

دروس في

اصول الفقه



آية الله العظمى السيد رضا حسيني نسب



دروس في

اصول الفقه

تعريف علم الاصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا و نبينا محمد و آله الطاهرين

اختار المحققون في هذا الفنّ تعاريف مختلفة لعلم اصول الفقه و نحن نأتي بنبذة منها مع ما عندنا من الملاحظات :

الأول : أنّه هو "العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي". كما هو المشهور.

الثاني : أنّه هو "العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها، يستنتج منها حكم فرعي كلي". كما حكى عن المحقق النائيني في "فوائد الاصول".

او أنّه هو "العلم بالقواعد التي إذا انضمت إليها صغرياتها انتجت نتيجة فقهية و هو الحكم الكلي الشرعي الثابت لموضوعه المقدر وجوده على ما هو الشأن في القضايا الحقيقية". كما حكى عنه في أجود التقريرات.

الثالث : أنّه هو "العلم بجملة طرق الفقه إجمالاً ، و بأحوالها ، و كيفية الاستدلال بها و حال المفتي و المستفتي". كما ذهب إليه الفاضل التونسي في "الوافية".

الرابع : أنّه هو "العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي". كما ذكره الشهيد الصدر في "دروس في علم الاصول".

الخامس : انه هو "العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط حال الحكم الشرعي الكلي الفرعي او حاله من حيث التنجيز والتعذير". كما حكي عن استاذنا المحقق التبريزي.

السادس : أنّه هو "القواعد الخاصة التي تعمل في استخراج الاحكام الكلية الالهية أو الوظائف العملية الفعلية ، عقلية كانت أم شرعية". كما ذهب إليه المحقق العراقي في "نهاية الأفكار".

السابع : أنّه هو "صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل". كما ذكره صاحب الكفاية.

التعبير بالصناعة هو للإشعار بآلية علم الاصول. و حيث أنّ بعض المباحث التي تطرح في علم الاصