي جواز التمسك بالإطلاق على القول بالأعم وعدمه على القول بالصحيح، إلاّ أنّ هناك ثمره أخرى تعرّضنا لها في الدورة السابقة وهي أنّه لو فرضنا ترتّب حكم من الأحكام على عنوان العبادة، فإن قلنا بأنّها موضوعة للأعم يترتب ذاك الحكم ولو كانت تلك العبادة فاسدة، وإلاّ فيختصّ بما إذا كانت صحيحة، مثلاً قد ورد النهي في الروايات عن صلاة الرجل محاذياً للمرأة بأقلّ من عشر أذرع - على كلام في أنّ النهي تحريميّ يوجب الفساد أو نهى كراهة - فإن قلنا بأنّ الصلاة اسم للأعم من الصحيحة والفسادة فتفسد صلاة الرجل إذا حاذى إمرة تصلي ولو صلاة فاسدة، وأمّا إن قلنا بأنّها اسم للصحيح فلا تبطل صلاة الرجل، لأنّ موضوع النهي الصلاة الصحيحة.

الأمر الثالث عشر:

في الاشتراك اللفظي

الأمر الثالث عشر

في الاشتراك اللفظي

يقع الكلام في أنَّ المشترك اللفظي هل هو ضروريّ أو مستحيل أو ممكن؟

ربّما يتوهّم ضرورة وقوع الاشتراك في اللغات لأجل أنَّ المعاني غير متناهية والألفاظ متناهية فلا بدّ من وقوع الاشتراك فيها، فهذه الدعوى مركّبة من أمرين: تناهي الألفاظ وعدم تناهي المعاني.

ودفعه صاحب الكفاية (قدّس سرّه) بوجوه:

(الأوّل) وهو يبتنى على تسليم كلا الأمرين، وهو أنَّ الألفاظ وإن كانت متناهية والمعاني غير متناهية إلّا أنَّ الاشتراك يستدعي الأوضاع غير المتناهية، وهو محال، لامتناع صدور غير المتناهية من الممكن - وهو الإنسان - فالأوضاع الصادرة من الواضع الممكن لا بدّ وأن تكون متناهية فلا يجب الاشتراك، لأنّ الوضع المتناهي يكون الموضوع والموضوع له فيه بما هما كذلك أيضاً متناهيين.

(الوجه الثاني) لو سلّمنا أنَّ الأوضاع غير المتناهية ممكن، لفرض

كون الواضع هو الله تعالى والواجب يمكن صدور غير المتناهي منه، إلا أن الغرض من الوضع هو الاستعمال، وإلا فلا فائدة فيه، ويكون لغواً، والاستعمال الصادر من البشر الممكن متناهي لا محالة، فيكون الوضع غير اللغو أيضاً متناهياً، فلا يلزم الاشتراك.

وهذا الجواب كسابقه مبني على تسليم كلا الأمرين إلا أنه على الأول يقول باستحالة الوضع غير المتناهي، وعلى الثاني يقول بعدم ترتب فائدة عليه.

(الوجه الثالث) أننا لا نسلم عدم تناهي المعاني، لأن المعاني الكلية متناهية وإن كانت جزئياتها غير متناهية، إلا أن وضع الألفاظ بإزاء كليّاتها يغني عن وضع لفظ بإزاء جزئياتها، ويكون إرادة الأفراد من باب تطبيق الكلّي على الفرد.

(الوجه الرابع) أنه لو سلم ثبوت الوضع بإزاء الجزئيات إلا أنه لا يستدعي الوضع بإزاء جميعها، لأن باب المجاز واسع فيكفي الوضع بإزاء بعضها، والاستعمال في الآخر مجازاً. هذا محصل ما أفاده (قدّس سرّه) في الجواب عن توهم وجوب الاشتراك اللفظي^(١).

أقول: لا يصح تسليم تناهي الألفاظ، بل هي أيضاً غير متناهية وإن كان موادها مركبة من ثمانية وعشرين حرفاً هجائياً، وذلك لأن ملاحظة تركيب الألفاظ من حرفين فصاعداً مع فرض تقديم كل حرف على آخر

وبالعكس وملاحظة الحركات من الفتح والكسر والضمّ والسكون تقتضي أن تكون غير متناهية وتبلغ إلى عدد لا يعلمه إلا الله تعالى، كالمعاني، مثلاً إذا فرضنا أن كلمة مركّبة من حرفين يكون الوجوه المتصوّرة فيها اثنين وثلاثين وجهاً، فإنه يفرض الحرف الأول مفتوحاً أو مكسوراً أو مضموماً أو ساكناً، وكذلك الحرف الثاني فيضرب الأربعة في أربعة فتكون ستّة عشر وجهاً، ثم يفرض تقديم الحرف الثاني وتأخير الحرف الأول، وتأتي الوجوه المذكورة فيه، وهي أيضاً ستّة عشر وجهاً، فيخرج الابتداء بالساكن، والتقاء الساكنين فهذا شأن الكلمة المركّبة من حرفين، فإذا فرضنا إضافة حرفٍ آخر عليها بأن تركّبت من ثلاثة أحرف تكون الوجوه المتصوّرة فيها أكثر من هذا المقدار بكثير.

ومما يدلّنا على ذلك ملاحظة باب العدد، فإن موادّ العدد مركّبة من عشرة أحاد، إلا أنه مع ذلك لا تبلغ حدّ التناهي، لأنّه كلّما فرضت من العدد يكون بإضافة واحد عليه غير العدد الأول إلى ما لا نهاية له، وأيضاً وجود ألفاظ مهملة مع وجود هذه اللغات الكثيرة في العالم يؤيد ما ذكرنا.

فتلخص أنّه لا ينبغي تسليم تناهي الألفاظ المركّبة بل الصحيح في الجواب هو ما ذكره (قدّس سرّه) من تناهي الوضع، لأنّه صادر من البشر، ولا يمكن صدور غير المتناهي منه، ولو سلّم أنّ الواضع هو الله تعالى فغرض الوضع وهو استعمال البشر يقتضي التحديد لأنّه يكون متناهياً.

وأما قوله في الوجه الثالث من أن المعاني الكليّة متناهية:

ففيه أنه إن كان مراده من المعاني الكلّية المفاهيم العامة كمفهوم (شيء والموجود) ونحو ذلك فهي وإن كانت متناهية إلا أن وضع الألفاظ بإزائها فقط لا يجدي شيئاً في باب المحاورات.

وإن كان مراده منها المفاهيم النوعية أو الصنفية فدعوى محدوديتها غير صحيحة، بل هي أيضاً غير متناهي كالمعاني الإفرادية ومنها مفهوم العدد وهو من سنخ المعاني وهو غير متناهي وكذا المركبات الاعتبارية إلا أن جميعها لا نحتاج إلى تفهيمها.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أن دعوى وجوب الاشتراك غير صحيحة.

وأما دعوى الاستحالة - كما عن بعضهم - فقد توجه بأن الوضع للمعاني المتعددة محل للغرض من الوضع، لأن الغرض منه عبارة عن التفهيم والتفهيم وهو لا يحصل مع الاشتراك لصيرورة اللفظ حينئذ مجملاً مردداً بين إرادة أحد المعنيين أو المعاني والقرائن المعينة للمراد خفية.

وقد أجاب عنه في الكفاية أولاً بمنع الإخلال، لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة.

وثانياً بمنع كونه محلاً للغرض لتعلق الغرض بالإجمال أحياناً.

أقول: هذا الجواب يتم بناء على ما سلكه هو (قدس سرّه) في معنى الوضع من كونه نحو اختصاص بين اللفظ والمعنى، وهكذا بقية المعاني التي ذكروها للوضع من كونه جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى، أو كونه

جعل اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى ونحو ذلك، لأنه لا مانع على هذه التفسير من وضع لفظ واحد لمعنيين أو أكثر.

وأما بناء على ما سلكناه في معنى الوضع من كونه عبارة عن التعهد والالتزام بأنه متى تكلم باللفظ الفلاني يريد المعنى الفلاني فلا يمكن الاشتراك، لأن مقتضى التعهد الأول هو أن لا يضع اللفظ ثانياً لمعنى آخر، لأنه مناف للتعهد الأول، فإن الواضع إذا تعهد والتزم بأنه متى تكلم بلفظ «زيد» يريد هذا الشخص المعين كيف يصح منه أن يتعهد ثانياً بأنه متى تكلم به يريد شخصاً آخر للتنافي بين التعهدين، فيستحيل الاشتراك بهذا المعنى ولو كان كل من التعهدين صادراً من شخص يكون خارجاً عن محل الكلام لأن محل الكلام وقوع المشترك من شخص واحد.

نعم إذا وضع اللفظ ثانياً لمعنى آخر يكشف عن عدوله عن الوضع الأول وإلا فلا يعقل مع بقاءه على الالتزام الأول الالتزام الثاني على خلافه، فحينئذ يكون مرجع الوضعين إلى أنه التزم بأنه متى تكلم بلفظ «زيد» في المثال لا يخرج مراده عن أحد هذين الشخصين على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص، لا الوضع لمفهوم أحدهما، بل لواقع هذين الشخصين بحيث يكون كل واحد منهما موضوعاً له، إلا أنه لا على نحو وضع اللفظ غير المشترك، فلا مانع من وقوع الاشتراك على هذا الوجه فهو أمر ممكن لا واجب ولا مستحيل.

كما أن استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما قد يتوهم

بدعوى أنه مع الاتكال على القرائن يكون تطويلاً بلا طائل، لأن استعمال غير المشترك لا يحتاج إلى القرينة بخلاف اللفظ المشترك، ومع عدمه يلزم الإجمال، وكلاهما غير لائقين بكلامه تعالى جلّ شأنه.

والجواب عنه - كما في الكفاية - بأنه لا يلزم التطويل بلا طائل إذا كان إتيان القرائن لغرض آخر يترتب عليها غير أنها قرائن على المراد من المشترك، فالتطويل مع الفائدة، ومع عدمها لا يكون الإجمال منافياً للقرآنية، إذ قد يتعلّق الغرض بالإجمال كما هو واقع في الاستعمالات العرفية، والقرآن لم يتخذ طريقة جديدة غير المحاورات العرفية، وإلا لما وقع المتشابه في القرآن العزيز.

بقي الكلام في سبب وقوع الاشتراك في اللغات بعد الفراغ عن إمكانه ولو على الوجه الذي ذكرناه، ذكر شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) عن بعض - وهو جرج زيدان في بعض مؤلفاته - أنّ سبب وقوع الاشتراك في لغة العرب هو تألفهم من قبائل كثيرة، وهذه القبائل لم تكن مرتبطة بعضها مع بعض في الصدر الأول فكانت كلّ منها تتكلّم بلغة فوضعت ألفاظاً لفهم المعاني المقصودة فوضعت طائفة لفظاً لمعنى، ووضعت طائفة أخرى نفس ذلك اللفظ لمعنى آخر من غير علم لها بوضع الطائفة الأولى ثم حصل الخلط بينهم فحصل في الدور المتأخّر الاشتراك اللفظي لتبعية كلّ من الطائفتين الأخرى في استعماله فصار لفظ واحد يستعمل في معاني كثيرة، ونظير هذا المعنى مشاهد في الأعلام الشخصية، فإنّ كلّ

أب يضع اسماً لابنه من دون التفات إلى تسمية بقية الآباء أولادهم بهذا الاسم، فيصير لفظ «علي» - مثلاً - اسماً لأشخاص كثيرين ثم يتبع كل من الواضعين الآخر في استعمالاته.

أقول: هذا الذي ذكره هذا الشخص وإن كان أمراً ممكناً في نفسه، ويحتمل أن يكون سبب الاشتراك في اللغات هو هذا المعنى إلا أننا لا نجزم به، لاحتمال أن يكون هناك وجه آخر، كما في الأعلام الشخصية فإن الأب الواحد يضع لفظ «علي» لولديه أو أكثر بداعي من الدواعي فيميز بينهم بعلي الأكبر، أو الأصغر، أو الأوسط فلا ينحصر سبب الاشتراك في ذلك حتى يجزم به، هذا إلا أن وقوع الاشتراك في لغة العرب بل وغيره مما لا يقبل الإنكار.

الأمر الرابع عشر:

في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى وعدمه

الأمر الرابع عشر

في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى وعدمه

المعروف عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، ومحَلّ الكلام إنَّما هو إرادة كلِّ من المعنيين مستقلاً، كما يستعمل اللفظ فيه وحده، وأمَّا إرادة المجموع من حيث المجموع فهو خارج عن محلِّ الكلام، ولم يستشكل في جوازه وإن كان معنًى مجازياً.

وقد يستدلُّ على استحالة كما عن شيخنا الأستاذ (قدَّس سرّه) وغيره بأنَّ استعمال اللفظ في المعنى يتوقَّف على لحاظ المعنى وتصوره كما يتوقَّف على لحاظ اللفظ، فإذا أُريد استعمال اللفظ في معنيين فلا بدَّ من ملاحظة كليهما مستقلاً فيستلزم اجتماع اللحاظين لاحتياج ملاحظة كلِّ منهما مستقلاً ويستحيل اجتماع اللحاظين ولو على ملحوظين.

وفيه إنَّ المستحيل إنَّما هو اجتماع لحاظين على ملحوظ واحد، وأمَّا اجتماعهما على ملحوظين فلا محذور فيه أصلاً، بل هو أمر ضروريٌّ واقع في الخارج فإنَّه لا إشكال في أنَّ حمل شيء على شيء يتوقَّف على تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة بينهما ولا بدَّ من بقاء

تصوّر الموضوع عند الحمل عليه، وإلا لم يصحّ الحمل مع الغفلة عنه ونسيانه، لأنّ المحمول محمول هذا الموضوع لا غيره فلا بدّ من بقاء تصوّر الموضوع ولحاضه حتّى يصحّ الحمل عليه، وإلا فلا يمكن الحمل على المجهول، وهكذا لا بدّ من لحاظ النسبة بينهما، وهكذا عند ملاحظة التضادّ بين شيئين لا بدّ من تصوّر كلا الطرفين في آن واحد حتّى يحكم عليهما بالتضادّ أو عدمه إلى غير ذلك من الشواهد التي تدلّ على جواز اجتماع لحاظات متعدّدة في آن واحد إذا تعدّدت الملحوظات.

وبالجملة حال الوجود الذهني حال الوجود الخارجي فكما يجوز في الخارج اجتماع وجودات كثيرة كذلك في الذهن، لأنّ اللحاظ ليس إلّا تصوّر الشيء أي وجوده في الذهن.

نعم المستحيل إنّما هو اجتماع لحاظين على ملحوظ واحد نظير اجتماع وجودين على موجود واحد خارجي، لأنّ كلّ ماهيّة لا تقبل إلّا وجوداً واحداً خارجياً كان أم ذهنياً.

وعليه ما يمكن أن يكون وجهاً للاستحالة هو ما ذكره (قدّس سرّه) في الكفاية من أنّ الاستعمال في أكثر من معنى يستلزم اجتماع اللحاظين على ملحوظ واحد وهو اللفظ.

وتقريبه بأن يقال إنّ اللحاظ المتعلّق باللفظ حين الاستعمال إنّما هو لحاظ آلي لأنّ اللحاظ الاستقلاليّ وتمام التوجّه إنّما يتعلّق بالمعنى بحيث يغفل المتكلّم عن اللفظ، فكأنّه يلقي نفس المعاني إلى المخاطب

فاللفظ وجه للمعنى، ويرى المعنى به، ولا موضوعية له، وحيثئذ إذا أُريد استعمال لفظ واحد في معنيين أو أكثر فلا بد من ملاحظة هذا اللفظ بلحاظين آليين في آن واحد، لأنّ لحاظ كلّ من المعنيين إنّما يحتاج إلى لحاظ وجهه وهو اللفظ، فانياً فيه، لأنّ المفروض استعماله في كلّ واحد منهما مستقلاً، لا الاستعمال في المجموع، واجتماع اللحاظين - ولو كانا آليين - على شيء واحد مستحيل.

أقول: هذا الوجه إنّما يتمّ لو كان حقيقة الاستعمال هو جعل اللفظ مرآة للمعنى، وفانياً فيه، إذ لا يعقل فناء لفظ واحد في معنيين بعد احتياج كلّ من الاستعمالين إلى لحاظ اللفظ آلياً في المعنى، وأمّا بناء على الصحيح المختار من كونه عبارة عن إعمال تعهّد الوضع، أي الجري على طبق الوضع فلا استحالة فيه، لأنك قد عرفت أنّ حقيقة الوضع عبارة عن التعهّد والالتزام بأنّه متى تكلم بلفظ فلانّي يريد تفهيم المعنى الكذائي بأن يجعله مبرزاً له.

وعليه فلا مانع من جعل لفظ واحد علامة لتفهم معنيين مستقلّين، وجعله مبرزاً لهما مع نصب قرينة على ذلك، وحديث كون اللفظ ملحوظاً آلياً عند الاستعمال غير صحيح، كيف وقد يتعلّق الغرض بالتكلم بلفظ خاص، كما إذا أراد المتكلم تفهيم المخاطب بلفظ عربي، إظهاراً بأنّه يعرف اللغة العربيّة، فيقول له «جئني بالماء» قاصداً لتفهم طلب الماء باللغة العربيّة، فاللفظ إنّما يتعلّق به اللحاظ الاستقلاليّ دائماً، ويكون

التكلّم به بداعي إبراز قصد تفهيم المعنى، ولا محذور عقلاً في جعله مبرز المعنيين على وجه الاستقلال.

فتلخص أنّ مقتضى وضع اللفظ المشترك هو جواز استعماله في أحد المعنيين أو المعاني مع نصب قرينة على المراد (أي قرينة معيّنة) فلو استعمله في كلا المعنيين لا استحالة فيه إلاّ أنّه لا بدّ من نصب قرينة عليه، لأنّه خلاف مقتضى الوضع.

ولعلّ مراد صاحب القوانين (قدّس سرّه) من أنّ اللفظ موضوع للمعنى مع قيد الوحدة، فلا يصحّ استعماله في كلا المعنيين هو هذا المعنى، أي لا بدّ من تبعيّة الاستعمال لعهدّة الوضع، والمفروض أنّ الموضوع له في المشترك اللفظي على ما ذكرنا هو قصد تفهيم أحدهما بحيث لا يخرج المعنى المقصود من اللفظ المشترك عن هذين بإرادة كليهما خلاف مقتضى الوضع، لا أنّ مراده أنّ مفهوم الوحدة مأخوذ في المعنى، لأنّه ظاهر الفساد، إذ لا دلالة للألفاظ إلاّ على ذات المعاني، لا المقيّد بمفهوم الوحدة.

ومن هنا لا مانع من القول بأنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى مجاز، ولو كان في قوّة استعمالين بأن يراد كلّ من المعنيين مستقلاًّ، لأنّ معنى المجاز هو الاستعمال على خلاف قانون الوضع، وهو محقّق في المقام أيضاً كما هو محقّق عند إرادة كلا المعنيين على نحو المجموع من اللفظ، فلا فرق بين إرادة الجميع، أو المجموع في استلزامها المجازيّة.

ويظهر الفرق بينهما من ناحية أخرى كما لو كان له عبدان اسم كل منهما غانم، فقال: «بعت غانماً بدرهم» فإن أرادهما على نحو المجموع فثمن كل منهما يكون درهماً، وإن أراد على نحو الجميع أي باب استعمال اللفظ في كلا المعنيين مستقلاً فيكون ثمنهما أربعة دراهم. هذا تمام الكلام في استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى حقيقي. ومنه يظهر الحال في استعماله في المعنيين المجازيين أو أحدهما حقيقي والآخر مجازي هذا كله في المفرد.

وأما التثنية والجمع فقد يقال فيهما بجواز استعمالهما في أكثر من معنى على نحو الحقيقة، ومن المفرد على نحو المجاز - كما عن صاحب المعالم (قدس سرّه) - مستدلاً على كونه بنحو الحقيقة فيهما بأنهما بمنزلة تكرار اللفظ فقولنا «عينان» مثلاً بمنزلة قولنا عين وعين فلا مانع من استعمال كل منهما في معنى غير معنى الآخر وربما يستشهد له بالتثنية والجمع في الأعلام الشخصية كالزيدين، فإن المراد منه فردان متغايران من الأشخاص، وعلى كونه بنحو المجاز في الفرد بأنه موضوع للمعنى بقيد الوحدة فيكون مستعملاً في جزء المعنى بعلاقة الكل والجزء فيكون مجازاً.

أقول: أما المفرد فقد تقدّم الكلام فيه وأما التثنية والجمع فتوضيح الكلام فيهما بأن نقول إنه قد تقدّم أنه لا وضع للمركبات بما هي مركبات بأن يكون لها وضع على حدة غير وضع المادة والهيئة، بل هي موضوعة

بتعدّد الوضع، أي المادّة موضوعة مستقلاً وكذلك الهيئة، فالتثنية مثلاً تكون مادّتها موضوعة مرّة، وهيئتها موضوعة مرّة أخرى على نحو الوضع النوعي وهي تدلّ على إرادة المتعدّد من المادّة.

وعليه فإن كان مراد صاحب المعالم من إمكان استعمال التثنية والجمع في أكثر من معنى إمكان استعمال المادّة كالعين في أكثر من معنى ثمّ يدخل عليها الهيئة فهو واضح الفساد، وهو أيضاً لا يقول به، لأنّه لا فرق حينئذٍ بين المفرد وبينهما، إذ يكون المراد من التثنية حينئذٍ أربعة أفراد من العين، لأنّه إذا استعمل لفظ العين أعني المادّة في فردين من العين الباكية والجارية - مثلاً - فأدخل عليه هيئة التثنية وقيل «عينان» فلا بدّ من دلالتها على أربعة أفراد، لأنّ هيئة التثنية تدلّ على إرادة المتعدّد من المادّة، فلا محالة تدلّ على أربعة أفراد من العين اثنان باكية واثنان جارية.

وإن أراد من ذلك أنّ التثنية - مثلاً - تدلّ على فردين من طبيعتين واستعملت في فردين الجارية والباكية فالظاهر أنّ هذا غير معقول، لأنّه خلاف الظاهر - كما عن صاحب الكفاية (قدّس سرّه) - فإنّ محصل ما أورده على هذا القول أنّ الظاهر من التثنية إرادة فردين من طبيعة واحدة، وإرادة فردين من طبيعتين خلاف الظاهر، إلّا أنّ الصحيح أنّ هذا غير معقول، لما ذكرنا من أنّ هيئة التثنية والجمع لا تدلّ إلّا على التعدّد، فحينئذٍ إن استعملت المادّة في فردين من طبيعتين فعاد الشقّ الأوّل، وإن استعملت في أحدهما فقط كالعين الباكية فالهيئة تدلّ على إرادة المتعدّد

من هذا المعنى، فأين الدالّ على فرد من الطبيعة الأخرى، وإن استعملت في الآخر، كالعين الجارية فأين الدالّ على الآخر، فمقتضى ملاحظة الوضع في المركّب وعدم إرادة معنيين من نفس المادّة لا يعقل دلالتهما على المتعدّد من طبيعتين.

وأما التثنية والجمع في الأعلام الشخصية فإنّما هما بتأويل المفرد إلى المسمّى بالعلّم، فإنّ لفظ زيدان - مثلاً - الدالّ على فردين من هذا المسمّى لا يكون إلّا بتأويل المسمّى، وذلك لأنّه إن أُريد من المادّة شخص أحدهما لا يمكن دخول التعدّد عليه لأنّ الوجود الواحد الشخصي لا يقبل التعدّد فلا بدّ من التأويل إلى كلّيّ المسمّى بزيد حتّى يقبل دخول التعدّد عليه.

وبالجملة لا وجه للتفصيل بين التثنية والجمع وبين المفرد، والكلّ على نحو واحد في الاستحالة والإمكان على نحو الحقيقة أو المجاز، وقد عرفت أنّ الحقّ الجواز على نحو المجاز.

بقي شيء نبّه عليه في الكفاية، وهو أنّه لعلّك تتوهم أنّ الأخبار الدالّة على أنّ للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدلّ على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلاً عن جوازه مع أنّ الالتزام به مشكل، لأنّ القرآن ليس كلّه من الألفاظ المشتركة وإرادة الحقيقيّ والمجازيّ أيضاً بعيد، وقد أجاب عنه بوجهين:

(الأوّل) أنّ إرادة هذه البطون ليست من باب إرادة المعنى من اللفظ،

بل من باب إرادته حال التكلّم باللفظ، وحال استعماله في معناه، وهذا أمر ممكن، لأنّ المتكلّم حين استعماله اللفظ في معنى ربّما يتوجّه نفسه إلى أمور يقصد إفهامها المخاطب، لكن لا بهذا اللفظ، بل بدوال آخر يكون بينهما.

إلا أنّ هذا الجواب وإن كان يدفع به الإشكال لكنّه مناف لعظمة القرآن، لأنّه لا إضافة لتلك البطون حينئذٍ إلى القرآن، لأنّها حينئذٍ تكون أجنبيّة عنه.

(الثاني) أنّ المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها.

وهذا الجواب لا بأس به، لإضافة اللوازم إلى القرآن ويشهد له ما ورد في بعض الروايات أنّ قصص بني إسرائيل ظاهرها قصّة وباطنها عظة فبعض اللوازم يمكن وصول فهمنا إليه، والبعض الآخر لا يعرفه إلّا أهله، وهم أهل بيت العصمة صلوات الله وسلامه عليهم.

الأمر الخامس عشر:

في المشتق

12
13
14

الأمر الخامس عشر المشتقّ عند الأصوليين

اختلفوا في أنّ المشتقّ هل هو حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدء في الحال، أو فيما يعمّه وما انقضى عنه المبدء، بعد الفراغ عن كونه مجازاً فيما لم يتلبّس بعد، ويتلبّس به في المستقبل، بعلاقة الأول، فصحة استعمال المشتقّ فيما تلبّس به بالفعل، وفيما انقضى عنه المبدء، وفيما يتلبّس به في الاستقبال ممّا لا إشكال ولا خلاف فيه، كما أنّ كونه مجازاً في الأخير وحقيقة في خصوص الأوّل كذلك، وإنّما الخلاف في أنّه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء أو مجاز فيه .

وقبل الخوض في المسألة وتفصيل الأقوال فيه ينبغي تقديم أمور:

المقدمة الأولى

أنّ المراد من المشتقّ في المبحوث عنه في الأصول هو خصوص كلّ وصف جار على الذات باعتبار اتصافه بصفة خارجة عن الذات عارضة عليها بحيث تبقى الذات إذا زالت الصفة سواء كانت عرضاً

كالحركة والسكون، أو عرضياً كالشدّة والضعف في الحركة فكما أنّ لفظ المتحرّك داخل في محلّ البحث، كذلك لفظ الشديد - مثلاً - فإنّ الشدّة من أوصاف الحركة، ومنتزعة من قيام عرض كالحركة بالذات، ولذا نعبر عنه بالعرض، فلا يشمل النزاع مطلق المشتقات النحوية^(١) كالمصادر المزيّدة المشتقة من المجرّدة والأفعال، فإنّها لا تجري على الذوات إلّا بنحو من التأويل في خصوص المصادر كـ «زيد عدل» بل النزاع إنّما هو في أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبّهة بل وصيغ المبالغة وأسماء الأزمنة والأمكنة والآلات.

والحاصل أنّ المشتقّ النحوي - وهو ما يكون لكلّ واحد من هيئة ومادته وضع مستقلّ - يكون على قسمين (الأوّل) ما لا يحتمل على الذات لعدم الاتحاد كالأفعال مطلقاً والمصادر المجرّدة والمزيّدة وهذا خارج عن بحث الأصوليّ (الثاني) ما يكون جارياً على الذات المتّصفة بالمبدأ بنحو من أنحاء الاتصاف^(٢) بحيث يصدق على الذات خارجاً، كاسم

(١) الاشتقاق لغة: أخذ شيء من شيء واقتطاع فرع من أصل كشقّ النهر من البحر، وفي اصطلاح الأدباء يطلق على أخذ لفظ من لفظ آخر، بأن يكون الفرع مشتقاً على حروف الأصل وزيادة، وكذا يعتبر فيه الموافقة في ترتيب حروف الأصل ومعناه كـ عالم - المشتقّ من «العلم» والمعروف أنّ المصدر هو الأصل في الاشتقاق ويشقّ منه تسع صيغ: الماضي، والمضارع، والأمر، والنهي، والجحد، والنفي، والاستفهام، واسم الفاعل واسم المفعول، ويضاف إليها أيضاً اسم الزمان واسم المكان والآلة فيكون المجموع اثني عشرة صيغة.

(٢) سواء كان بنحو: ١ - الحلول، كالحسن والقبح والسواد والبياض، فإنّ هذه ونحوها تحلّ

الفاعل ونحوه، وهذا هو محلّ البحث في المقام، فالمشتقّ الأصوليّ أخصّ من وجه من المشتقّ النحوي، ويكون أعمّ من وجه آخر لشموله لبعض الجوامد^(١) كالزوج والحرّ والرقّ كما يأتي، فالمشتقّ الأصوليّ هو كلاًّ مفهوم ينتزع عن الذات بملاحظة اتصافها بما يكون خارجاً عن الذاتيات سواءً كان ذلك مشتقاً كأسماء الفاعل والمفعول ونحوهما، أم جامداً كالزوج والحرّ والرقّ وغيرها فتكون النسبة بينه وبين المشتقّ النحويّ العموم من وجه، فلا دخل لمفهوم الاشتقاق في محلّ البحث حقيقة فالمشتقّ الأصوليّ لا يختصّ بالمشتقّ النحوي، بل يعمّ بعض الجوامد وهو ما ينتزع عن أمر خارج عن مقام الذات، كما أنّه لا يعمّ جميع المشتقات النحويّة لخروج الأفعال والمصادر عنه، لعدم الاتحاد مع الذات.

وعن بعض الأجلّة وهو صاحب الفصول^(٢) - اختصاص النزاع باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة.

ولعلّ منشأه عدم اعتبار التلبّس بالمبدء بالفعل في اسم المفعول في بعض الموارد قطعاً كما في لفظ «المقتول» فيطلق على الأعمّ حقيقة

⇒ على المحلّ ٢- أو الصدور كالضرب والإعطاء ٣- أو كان بنحو الإيجاد كالشرب والأكل ونحوهما ٤- أو الانتزاع كالقوّة والتحتيّة ٥- أو الاعتبار كالملكيّة والزوجيّة.

(١) وهو الجوامد العرضيّة، كالزوج ونحوه في مقابل الجوامد الذاتيّة لبقاء الذات إذا زال المبدء كالزوجيّة في الأوّل، وعدم بقائه في الثاني، كالإنسان إذا صار تراباً، والماء إذا صار دخاناً.

(٢) كما في الكفاية ص ٣٩ - ط مؤسسة آل البيت (عليه السلام) قم، الفصول: ص ٦٠.

فيقال «هذا مقتول فلان» وإن لم يكن قتل بالفعل وكذلك في اسم الآلة يقال لفظ المفتاح وإن لم يكن فتح بعد^(١).

والجواب عنه أن الصديق في بقية المشتقات التي أخرجها عن محل النزاع إنما ينشأ من اختلاف مبادي المشتقات بحسب الفعلية والشأنية والصناعة والملكية، وهذا لا يرتبط بما هو محل البحث من وضع هيئة المشتق للأعم، أو خصوص المتلبس بالمبدأ فإن المبدأ في قسم من اسم المفعول لم يؤخذ بمعنى الفعلية، كما في لفظ «المقتول» فإن المبدأ فيه عدم الروح لا الإزهاق ونظيره لفظ «المجتهد» حيث إن المبدأ فيه ملكة الاستنباط، والقدرة عليه، لا الاستنباط الفعلي.

وقد يكون المبدأ موضوعاً لاستعداد التلبس به ولو لم يتلبس به

(١) وقد أخرج صاحب الفصول موارد خمسة عن محل النزاع وهي: اسم المفعول، وصيغة المبالغة، واسم الزمان، واسم المكان، واسم الآلة، وقال - في الفصول ص ٥٩ - ٦٠ سطر ٣١ - ٣٧ - الطبع الحجري - في تقريب خروجها عن محل النزاع ما حاصله: «إن من اسم المفعول ما يطلق على الأعم كقولك «هذا مقتول زيد» أو «مصنوعه» أو «مكتوبه» ومنه ما يطلق على خصوص المتلبس نحو: «هذا مملوك زيد» أو «مسكونه» أو «مقدوره» ولم نقف على ضابطه كلية، والمرجع فيه إلى العرف، ويعرف بعض الكلام هنا بالمقايضة على ما سيأتي في اسم الفاعل، واسم الزمان حقيقة في الأعم، وكذلك اسم المكان واسم الآلة حقيقة فيما أعد للآلية أو اختص بها، حصل المبدأ أو لم يحصل بعد، وصيغة المبالغة فيما كثر اتصافه بالمبدأ عرفاً».

ولا يخفى أن صريحه كون كل من المعاني التي ذكرها لتلك الصفات اتفاقاً لوضوحها عرفاً. والجواب: أن اختلاف مبدأ الاشتقاق لا يرتبط بما هو محل النزاع من هيئة المشتق، كما في الشرح.

بعد، لا للتلبّس به بالفعل، كما في اسم الآلة، فإنّ لفظ «المفتاح» موضوع لما يكون فيه استعداد الفتح، إلّا أنّ هذا لا يوجب خروج هذه الأسماء ونحوها من محلّ النزاع، فإنّ النزاع في القسم الأول يقع باعتبار من زال عنه الملكة فيقع النزاع في أنّه حقيقة في خصوص المتلبّس بالملكة أو الأعمّ منه، وممّن انقضى عنه الملكة.

وهكذا الكلام في القسم الثاني الموضوع لاستعداد التلبّس بالمبدء، فإنّ النزاع باعتبار زوال الاستعداد والقابليّة، كما في مفتاح انكسر بعض أسنانه، فإنّه يزول عنه قابليّة الفتح، فالمبدء في اسم الآلة وإن كان هو نفس الفتح إلّا أنّ هيئته تدلّ على استعداد الآلة للفتح به. فظهر أنّه لا وجه لتخصيص النزاع باسم الفاعل وشبهه.

شمول البحث للجوامد العرضيّة:

ثمّ إنّ محلّ النزاع يشمل بعض الجوامد أيضاً - كما أشرنا - وهو ما كان جارياً على الذات باعتبار عروض ما يكون خارجاً عنها جارياً عليها كما في ألفاظ «الزوج والعبد والحرّ» ونحو ذلك ممّا لا يكون الوصف فيه مقوّمًا للذات بخلاف الجوامد الذاتيّة لفظ «الإنسان والشجر» ونحوهما ممّا يكون الوصف فيه مقوّمًا لصورته النوعيّة وتزول بزوال المبدأ.

وممّا يشهد على ما ذكرنا من التعميم لهذا النحو من الجوامد بعض الفروع المذكورة في الفقه كما في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان وزوجة صغيرة مع الدخول بأحدى الكبيرتين فإنّه قد ذكر المحقّق الثاني

(قدّس سرّه) ^(١) أنّ حرمة المرضعة الثانية تبتنى على عدم اعتبار بقاء المبدء في صدق المشتقّ، لأنّ حرمتها إنّما تكون باعتبار صدق أمّ الزوجة عليها، ولا يشترط في المشتقّ بقاء المشتقّ منه، وفي المقام قد بطلت زوجيّة الصغيرة بإرضاع الكبيرة الأولى، لعدم الجمع بين الأمّ والبنت في النكاح.

وبالجملة المشتقّ المبحوث عنه في المقام هو كلّما كان مفهومه منتزعا من الذات بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات وإن كان جامداً في الاصطلاح الأدبي فالنسبة بينه وبين المشتقّ المصطلح العموم من وجه، لشمول المقام لبعض الجوامد، وشمول المشتقّ المصطلح للمصادر المزيّدة والأفعال ومادّة الاجتماع غير ذلك من المشتقات.

نعم يخرج الجوامد المحضة أي الذاتيّة وهي التي يكون مفهومها

(١) في كتاب إيضاح الفوائد في شرح القواعد (ج ٥٢/٣) في أحكام الرضاع.

قال (قدّس سرّه): في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة: «تحريم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بإحدى الكبيرتين بالإجماع، وأمّا المرضعة الأخيرة ففي تحريمها خلاف، فاخترنا والذي المصنّف رحمه الله وابن إدريس تحريمها، لأنّ هذه يصدق عليها أنّها أمّ زوجته، لأنّه لا يشترط في المشتقّ بقاء المشتقّ منه فكذا هنا...».

وقال الشهيد الثاني في المسالك (ج ١ كتاب النكاح ص ٤٧٥) «بقي الكلام في تحريم الثانية من الكبيرتين، فقد قيل إنّها لا تحرم وإليه مال المصنّف (قدّس سرّه) حيث جعل التحريم أولى، وهو مذهب الشيخ في النهاية وابن الجنيد لخروج الصغيرة عن الزوجيّة إلى البتنة وأمّ البنت غير محرمة على أبيها، خصوصاً على القول باشتراط بقاء المعنى المشتقّ منه في صدق المشتقّ، كما هو رأي جمع من الأصوليين».

منتزعاً عن نفس الذات والذاتيات كالإنسان والشجر والحجر ونحوها فإنه لا يحتمل صدق المشتق فيها مع زوال الصورة النوعية كما إذا تبدل الإنسان تراباً، فإنه لا يصدق الإنسان على التراب قطعاً، لأن وصف الإنسانية مقوم للصورة النوعية، وإن كانت المادة والهيولى باقية في جميع الصور النوعية المتبادلة، لأنه بزوالها ينعدم ذاك النوع قطعاً لأن قوام الماهية بصورتها النوعية، فإذا زالت زالت تلك الماهية، والهيولى المحضة والقوة الصرفة لا تكون ذاتاً لها.

مقالة المحقق النائيني (قدس سره) في خروج بعض المشتقات عن محل البحث:

إن شيخنا الأستاذ (قدس سره) ^(١) حاول إخراج بعض المشتقات أيضاً وهو ما ينتزع عن مقام الذات من دون إضافة شيء من الخارج إليه كما في لفظ «ممكن» وما يقابلانه «الواجب والممتنع» فإنه مفهوم منتزع عن الماهية ولو بملاحظة الوجود الذي هو خارج عنها، لأن مفهومه من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، فإن الإمكان ذاتي بهذا المعنى فإن الشيء لا يخرج في حد ذاته عن الوجوب والإمكان والاستحالة فمن هذه الجهة نقول بانتزاعه عن مقام الذات وإن كان في الحال اتصافها به بملاحظة أمر خارج وهو الوجود، فنقول: «الإنسان ممكن الوجود في ذاته وإن الله تعالى واجب الوجود في ذاته تعالى».

(١) أجود التقريرات ٧٨/١ - ٧٩ ط قم مؤسسة صاحب الأمر (عج).

والوجه في إخراج هذا القسم على ما أفاد هو نفس ما ذكرناه في خروج ما يكون مبدأ الاشتقاق فيه مقوماً لنفس الذات كعنوان الإنسان من انعدام الذات بانعدام الصفة^(١) فإنه لا يمكن تصوّر زوال صفة الإمكان الذاتي عن شيء مع بقاء ذات الممكن وإلا لانقلب واجباً أو مستحيلاً، لعدم خروج الموجودات عن أحد هذه الأقسام الثلاثة ذاتاً، فلا يتصور زوال صفة الإمكان مع بقاء ذات الممكن، حتّى يقال بوضع «ممكن» - مثلاً - للأعم من المتلبّس والمنقضي عنه المبدأ نظير ما ذكرناه في «الإنسان» - مثلاً - فإنه إذا زالت الإنسانية وصار تراباً لا يقال بقي ذات الإنسان وزالت صفة الإنسانية عنه، بخلاف «القائم» - مثلاً - فإنه إذا زال القيام تكون الذات باقية بعد، ونحو «الممكن» «العلّة والمعلول» فإنّهما أيضاً كذلك فإنّهما منتزعان عن ذاتهما لا عن خارج عن مقام الذات، فلا يعقل زوال المبدء (أي العلّة) مع بقاء الذات، وإلا لزم اتصاف ذات العلّة وذات المعلول بغيرهما.

والجواب عنه أنّ محلّ النزاع في المقام إنّما هو هيئة المشتقّ من

(١) حاصل الدعوى أنّ حكم الذاتي في باب البرهان (أي المنتزع عن الذات وكان من خارج المحمول كالامكان والوجوب والامتناع في الوجود) حكم الذاتي في باب الكلّيات الخمس من النوع والفصل والجنس في أنّ زوال المبدأ مساوٍ لزوال الذات فلا يتصور فيه بقاء الذات مع زوال المبدأ.

والجواب: أنّ هذا من خواصّ المادّة (أي مبدأ الاشتقاق) لا الهيئة ومحلّ البحث هو الثاني دون الأول (لاحظ المتن).

دون لحاظ مادة دون مادة، لأن المشتقات لم توضع بمادتها وهيئتها بوضع واحد، بل كل منهما يستقل بالوضع والنزاع في وضع الهيئة من حيث وضعها للأعم من المتلبس والمنقضي أو لخصوص المتلبس وإن لم يتصور في خصوص مادة انقضائها مع بقاء الذات فإن ذلك لا يضر بوضع الهيئة للأعم.

فإن هيئة «ممكن» هيئة اسم الفاعل من باب الإفعال، كما في «مقيم ومكرم ومنعم ومحسن» ونحو ذلك والكلام في وضع هذه الهيئة للأعم، أو لخصوص المتلبس وإن كان ذلك لا يتصور في خصوص مادة الإمكان، فأخراج هذا القسم إنما نشأ من الخلط بين المادة والهيئة، إذ لم توضع الهيئة في «ممكن» و«معلول» ونحوهما بوضع على حدة، بل وضعها نوعي يشمل جميع مصاديقها، فلا وجه لإخراج شيء من المشتقات الجارية على الذوات، وإن كان بقاء الذات مع زوال المبدأ في بعضها غير معقول كما في لفظ (ممكن) وعذليه^(١).

(١) ويمكن دعوى شمول النزاع للأعراض الذاتية كالإمكان والوجوب، ولو مع فرض استحالة انفكاكها عن معروضها خارجاً، لأنه يكفي في صحة وضع اللفظ لمعنى مجرد تصوّره ذهنياً، وإن استحالة وجوده خارجاً إذ لا نجد مانعاً من وضع لفظ خاص لاجتماع النقيضين أو لشريك الباري أو نحو ذلك من الأمور الممتنعة خارجاً، إذ تصوّر الشيء ذهنياً يكفي في وضع اللفظ له وإن استحالة وجوده في الخارج، فعليه لا مانع من تصوّر المعروض في نفسه مع زوال العرض الذاتي عنه، كتصوّر الإنسان زائلاً عنه صفة الإمكان وغير متّصف بالوجوب والامتناع فعلى القول بالأعم يمكن دعوى إطلاق لفظ (الممكن) على الإنسان مع

المقدمة الثانية: في إخراج اسم الزمان عن محلّ البحث

قد عرفت أنّه لا وجه لإخراج بعض المشتقات عن محلّ البحث - كما عن صاحب الفصول وشيخنا الأستاذ (قدّس سرّهما) - إلاّ أنّه ربّما يقع الإشكال^(١) بعدم إمكان النزاع في خصوص اسم الزمان كلفظ (مضرب) و(مقتل) ونحوهما وذلك لنفس ما ذكرناه في الجوامد المنتزعة عن مقام نفس الذات كالإنسان، وهو استحالة بقاء الذات مع زوال الوصف، لأنّ الزمان تدريجيّ الحصول فالآن الذي يكون ظرفاً للفعل ينصرم بانصراف الفعل فيه، ولا يكون باقياً بعد حتّى يطلق عليه المشتقّ باعتبار انقضاء المبدء عنه، والآن الثاني غير الأوّل، فلا يمكن أن يقع النزاع في أنّ الوصف الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدء في الحال أو فيما يعمّ المتلبّس به في الماضي، لعدم معقوليّة فرد للزمان كان متّصفاً سابقاً بالمبدء، وزال عنه المبدء وبقي هو إلى الآن، وأمّا إطلاق مثل لفظ مقتل الحسين (عليه السلام) على العاشر من المحرمّ من كلّ سنة فإنّما هو بعلاقة المشابهة، لا على وجه الحقيقة.

وقد أجاب عنه في الكفاية^(٢) بالحلّ والنقض.

⇒ فرض زوال صفة الإمكان عنه، وإن كان فرض زوال الإمكان عنه مساوفاً لزوال وجوده خارجاً، فلاحظ.

(١ و٢) كما في كفاية الأصول ص ٤٠ طبع مؤسسة آل البيت (عليه السلام).

أما الحل^(١) فهو أنه لا مانع من وضع اللفظ للجامع بين المستحيل والممكن، فإن استحالة فرد من الأفراد لا يوجب منع الوضع للجامع بينه وبين الممكن، فانهصار مفهوم عام بفرد ممكن - كما في المقام - لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء هذا الفرد، دون العام.

وأما النقض فبلفظ «الجلالة» فإنه قد وقع الخلاف بينهم في أن لفظ «الله» هل هو علم شخصي لذاته المقدسة جلّت عظمتها، أو اسم جنس موضوع لمفهوم عام، وهو المعبود بالحق، مع أنه لا إشكال في استحالة بقية الأفراد على القول بالوضع للأعم، فليكن اسم الزمان كذلك.

ثم ترقى، وقال إن لفظ «الواجب» لا خلاف في أنه موضوع لمفهوم عام - وإن اختلفوا في لفظ الجلالة - مع انحصار فرد الواجب فيه تبارك وتعالى فلا اختصاص لانحصار المفهوم العام في فرد باسم الزمان، بل يجري في اسم الفاعل كالواجب أيضاً.

أقول: أما ما أفاده في حل الإشكال من إمكان الوضع للجامع بين الممكن والمستحيل فالأمر كما أفاد، إذ ليس استحالة فرد موجباً للوضع لخصوص الممكن، كما في لفظي «الدور والتسلسل» - مثلاً - فإن لفظ «الدور» لغة موضوع لمطلق ما يدور، وبعض أفرادها يكون ممكناً وواقعاً في الخارج، كدور البغلة في الطاحونة، ودور الرحي على محورها،

(١) حيث قال قدّس سرّه «ويمكن حل الإشكال بأن انحصار مفهوم عام بفرد - كما في المقام - لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام، وإلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أن «الواجب» موضوع للمفهوم العام، مع انحصاره فيه تبارك وتعالى».

ودور الإنسان مثلاً في مكان، وغير ذلك من مصاديق الدور، وبعض أفراده مستحيل كالـدور في العلّية بأن يكون ما فرض علّة معلولاً وبالعكس وهو الدور المصطلح الذي هو محال، وهكذا لفظ (التسلسل) موضوع لمطلق التعاقب في العدد فبعض أفراده ممكن، كتسلسل الأعداد، وتسلسل الأوراق، وتسلسل الدور، ونحو ذلك، كما أنّ بعض أفراده مستحيل وهو التسلسل في العلّية بأن لا تنتهي مراتب العلل إلى حدّ معيّن، وهو التسلسل المصطلح الذي هو محال بل لا مانع من وضع لفظ لأمر محال إذا تعلّق غرض التفهيم به، كما لو فرضنا وضع لفظ بسيط لاجتماع النقيضين وشريك الباري.

إلا أنّ هذا لا ينطبق على المقام، إذ لا فائدة في وضع اسم الزمان للجامع بين المستحيل والممكن، لأنّه لغو لعدم تحقّق مصداق للمنقضي عنه المبدء في الزمان فلا أثر له كي يتعلّق قصد الإفادة والاستفادة التي هو غرض الوضع بالفرد المستحيل، فإنّ قولنا «مقتل زيد» مثلاً لا يراد منه إلّا تفهيم زمان قتله، وهو لا يكون إلّا في الفرد المتلبّس، لا الأعمّ منه، ومن المنقضي، أو خصوص المنقضي، فعدم الوضع للجامع يكون لأجل اللغوية^(١)، لاستحالة بعض أفراده، في حين قد وضع بعض الألفاظ

(١) بل لا يمكن تصوّر بقاء زمان انقضى عنه المبدء في اسم الزمان فضلاً عن استحالة وجوده في الخارج، لأنّ تصوّر انقضاء المبدء مساوq لتصوّر انقضاء الزمان لانطباقه عليه فكيف يمكن تصوّر انقضاء المبدء مع تصوّر بقاء الزمان فلا يعقل الوضع للأعمّ - لعدم إمكان تصوّر

للجامع كما في لفظي «الدور والتسلسل» ولفظ الجلالة على القول بكونه اسم الجنس، بل لفظ «إله» كذلك، فإنه موضوع لاسم الجنس مع استحالة بقية أفرادهِ، ولذا نفى بقية الأفراد بقوله تعالى (لا إله إلا الله) فإن الاستثناء دليل على وضعه للجنس لا لخصوص فرد واحد، هذا ما يورد عليه في حل الإشكال في اسم الزمان من حيث اللغوية دون أصل الإمكان.

وأما النقص بلفظ «الواجب» حيث ادعى أنه موضوع للجامع بين الممكن والمستحيل مع انحصاره فيه تبارك وتعالى واستحالة غيره تعالى فمن الغرائب، لأن لفظ «الواجب» وحده يراد منه مطلق الثبوت سواء كان ثبوتاً تشريعياً، كما يقال «الصلاة واجبة» فإنها ثابتة في ذمة العبد، أو ثبوتاً تكوينياً، ثم إذا أُضيف إليه الوجود قلنا «واجب الوجود» فإنه ينقسم إلى واجب الوجود لذاته أو لغيره، فإن جميع الممكنات أيضاً واجبة لغيرها، ثم إذا أُضيف إليه لذاته أيضاً يدل على المفهوم العام المنطبق على الباري تعالى، فليس لفظ «الواجب» وحده موضوعاً لذلك المفهوم - أي واجب الوجود لذاته - حتى يقال إنه موضوع للجامع بين المستحيل والممكن بل دلالة عليه متوقفة على إضافة ألفاظ أخرى عليه فهو مدلول جملة مركبة من ألفاظ عديدة من باب تعدد الدال والمدلول، وأي ربط له بالمبحوث عنه في المقام من وضع لفظ بسيط للجامع بين المستحيل والممكن كلفظ «مقتل».

⇒ الموضوع له - الذي هو ملاك صحة الوضع - فضلاً عن استحالة وجوده في الخارج، فلا يقاس بغيره من موارد النقص، لإمكان التصور فيها دون اسم الزمان، فلاحظ.

والصحيح في المقام أن يقال إن الظاهر أن هيئة (مَفْعَل) موضوعة لظرف الفعل مطلقاً مكاناً كان أو زماناً، فإن المكان كما هو ظرف للفعل كذلك الزمان يكون ظرفاً له، فهية (مَفْعَل) موضوع للجامع، وليس لها وضعان أحدهما اسم الزمان والآخر اسم المكان مع أنهما على هيئة واحدة، فحينئذٍ يصحّ النزاع فيه، لأنه باعتبار اسم المكان يكون كلا فرديه معقولاً، لأن المكان يبقى مع زوال المبدء وإن لم يصحّ باعتبار اسم الزمان^(١).

(١) لاحظ تعليقه (قدّس سرّه) على أجود التقريرات ج ١ ص ٨٤ ط قم نشر مؤسسة صاحب الأمر (عليه السلام).

وقد جاء هذا الجواب في تعليقه المحقّق الإصفهاني (قدّس سرّه) أيضاً (لاحظ نهاية الدراية ج ١ ص ١٧١ - ١٧٢ ط قم - مؤسسة آل البيت عليهم السلام، رقم التعليقة ١٠٢).

ويمكن الخدشة في هذا الجواب بأنّ الكلام في مدلول هيئة المشتقات ومنها اسم الزمان ومدلول الهيئات معانٍ ظرفيّة للنسب الواقعيّة فمدلول اسم الزمان هو واقع نسبة المبدء إلى الزمان نسبة ظرفيّة زمانية بمعنى (المتى) ومدلول اسم المكان هو واقع نسبة المبدء إلى المكان نسبة ظرفيّة مكانية بمعنى (الأيّن) ولا جامع بين هاتين المقولتين، إذ من المقرر عندهم تغاير المقولات ذاتاً، وأمّا مفهوم الظرفيّة فهو معنى اسمي متزع عن المعنى الحرفي المدلول للهيئة، وليس مدلولاً لاسم الزمان والمكان - كما هو واضح - كما هو الحال في سائر المفاهيم الاسميّة المتزعة عن المعاني الحرفيّة، كالابتداء في (من) والانتها في (إلى) ونحو ذلك، ومفهوم الهيئات الاشتقاقية كمفهوم الحروف من حيث الدلالة على النسب الواقعيّة، دون المفاهيم الكلّيّة الاسميّة المتزعة منها، وعليه لا تصوّر جامع مفهوميّ بين اسم الزمان والمكان، ويمكن حلّ الإشكال عن طريق الوضع العام والموضوع له الخاص بأن يقال بجواز تصوّر مفهوم الظرفيّة، ووضع هيئة المشتق لمصادقيه الزمني والمكاني، فيكون اسم الزمان والمكان مشتركاً معنوياً بهذا المعنى في

المقدمة الثالثة: في خروج المصادر والأفعال عن محل النزاع

إنَّه قد تقدّم خروج المصادر المزيّد فيها والأفعال عن حريم النزاع وإن كان يصدق عليها المشتقّ اصطلاحاً أمّا خروج المصادر فلعدم جريها على الذوات إذ لا يحمل المبدأ على المتّصف به فلا يقال «زيد قيام» وأمّا خروج الأفعال فلاجل أنّها لا تدلّ إلّا على تحقّق نسبة المبدأ إلى الذات في أحد الأزمنة من الماضي أو المضارع أو الحال كما في الماضي والمضارع أو على طلب الفعل أو الترك من الذوات كما في الأمر والنهي وهذا ظاهر.

ثمّ إنّ المحقّق صاحب الكفاية قد تكلم في دلالة الأفعال على الزمان وعدمها بمناسبة ذكر الأفعال وقال - كما هو التحقيق - : لا دلالة لشيء من الأفعال على الزمان ^(١) في قبال مشهور النّحاة حيث التزموا بدلالتها على

⇒ مقابل وضع كلّ منهما على حدة، فإذا قيل «اقرأ زيارة عاشوراء في مقتل الحسين (عليه السلام)» لا بدّ من نصب قرينة على أنّ المراد في يوم عاشوراء أو في كربلاء نظير ما إذا قيل «اقرأ سورة الجمعة في الجمعة» وتردّد الأمر بين أن يكون في يوم الجمعة أو في صلاة الجمعة من حيث تردّد المظروف بين الأمرين.

(١) فرّق النّحاة بين الإسم والحرف بأنّ الإسم ما دلّ على معنى في نفسه، والحرف ما دلّ على معنى في غيره، ففرّقوا بينهما بالاستقلال في المعنى وعدمه، ولكن المحقّق صاحب الكفاية أنكر عليهم ذلك، والتزم باتّحاد المعنى فيهما، وأنّ الفرق بينهما من ناحية الاستعمال التابع للوضع وأنّ المستعمل فيه في كليهما عام، وقد تعرّض لذلك في موردَيْن من الكفاية (الأول) في (المقدمة الأولى) من مقدّمات الكفاية في بحث الوضع العام والموضوع له الخاص، و(الثاني) في بحث المشتقّ في (الأمر الثالث) على وجه أبسط، هذا

الزمان حتى أخذوا الاقتران بها في تعريف الفعل وقالوا «هو ما دلّ على معنى مقترن بالزمان» وليس مرادهم أخذ مفهوم الزمان^(١) في الفعل بحيث يدلّ على المادّة ومفهوم الزمان بالتضمّن إذ لم نعرف أحداً التزم بذلك بل مرادهم تقيد المعنى بالزمان على نحو يكون التقيد داخلًا والتقيد خارجاً بدعوى أنّ صيغة الماضي تدلّ على تحقّق المبدء في الزمان السابق على التكلّم وصيغة المضارع على تحقّقه في زمان التكلّم أو بعده.

والوجه في عدم أخذ الزمان في الفعل هو أنّنا نرى بالوجدان عدم

⇒ بالنسبة إلى الإسم والحرف.

ثم إنّ النحاة فرّقوا بين الإسم والفعل بأنّ الفعل ما دلّ على معنى مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، بخلاف الاسم، فإنّه لا يدلّ على الزمان، وقد أنكر المحقّق المذكور ذلك أيضاً قائلاً إنّ الفارق بينهما ليس هو الدلالة على الزمان لأنّ الفعل أيضاً لا دلالة له على الزمان كالإسم، بل الفارق إنّما هو خصوصيّة النسبة المدلول عليها بالهيئة.

(١) الوجوه المتصورة في دلالة الفعل - كصيغة ضرب على الزمان - أربعة: ١ - دلالتها على مفهوم الزمان تضمناً بأن يكون التقييد والتقيد داخلين في الموضوع له. ٢ - دلالة عليه التزاماً بأن يكون القيد - وهو مفهوم الزمان - خارجاً عن الموضوع له، وهذان الوجهان لم يلتزموا بهما جزءاً، لضرورة عدم دلالة صيغة الفعل على مفهوم الزمان الذي هو معنى اسمي وجداناً. ٣ - دلالتها على حقيقة الزمان أي ما هو بالحمل الشائع يكون زماناً وهي ما يكون طرف العمل واقعاً وخارجاً فتدلّ عليه تضمناً. ٤ - دلالتها عليه كذلك التزاماً وهذا الوجهان وإن صحا من حيث إمكان الدلالة إلاّ أنّهما لا دليل عليهما إثباتاً من ناحية تحليل الصيغة مادّة وهيئة، بل يدلّ على منعهما إسناد الفعل إلى نفس الزمان وما فوقه، كما هو المحرّر في المتن.

نعم هناك دلالة خامسة وهي عقلية، لا لفظية وهي فيما إذا أسند الفعل إلى الزماني لدلالة العقل على أنّ فعل الزماني يكون في الزمان كما هو الحال في الجملة إسمية أيضاً، كقولك «زيد ضارب» فيكون «ضرب زيد» مثلها في هذه الدلالة العقلية.

لزوم التجريد فيما إذا أسند الفعل إلى نفس الزمان، كما في قولنا «مضى يوم الجمعة أو مضت القرون السابقة أو سيأتي يوم العيد» ونحو ذلك ولو أخذ في الفعل التقيّد بالزمان لزم أن يكون للزمان زمان، أو يستعمل على نحو المجاز والتجريد في هذه الموارد وكلاهما باطل، وهكذا لا تجريد بالوجدان فيما إذا أسند الفعل إلى ما فوق الزمان، وهو المجردات، كما في إسناده إلى الله تعالى كما في قولنا «علم الله وأراد الله وخلق الله» ونحو ذلك فإنّ ذاته المقدّسة ليست من الزمانيّات، وعلمه بالأشياء أزليّ قديم، وقبل أن يتحقّق زمان في الخارج، فلا بدّ فيه أيضاً من التزام المجاز والتجريد، أو التزام دلّالته على الزمان أيضاً وكلاهما باطل، إذ لا نرى فرقاً بين قولنا «علم الله تعالى» و«علم زيد» في عدم المجازيّة والعناية فيهما، وهذا كاشف عن عدم أخذ الزمان ولو على نحو التقيّد به في مفهوم الفعل.

نعم إذا أسند إلى الزمانيّات كما في قولك «قام زيد» يدلّ على الزمان إلّا أنّه ليس لأجل أخذ الزمان فيه، بل لأجل خصوصيّة المسند إليه، إذ لا يقع فعل من أفعاله إلّا في الزمان فتكون الدلالة عقليّة كما في الإسناد في الجملة الاسميّة كقولك «زيد قائم» ولم يقل أحد بدلالة الاسم على الزمان مع أنّ الدلالة العقليّة أيضاً قائمة فيها، فإنّ العقل يحكم بأنّ قيام زيد لا بدّ وأن يكون في زمان، لأنّه موجود زمانيّ.

ومن جانب آخر نرى فرقاً واضحاً بين قولنا «علم» و«يعلم»

بالوجدان بحيث لا يصح استعمال أحدهما في مكان الآخر، فلا يقال «علم زيد غداً ويعلم أمس» أو يقال «قام عمرو غداً ويقوم أمس» حتى إذا أسند إلى المجزئات كالله تعالى وهذا الفرق الوجداني كاشف عن أخذ خصوصية في كل منهما غير الخصوصية المأخوذة في الآخر.

والصحيح أن الخصوصية المأخوذة في الفعل الماضي على نحو تنطبق على جميع موارد استعماله من الزمان والزمني والمجرد هي خصوصية التحقق والسبق^(١) وفي المضارع هي خصوصية الترقب

(١) بحيث يكون إسناد السبق في الفعل الماضي في جميع موارد استعماله على نسق واحد، سواء أسند إلى نفس الزمان، كقولك مضى يوم الجمعة، أو إلى الزماني كقولك جاء زيد يوم الجمعة، أو إلى المجزء كما في قولك علم الله تعالى بحادث زماني كجمي زيد يوم الجمعة أو خلق الله المطر يوم الجمعة، فإن السبق واللحق في نفس الزمان ذاتي لتقدم بعض أجزائه على البعض ذاتاً وفي الزماني يكون عرضياً للسبق واللحق في زمانه. وأما بالنسبة إليه تعالى فيكون السبق واللحق بالمعية لأنه تبارك وتعالى يكون مع الزمان السابق معية قديمة وكذلك الزمان اللاحق وهذا لا ينافي تقدسه عن الزمان فهو تعالى باعتبار المعية في السابق سابق وباعتبار معيته مع اللاحق لاحق وهكذا الحال في المجزئات مطلقاً فإنها وإن لم تكن في الزمان إلا أنها معه في السبق واللحق. وقد يقال: إن صفاته تبارك وتعالى على قسمين: ذاتية وفعلية أما الأولى - وهي الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر بإضافة الإرادة والكلام على قول - فهي عين الذات المقدسة وكل واحدة منها عين الأخرى مصداقاً وإن اختلفت في المفهوم، فهي لا تكون زمنية بأي وجه لأن ذاته المقدسة فوق الزمان وكذا صفاته الذاتية المتحدة معها اتحاداً حقيقياً - كما برهن في الحكمة -.

وأما الثانية - أي الصفات الفعلية، كالتخلق والمبدع والرازق والجواد والرحمن والرحيم إلى غير ذلك من الأسماء الحسنى الكثيرة - فهي صفات فعلية مضافة إلى غيره تعالى أي مستترعة

واللّٰهوق^(١) من دون ملاحظة الزمان فيهما وإن كانت تستلزم الوقوع في

⇒ من الطرفين، فإنّه تعالى خالق والشجرة مثلاً مخلوقة، فالصفات الفعلية زائدة على الذات، ولها اعتباران (أحدهما) اعتبار انتسابها إلى الواجب تعالى (الثاني) اعتبار انتسابها إلى الممكن، سواء أكان المفعول مجرداً أيضاً كما في خلق الله الأرواح أو غير مجرد كما في خلق الله الأجسام، فباعتبار انتسابها إلى ذاته المقدسة لا تنصف بالصفات الإمكانية كالحادث والزمان لتقدّس ذاته عنهما لأزليّتها المقدسة، وأمّا باعتبار انتسابها إلى الممكن فتتنصف بالحادث والزمان، فيكون خلق الشجرة - مثلاً - زمانياً حادثاً باعتبار انتسابه إلى الشجرة، ولا يكون كذلك باعتبار انتسابه إلى الخالق تعالى وتقدّس، لا بنحو الظرفية ولا المعية، فالفعل بالمعنى المصدرى بما أنّه صادر من الواجب لا يتنصف بالحادث والزمان، وبمعنى اسم المصدر المتسبب إلى الممكن يتنصف بهما، فلاحظ وتأمل، فإنّ هذه مباحث فلسفية دخلت في الأصول بمناسبة ما ومن هنا قال المحقّق الإصفهاني في تعليقه الكريم على الكفاية «يمكن الجواب عن الجميع عموماً - أي سواء في الزمان والزمانيات والمجردات - بأنّ هذه المخاطبات حيث كانت مع المجوسيين في سجن الزمان، فلا مانع من اعتبار السبق واللّٰهوق فيما لا يتطرق إليه سبق ولا لحوق» - نهاية الدراية ج ١ ص ١٧٧ ط المؤسسة قم -.

(١) فإن قلت: إنّ مفهوم (التحقّق) في الماضي و(الترقّب) في المضارع من المفاهيم الاسميّة الاستقلاليّة لا يمكن تعقّله مع المفهوم الحرفي - وهي النسبة - المدلول عليه بالهيئة فيهما، مضافاً إلى أنّه قد يستعمل الفعل الماضي في نفس (التحقّق)، فيقال مثلاً - «تحقّق مجيء فلان من السفر» وفي المضارع في نفس (الترقّب) فيقال «أترقّب مجيء زيد من السفر» فيلزم التكرار في المفهوم وهذا خلاف المفهوم منهما جزءاً.

قلت: غاية ما يمكن أن يقال في الجواب عن هذا الإشكال هو أن يكون المراد النسبة الخاصّة بخصوصيّة يمكن الإشارة إليها بما ذكر من عنوان (التحقّق والترقّب) التي قد يعبر عنهما في بعض الكلمات بالسبق واللّٰهوق أيضاً، فإنّه ليس المراد اعتبار مفهوم السابق واللّٰهوق بالمعنى الاسمي جزءاً بل مصداقهما الذي هو معنى حرفي يدلّ على خصوصيّة النسبة، والحاصل أنّ الفرق بين الفعل الماضي والمضارع إنّما هو بالهيئة دون المادّة ومدلول الهيئة ليس إلّا معنى حرفياً، وهي نسبة المبدأ إلى الذات فلا بدّ من الفرق بين النسبتين بخصوصيّة تقوم كلّ منهما بغير ما تقوم به الأخرى فلا بدّ وأن تكون معنى حرفياً

الزمان في خصوص الزمانيات دون الزمان والمجردات. نعم عند الإطلاق ينصرف إلى زمان التكلم، وآلاً فبالإضافة إلى القيد المذكور في الكلام، فإن قلت «علم الله تعالى» يدل على تحقق علمه وسبقه على زمان التكلم من دون دلالة على الزمان أصلاً، وإذا ذكر قيد في الكلام وقيل «يجيء زيد غداً» وقد أكرم عمراً قبله، فالتحقق والسبق إنما هو بملاحظة المجيء غداً وإن لم يكرم عمراً بعد، كما أن فعل المضارع تكون الخصوصية المأخوذة فيه هي الترقب واللاحق فعند الإطلاق ينصرف إلى زمان التكلم كما في قولك «يعلم الله تعالى» أو «يضرب زيد» وعند ذكر قيد في الكلام يكون اللاحق بالإضافة إليه كما يقال «جاء زيد قبل سنة» وهو يكرم عمراً بعد أيام» فإذا أسند الفعل إلى الزمانيات فلا محالة يدل على الزمان الماضي أو الحال والاستقبال لأجل خصوصية المسند إليه لا لدلالة الصيغة - كما ذكرنا -.

وما أفاده (قدس سره) بتوضيح وإضافة منّا صحيح متين إلا أنه (قدس سره) أيد ذلك بتأييد لا يرجعان إلى محصل ثم تصدى لإعادة التحقيق في المعنى الحرفي ولا نحتاج إلى الإعادة، لما تقدم الكلام فيه تفصيلاً.

⇒ كأصل النسبة يعبر عنها بما ذكر من (التحقق والترقب، أو السبق واللاحق)، ولا يتصور دلالة الهيئة على مفهوم اسمي ولو تضمننا، وظرف هذه النسبة إنما هو حقيقة الزمان والسبق واللاحق بالنسبة إلى نفس الزمان حقيقي لتدرج أجزائه حقيقة وبالنسبة إلى ما يقع في أجزائه من النسب عرضي، فلاحظ وتأمل.

المقدمة الرابعة: اختلاف مبادي المشتقات

قد أشرنا فيما تقدم^(١) إلى أن اختلاف المشتقات في المبادي لا يوجب اختلافاً في دلالتها على المتلبس أو الأعم، بل لابد من ملاحظة كل مبدء بحسبه، فإن المبادي مختلفة.

١ - بعضها يدل على الفعلية كالقيام والقعود والركوع والسجود ونحو ذلك ففي قولنا «زيد قائم» يكون المبدء «القيام الفعلي» فيكون النزاع فيه في أن الموضوع له هل هو خصوص المتلبس بالقيام الفعلي أو الأعم.

٢ - وبعضها يدل على الملكة والاستعداد في ذوي العقول كما في قولنا «زيد مجتهد أو مستنبط» بناء على أن المبدء ملكة الاستنباط والقدرة عليه، لا الاجتهاد، والاستنباط الفعلي، فالتلبس به باعتبار وجدان الملكة لا الاجتهاد الفعلي فيصدق عليه المجتهد ولو لم يستنبط حكماً بعد، أو استنبط قبل ذلك، والانقضاء باعتبار زوال ملكة الاجتهاد والقدرة عليه.

٣ - وبعضها يدل على الحرفة والصناعة كما في قولنا «زيد بزّاز، أو عطّار، أو خيّاط» فإنّ البزّازية، والعطّارية التي هي حرفة ليس المراد منها قطع الثوب بالفعل، أو الاشتغال بعمل العطّارية كذلك، بل المبدء فيهما

(١) في المقدمة الأولى ص ٢٨١.

اتَّخَذَ ذَلِكَ شَغْلًا لَهُ وَهُوَ مُتَحَقِّقٌ بِمَجْرَدِ الْإِتِّخَاذِ وَإِنْ لَمْ يَشْتَغَلْ بَعْدَ وَلَمْ يَقْطَعْ الثَّوبَ بِالْفِعْلِ، فَزَوَالَ الْمَبْدَءِ فِيهَا بِإِعْرَاضِهِ عَنْ هَذَا الشَّغْلِ، فَعَنْوَانُ (الْبَزَّازِ) يَصْدُقُ عَلَى مَنْ كَانَ فِي الْحَمَّامِ إِذَا كَانَ قَدْ اتَّخَذَ هَذَا شَغْلًا لَهُ بِعَنْوَانِ التَّلْبِيسِ بِالْفِعْلِ، وَهَكَذَا الْحَالُ فِي صِنْعَةِ الْخِيَاطَةِ، فَإِنَّ مَعْرِفَةَ الْخِيَاطَةِ هِيَ حَصُولُ مَبْدَءِ الْإِشْتِقَاقِ، فَإِذَا نَسِيَ يَزُولُ عَنْهُ الْمَبْدَءُ، فَلَا يُعْتَبَرُ الْخِيَاطَةُ الْفَعْلِيَّةُ فِي ذَلِكَ، فَالنِّزَاعُ فِي جَمِيعِ هَذِهِ الْأَقْسَامِ عَلَى نَسَقٍ وَاحِدٍ، وَفِي أَنَّ هَيْئَةَ الْمُشْتَقِّ هَلْ هِيَ مَوْضُوعَةٌ لِمَخْصُوصِ الْمَتَلَبِّسِ فِي الْحَالِ أَوْ لِلْأَعْمِ وَإِنْ كَانَ أَنْعَاءُ التَّلْبِيسِ مُخْتَلِفًا وَالْمَبَادِي فِي الْمَشْتَقَّاتِ مُتَفَاوِتَةً.

٤ - نعم قد أشرنا فيما تقدّم^(١) إلى أَنَّ هَيْئَةَ بَعْضِ الْمَشْتَقَّاتِ مَوْضُوعَةٌ لِلدَّلَالَةِ عَلَى شَأْنِيَّةِ التَّلْبِيسِ بِالْمَبْدَءِ، فَيَكُونُ الْإِنْقِضَاءُ فِيهِ بِزَوَالِ الشَّأْنِيَّةِ فَإِنَّ لَفْظَ «الْمِفْتَاحِ» يَكُونُ الْمَبْدَءُ فِيهِ الْفَتْحُ الْفَعْلِيُّ لَا شَأْنِيَّةَ الْفَتْحِ، كَمَا فِي مُجْتَهِدٍ، لِعَدَمِ الْفَرْقِ بَيْنَ الْفَاتِحِ وَالْمَفْتُوحِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ مُشْتَقَّاتِ الْفَتْحِ إِلَّا أَنَّ هَيْئَةَ اسْمِ الْأَلَةِ مَوْضُوعَةٌ لِلْمُتَّصِفِ بِشَأْنِيَّةِ الْفَتْحِ ففَعْلِيَّةُ الْمَبْدَءِ فِيهِ فَعْلِيَّةُ الشَّأْنِيَّةِ، وَالْإِنْقِضَاءُ بِزَوَالِهَا، كَمَا إِذَا انْكَسَرَ بَعْضُ أَسْنَانِ «الْمِفْتَاحِ» فَالْهَيْئَةُ تَوْجِبُ خُرُوجَ الْمَادَّةِ عَنْ وَضْعِهِ الْأَصْلِيِّ لَا خُرُوجَ الْهَيْئَةِ عَنْ مَحَلِّ الْبَحْثِ فَظَهَرَ مِمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ جَمِيعَ أَقْسَامِ الْمَشْتَقَّاتِ تَكُونُ دَاخِلَةً فِي مَحَلِّ النِّزَاعِ فَلَا مَجَالَ لِتَوَهُّمِ كَوْنِ بَعْضِ الْمَشْتَقَّاتِ حَقِيقَةً فِي الْأَعْمِ

(١) فِي الْمَقْدَمَةِ الْأُولَى ص ٢٨١.

اتفاقاً نظير «الكاتب، والمثمر والمجتهد» ونحو ذلك على أساس كون إطلاقها بعد انقضاء مبادئها الفعلية بلا لحاظ علاقة المجاز - عند أبناء المحاور - فإنّ الجواب هو أنّ مبدأ الاشتقاق باق بعد انقضاء الفعلية، وهو الاستعداد والقوة كما أنّه لا مجال لما عن صاحب الفصول من أنّ ما عدا اسم الفاعل وما بمعناه خارج عن محلّ البحث اعتماداً على ما ذكر، لنفس الجواب.

مقالة المحقق النابني في إخراج بعض المشتقات

وقد أخرج^(١) شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) اسم المفعول عن محلّ النزاع بدعوى أنّ هيئته موضوعة لمن وقع عليه الفعل والشيء لا ينقلب عمّا هو عليه فلا يتصور فيه انقضاء المبدء، فهو من المتلبس دائماً كما في لفظ «المقتول».

ويرد عليه أولاً النقض ببقية المشتقات، فإنّ اسم الفاعل مثلاً موضوع لمن صدر عنه المبدء والشيء لا ينقلب عمّا هو عليه فلا يتصور فيه الانقضاء.

وبعبارة أخرى: إنّ (الضرب) مثلاً واقعة واحدة ينسب إلى أطرافه من الفاعل والمفعول والمكان والزمان والآلة على أنحاء النسب المختلفة فلا فرق بين المفعول وغيره من حيث واقعية الواقعة فإنّها بالنسبة إليهم على حدّ سواء.

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٢٣ - ١٢٤ ط مؤسسة صاحب الأمر - قم.

وثانياً: الحل بأن الموضوع له ليس نفس الخارجيات حتى لا يمكن فيها الانقلاب، بل الموضوع له دائماً ذات المفاهيم معرفة عن الوجودين الذهني والخارجي ولذا ينقسم إلى الموجود والمعدوم، فيقال «الإنسان موجود أو معدوم» أو «العالم موجود، أو معدوم» أو «زيد مضروب وعمرو ليس بمضروب» أي ينقسم الضرب إلى الموجود والمعدوم والآ كان الاستعمال فيما إذا كان الجري والتلبس بلحاظ الاستقبال ولم يكن التلبس بالفعل كما في قولك «زيد يكون مضروباً غداً» مجازاً مع أنه حقيقة بلا كلام، فعليه يمكن وضع هيئة المشتق لمفهوم لو انطبق على الخارج وصدق عليه كان مصداقه خصوص المتلبس، أو الأعم، فالنزاع في مفهوم اللفظ ويمكن فيه تصوير الأعم القابل للانطباق على المنقضي عنه المبدء، فيكون الموضوع له لاسم المفعول من يكون نسبة المبدء إليه نسبة الوقوع في الجملة في مقابل ما إذا كان الموضوع له خصوص حين الوقوع، أي المتلبس عليه، وفي اسم الفاعل تكون نسبته نسبة الصدور، سواء تحققت النسبة في الخارج أم لا.

وتظهر الثمرة فيما إذا كان «قيام زيد» - مثلاً - معلوماً لعمرو في زمان ثم نسي ذلك وغفل عنه، فعلى الوضع للأعم يكون إطلاق المعلوم فعلاً على القيام حقيقة، وعلى الوضع لخصوص المتلبس مجازاً، فالتمسك بقاعدة أن الواقع لا ينقلب عما وقع عليه للوضع لخصوص المتلبس في اسم المفعول لا وجه له.

وهكذا لا وجه لإخراجه (قدّس سرّه) اسم الآلة^(١) نظراً إلى عدم اعتبار الفعلية في أسماء الآلات، لإطلاق مثل لفظ «المفتاح» على ما فيه قابلية الفتح وإن لم يفتح به بعد باب، وذلك لأن الهيئة فيه موضوعة للقابلية والشأنية، كما تقدّم، ففعلية التلبس فعلية القابلية وانقضائه بانقضائها، فيدخل في حريم النزاع جميع المشتقات، كما لا يخفى.

(١) أحويد التقريرات ج ١ ص ١٢٤ ط مؤسسة صاحب الأمر - قم.

المقدمة الخامسة: في المراد من الحال

ليس المراد من الحال في قولنا «هل المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال أو الأعم منه ومن المنقضي عنه المبدأ» زمان النطق قطعاً، كيف ولازمه أن يكون الاستعمال في قولنا «زيد كان ضارباً أمس» أو «سيكون ضارباً غداً» مجازاً إذا كان متلبساً بالضرب في أمس في المثال الأول ومتلبساً به في الغد في المثال الثاني، مع أنه حقيقة عند الكل مع أن الزمان غير معتبر في مداليل الأسماء قطعاً بلا كلام.

كما أنه ليس المراد به زمان التلبس أيضاً لما ذكرنا من عدم أخذ الزمان في مفاهيم الأسماء.

بل المراد به فعلية التلبس وحالته الملازمة لأحد الأزمنة الثلاثة فيما إذا أسند إلى الزمانيات، وغير الملازمة له فيما إذا أسند إلى نفس الزمان أو إلى المجزئات، فيرجع البحث إلى سعة المفهوم وضيقة، كما أشرنا إليه فيما تقدم، من أن الموضوع له في هيئات المشتقات هل هو المفهوم الضيق المنحصر صدقه على خصوص ما كان التلبس فيه فعلياً، كما في العناوين المنتزعة عن مقام الذات كما في «زيد إنسان» أو المفهوم السعي الأعم منه ومن المنقضي.

نعم لا ينبغي الشك في انصراف المشتق عند الإطلاق، والتجرد عن القرائن في القضايا الحملية إلى زمان النطق فإن المنسب إلى الذهن عند قولنا «زيد قائم» كونه قائماً حال التكلم إلا أن محل البحث في باب

المشتق تعيين سعة الموضوع له وضيقه، لا المنصرف إليه، كما لا يخفى. ومن هنا لا يجري الإطلاق المذكور في جميع الموارد كما في قولنا «صل خلف العادل» أو «لا تكرم الفاسق» لاختصاص الإطلاق بالقضايا الحملية كما في «زيد قائم» والحاصل: أن مورد البحث هو المفهوم الإفرادي للمشتق على نحو القضية الحقيقية لا المقترن بالقرينة كما في القضايا الحملية.

المقدمة السادسة: مقتضى الأصل في المسألة

ذكر صاحب الكفاية أنه لا أصل يعول عليه في هذه المسألة عند الشك في تعيين الموضوع له لأن أصالة عدم اعتبار الخصوصية معارضة بأصالة عدم اعتبار العموم لأن المقام من موارد دوران الأمر بين المتباينين لا الأقل والأكثر فإن الوضع لكل من المتلبس والأعم يحتاج إلى لحاظ مستقل على أنها لا تثبت الوضع للأعم إذ هو لازم لها والأصل لا يتكفل بإثبات اللوازم العقلية.

فتصل النوبة حينئذٍ إلى الأصول العملية في المسألة الفقهية، وهي مختلفة حسب الموارد ففيما إذا كان الانقضاء سابقاً على الحكم كما إذا كان زيد عالماً فَنسي وصار جاهلاً، ثم ورد الحكم بوجوب إكرام العلماء، فالمرجع أصالة البرائة للشك في وجوب إكرام غير المتلبس، وفيما إذا كان الحكم سابقاً على الانقضاء، فالمرجع استصحاب بقائه للشك في ارتفاعه بزوال المبدء وانقضائه فالتزم (قدس سره) بالتفصيل بين زوال التلبس قبل الحكم وبعده؛ ففي الأول تجري البرائة وفي الثاني الاستصحاب.

أقول: أما ما أفاده (قدس سره) أولاً من عدم وجود الأصل في المسألة الأصولية^(١) فمتين جداً، لما ذكره من المعارضة والإثبات، فإن

(١) أي المسألة التي ذكرت في الأصول وآل فهي مسألة لفظية لأن الكلام في المدلول اللفظي للمشتق، والمرجع في تعيين مفاهيم الألفاظ إنما هو العرف واللغة، دون الأصول الشرعية،

المعنيين وإن كان أحدهما أخص من الآخر، لكن لا ريب في أن كلاً منهما يختص بلحاظ يباين الآخر، فالأمر يدور بين المتباينين، لا الأقل والأكثر كي يقتصر على المقدار المتيقن، ويرفع الزائد بالأصل، فالمعارضة متحققة لا محالة.

وأما ما أفاده من التفصيل في تقرير الأصل الحكمي في المسألة الفرعية فهو خلاف التحقيق، بل الظاهر أن المرجع هو البرائة مطلقاً كان الانقضاء سابقاً على الحكم، أو لاحقاً، ولا مجال للاستصحاب أصلاً.

أما في الأول فواضح، ضرورة عدم التيقن بالحكم سابقاً كي يستصحب.

وأما في الثاني فبناء على عدم حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية - كما هو الحق عندنا - فالأمر واضح، ولأن الشك في سعة أصل الجعل وضيقة فاستصحاب الحكم يكون معارضاً باستصحاب عدم سعة الجعل فيسقط بالمعارضة، كما سيأتي توضيحه في محله إن شاء الله.

وأما بناء على المشهور من حجيته فيها فلأن الشك في المقام من موارد الشبهة المفهومية، ولا نقول بجريان الاستصحاب في مثل ذلك، ولو سلمنا جريانه في الشبهات الحكمية.

وبيان ذلك أن موضوع الحكم المستصحب تارة يكون أمراً مبيناً

⇒ كالأستصحاب، فلا مجال لاستصحاب عدم لحاظ الخصوصية في وضع لفظ من الألفاظ - كالمشتق - في المقام، لأنه ليس في نفسه أثرًا شرعيًا ولا ذا أثر شرعي إلا الحجية المترتبة على الظهور الذي هو من اللوازم العقلية للوضع للأعم فيكون استصحاب عدم لحاظ الخصوصية في وضع المشتق من الأصل المثبت لا محالة فلا حجية له.

لا تردّد فيه في نفسه وإنّما ينشأ الشكّ من اختلاف الحالات، كما في الحائض المشكوك وطبها في زمان متخلّل بين النقاء والغسل من جهة اختلاف قراءة «يطهرن» بالتخفيف والتشديد، ففي مثله يمكن الالتزام بجريان الاستصحاب مع الغضّ عمّا تقدّم، فإنّ الموضوع في المثال المرأة المحدثّة بالحيض وانقطاع الدم من حالاتها فيستصحب حرمة وطبها إلى الغسل، وكما في الماء المتغيّر بالنجاسة إذا زال تغيّره بنفسه فإنّه يستصحب نجاسته لأنّ الموضوع هو الماء والتغيّر من حالاته، وكذا الماء القليل المتنجّس إذا تمّ كراً فإنّ الماء هو الموضوع والقلة والكثرة من حالاته فيستصحب نجاسته أيضاً لوجود شرط الاستصحاب وهو وحدة الموضوع في ذلك.

وأخرى يكون الموضوع في نفسه مجملاً من جهة تردّد المفهوم بين الأقلّ والأكثر، كما في لفظ «المغرب» المردّد بين استتار القرص عن النظر، وبين سقوطه عن الأفق الحقيقي الملازم لزوال الحمرة المشرقية عن قمة الرأس، وفي هذا القسم لا يجري الاستصحاب لا الحكمي، ولا الموضوعي.

أمّا الأوّل فكبقاء وجوب الظهر والعصر ووجوب الصوم في المثال، أو عدم وجوب صلاة المغرب فلعدم إحراز الموضوع، إذ لعلّه ارتفع باستتار القرص وارتفع النهار ولا بدّ من إحراز اتحاد القضية المتيقّنة، والمشكوك في الاستصحاب، وهو النهار في المثال.

وأما الثاني أعني استصحاب الموضوع فلعدم الشكّ فيه، إذ هو

مردّد بين مقطوع الوجود، ومقطوع الارتفاع، لأنّه إن كان «المغرب» نزول القرص عن الأفق الحقيقي فهو مقطوع العدم، وإن كان استتار القرص عن النظر فهو مقطوع الوجود، ولا بدّ في الاستصحاب من الشكّ في حادث زمني.

وقد ذكر نظير ذلك شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) في آخر بحث الاستصحاب واشتراط بقاء الموضوع فيه في مثال الكلب الذي استحال ملحاً لو شكّ في نجاسته من جهة احتمال قيام النجاسة بالصورة النوعيّة أو بنفس المادّة، ولو زالت تلك الصورة فمنع عن استصحاب النجاسة للشكّ في موضوعها وعن الموضوعي للقطع بوجوده على تقدير وبعده على تقدير آخر، فلا شكّ حتّى يستصحب.

والمقام من هذا القبيل، فإنّ فإنّ منشأ الشكّ في بقاء وجوب إكرام من انقضى عنه العلم - مثلاً - إجمال مفهوم لفظ العالم، وتردّده بين الذي يقطع بارتفاعه وبين الذي يقطع بوجوده، فلا يجرى استصحاب وجوب الإكرام للشكّ في الموضوع، ولا استصحاب العالم للقطع بارتفاعه إن كان موضوعاً لخصوص المتلبّس، والقطع بوجوده لو كان للأعمّ فلا يكون شكّ في وجود معدوم، أو انعدام موجود كي يستصحب عدمه أو وجوده، وأنما الشكّ متمخّض في جهة الوضع وأنّ اللفظ هل هو موضوع للأعمّ أو لخصوص المتلبّس.

فتحصل أنّه لا مجال للرجوع إلى الاستصحاب، بل المتعيّن البرائة مطلقاً.

إذا عرفت هذه المقدمات، فنقول: شرع المحقق صاحب الكفاية (قدس سرّه) بعد ذكرها في المقصود، وقال: إنّ المسألة كانت ذات قولين عند القدماء، وإنّما حدثت سائر الأقوال ^(١) من المتأخرين من جهة التفصيل بين المبادي من حيث الفعلية والشأنية والحرف والصنایع، أو كونه محكوماً به أو محكوماً عليه.

وقد عرفت عدم الفرق بين أنهاء التلبس، وأنّ انقضاء كلّ مبدأ يكون بحسبه، وأمّا التفصيل بين المحكوم به والمحكوم عليه بأنّه للمتلبس في الأول وللأعمّ في الثاني، ثمّ النقض عليهم بمثل قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا﴾ ^(٢) الآية ^(٣)، فلا يكاد يصغى إليه ضرورة أنّ الوضع لا يكون ناظراً إلى كيفية الحكم الوارد على الموضوع له، ولا يحتمل أن يكون للمشتقّ وضعان، وهذا ظاهر.

ثمّ إنّّه (قدس سرّه) ذكر أنّ المختار اعتبار التلبس في الحال، وفاقاً

(١) حكى في المسألة أقوال: ١ - كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس مطلقاً. ٢ - إنّه حقيقة في الأعم مطلقاً. ٣ - وفصل بعض بين المتعدي واللازم وقال بالأعمّ في الأول كلفظ الضارب، وبالمتلبس في الثاني كالقائم. ٤ - وفصل بعض بين كونه محكوماً به فاختلّفوا فيه كـ«زيد عالم»، وبين كونه محكوماً عليه فاعدّى الاتفاق على كونه للأعمّ كقولك: «العالم محترم». ٥ - إنّه حقيقة في الأعمّ إن كان المبدأ ممّا ينصرم، وفي الأنخصّ إن كان ممّا يمكن بقائه وثباته، والأوّل كـ«الماء جار»، والثاني كـ«زيد عالم»، ولم يتّضح وجه وجبه لهذه التفاصيل إلّا التبادر وهو مع القول الأوّل.

(٢) سورة النور، الآية ٢.

(٣) أجود التقريرات ج ١ ص ١١٠ ط قم مؤسسة صاحب الأمر (عج).

لمتأخري الأصحاب والأشاعرة، وخلافاً لمتقدميهم والمعتزلة، ولا يخفى أنه قلماً يتفق موافقة الأصحاب للأشاعرة ومخالفتهم للمعتزلة، لأنَّ الغالب العكس. ثمَّ شرع بعد ذلك في الاستدلال على الاختار بالتبادر، وعدم صحّة السلب.

مقالة المحقق النائيني (قدّس سرّه) في وضع المشتق

ولشيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) كلام في المقام، أنه قال:
النزاع في وضع المشتق مبني على بساطة المشتقات وتركيبها، فعلى الأول يتعيّن الوضع لخصوص المتلبّس، وعلى الثاني للأعم، وحيث إنّ التركيب فيها محال يتعيّن القول الأوّل.
ثمَّ عدل^(١) عن ذلك وذكر أنه يستحيل الوضع للأعم حتّى على القول بالتركيب في المشتقات، ونحن وإن كنّا نتكلّم في تحقيق المبنى في التنبّهات إن شاء الله تعالى إلّا أنّ الكلام معه (قدّس سرّه) في المقام في ابتناء البحث الجاري في المشتقّ على ذاك المبنى، وأنّه هل يتفرّع الوضع للمتلبّس أو الأعم على البساطة أو التركيب.

وقال (قدّس سرّه) في وجه ذلك: لو بنينا على بساطة مفاهيم المشتقات، وأنّه لا فرق بينها وبين المصادر سوى اعتبار اللاشروطيّة، وبشرط لائيّة تصحيحاً للحمل فكان المعنى في المصدر ملحوظاً على

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١١٥ - ط قم - مؤسسة صاحب الأمر (عج).

نحو لا يقبل الحمل، وفي المشتق على نحو يقبله من دون فرق ذاتي بينهما من ناحية المعنى أصلاً، فعليه استحيل الوضع للأعم ضرورة عدم صدق المبدأ إلا على ما هو فرد في الخارج، دون ما كان كذلك ولم يكن فعلاً، أو تبدل بنقيضه فكما أن المصدر كالعلم - مثلاً - لا يصدق إلا على ما هو انكشاف للواقع فعلاً بالحمل الشائع، فلا ينطبق على الجهل، وإن فرض سبق العلم، فكذلك مفهوم العالم، لما عرفت آنفاً من عدم الفرق بينهما إلا بالاعتبار، بل المشتق على هذا أسوأ حالاً من الجوامد إذ يمكن فيها تصوير الجامع بدعوى وضع اللفظ للمادة الهيولانية المشتركة بين المتلبس بالصورة النوعية، والمنقضي عنها لبقائها بعد انقضاء الصورة، وأما في المشتق لفرض بساطته مساوق لفرض انعدامه رأساً بعد الانقضاء فلم يبق هناك ذات يصدق عليها أنها انقضت عنها المبدأ، كي يبحث في شمول الوضع له، نعم بناء على التركيب يمكن تصوير ذلك، لفرض اشتغال المفهوم حينئذٍ على جزئين، الذات والمبدأ فيمكن حينئذٍ دعوى وضع اللفظ للذات المنتسب إليه المبدأ في الجملة.

لكن التأمل يقضي بعدم الفرق بين التركيب والبساطة في الاستحالة، لعدم تصوير الجامع بين زمانَي التلبس والانقضاء، فإن الجامع إن كان هو الزمان فقد عرفت عدم أخذه في مداليل الأسماء، وإن كان هو الذات فمن الضروري أن المأخوذ في مفهوم المشتق ليس مطلق الذات الأجنبية عن المبدأ بحيث لا يرتبط أحدهما بالآخر، بل هو خصوص الذات المتقيدة

بها، وعليه فلا ينطبق إلّا على خصوص المتلبّس، لبداهة عدم صدق الذات المتصفة بالتقيّد على المنقضي عنها المبدأ، ولا نتعلّق جامعاً آخر بينهما وراء ذلك بعد فرض عدم أخذ الزمان في المفهوم.

وإن أُريد الاشتراك اللفظي بين المتلبّس والمنقضي فهو وإن كان ممكناً إلّا أنّه خارج عن محلّ الكلام.

أقول: بناء على البساطة فالأمر كما أفاد إلّا أنّه سيأتي ما فيه في التنبيهات. وأمّا بناء على التركّب فإن رجع ما أفاده (قدّس سرّه) إلى مقام الإثبات، وعالم الاستظهار فهو كما أفاد، كما ستعرفه، وأمّا إذا كان مراده الاستحالة الثبوتية من جهة عدم تعلّق جامع بين المنقضي والمتلبّس.

ففيه: إنّهُ يمكن تصوير الجامع على أحد نحوين:

أحدهما: أنّ يلاحظ مجرّد حدوث المبدأ، أعني خروجه عن العدم إلى الوجود، فتوضع هيئة المشتقّ للذات المتصفة بها على نحو صرف الوجود أي الخروج من العدم إلى الوجود، أي المتصف به في الجملة، سواء كان التلبّس باقياً، أي كان الانصاف بلحاظ التلبّس، كما في قولك «زيد قائم الآن»، أو «كان قائماً أمس» كما في إطلاق العالم على من زالت عنه صفة العلم بعد تلبّسه به، إذ يصدق في حقّه أيضاً أنّ المبدء فيه خرج من العدم إلى الوجود^(١) في مقابل الاستقبال الذي لم يخرج بعد

(١) إن كان المراد وضع اللفظ على الذات المتصفة بالوصف العنواني كوضع لفظ «الضارب» على الذات المتصفة بالضرب على نحو صرف الوجود فغير صحيح، لعدم دلالة المشتقّ

فيكون مجازاً فيه .

ثانيهما: أنه لو اعوزتنا المفاهيم الحقيقية في تصوير الجامع فيمكن أن توضع الهيئة لجامع انتزاعي وهو أحد الأمرين من المتلبس والمنقضي عنه المبدأ فيكون جامعاً انتزاعياً وهو مفهوم أحدهما^(١).

وبالجملة فتصوير الجامع للأعم كالمتلبس في عالم الثبوت بمكان من الإمكان، فلا بد من النظر إلى الأدلة في مقام الإثبات وأن الواقع في الخارج أي من النحوين.

فنقول: الظاهر أنه موضوع لخصوص المتلبس، ويدل على ذلك أمور:

⇒ كلفظ «الضارب» على مفهوم هذا الوصف، وإن كان المراد وضعه لواقع الوصف وما هو بالحمل الشائع وصف رجع إلى النسبة التي هي ملحوظة في الشئ على القول بالتركيب، ففيه أنه لا جامع بين النسبتين: نسبة المتلبس ونسبة المنقضي، فإن الأولى حقيقة والثانية تكون بالعناية، لعدم وجود المبدأ في المنقضي حال الانقضاء، بل تنسب الذات حيث تدل على المبدأ حال التلبس بالعناية في حين تكون نسبة المبدأ إليها في المتلبس حقيقة.

(١) لا يخفى ما فيه أولاً، لعدم دلالة أي مشتق من المشتقات على مفهوم أحدهما وثانياً: أنه عام بدلي والمشتق عام شمولي، كما في قول القائل: «أكرم العالم» فيقع التنافي بين إضافة كل والعالم لو قال: «أكرم كل عالم» فإن لفظ الكل يدل على الشمول بخلاف (العالم) لو كان المراد أحدهما.

أدلة القول بالوضع للمتلبس

أحدها: التبادر. فإنَّ المتبادر عند الذهن والمنسب إليه عند الإطلاق هو خصوص المتلبس بحيث يحتاج إرادة المنقضي إلى نصب القرينة، كما في المستقبل، ويدلُّك على ذلك الرجوع إلى ما يفهم من هيئة المشتقات في غير اللغة العربيَّة، لأنَّه لا فرق بين الهيئات الاشتقاقية في اللغات المختلفة، وإنَّما الفرق فيها بحسب المواد فإنَّه بعد أدنى تأمل وتجريد الذهن تجد صدق ما ادَّعيناه، فإنَّ المتبادر من لفظ (العالم) و(القائم) ونحوهما من دون ضمِّ ضميمة إليه يتبادر خصوص من يكون عالماً بالفعل وقائماً كذلك.

وبالجملة المتبادر من هيئة المشتق في أيِّ لغة كان ركنية المبدأ في اتصاف الذات بها بحيث يحتاج الاتصاف بلحاظ الانقضاء إلى نصب قرينة فيدلُّ على كونها حقيقة في خصوص المتلبس.

الأمر الثاني: صحَّة السلب

ويتفرَّع على تبادر المتلبس صحَّة السلب عن المنقضي، فإنَّه بعد فرض التبادر المزبور يصحَّ سلب العنوان الاشتقاقي عمَّن انقضى عنه المبدأ فيقال فيمن انقضى عنه (القيام) أو (العلم) وصار جالساً أو جاهلاً: «إنَّه ليس بقائم أو ليس بعالم».

وقضية ذلك أنَّ حال المفاهيم الاشتقاقية حال المصادر في عدم

الصدق على غيرها، فكما لا يطلق القيام والعلم على الجلوس والجهل، فكذلك لا يصدق القائم والعالم على الجالس والجاهل، نعم يمكن التفكيك بينهما ثبوتاً كما عرفت من تصوير الوضع للجامع فيها وإن لم يمكن ذلك في المصادر لكنهما في مرحلة الإثبات على حدّ سواء.

ومما ذكرنا يندفع ما ربّما يورد ^(١) على هذا التقريب من أنّ صحّة السلب على سبيل الإطلاق غير سديد وبنحو التقييد غير مفيد، فإنّ الأول مصادرة، لأنّه مبنيّ على عدم الوضع للأعم، وهو أوّل الكلام، والثاني لا يعيّن الوضع لاختصاصه بالسلب المطلق كما لا يخفى ^(٢).

وجه الاندفاع أنّ ما ذكر، له وقع في غير المقام ممّا دار أمر المفهوم بين الإطلاق والتقييد ولم يكن المتبادر خصوص أحدهما، كما إذا تردّد مفهوم الأعمى بين خصوص من كان له البصر، فعرضته العمى، وبين شموله لمثل الممسوح الذي لم يكن له عين في أصل خلقته، فإنّه

(١) كما عن المحقّق الرشدي (قدّس سرّه) في البدايع / ١٨٠ في المشتق.

(٢) ومحض الإيراد: أنّ الاستدلال بصحّة سلب المشتقّ عن المتقضي عنه المبدأ إن كان على نحو الإطلاق كأن يقال: «زيد ليس بضارب في شيء من الأزمنة لا في الحال، ولا في الماضي - فهو غير سديد، أي غير صحيح، لأنّه كذب، لأنّه كان ضارباً في الماضي، ولو أريد صحّة سلب المشتقّ عنه مقيّداً بالحال، كأن يقال: «زيد ليس بضارب الآن» فهو وإن كان صحيحاً، إذ المفروض انتفاء المبدأ عنه وعدم اتصافه فعلاً بالضرب إلا أنّه غير مفيد في إثباته للوضع لخصوص المتلبّس، لإمكان وضعه للأعم، فإنّ علامة المجاز السلب المطلق لا المقيّد، فلا يصحّ الاستدلال بسلب المشتقّ عن المتقضي عنه المبدأ في إثباته للوضع للمتلبّس.

لا يمكن التمسك حينئذ بصحة السلب لإثبات الاختصاص، إذ يتوجه عليه ما ذكر من أن المسلوب لو كان مطلق الأعمى بالحمل الشائع فهو ممنوع، إذ لعله يصدق عليه لو كان موضوعاً للأعم، ولو كان خصوص المقيد منه أعني الأعمى الذي كانت له عين فعرضته العمى فهو مسلم، لكنه لا يدل على عدم الوضع للأعم، لأن سلب الأخص لا يدل على سلب الأعم.

وبالجملة العالم والخاص في الموجبتين ينقلبان إلى ضدهما في القضية السالبة فيصير الخاص بعد سلبه عاماً، والعام خاصاً، فإن الإنسان مثلاً أخص من الحيوان، وأما في السلب فيكون نفي الإنسان أعم من نفي الحيوان، وأما نفي الحيوان فهو يستتبع نفي الإنسان لا محالة، وعليه فسلب المقيد لا ينفع، لعدم دلالة على سلب المطلق الذي هو المناط في الكشف عن الحقيقة.

وأما في هذا المقام فلا وقع له أصلاً بعد ما عرفت من أن المتبادر خصوص المتلبس، وأن التمسك بصحة السلب عن المنقضي إنما هو بعد ملاحظة التبادر المزبور، ومتفرع عليه، فإنه حينئذ يصح السلب عنه على سبيل الإطلاق فيصح أن يقال للقاعد بعد ما كان قائماً «أنه ليس بقائم» بقول مطلق، فيدل على كونه حقيقة في خصوص المتلبس، ولا ينافيه حمل القائم على القاعد أحياناً، فإن الوحدات المعبرة في المتناقضين معبرة في المتضادين أيضاً، وعليه فالإطلاق المزبور إما أن يكون بلحاظ التلبس فيما مضى، أي كان قائماً، كما يمكن أن يقال له إنه سيكون قائماً،

فلا ينافي كونه قاعداً في الحال، أو يكون أحد الحملين حقيقياً والآخر بالعناية.

ثم إنّه ربّما يورد على الوضع لخصوص المتلبّس بأنّ أكثر الاستعمالات إنّما هي بلحاظ حال الانقضاء وقلّما يستعمل بلحاظ التلبّس، فعنوان قاتل الحسين (عليه السلام) - مثلاً - يطلق على شمر (لعنه الله) حتّى الآن مع انقضاء القتل عنه في عهد قديم، فيلغو حينئذٍ حكمة الوضع لخصوص المتلبّس، إذ هو لأجل الاستعمال كما لا يخفى.

ويندفع: أولاً: أنّ ذلك مجرّد استبعاد محض، ولا محذور في أن يكون الاستعمال المجازي أكثر وأغلب من الاستعمال الحقيقي لكثرة العلائق مثلاً، أو لغير ذلك ولا يضرّ ذلك بالوضع لخصوص المتلبّس أصلاً كما لا يخفى.

وثانياً: بالمنع عن غلبة الاستعمال في المنقضي، بل لا يوجد مورد يقطع فيه بكون الاستعمال بلحاظ الانقضاء كي يكون مجازاً، بل الظاهر أنّ جميع ذلك إنّما هو بلحاظ حال التلبّس فيما مضى، ولا ريب أنّه حقيقة كالحاظ حال التلبّس فيما سيأتي، وإنّما المجازيّة تنحصر في الاتصاف الفعلي بلحاظ حال الانقضاء كالاستقبال وأنّى لنا بإثبات ذلك إلّا قليلاً جداً حتّى في مثل قولنا للمعزول «جاء الأمير»، - مثلاً - فإنّه يرجع إلى قولنا جاء من كان أميراً، هذا كلّ في القضايا الخارجيّة.

وأما القضايا الحقيقيّة التي يترتب الحكم فيها على الموضوع

المقدّر وجوده، كما في قوله تعالى ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ الآية^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٢) فهي خارجة عن محلّ النزاع، إذ لا شك أنّ الاستعمال فيهما بلحاظ فرض التلبّس قطعاً، دون الانقضاء، وحاصل المعنى أنّ كلّ من وجد في الخارج وصدق عليه عنوان «السارق والزاني» فهو من حين التلبّس بهذا العنوان محكوم بهذا الحكم، غاية الأمر أنّ امثال الحكم غالباً لا يكون إلا بعد انقضاء المبدأ عنه، إذ يبعد الحدّ والجلد على السارق والزاني حال السرقة والزنا.

وبعبارة أخرى: فرق بين قول المولى: «اجلدوا هذا السارق مائة جلدة» وبين قوله: «من كان سارقاً فاجلدوه» فإنّ القضية في الأولى حيث إنّها خارجيّة فيمكن البحث في أنّ إطلاق السارق بعد ما انقضت السرقة عنه هل هو على نحو الحقيقة أو المجاز، وأمّا في الثانية المجعولة على سبيل القضية الحقيقيّة فلا شكّ في أنّ العنوان الاشتقاقي إنّما يطلق على المتلبّس بحيث يدور الحكم مدار فعليّة موضوعه وجوداً وعدمًا، نعم

(١) سورة النور، الآية ٢.

(٢) سورة المائدة، الآية ٣٨.

(٣) لا بدّ في كلّ قضية موجبة من وجود موضوع إمّا في الذهن، فتكون ذهنيّة، كما في قولك: «اجتماع الضدّين محال»، و«جبل من ياقوت ممكن» فهي قضية ذهنيّة، وإمّا في الخارج، فتكون خارجيّة، كقولك: «كلّ جنديّ في العسكر مدرّب»، و«كلّ دور هذا البلد جيّد البناء»، وإمّا في نفس الأمر والواقع، فتكون حقيقة بمعنى أنّ الحكم يجري على الأفراد المحقّق الوجود والمقدّر الوجود معاً، فكلمًا يفرض وجوده وإن كان لم يوجد أصلاً فهو داخل في الموضوع، ويشمله الحكم، كقولك: «كلّ ماء طاهر» و«كلّ إنسان قابل للتعلّم» و«كلّ مثلث مجموع زواياه يساوي قائمتين».

امتنال الحكم يكون متأخراً عنه لا محالة، لكنه لا يستدعي تأخر العنوان الاشتقاقي أيضاً، وأن يكون بلحاظ الانقضاء كي يكون مجازاً.

ونظير ذلك قولنا «الجنب يغتسل» فإن معناه أن من فرض وجوده في الخارج وقد تلبس بالجنب، فيجب الغسل عليه في ذلك الحال، وإن لم يتمكن من الامتنال إلا في الحال الثاني.

وبالجملة فعلى الحكم في القضايا الحقيقية تتبع فعلى الموضوع وتفرع على تلبسه بالوصف العنواني فعلاً فيكون حدوث الحكم عند وجود موضوعه، نعم قد يدور مداره وجوداً وعدمه كما في حرمة شرب الخمر، وقد يكون مجرد الحدوث كافياً في البقاء والعلة المحدثة علة مبقية أيضاً، كما في قوله تعالى ﴿الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي﴾ الآية^(١). وعلى أي حال فالحدوث فرع التلبس ومقتضى ذلك كون المشتق مستعملاً في المتلبس، وإلا لزم تخلف الحكم عن موضوعه كما لا يخفى.

فستحصل أن الأقوى بحكم التبادر وبضميمة صحة السلب عن المنقضي كون الهيئات الاشتقاقية موضوعة لخصوص المتلبس قطعاً، ولا يعاب بالتفاصيل المذكورة في المقام.

وأما الإطلاق في مثل قولنا «سيف قاطع» و«سم قاتل» فهو بملاحظة القتل أو القطع في ظرف الاستعمال، لا أنه يطلق باعتبار الاستعداد والشأنية، لعدم أخذ ذلك لا في المادة ولا في الهيئة، ولا بلحاظ الانقضاء ولذا يطلق ولو لم يقطع ولم يقتل بعد، كما لا يخفى.

(١) سورة النور، الآية ٢.

الاستدلال للقول بالأعم

وقد استدلل للقول بالأعم باستدلال الإمام عليه السلام^(١) بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(٢) على عدم لياقة من عبد صنماً، أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة تعريضاً بمن تصدى لها مَن عبد الصنم مدة مديدة وهو يتوقف على كون المشتق حقيقة في الأعم، وإلا لما صح التعريض لانقضاء الظلم عنهم حين تصدي الخلافة.

والجواب عنه أنه لا يبتني الاستدلال المذكور على كون المشتق للأعم، بل يتم حتى على القول بوضعه للمتلبس لصحة الجري بلحاظ حال التلبس والحكم بأن المتلبس بالظلم ولو في الماضي لا يصلح للخلافة الإلهية إلى الأبد، فبتبني صحة الاستدلال بالآية الكريمة على كفاية حصول المبدأ في زمان للمنع عن التصدي للخلافة أبداً، من دون حاجة إلى الاستمرار في ذلك.

توضيح المقال أنه قد ظهر مما تقدم أن الكلام في بحث المشتق في

(١) راجع أصول الكافي ج ١ ص ٣٢٦ كتاب الحجّة باب طبقات الأنبياء والرسل، ح ١ عن الصادق عليه السلام أنه قال: «من عبد صنماً، أو وثناً لا يكون إماماً» - الكافي.

وعن مولانا الرضا عليه السلام - في حديث طويل - «إن الإمامة خصّ الله عزّ وجلّ بها إبراهيم الخليل بعد النبوة والخلة، مرتبة ثالثة وفضيلة شرفها بها، وأشار بها جلّ ذكره، فقال عزّ وجلّ: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ فقال الخليل سروراً بها: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ قال الله عزّ وجلّ: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ فأبطلت هذه الآية إمامة كل ظالم إلى يوم القيامة وصارت في الصفوة» - عيون أخبار الرضا عليه السلام.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٢٤.

القضايا الخارجية، لأنه يمكن أن يكون الاستعمال فيه بلحاظ حال الانقضاء، فيتكلم في أنه هل هو على نحو الحقيقة أو المجاز، فمثلاً إذا قيل: «جائني العالم» مستعملاً له فيمن انقضى عنه مبدأ العلم، فيتكلم في أنه على نحو الحقيقة أو المجاز.

وأما القضايا الحقيقية التي منها الآية الشريفة، فالاستعمال فيها إنما هو بلحاظ حال التلبس يقيناً، وأما المنقضي عنه المبدأ، فلم يكن اللفظ مستعملاً فيه بخصوصه حتى يتكلم في كونه حقيقة أو مجازاً، كما في القضايا الخارجية، وذلك لأن القضايا الحقيقية يثبت الحكم فيها على موضوعه المقدّر وجوده، فإذا أخذ المشتقّ موضوعاً للحكم فثبوت الحكم له إنما هو باعتبار حال التلبس، كما في قولك: «أكرم العالم» فإنّ وجوب إكرامه إنما هو بلحاظ تلبسه بالعلم، وظاهر ذلك بمقتضى الفهم العرفي أنّ المبدأ هو تمام «الموضوع»، والعلّة التامة للحكم بحيث يدور الحكم مداره وجوداً وعدمياً إلا أن تقوم قرينة على أنّ حدوثه كاف في ثبوت الحكم حتى بعد زواله، وهذا لا ربط له بوضع المشتقّ للأعم، بل حتى على القول بوضعه لخصوص المتلبس يمكن أن تقوم قرينة على أنّ حدوث المبدأ كاف في بقاء الحكم إلى الأبد، والآية الشريفة من هذا القبيل، فإنّ الحكم فيها بعدم نيل العهد الذي هو بمعنى الخلافة إنما هو بلحاظ تلبس الشخص بالظلم، فحينما تلبس به حكم عليه بأنه لا ينال عهد الله تعالى، وظاهر الموضوعيّة دوران الحكم مداره وجوداً وعدمياً إلا

أَنْ مناسبة الحكم والموضوع صارت قرينة على أَنْ التلبس بالظلم أَنَا مَا كاف في عدم نيل عهد الله تعالى إلى الأبد لأنه لا بدّ من خلوّ خليفة الله تعالى عن الرذائل والأوصاف الذميمة، كشرب الخمر والزنا ونحوهما ولو قبل تصدّي الخلافة لئلا يكون مطعوناً فيه بعد إمامته بما علم منه سابقاً فيكون ساقطاً عن أعين الناس فمنصب الخلافة لعظم قدرها لا بدّ وأن يكون المتلبس بها غير متلبس بما ينافيها من الظلم ولو في أَنَا مَا.

وبعبارة أخرى: العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام قد تكون مأخوذة على وجه العنوان المشير بحيث لا دخل لها في ثبوت الحكم على ذي العنوان أصلاً، بل تمام الموضوع هو ذات المعنون، وإنّما أتى بالعنوان معرّفاً له، كما إذا قال المولى لعبده: «ناولني الكتاب الخامس من الكتب المسطورة في المكتبة» - مثلاً - وكان هو كتاب اللغة، فإنّه لا شغل للمولى بعنوان الكتاب الخامس، بل إنّما يريد كتاب اللغة ولو كان في الرديف العاشر إلا أنّه من باب الاتفاق جعل في الرديف الخامس، فأتى بهذا العنوان للإشارة إليه وهذا القسم غير موجود في القضايا الحقيقيّة، وإذا وجد فهو نادر، نعم هو كثير في القضايا الخارجيّة.

وقد يكون العنوان دخیلاً في ترتّب الحكم، وهذا على قسمين، لأنّه تارة يكون الحكم دائراً مداره وجوداً وعدمًا، وأخرى يكون حدوثة في زمان كاف في ترتّب الحكم إلى الأبد، وظاهر القضايا الحقيقيّة المتكفّلة لبيان الأحكام هو الأوّل حتّى على القول بالأعم، لأنّه لم يقل أحد منهم

بأن مثل وجوب الإنفاق على الزوجة، أو جواز النظر إليها ثابت حتى بعد الطلاق بدعوى صدق الزوجة على من انقضى عنها المبدأ، فإن ذلك خلاف ما هو مقتضى الفهم العرفي، فإنه إذا قيل «لا تأكل الحامض» يكون ظاهره تعليق النهي على الحموضة الفعلية بحيث تكون علّة تامّة للنهي، لا أنّ الحموضة السابقة كافية في النهي إلى الأبد ولو صار العنب حلواً بعد ذلك - مثلاً - ويكون حال العناوين الذاتية كقوله «لا تشرب الخمر» فإنه إذا صار خللاً فلا حرمة.

نعم إذا قامت قرينة خارجية على أنّ الحدوث كاف في بقاء الحكم تكون هي المتبعة كما في آيتي السرقة والزنا، وهذه الآية الشريفة، فإن استعمال لفظ السارق والزاني في الأوليين إنما هو بلحاظ حال التلبس قطعاً، أي حينما تلبسوا بالسرقة والزنا قد حكم عليهما بوجوب القطع والجلد لاستحالة استمرار السرقة والزنا، إلا أنّ هذا الوجوب باق إلى أن يمثل ويسقط بالامتنال، لا أنه يسقط بمجرد انقضاء المبدأ يقيناً، وأيّ ربط لهذا باستعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ؟

وهكذا آية العهد، فإن مناسبة الحكم والموضوع قد دلّتنا على أنّ التلبس بالظلم أنا ما كاف في سقوط الشخص عن قابلية نيل عهد الله ومنصب الخلافة التي هي من أعظم المناصب الإلهية وإن صار بعد ذلك عادلاً تقياً واقعاً فضلاً عن أن يكون كذلك ظاهراً كما في بعض الخلفاء.

وبعبارة أخرى: إنّ المشتق في الآيات الثلاثة لم يستعمل شيء

منها في المنقضي عنه المبدأ، لا بلحاظ حال الانقضاء كما هو مبني توهم الاستدلال بها للأعم ولا بلحاظ حال التلبس، كما هو مبني جواب صاحب الكفاية (قدس سره) عن الاستدلال المذكور، بل المستعمل نفس المتلبس بالفعل، لظهور القضية الحقيقية في عليّة المبدأ للحكم كالزنا والسرقة والظلم.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ استدلال الإمام (عليه السلام) بالآية الشريفة، لا يتوقف على وضع المشتق للأعم أصلاً، بل هو أجنبي عنه وإنما يتم على كون التلبس بالظلم أنا ما كافياً في عدم نيل العهد إلى الأبد، والأمر كذلك أيضاً لما ذكرناه.

ومن الغريب أنّ الفخر الرازي^(١) لما تعرض لتفسير هذه الآية المباركة ذكر ما حاصله - على ما أفاد شيخنا الأستاذ (قدس سره)^(٢) - أنّ

(١) تفسير الفخر الرازي ٧١١/١ - ٧١٢.

(٢) أجود التقريرات ١٢١/١ - ١٢٢ ط قم مؤسسة نشر صاحب الأمر.

لا يخفى أنّه بعد أن اعترف الفخر الرازي بصدق الظالم على من تلبس بالظلم في الماضي، وكونه مانعاً عن تصدّي الخلافة ولو لم يكن ظالماً في الحال - حاول الجواب عن ذلك بما لا يفيد، حيث إنّه التجأ بالنقض «بما لو حلف حالف بأنّه لا يسلم على كافر، فسلم على إنسان مؤمن في الحال إلا أنّه كان كافراً قبل بسنتين متطاولة، فإنّه لا يحث، فدلّ على ما قلناه من التلبس في الحال، لأنّ النائب عن الكفر لا يُسمّى كافراً والنائب عن المعصية لا يُسمّى عاصياً».

ويردّه: أولاً: أنّ الحلف تابع للقصد فلو قصد أن لا يسلم على الكافر ولو كان كافراً في الماضي، فإنّه يحث لو سلم عليه، وثانياً: النقض بآية حدّ الزاني والسارق، فإنّه يجب جلد

الشيعة استدّلوا بهذه الآية على عدم لياقة الخلفاء الثلاث للخلافة الإلهية، لأنهم كانوا عابدين للوثن مدةً مديدة، وأجاب عنه بأنّ استدلالهم إنّما يتمّ بناءً على كون المشتقّ حقيقةً في الأعمّ من المنقضي عنه، والمتلبّس، وهو ممنوع، بل الحقّ أنّه موضوع لخصوص الثاني.

ثمّ أورد على نفسه بأنّه فيما كانوا متلبّسين بالظلم شملهم قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(١) فدلت الآية على عدم لياقتهم للخلافة أبداً، ولقد جرى الحقّ على لسانه والحقّ ينطلق منصفاً وعنيداً، وحاصل ما قاله يرجع إلى ما ذكرنا من أنّ الظلم أنّاً ما كاف لعدم نيل الخلافة إلى الأبد على نحو القضية الحقيقية.

⇒ الزاني وقطع يد السارق ولو تحقّق الزنا والسرقه منهما في الماضي، بل يستحيل بقاء هاتين الحاليتين إلى زمان إجراء الحدّ، وثالثاً: أنّه من المستحيل أن يطلب إبراهيم الخليل (عليه السلام) إمامة ذرّيته ولو كان كافراً حين إمامته فلا يطلب إلا إمامة من يكون مؤمناً حين إمامته، فلا بدّ وأنّ يحمل جوابه تعالى ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ على من تلبّس بالظلم ولو في بعض حياته لعلّز مقام الإمامة، وهي الخلافة الإلهية، فإنّها تختصّ بمن آمن بالله تعالى في تمام حياته، فلا ينال عهد الله من لم يؤمن بالله ولو في بعض حياته.

بقی التنبیه علی أمور:

التنبیه الأول: فی بساطة المشتق وتركبه

المعروف بین المتأخرین أن مفهوم المشتق بسیط، منهم السید میر شریف والدوانی، وذهب آخرون إلى القول بالتركب كصاحب شرح المطالع حیث إنه بعد تعریف المتن (المطالع) الفكر بأنه ترتیب أمور معلومة لتحصیل أمر مجهول، قال: قد استصعبه قوم بأنه لا يتم فی التعریف بالخاصة أو الفصل، فإنه لیس هناك ترتیب أمور معلومة بل أمر واحد یكون معرفاً لجواز التعریف بالحدّ الناقص كالفصل وبالرسم كالخاصة.

وأجاب عنه بأنه لیس فیهِ كثير إشكال، لأن الخاصة أو الفصل وإن كانا واحداً بحسب النظر البدوی إلا أنّهما بالدقة ینحلان إلى شیء له النطق أو الضحك، فیکون فی الحقيقة ترتیب أمور معلومة.

وأشکل علیه المحقق الشریف فی الهامش بعدم معقولیة أخذ الشیء فی مفاهیم المشتقات لأنه إن كان المراد به مفهوم الشیء یلزم دخول العرض العام فی الفصل، وإن كان المراد به حقیقة الشیء وما یصدق علیه مفهوم الشیء فینقلب القضية الممكنة إلى الضروریة لأن ما یصدق علیه الشیء هو الإنسان - مثلاً - وثبوت الشیء لنفسه یكون ضروریاً.

ولا يخفى أنّ محلّ الكلام في المقام ليس هو المفهوم الإدراكي للمشتقّ، أي ما يفهم من نفس اللفظ ابتداءً ويلحظ تصوّراً^(١) من دون تحليل عقليّ، لأنّه لا ينبغي الشكّ في أنّه أمر بسيط وحداني، فإنّ مفهوم القائم، ونحوه أمر بسيط لا مركّب من شيء ثبت له القيام نظير الجوامد كلفظ «الإنسان» وإن كان بالتحليل ينحلّ إلى الحيوان والناطق أو الصلاة التي لها أجزاء خارجيّة أو لا جزء له عقلاً ولا خارجاً كلفظ «العقل».

فالمحقّق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) وإن أصرّ على البساطة في صدر كلامه، إلّا أنّه يظهر من آخر كلامه أنّه قائل بالتركّب.

إلّا أنّ شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) أصرّ على القول بالبساطة حتّى عند التحليل، وادّعى أنّه لا فرق بين المشتقّ ومبدأ الاشتقاق إلّا باللاحظ، فإنّه إذا لوحظ المصدر على وجه اللاشروطيّة يكون قابلاً للحمل على الذات، لاتحاده معها بنحو من الاتحاد، فيوضع له لفظ المشتقّ كلفظ «القائم»، وإذا لوحظ بشرط لا، لا يكون قابلاً للحمل، لأنّه ملحوظ في هذا اللحاظ أنّه شيء في حيال ذاته في مقابل بقيّة الأشياء فيوضع له لفظ المصدر كالقيام. وما أفاده (قدّس سرّه) لا يمكن المساعدة عليه بوجه فإنّ للاحظ المبدأ لا بشرط، لا يوجب اتحاده مع الذات كما يأتي في توضيحه.

فعليه لا بدّ لنا من ملاحظة أنّ مفهوم المشتقّ عند التحليل هل يكون

(١) فهو معنى بسيط متزع من الذات باعتبار قيام المبدأ بها ومتّحد معها في الوجود الخارجي.

بسيطاً أو يكون مركباً، وعلى الثاني هل يكون مركباً من مفهوم الشيء والمبدأ، أو من واقع الشيء والمبدأ؟

فقول: إنه لابد من ذكر المحاذير التي ذكروها للتركيب وملاحظة أنها هل تصلح دليلاً على البساطة أم لا. وقبل بيان المحاذير المتوهمّة للقول بالتركيب لنا اختيار هذا القول بدليلين:

الأول: الوجدان؛ فإن المتبادر من المشتق عند إطلاقه هو الذات المتلبسة بالمبدأ على نحو الإبهام والاندماج^(١).

الثاني: البرهان وهو أنه لا يصح حمل المشتق على الذات كقولك «زيد عالم» إلا بما يصح حمله عليها وليس ذلك إلا بأخذ مفهوم الشيء أو الذات فيه - كما يأتي توضيحه - فإن لحاظ المبدأ لا بشرط لا يصح الحمل وإن أصر عليه بعضهم ويأتي بطلانه.

أما تركبه من ذات الشيء والمبدء فمع قطع النظر عما أورده السيد الشريف من انقلاب الممكنة إلى الضرورية، وجواب صاحب الفصول عنه فلا نلتزم به، لأنه مستلزم لأن يكون المشتق متكرر المعنى بتكرر

(١) لم يتضح المراد من تبادر المركب من لفظ المشتق، فإن التبادر إنما هو عبارة عن الإدراك واللاحظ الأولي عند سماع اللفظ، وقد تقدم أنه أمر بسيط وإنما التركيب بالتأمل العقلي والدقة النظرية الملتم للبرهان، لا التبادر، فليس في المقام إلا امتناع الحمل إلا بالتركيب بما يصح الحمل المساوق للاتحاد في الوجود وهو اعتبار مفهوم الذات أو الشيء على نحو الإبهام المطلق في مفهوم المشتق التحليلي، نعم منشأ انتزاع المفهوم البسيط إنما هو الذات المتلبسة بالمبدأ، وأما المتبادر نفسه فهو بسيط لا مركب.

الذوات، لأنه إذا حمل لفظ «القائم» مثلاً على «زيد» يكون الذات المأخوذة فيه غير الذات المأخوذة فيه عند حمله على (عمرو) لاختلاف ذات زيد مع عمرو، وهكذا بعدد أفراد الذوات وهذا واضح البطلان، إذ لا نفهم من لفظ «القائم» إلا معنى واحداً عند حمله على جميع الموضوعات.

وأما تركّبه من مفهوم الشيء والمبدأ فقد ذكر له محاذير:
أحدها: أنه يستلزم دخول العرض العام في الفصل في مثل لفظ «الناطق» فإنه فصل للإنسان ومفهوم الشيء عرض عام صادق على جميع الأشياء، فيكون خلفاً.

ويندفع بأن الناطق فصل مشهور منطقي، وليس فصلاً حقيقياً كما صرح به أهل التحقيق، كالسبزواري في حاشية المنظومة، بل هو خاصة من خواص الإنسان، سواء كان المراد به النطق بمعنى التكلم، كما هو ظاهر معناه اللغوي، أو إدراك الكليات الذي اصطلاح عليه الفلاسفة، وإن لم يكن النطق بهذا المعنى معنى لغوياً له، ويشهد على ما ذكرنا جعل الناهق والصاهل فصلاً للحمار والفرس مع أنهما ليسا بفصلين حقيقيين، بل لا يمكن معرفة الفصل الحقيقي للأشياء - كما صرح به بعضهم -.

وعليه لا مانع من أخذ مفهوم «الشيء» فيه، لأنه عرض عام، إذا تقيّد بالخاص يكون خاصة للماهية، ولا مانع من دخول العرض العام في الخاصة، لأنها حينئذ تكون مركبة من العام مع القيد.

مقالة المحقق النائيني (قدّس سرّه) حول مفهوم (الشيء)

ثم إنَّ لشيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) كلاماً في المقام، وهو أنَّ مفهوم الشيء من الأجناس العالية الصادقة على جميع الأشياء، فيلزم من أخذ مفهومه في المشتقَّ تركّب الفصل من الجنس والفصل، فيلزم انقلاب الفصل نوعاً، وهذا خلف^(١).

وهذا من غرائب الكلام ولعلّه لم يصدر منه مثل هذا، كيف يكون مفهوم «الشيء» جنساً عالياً ذاتياً مع أنّه يصدق على الواجب والممتنع والممكن، وعلى الجواهر، والأعراض، والأمور الاعتبارية، وأيِّ جامع حقيقيّ بين هذه الأمور، فإنّه يقال: «الواجب شيء لا مثله شيء»، و«الممكن شيء يتساوي فيه الوجود والعدم»، بل يوصف بالعدم ويقال «اجتماع النقيضين شيء ممتنع»، وهكذا، وأيِّ جامع حقيقيّ ذاتيّ بين الوجود والعدم، أو بين الأعراض المتأصّلة والجواهر والأمور الاعتبارية وقد اتفقوا على أنَّ الأجناس العالية عشرة، الأعراض التسعة، والجواهر وليس هناك جنس عال يشمل جميعها أو اثنين منها.

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٠٢ ط مؤسسة صاحب الأمر - قم.

وذلك على أساس عدم انطباق تعريف العرض العام عليه وذلك لأنَّ العرض العام عبارة عمّا كان خاصّة للجنس القريب أو البعيد كالماشي والتحيّز بالنسبة إلى الإنسان - مثلاً - وأما الشبهة فهي تعرّض لكلِّ ماهية من الماهيات وهي جهة مشتركة بين جميعها، وليس وراءها أمر آخر هي الجهة المشتركة وجنس الأجناس حتّى تكون الشبهة عارضة وخاصّة له، فلامحالة تكون هي جنس الأجناس.

فظهر أنه لا ينبغي التأمل في أن مفهوم الشيء من المفاهيم العامة العرضية الصادقة على جميع الأشياء ك مفهوم «ما الموصولة» فهو عرض عام صادق على الجميع.

والحل أنه ليس مرادنا من العرض في المقام أي مفهوم (الشيء) أنه من الأعراض المتأصلة التي وجودها في نفسها عين وجودها غيرها فيكون من المحمول بالضميمة بل المراد أنه من الخارج المحمول، أعني أنه مفهوم عام خارج عن الشيء ومحمول عليه، فليس المراد به العرض المصطلح حتى يقال إن العرض العام ما كان خاصة للجنس القريب أو البعيد كالماشي والمتحيز - مثلاً - فإن الماشي عرض للحيوان وهو جنس قريب للإنسان كما أن المتحيز عرض للجسم وهو جنس بعيد للإنسان، والشيئية تصدق على كل ماهية من الماهيات، وهي جهة مشتركة بين جميعها، وليس ورائها أمر آخر يكون هي الجهة المشتركة وجنس الأجناس حتى تكون الشيئية عارضة وخاصة له كما أفاد (قدس سره).

وجوابه ما ذكرنا من أن ليس المراد أنه عرض عام مصطلح بحيث تكون من المحمول بالضميمة بحيث تحتاج إلى ما يعرض عليه كما في لوازم الجنس القريب والبعيد، بل المراد أنه من الخارج المحمول العام المنتزع مما يحمل عليه بمعنى أنه ليس من الذاتيات ومما يتقوم به الماهية في حد ذاتها، بل هو مما ينتزع منها، ويصدق عليها وعلى غيرها فمفهوم «الشيء» مفهوم انتزاعي ومنشأ انتزاعه هو ما يصدق عليه،

ونقصد بالعرض في تعريفه هذا المعنى لا العرض في مقابل الجوهر،
فمفهوم «الشيء» مفهوم انتزاعي من قبيل الخارج المحمول على منشائه
الذي يكون منشأ لانتزاعه.

ثانيها: ما في الكفاية من أن أخذ الذات في المشتق مستلزم للتكرار،
فإن مفاد «زيد قائم» - مثلاً - يكون زيد زيد له القيام.

ويندفع بأن المأخوذ فيه ليس مصداق الشيء حتى يستلزم التكرار،
بل مفهومه، فلا تكرر، فإنه لو صرّحنا بذلك وقلنا «زيد شيء له القيام»
لأنرى منه تكراراً أصلاً فلا مانع من أخذ مفهوم الشيء مبهماً من جميع
الجهات القابل للانطباق على كل شيء كمفهوم «ما» أو «من» الموصولتين
القابل للانطباق على جميع الأفراد، فقولنا «زيد قائم» ينحلّ إلى قولنا
«زيد ما له القيام» كانهلال قولنا «الشجر قائم» إلى أن «الشجر ما له القيام»
وهكذا، نعم لا يكون إيهام في مفهوم الشيء المأخوذ في مفهوم المشتق
من جهة الانتساب إلى المبدأ فهو مبهم من جميع الجهات إلا من هذه
الجهة.

ثالثها: ما عن صاحب الفصول (قدّس سرّه) ^(١) أنه يلزم من أخذ
مفهوم الشيء في المشتق انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية، لأن
صدق مفهوم «الشيء» على جميع الأشياء ضرورية إذ ليس هناك موجود
لا يصدق عليه عنوان «الشيء» وهذا بعينه ما أشكله السيّد الشريف على
أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق.

وي^١ فع بأن حمل مفهوم «الشيء» على إطلاقه على أمر لا إشكال إنّه ضروري، إلا أنّه إذا تقيّد بقيد فلا يخلو إمّا من الوجوب، أو الاستحالة، أو الإمكان، باعتبار ذاك القيد، - مثلاً - إذا قلنا «زيد شيء له أبعاد ثلاثة» يكون هذا ضرورياً، لأنّ كلّ جسم كذلك، وإذا قلنا «إنّه شيء له طول عشرة أمتار» يكون هذا ممتنعاً لأنّه ليس طوله هذا المقدار، وأمّا إذا قلنا «زيد شيء له طول بمقدار مترين» فهذا أمر ممكن، فمفهوم الشيء في نفسه على وجه الإطلاق وإن كان حمله ضرورياً إلا أنّه يختلف حاله مع التقييد، فلا يلزم انقلاب مثل «زيد قائم» التي هي قضية ممكنة إلى قضية ضرورية.

رابعها: ما عن شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) من أنّه لا فائدة في أخذ مفهوم الشيء في المشتق، فيكون لغواً، لأنّه يصحّ الحمل بدون ذلك على الوجه الذي تقدّم بيانه من لحاظ المبدأ بشرط لا.

ويندفع بأنّ الوجه في أخذه هو تصحيح الحمل، لأنّ نفس المبدأ لا يتحدّ وجوداً مع الموضوع المعتبر في الحمل، فلا بدّ من أخذ مفهوم «الشيء» فإنّ زيدا - مثلاً - لا يتحدّ وجوداً مع القيام فلا بدّ من أن نقول «زيد ما له القيام أو شيء له القيام» حتّى يصحّ الحمل، وإلا فمثل «زيد قيام» باطل ولحاظ اللاّشروطيّة لا يصحّ الحمل، لأنّه لا يوجب الاتحاد في الوجود.

خامسها: ما عنه أيضاً من أنّ الهيئات الاشتقاقية تدلّ على النسبة

حينئذٍ، أي النسبة الناقصة وهي معنى حرفي، فيلزم أن يكون المشتق مبنياً، وبعبارة واضحة أخذ مفهوم «الشيء» يستلزم أخذ النسبة في مفهوم المشتق أيضاً، وإن كانت بالنسبة الناقصة، لأن مفهوم الشيء في نفسه لا يرتبط مع المبدأ، فلا بد من نسبة بينهما بها يصح الحمل على الموضوع، فإذا كان كذلك يتضمّن المشتق معنى حرفياً، فيلزم أن يكون مبنياً.

ويندفع بأن مراد النحاة من تضمّن الاسم المعنى الحرفي الموجب للبناء إنما هو تضمّن نفس المادّة له كلفظ (هذا) ونحوه بحيث يكون نفس المادّة والمبدأ متضمّناً لمعنى حرفي وشبيهاً له في المعنى، وأمّا إذا كانت النسبة مدلولاً للهيئة التي لها وضع مستقل غير وضع المادّة فلا توجب البناء، لأن ما ذكره النحاة إنما هو في ذاك القسم لا هذا فإن مادّة «القائم» مثلاً لا تتضمّن المعنى الحرفي، بل هو معنى اسمي، وإنما الدال على النسبة هيئة اسم الفاعل.

وبالجملة لم يتم شيء من البراهين التي ذكروها في المقام لإثبات بساطة مفاهيم المشتقات، بل البرهان يقتضي تركّب مفهومها.

بيان ذلك أن ما ذكره في تقريب دعوى البساطة من أن المبدأ قد يلاحظ على نحو «بشرط لا» وأخرى على نحو «لا بشرط» وإن كان تاماً في نفسه إلا أنه لا يجدي شيئاً في صحّة الحمل، وذلك لأنّ للعرض وجود في نفسه، ووجوده في نفسه عين وجوده لغيره، لاستحالة تحقّقه

بلا موضوع، فالبياض - مثلاً - له وجود غير وجود الجسم، فيمكن أن يلحظ تارة هذا الوجود في حدّ نفسه مع قطع النظر عن عروضه على الجسم، وفي هذا اللحاظ يكون وجود في نفسه، فإنّ ماهيّة البياض ماهيّة كبقية الماهيات الجوهرية، والعرضيّة لها وجود في حدّ ذاتها، إلّا أنّه في عين الحال هذا الوجود يكون في غيره، أي عارضاً على غيره، ولذا يقال وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره، فيمكن أن يلاحظ بهذا اللحاظ أيضاً، فالوجود الواحد له اعتباران وحيثيتان، وكلاهما أمران واقعيان لا يفرض الفارض، ويمكن تعلّق اللحاظ بكلّ منهما مستقلاً.

إلّا أنّ هذين اللحاظين لا يجديان إلّا الفرق بين اسم المصدر والمصدر، لا بين المبدأ والمشتقّ، وكم فرق واضح بين المقامين، وذلك لأنّ معنى اسم المصدر هو المبدأ الملحوظ في نفسه مع قطع النظر عن انتسابه إلى من قام به المبدأ، والمصدر هو المبدأ الملحوظ منتسباً إليه، وكلّ من هذين المعنيين يحتاج إلى وضع له، وقُلّ مورد في الألفاظ العربيّة وضع لفظين لهما وإن كان في غيرها كثير كلفظ (كتك) و(زدن) في الفارسيّة، فإنّ الأوّل اسم مصدر والثاني مصدر، وكلفظ الجلالة والإجلال في العربيّة، والغسل - بالضمّ - والغسل - بالفتح -.

فملاحظة العرض وجوداً قائماً بالغير لا يكون مصحّحاً لحمله على ذاك الغير، لأنّه يعتبر في الحمل الاتحاد في الوجود ولا اتحاد بين وجود العرض والمعروض، ولو لوحظ قائماً به، فإنّ وجود البياض - مثلاً - وإن

كان قائماً بالجسم ولو حظ بهذا اللحاظ أيضاً لا بما أنه شيء في حيال ذاته إلا أن ذلك لا يوجب اتحاده مع الجسم في الوجود، كيف ووجود الجوهر غير وجود العرض ويعتبر في الحمل أن يكون الموضوع والمحمول متّحدان في الوجود متغايران في المفهوم.

وما ذكره المحقق الدواني وغيره من أن وجود العرض طور من أطوار المعروض ونحو من أنحائه كلّ ذلك ألفاظ لا معنى تحتها، إذ هذه الألفاظ لا توجب اتحاد وجود العرض مع وجود الجوهر وإن اختلفا في كيفية الوجود.

وبالجملة ذات المبدأ التي يشتقّ منها جميع المشتقات السيال في كلّها حتّى هيئة المصدرية يكون من (اللابشرط المقسمي) إذ هو لم يلحظ بأيّ لحاظ أصلاً حتّى لحاظ (اللابشرطية) وجميع اللحاظين يرد على ذاك المعنى (اللابشرط) ثمّ يلحظ تارة أنه موجود في نفسه، وماهية من الماهيات في قبال غيره، فيكون وجوده في هذا اللحاظ وجوداً نفسياً غير محمول على شيء، وأخرى يلاحظ على واقعه، وما هو عليه من أنه وجود في غيره وقائم بموضوعه، فيكون وجوده وجوداً نعتياً للغير، فليس للعرض وجودان بل وجود واحد ملحوظ بلحاظين، إلا أن اللحاظ الثاني لا يوجب اتحاد وجوده مع وجود معروضه المتوقف عليه صحّة الحمل وإن جعله الخصم ملاكاً في صحّة حمل المشتقات ومدركاً لبساطتها، مع أنه لا ربط له بذلك أصلاً، لأنّ وجود العرض في نفسه وإن

كان وجوده لموضوعه إلا أنه مغاير مع وجود موضوعه لا محالة ومع هذا الحال كيف يجوز دعوى الاتحاد بينهما خارجاً وهل المغايرة الواقعية ترتفع بلحاظ (اللا بشرطية)؟ فلا محالة لابد من أخذ مفهوم «الشيء» في المشتق حتى يصح الحمل بلحاظه؛ هذا أولاً.

وثانياً: لو سلمنا ذلك في الأعراض المتأصلة وقلنا بأن لحاظها «لا بشرط» يوجب اتحاد وجودها مع معروضها - فكيف بالأمر الاعتبارية كالواجب، والممكن، والممتنع، والمالك، والزوج، ونحو ذلك من المشتقات التي يكون مبدأ الاشتقاق فيها أمراً اعتبارياً ليس لها وجود في الخارج حتى يتحد مع معروضها - فهل يمكن التفوه بأن وجود ذات الممكن متحد مع مفهوم الإمكان الذي هو أمر اعتباري، أو أن وجود الدار متحد مع وجود الملكية التي هي من الأمور الاعتبارية؟ وكيف بكم في مقام الفرق بين مفهوم العدم والمعدوم فإن الأول مصدر والثاني اسم مفعول فهل للعدم وجود حتى يلحظ تارة في نفسه وأخرى كونه طوراً من أطوار غيره وقائماً به؟ فلو تم ما ذكر فإنما يتم في الأعراض المتأصلة دون الأمور الاعتبارية.

وثالثاً: لو سلمنا ذلك فهو إنما يتم في معروض المبادي وموضوعاتها لا في جميع ملابساتها، كاسم الزمان والمكان والآلة فإن لفظ «المضرب» أو لفظ «المفتاح» - مثلاً - لا يجري فيه ذلك، لأن الضرب قائم بالضارب ومن عوارضه كما أن الفتح عرض قائم بالفتاح وإن كان

المكان والزمان من ملابسات الضرب أيضاً، والآلة من ملابسات الفتح إلا أنها لا تكون معروضاً له حتى يجدي ملاحظة وجودها «لا بشرط» في أن وجود الملابسات نعت لها.

ورابعاً: لو سلّمنا ذلك أيضاً فما هو المصحح للحمل فيما إذا كان الموضوع والمحمول كلاهما من المشتقات كقولك «الضاحك كاتب» فهل يمكن دعوى ملاحظة وجود الكتابة عرضاً قائماً بالضحك بحيث يكون العرض عارضاً على مثله فتكون النتيجة اتحاد عرضين متباينين في الوجود، فيكون الضحك متحداً وجوداً مع الكتابة، فلا محيص عن الالتزام بأخذ مفهوم «الشيء» حتى يكون مفاد الجملة أن معروض هذين العرضين شيء واحد، كما هو مقتضى الفهم العرفي.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنه لا محيص عن الالتزام بأن الموضوع له في المشتق هو الذات المقيدة بالمبدأ على نحو يكون القيد خارجاً والتقيّد داخلياً حتى يصحّ حمله عليها.

التنبية الثاني: الفرق بين المشتق ومبدئه

قد اشتهر بين الفلاسفة أنَّ الفرق بين المشتق ومبدئه هو الفرق بين الشيء «لا بشرط وبشرط لا» ولذا يصحَّ حمل المشتقَّ على الذات فإنَّه ملحوظ على نحو «لا بشرط» ولا يصحَّ حمل مبدئه عليها فإنَّه مأخوذ على نحو «بشرط لا» وقد وقع الكلام والإشكال في تفسير هذه العبارة وأنَّه ما هو مرادهم من «لا بشرط وبشرط لا» في هاتين الكلمتين.

نسب إلى صاحب الفصول ولعلَّه ظاهر عبارته أنَّه فهم من «لا بشرط وبشرط لا» في المقام هو نفس المعنى الذي يذكرونه في باب المطلق والمقيّد، فيكون المراد من «اللابشرط» المطلق ومن «بشرط لا» المقيّد، فإنَّهم يذكرون هناك أنَّ الماهية، إذا لوحظت في نفسها بلا لحاظ الطواري والعوارض الخارجيّة الموجبة لانقسامها إلى انقسامات عديدة تكون مطلقة، وإذا لوحظت مع بعض العوارض فإن كان وجوديّاً تكون «بشرط شيء» وإن كان عدميّاً تكون «بشرط لا» مثلاً لفظ الماء قد يلاحظ في نفسه ملغى عنها الطواري والعوارض، كالبرودة، والحرارة، والقلة والكثرة، والحلاوة، والملوحة إلى غير ذلك من الطواري الموجبة للانقسام يكون مطلقاً، ومن الإطلاق في مقام الإثبات يستكشف الإطلاق في مقام الثبوت، وأنَّ موضوع حكم المولى والمتكلّم مطلق (الماء) كما إذا قال «جنني بماء» وقد يلاحظ مع قيد، كالبرودة فيقول: «جنني بماء بارد»

- مثلاً - يكون مقيداً و«بشرط شيء» وقد يكون القيد عدمياً كعدم الحرارة مثلاً فيكون «بشرط لا» فتوهم صاحب الفصول أن مرادهم من اللا بشرط وبشرط لا في المقام أيضاً هذا المعنى، فالمبدأ كالعلم إذا لوحظ بلا طرؤ الطواري من المكان والزمان والعالم والمعلوم، ونحو ذلك يكون قابلاً للحمل، فيقال: زيد عالم، وإذا لوحظ «بشرط لا» لا يكون قابلاً للحمل، فلا يقال: زيد علم.

ثم أشكل عليهم بأن المعنى الواحد وإن لوحظ «لا بشرط» تارة و«بشرط لا» أخرى لا يكون قابلاً للحمل على الأول وغير قابل له على الثاني فإن العلم - مثلاً - وإن لوحظ «لا بشرط» عن الطواري والعوارض من الزمان والمكان وبقية الخصوصيات لا يكون قابلاً للحمل.

وإشكاله (قدس سره) وارد عليهم لو كان مرادهم من «اللا بشرط» في المقام الإطلاق ومن «بشرط لا» التقييد إلا أن من الواضح عدم إرادتهم هذا المعنى لأنه واضح الفساد لا ينبغي أن يسند إلى الفلاسفة.

كما دفع إيراده هذا في الكفاية وقال: إن مرادهم من «اللا بشرط» و«بشرط لا» هو أن تكون ذات المعنى تارة كذلك وأخرى كذلك فاللابشروطية وبشرط لائية ليس لحاظياً كما في المطلق والمقيد فإن المطلق ملحوظ لا بشرط والمقيد ملحوظ بشرط لا كما توهم في الفصول، بل ذاتي بمعنى أن نفس مفهوم المشتق يكون سنخ مفهوم قابل للحمل والجري على الذات، فبمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس

بالمبدأ، ولا يعصى عنه، بخلاف المبدأ، فإنه بمعناه يأبى عن ذلك، لأنه إذا قيس إلى الذات كان غيرها وملاك الحمل الاتحاد بنحو من أنحائه، وقال: إلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما من أن المشتق يكون لا بشرط والمبدأ يكون بشرط لا، أي يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل، ومفهوم المبدأ يكون آبياً عنه^(١).

أقول: هذا التفسير كسابقه في الفساد، فإنه من توضيح الواضح، لأنه لا إشكال في أن مفهوم المشتق قابل للحمل، ومفهوم المبدأ لا يكون قابلاً له، فتفسير «اللابشرط وبشرط لا» بهما لا معنى له، بل صحة الحمل وعدم صحته أمر مترتب على أخذ معنى تارة «لا بشرط» وأخرى «بشرط لا» لا أن المراد منهما نفس صحة الحمل وعدم صحته.

وبعبارة أخرى ليس هذا الفرق مختصاً بالمشتق ومبدئه، بل ثابت في كل مشتق مع جميع المبادي، كالعالم بالإضافة إلى الضرب - مثلاً - فإنه يصدق أن مفهوم (العالم) مفهوم قابل للحمل على الذات، ومفهوم (الضرب) لا يكون كذلك، بل ثابت بين المشتق والفعل لأن الأول قابل للحمل والفعل غير قابل، بل جميع الألفاظ القابلة للحمل على الذوات مع جميع الألفاظ غير القابلة للحمل يكون كذلك، ومحل كلامنا هو الفرق بين كل مشتق ومبدأ نفس ذاك المشتق.

والظاهر أن مرادهم كما صرح به بعضهم، بل جملة منهم هو ما

ذكره في مبحث اعتبارات الماهية^(١) في مقام الفرق بين الجنس والهيولى، والفصل والصورة، فإنهم قالوا إن الجنس ملحوظ على نحو لا بشرط والهيولى والمادة على نحو بشرط لا وهكذا الفصل مع الصورة.

وقالوا في بيان ذلك أن الماهية النوعية المركبة من الجنس والفصل لا إشكال في أنها موجودة بوجود واحد وأن وجود الجنس بعينه هو وجود الفصل، لا أنه هناك موجودان بوجودين، وإلا لكان التركيب انضمامياً لا اتحادياً، وإن ذكر بعضهم أن وجود الجنس غير وجود الفصل لكنه قول باطل، لاستدعائه التركيب الانضمامي في الماهيات النوعية.

ثم إنه لا إشكال أيضاً في أن كل ماهية نوعية لها جهة اشتراك مع بقية الأنواع، وجهة امتياز عنها، فإن الإنسان - مثلاً - يكون له جهة اشتراك مع بقية الحيوانات، وهي الحيوانية المعبر عنها بالمتحرك عن الإرادة، وله جهة امتياز بها يمتاز عن بقية الحيوانات وبها يكون إنساناً وهي الناطقية.

ثم إنهم ذكروا أن الجهة المشتركة يمكن أن تلاحظ بلحاظين «لا بشرط وبشرط لا» والمراد من (الأول) أن لا تلاحظ بحدّها وفي قبال الجهة المايزة بأن تلاحظ على ما هي عليها من اتحادها وجوداً مع الجهة المايزة، فتسمى في هذا اللحاظ جنساً وتسمى بلفظ خاص كالحيوان في الإنسان فيكون قابلاً للحمل على الفصل ويكون الناطق حيواناً وبالعكس،

(١) شرح المنظومة للمحقق السبزواري ص ٩٠ في الحكمة - الطبع الحجري قائلاً:

مخلوطة مطلقة مجردة عند اعتبارات عليها موردة
من لا بشرط وكذا بشرط شيء ومعني بشرط لا استمع إلي

فيقال بعض الحيوان ناطق، ويجوز حملهما على النوع، لعدم إباء المعنى الملحوظ عن الحمل، فصحة الحمل أثر للناظر الجهة المشتركة على نحو اتحادها مع الجهة المايضة في الوجود بأن لم تكن ملحوظة شيئاً في قابل الجهة المايضة، وفي حد ذاتها.

والمراد من (الثاني) أن تلاحظ بحدّها أي بحدّ كونها جهة مشتركة وقوة صرفة في قبال الفعلية، أعني الجهة المايضة، فتسمّى في هذا الناظر مادة وهيولى وقوة، وتسمّى بلفظ خاص كالبدن في الإنسان ولا يصحّ حمله على النفس ولا العكس، كما أنّ الجهة المايضة قد تلحظ لا في قبال المشتركة، بل على واقعها، فتسمّى فصلاً، وأخرى تلحظ في قبالها وبحدّها فتسمّى صورة، كالناطق، والنفس في الإنسان، وعلى الأول يكون التركيب اتحادياً، وعلى الثاني انضمامياً غير قابل للحمل فيقال: الإنسان مركّب من الحيوان والناطق تركيباً اتحادياً لاتحادهما في الوجود، ومن البدن والنفس تركيباً انضمامياً لعدم الاتحاد.

فظهر أنّ المراد توارد «اللا بشرط وبشرط لا» على شيء واحد بحسب الناظر، لا أنّ نفس المفهوم ذاتاً تارة يكون «بشرط لا» وأخرى «لا بشرط» ذاتاً كما ذكر صاحب الكفاية.

هذا في الجنس والفصل والهيولى والصورة.

وقد ذكروا هذا المعنى بنفسه في المقام أيضاً^(١) في مقام الفرق بين

(١) وذلك في المنطق في بيان الفرق بين الذاتى والعرضى. قال المحقق السبزواري في

العرض والعرضي فإنَّ المراد من الأوَّل نفس العرض كالبياض، ومن الثاني المشتق كالأبيض، كما ذكرنا ذلك نحن فيما تقدّم، وحاصله: أنَّ العرض كالبياض - مثلاً - قد يلاحظ على واقعه وبما أنَّه طور من أطوار معروضه وشأن من شأنه فيكون متّحداً معه نحواً من الاتحاد فيكون ملحوظاً «لا بشرط» أي لا بشرط عن الاتحاد مع معروضه فيصحّ حمله عليه ويوضع له لفظ المشتق، فيقال: «الجسم أبيض»، وقد يلاحظ في نفسه وأنَّه موجود من الموجودات في قبال معروضه، فيكون ملحوظاً «بشرط لا» أي بشرط أن لا يكون متّحداً مع المعروض فلا يصحّ حمله عليه، ويوضع له لفظ «البياض» فلا يقال «الجسم بياض» فمرادهم من «اللا بشرط» في المقام لحاظ المبدأ لا في قبال الذات، بل على واقعه المتحد معها نحو اتحاد ومن «البشرط لا» لحاظه في قبالة، هذا.

ولكن قد عرفت فساد أصل المبنى في العرض ومعروضه لأنَّ لحاظ الجهة المشتركة والمايزة وإن أمكن على نحوين في اعتبارات الماهية فأوجبا صحّة الحمل وعدمها لاتحاد وجود الجنس مع الفصل حقيقة بالضرورة.

أمّا ما ذكره في العرض والعرضي فلا يصحّ ولا يقاس على

⇒ منظومته:

وكان ما سبقه تعقلاً	ذاتي شيء لم يكن معلّلاً
وعرضيه اعرفن مقابله	وكان أيضاً بيّن الثبوت له
ذا كالبياض وذاك مثل الأبيض	وعرضي الشيء غير الغرض

اعتبارات الماهية، لتغاير الوجودين فيهما فوجود العرض لا يتحد مع وجود معروضه ولو لوحظ اتحاده معه ألف مرة، فإنّ الواقع لا ينقلب عمّا هو عليه باللحاظ، ووجود البياض غير وجود الجسم وإن كان قائماً به، إلاّ أنّه مع ذلك له وجود مستقلّ عرضي، كما أنّ وجود الجسم وجود جوهري، ولا اتحاد بينهما، والمعتبر في صحّة الحمل الاتحاد في الوجود حقيقة، ولحاظ كون العرض طوراً من أطوار معروضه وشأناً من شؤونه لا يجعله متحد الوجود مع المعروض بالضرورة، هذا مضافاً إلى عدم إمكانه في الأمور الاعتبارية، كالملكية ونحوها، مضافاً إلى عدم تماميته في الملابسات كما عرفت تفصيله في الأمر السابق فلا نعيد.

التنبية الثالث: في النسبة بين الذات ومبدأ الاشتقاق

وقع الكلام في اعتبار شرطين في صدق المشتق على الذات (الأول) اشتراط المغايرة بين الذات والمبدأ كما في «زيد عالم» فإن العلم مغاير مع زيد حقيقة. (الثاني) في اشتراط قيام المبدأ بالذات كما في المثال. ولا يخفى توقّف الثاني على الأول لأنه لو فرض عدم اشتراط المغايرة فلا مجال لاشتراط التلبّس لعدم قيام الشيء بنفسه. ومن هنا وقع البحث في صفاته تعالى لاتحاد الذات مع صفاته تعالى فلا مغايرة ولا تلبّس فيه تعالى.

وحيث إنّ صاحب الفصول^(١) التزم بكلا الأمرين في صدق المشتق أعني اعتبار المغايرة بين المبدأ والذات، واعتبار قيام المبدأ بها ذهب إلى النقل أو المجاز في صفاته تعالى، كالعالم والقادر، لعدم المغايرة في صفاته تعالى مع ذاته، وعدم قيام المبدأ بذاته تعالى، لأنّ قيام شيء بشيء لا بدّ فيه من تحقّق شيئين يقوم أحدهما بالآخر ولا اثنينيّة هناك.

وقبل التكلّم في تحقيق ذلك لا بأس بتنقيح محلّ الكلام فنقول: إنّ محلّ الكلام هي صفات الذات، وهي العلم والقدرة، وما يرجع إليهما كالبصير والسميع، لأنّ معنى البصير فيه تعالى هو العلم بالمبصرات، كما

(١) الفصول ص ٦٢ - الطبع الحجري التنبيه الثالث من تنبيهات المشتق حيث ادّعى الاتفاق على اعتبار المغايرة ورجّح القول باشتراط الانصاف.

أن السمع فيه تعالى بمعنى العلم بالمبصرات، ولا إشكال في اتحاد صفاته الذاتية مع ذاته تعالى، ولأن لزوم التركب، وهو باطل.

وأما صفات الفعل كالخالق، والرازق، والكريم، والرحيم، إلى غير ذلك من صفات الفعل فهي خارجة عن محلّ الكلام، لأنّ المبدأ هناك فعله تعالى كالخلق، والرزق، والكرم، والرحمة، وغيرها ولا يتوهم اتحادها مع ذاته تعالى، بل هي مغايرة حقيقة وقائمة به تعالى قيام صدور، لا قيام حلول؛ فإنّ الخلق فعله وصادر منه فيكون حال هذه الصفات حال الصفات الجارية على غيره تعالى، كالضارب، والأكل، والماشي، ونحوها الصادق على الإنسان، فعّد صاحب الكفاية^(١) صفات الفعل في محلّ الكلام يكون خلطاً واضحاً.

إذا عرفت ذلك فنقول: أما الأمر الأول - وهو اعتبار المغايرة بين الذات والمبدأ - فقد ادّعى اتفاقهم عليه، ومن هنا التزم صاحب الفصول^(٢) بالنقل أو المجاز في صفاته الذاتية تعالى وتقدّس.

وأورد عليه صاحب الكفاية^(٣) بأنّه يكفي المغايرة المفهوميّة ولا يعتبر المغايرة الذاتية، والمغايرة المفهوميّة حاصلة في صفاته تعالى، لأنّ مفهوم «الله» غير مفهوم «العالم» وإن كان متّحداً معه خارجاً،

(١) كفاية الأصول ص ٥٦ ط قم - مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) حيث عدّ صفة الرحيم والكريم مع العالم والقادر.

(٢) الفصول ص ٦٢ التنبيه الثالث من تنبيهات المشتق - الطبع الحجري.

(٣) كفاية الأصول ص ٥٦ في الأمر الرابع.

نعم في غيره تعالى تكون المغايرة الذاتية أيضاً ثابتة كما في «زيد عالم» فإن العلم فيه غير ذات زيد كما أنَّ مفهومه غير مفهومه .

وأضاف إلى ذلك شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) ^(١) الإشكال الذي ذكره صاحب الكفاية في الشرط الثاني، وهي أنه لو قلنا باعتبار المغايرة الحقيقية يلزم أن يكون ذكر صفاته تعالى في الأوراد والأذكار من باب لقلقة اللسان، لأنها لا يكون لها معنى حينئذٍ، لأنه إمّا أن يراد بها ضدّ صفاته تعالى كأن يراد من العلم الجهل تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، وإمّا أن يراد به معنى آخر لا نفهمه، فيكون لقلقة لسان، وإمّا أن يكون نفس المعنى الذي يراد حين استعمالها في غيره من دون نقل أو مجاز فهو المطلوب؛ هذا في الشرط الأوّل.

وأما الشرط الثاني، وهو أنّه على تقدير اعتبار المغايرة بين المبدأ والذات يعتبر قيام المبدأ بها خلافاً لمن يقول بعدم الاعتبار مستنداً بصدق الضارب والمولم - بالكسر - على من صدر منه الضرب والإيلام مع قيام الضرب والألم بالمضروب، والمولم - بالفتح - في صفاته تعالى، إلّا أنّه رجّح صاحب الفصول (قدّس سرّه) ^(٢) القول باشتراط القيام والتزم بالمجاز في صفاته تعالى أيضاً إذ لا قيام هناك لاقتضائه الاثنيّتين ولا اثنيّتين في صفاته وذاته تعالى .

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٢٥ ط قم مؤسسه آل البيت عليهم السلام .

(٢) الفصول ص ٦٢ - التنبيه الثالث - الطبع الحجري .

وأورد عليه في الكفاية ^(١) بأنّ المعبر إنّما هو الذات بالمبدأ على نحو من أنحاء التلبّس على اختلافه من القيام صدوراً، أو حلولاً، أو وقوعاً عليه أو فيه، أو انتزاعاً عنه مفهوماً مع اتحاده معه خارجاً كما في صفاته تعالى، ولا ينحصر أن يكون على نحو الحلول، بل يكفي الانتزاع كما في المالك والمملوك حيث إنّهُ ينتزع هذان العنوانان من الذات باعتبار قيام الملكية التي هي من الأمور الاعتبارية بهما، وكما في انتزاع صفاته تعالى عن مقام ذاته مفهوماً وإن اتحدت معه تعالى خارجاً، فيكون التلبّس بالمبدأ حينئذٍ على نحو العينية، وأمّا لو اعتبر القيام على صدور أو الحلول لزم النقل أو المجاز، كما عليه في الفصول ولازمه أن تكون صفاته تعالى على نحو لقلقة اللسان، وبلا معنى، كما ذكرنا.

هذا حاصل ما أفاده صاحب الفصول ^(٢) مع ردّ صاحب الكفاية وشيخنا الأستاذ (قدّس أسرارهم) عليه.

أقول: أمّا الأمر الأوّل وهو اعتبار المغايرة بين الذات والمبدأ فلم يقدّم عليه دليل، وإنّما قام الدليل على اعتبار المغايرة في صحّة الحمل من جهة والاتحاد من جهة أخرى كما في «زيد عالم»، وأمّا في المشتقّ كلفظ «العالم» فلم يقدّم دليل على اعتبار المغايرة بين الذات والمبدأ فيه حتّى مفهوماً ويشهد بذلك صدق المشتقّ على نفس المبدأ كما في قولنا

(١) كفاية الأصول ص ٥٧ في الأمر الخامس ط قم مؤسسة أهل البيت عليهم السلام.

(٢) الفصول ص ٦٢، التنبيه الثالث، الطبع الحجري.

«الوجود موجود» و«الضوء مضيء» و«النور منور»، فإنَّ المبدأ في الأوَّل هو الوجود والذات أيضاً الوجود، وفي الثاني الضوء، وفي الثالث النور، فإنَّ الماهيات موجودة بالوجود، وأمَّا الوجود فموجود بنفسه، لا بوجود آخر، وآلاً لتسلسل، وكذلك الضوء فإنَّه مضيء لغيره بنفسه لا بقيام ضوء خارجي، ومثله النور؛ فالمبدأ والذات في هذه المشتقات واحد.

وأمَّا التغاير - مفهومًا وذاتًا كما في بعضها، كما في لفظ «الضارب» فإنَّ مفهوم الضرب وزيد متغايران مفهومًا وذاتًا، وفي بعضها مفهومًا فقط كما في «العالم» عند إطلاقه عليه تعالى - فلا دليل على اعتبارها وإن تحقَّق، لأنَّ العبرة بالأعم.

نعم، قد دلَّ الدليل على اعتبار المغايرة بين الموضوع والمحمول مفهومًا، واتحادهما بحسب ظرف الحمل وجوداً من الخارج أو الذهن، وذلك تصحيحاً للحمل، لأنَّ المتَّحدين في المفهوم لا يصحَّ حمل أحدهما على الآخر، لأنَّه من حمل الشيء على نفسه، كما في «الإنسان إنسان» وأمَّا في المشتقِّ فلا دليل على اعتبار المغايرة بين المبدأ والذات فيه.

ولو سلَّم اعتبار المغايرة وجوداً والالتزام بالمجاز في صفاته تعالى كما صنع صاحب الفصول^(١) - فلا يرد عليه ما أورده صاحب الكفاية^(٢)

(١) الفصول ص ٦٢ - في التنبيه الثالث من تنبيهات المشتق.

(٢) كفاية الأصول ص ٥٨ في الأمر الخامس.

وشيخنا الأستاذ^(١) من استلزام المجاز لقلقة اللسان في الأوراد والأذكار الواردة.

والظاهر أنَّ هذا الإشكال على صاحب الفصول (قدس سرّه) قد أخذ ممّا استدلّ به السبزواري وغيره من الفلاسفة على أنَّ الوجود مفهوم واحد صادق على الواجب والممكن، وأنَّ حقيقته تكون ذات مراتب متفاوتة في قبال من قال بأنّه مشترك لفظي.

وجه الاستدلال هو أنّه لو قلنا بالاشتراك اللفظي يلزم إمّا تعطيل العالم عن الصانع، وإمّا لقلقة اللسان، وذلك لأنَّ إطلاق الموجود على ذاته تعالى إمّا أن يكون بنفس المفهوم الصادق على غيره تعالى فهو المطلوب، إذ لازمه اشتراك الجميع في مفهوم الوجود وإن كان حقيقة الوجود فيه تعالى المرتبة العالية، وإمّا أن يكون المراد به ضدّ الوجود، وهو العدم فيلزم تعطيل العالم عن الصانع، لأنَّ العدم لا ينشأ منه وجود العالم، وإمّا أن يراد به معنى مجهول فيلزم لقلقة اللسان، لعدم إرادة معنى من اللفظ، وهذا البيان هناك تامٌّ لأنَّ الحصر يكون حاصراً.

إلا أنَّ في المقام غير تامٍّ، لأنّه لو قلنا بالنقل في صفاته تعالى يكون المنقول إليه معنى معيّناً وهو المبدأ، فيكون المراد من لفظ العالم «العلم» ومن «القادر» القدرة، ومن «البصير» البصر، وهكذا فلا يرد على صاحب الفصول أنّه ما ذهب إليه يستلزم لقلقة اللسان فأبيّ إجمال في إرادة «العلم»

(١) أجود التقريرات ١٢٥/١ في الأمر الثالث - ط قم - المؤسسة صاحب الأمر.

من لفظ «العالم» مجازاً إذا أُطلق عليه تعالى، فيكون مفاد «الله عالم» أنه تعالى عِلْمُ كُلِّهِ، فلا يرد عليه إلا فساد اعتبار المغايرة بين الذات والمبدأ لصحة إطلاق المشتق على المتحد في مثل قولنا «الوجود موجود» كما ذكرنا فلا يشترط في مفهوم المشتق تغير المبدأ والذات لا وجوداً كما أصرَّ عليه صاحب الفصول وادَّعى الاتفاق عليه ^(١) ولا التغير مفهوماً وإن اتحداً وجوداً كما ذهب إليه صاحب الكفاية ^(٢) بل يصدق المشتق وإن اتحد الذات والمبدأ وجوداً ومفهوماً كما في قولنا «الوجود موجود» - كما ذكرنا -.

وأما الشرط الثاني - وهو قيام مبدأ الاشتقاق بالذات - فنقول: إنه لا يعتبر القيام على وجه تلبس المعروض بالعرض حتى يورد عليه بأنه ليس تلبس في صفاته تعالى، بل المعتبر هو معنى الواجدية أي يعتبر أن تكون الذات واجدةً للمبدأ، وعليه لا يعتبر أن يكون المبدأ خارجاً عن مقام الذات، لأنَّ الشيء واجد لنفسه، فإذا كان المبدأ عين الذات يصحَّ إطلاق المشتق عليه باعتبار واجدية الشيء لنفسه، فصدق المشتق عليه تعالى وعلى غيره على نحو واحد، لأنَّ غيره أيضاً واجد للمبدأ ولو بنحو آخر، فإنَّ الإنسان العالم واجد لمبدأ العلم على نحو الحلول، والله تعالى واجد له على وجه الاتحاد الحقيقي وواجدية الشيء لنفسه، لعينية

(١) الفصول ص ٦٢ التنبيه الثالث - الطبع الحجري.

(٢) كفاية الأصول ردّاً على صاحب الفصول ص ٥٦ - الأمر الرابع.

صفاته تعالى مع ذاته فيكون معنى العالم - مثلاً - واجد العلم، وإنما الاختلاف في تطبيق هذا المفهوم على مصاديقه، والعرف وإن لم يطلع على كيفية التطبيق في بعض الموارد، لخفائها عليه، إلا أن ذلك لا يضر بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة، فإن العرف يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على مصاديقها^(١)، والعرف يرى لزوم الواجدية، وأما واجدية الشيء لنفسه قد يخفى عليه.

ولو سلم اعتبار الواجدية على نحو قيام المبدأ بالذات والالتزام بالنقل في صفاته تعالى كما ذهب إليه صاحب الفصول^(٢) لا يستلزم لقلقة

(١) ولم يرتض بذلك صاحب الفصول حيث يقول: «ومن هذا الباب إطلاق الموجود على الشيء بناء على عينية الوجود، وقد يتكلف في إثبات صدق ذلك بأن مدلول المشتق وجدان المبدأ، ووجدان الشيء لنفسه ضروري مستند إلى ذاته فهو أولى من وجدان غيره، فهو أولى بصدق الاسم، وهو كما ترى إذ ليس مبني العرف على مراعاة مثل هذه الأمور الخفية». الفصول ص ٦٢ التنبيه الثالث - الطبع الحجري.

(٢) قال في الفصول في التنبيه الثالث: «يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدأ الاشتقاق به من دون واسطة في العروض إن كان صفة، كالضارب والقاتل، فإن مبدأهما الضرب والقتل بمعنى الفاعل، وهما تأثيره، ولا قيام له إلا بالمؤثر... إلى أن قال: وأما قلنا من دون واسطة في القيام احترازاً عن القانم بواسطة، فإنه لا يصدق إلا مجازاً، كالشدّة، والسرعة القانمتين بالجسم بواسطة الحركة واللون... الخ».

ومحصل ما أفاده في هذا التنبيه أنه يشترط في صدق مفهوم المشتق أمران (أحدهما) المغايرة بين الذات والمبدأ، وادّعى الاتفاق عليه، و(الثاني) اتصاف الذات بالمبدأ ورجح القول بذلك وإن أشار إلى الخلاف فيه، ومن ثمّ التزم بالمجاز في صفاته تعالى لفقد كلا الشرطين في صفات الذات، والصحيح أنه لا يشترط شيء من الأمرين، أما الأول فلعدم اعتبار المغايرة بوجه من الوجوه لصدق المشتق مع الاتحاد، كما في قولنا الوجود موجود،

اللسان كما أشكل عليه في الكفاية^(١) لما ذكرنا من أنَّ المنقول إليه نفس المبدأ فيكون إطلاق العالم عليه تعالى بمعنى العلم، ولا إجمال في المنقول إليه كي لا يعرف معناه.

⇒ وأما الثاني فلتتحقق الانتصاف بواجديّة الشيء لنفسه، كما في صفاته تعالى الذاتيّة، فلا موجب للالتزام بالمجاز في صفاته تعالى، وردّ على الشرط الأوّل في الكفاية في (الأمر الرابع) وعلى الشرط الثاني في (الأمر الخامس). كفاية الأصول ص ٥٦ و ٥٧ ط - قم.

(١) كفاية الأصول ص ٥٨ في الأمر الخامس.

التنبية الرابع: إسناد المشتق إلى غير ما هو له مجازاً

إذا أسند المشتق إلى ما هو له فيكون حقيقة في الإسناد وفي الكلمة معاً بلا كلام، كما في قولنا: «الماء الجاري» وإذا أسند إلى غير ما هو له كما في «الميزاب الجاري» فيكون من المجاز في الإسناد دون الكلمة لاستعمال الجاري في معناه الحقيقي ولكن أسند إلى الميزاب مجازاً، أو من باب الحقيقة الادعائية في الموضوع عند السكاكي، وعلى أي تقدير لا يكون لفظ المشتق مستعملاً في غير الموضوع له حتى يكون مجازاً بل هو إما مجاز في الإسناد، أو ادعاء كون الموصوف فرداً ومصدقاً لنفس المعنى على قول السكاكي كما في «زيد أسد» بأن يكون المراد من لفظ «الأسد» نفس الحيوان المفترس ويكون تطبيقه على زيد من باب الادعاء أي ادعاء أن زيداً فرد من أفراد الأسد بمعناه الحقيقي، فعلى كل تقدير ليس مجازاً في الكلمة.

وهذا نظير موارد الخطاء في التطبيق، كما في قولك: «هذا زيد» مشيراً إلى شخص معين بتخيّل أنه زيد، فبان أنه غيره، فإن المستعمل فيه حينئذ ليس غير الموضوع له، بل هو نفس الموضوع له أي زيد إلا أنه أخطأ في التطبيق، فما في الفصول^(١) من اعتبار الإسناد الحقيقي في

(١) الفصول ص ٦٢ الطبع الحجري، قال: «الثالث: يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدأ الاشتقاق به من دون واسطة في العروض إن كان صفة، كالضارب... إلى أن

صدق المشتق حقيقة خلط منه بين المجاز في الإسناد والمجاز في الكلمة إذ لا مجاز في كلمة المشتق حينئذٍ وإنما المجاز في الإسناد وهو لا يستلزم المجاز في الكلمة.
هذا تمام الكلام في المقدمات.

⇒ قال: وإنما قلنا من دون واسطة في القيام احترازاً عن القائم بواسطة، فإنه لا يصدق إلا مجازاً كالشدة والسرعة القائمتين بالجسم بواسطة الحركة واللون فإنه يقال الحركة سريعة أو اللون شديد ولا يقال الجسم سريع أو شديد، هذا». وأورد عليه في الكفاية في «الأمر السادس» بأن هذا من المجاز في الإسناد لا في الكلمة. راجع الكفاية ص ٥٨ ط قم.



فهرس العناوین

٥	تقریظ السید الاستاذ (قدس سره)
٧	المقدمة
٩	الأمر الأول : فی بیان أقسام المسائل الأصولية
١١	مباحث الاستلزامات العقلية
١٢	مباحث الحجج
١٣	الأصول العملية الشرعية
١٤	الأصول العملية العقلية
١٤	فائدة علم الأصول
١٧	الأمر الثاني : تعريف علم الأصول
٢٠	تعريف المسألة الأصولية
٢٢	دخل سائر العلوم فی الاستنباط
٢٣	الفرق بین المسائل الأصولية والفقهية
٣٩	الأمر الثالث : فی موضوع علم الأصول
٤١	البحث الأول : عدم لزوم موضوع للعلم

٤٢ المناقشة الأولى

٤٤ المناقشة الثانية

٤٤ المناقشة الثالثة

٤٦ المناقشة الرابعة

٤٨ البحث الثاني: عدم انحصار البحث بالأعراض الذاتية

٥٤ البحث الثالث: الفرق بين العرض الذاتي والغريب

٥٥ في تميز العلوم

٦٠ موضوع علم الأصول

٦٥ **الأمر الرابع: في الوضع**

٦٧ الجهة الأولى: في الدلالة الذاتية

٧١ الجهة الثانية: في الواضع

٧٥ الجهة الثالثة: في تحقيق معنى الوضع

٨٣ أقسام الوضع

٨٨ أقسام الوضع في مقام الإثبات

٩٠ وضع الحروف

٩١ المعنى الحرفي

٩٦ ١ - إيجادية المعنى الحرفي

١٠١ ٢ - وضع الحرف للوجود الرابط

١٠٧ ٣ - وضع الحروف للأعراض النسبية

١٠٩ ٤ - وضع الحروف للتخصيص - وهو المختار

فهرس العناوين	٣٦٣
القسم الثاني من الحروف	١١٢
الخبر والإنشاء	١١٥
أسماء الإشارة والضمائر	١٢٢
الأمر الخامس: استعمال اللفظ في المعنى المجازي	١٢٧
الأمر السادس: في الإطلاق الحكائي والإيجادي	١٣٣
اطلاق اللفظ وإرادة شخصه	١٣٧
اطلاق اللفظ وإرادة مثله	١٤٢
اطلاق اللفظ وإرادة صنفه أو نوعه	١٤٣
الأمر السابع: في أقسام الدلالة	١٤٧
الدلالة التصورية	١٤٩
الدلالة التصديقية	١٤٩
الدلالة الجدية	١٤٩
الدلالة الوضعية على مسلك التعهد	١٥١
الدلالة الوضعية على مسلك الاعتبار	١٥٢
الأمر الثامن: وضع المركبات	١٥٧
الوضع الشخصي والنوعي	١٦١
الأمر التاسع: في علائم الحقيقة والمجاز	١٦٥
١ - التبادر	١٦٧
٢ - عدم صحة السلب	١٧٢
٣ - الإطراد	١٧٧

١٨١ **الأمر العاشر : في تعارض الأحوال اللفظية**

١٨٥ **الأمر الحادي عشر : في الحقيقة الشرعية**

١٨٧ ثمرة الحقيقة الشرعية

١٨٩ كيفية تحقق الحقيقة الشرعية

١٩٢ الوضع بالإستعمال

١٩٩ **الأمر الثاني عشر : في الصحيح والأعم**

٢٠١ الجهة الأولى : مدى ارتباط البحث بالحقيقة الشرعية

٢٠٣ الجهة الثانية : ما هو المراد من الصحيح والفاقد في العبادات

٢٠٧ الجهة الثالثة : تصوير الجامع على كلا القولين

٢١٠ تصوير الجامع بين الافراد الصحيحة

٢١١ العناوين الإنتزاعية لا تكشف عن جامع حقيقي

٢١٣ لا جامع بين الوجود والعدم

٢١٣ لا جامع بين المقولات المتباينة

٢١٦ الجامع العنواني

٢١٩ تصوير الجامع الأعم في العبادات

٢٣١ ثمرات البحث عن الصحيح والأعم

٢٣١ الأولى في الأصل العملي

٢٣٦ الثانية في التمسك بالإطلاق وعدمه

٢٤٤ أسماء المعاملات

٢٤٤ ثمرة النزاع في أسماء المعاملات

٢٤٤ البحث الأول في ثمرة النزاع

٢٤٦ البحث الثاني في تحرير محل النزاع

٢٥٩ الأمر الثالث عشر: في الاشتراك اللفظي

٢٦١ هل هو ضروري أو مستحيل أو ممكن؟

٢٦١ دعوى الضرورة

٢٦٤ دعوى الاستحالة

٢٦٦ وقوع الاشتراك

٢٦٩ الأمر الرابع عشر: في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى وعدمه

٢٧٩ الأمر الخامس عشر: في المشتق

٢٨١ المقدمة الأولى: في المراد من المشتق

مقالة المحقق النائيني (قدس سره) في خروج بعض المشتقات

٢٨٧ عن محل البحث

٢٩٠ المقدمة الثانية: في إخراج اسم الزمان عن محل البحث

٢٩٥ المقدمة الثالثة: في خروج المصادر والأفعال عن محل النزاع

٣٠١ المقدمة الرابعة: اختلاف مبادئ المشتقات

٣٠٣ مقالة المحقق النائيني (قدس سره) في إخراج بعض المشتقات

٣٠٦ المقدمة الخامسة: في المراد من الحال

٣٠٨ المقدمة السادسة: مقتضى الأصل في المسألة

٣١٢ نتيجة المقدمات

٣١٣ مقالة المحقق النائيني (قدس سره) في وضع المشتق

أدلة القول بالوضع للمتلبس ٣١٧

١ - التبادر ٣١٧

٢ - صحة السلب ٣١٧

الاستدلال للقول بالأعم ٣٢٣

التعريض على الفخر الرازي ٣٢٧

التنبيه على أمور ٣٢٩

التنبيه الأول : في بساطة المشتق وتركبه ٣٢٩

الاستدلال على التركيب ٣٣١

مقالة المحقق النائيني (قدس سره) حول مفهوم المشتق والمناقشة

فيها ٣٣٣

التنبيه الثاني : الفرق بين المشتق ومبدئه ٣٤٢

تعريف أهل الفلسفة والمناقشة فيه ٣٤٢

التنبيه الثالث : في النسبة بين الذات ومبدأ الإشتقاق ٣٤٩

التنبيه الرابع : اسناد المشتق إلى غير من هو له مجازاً ٣٥٨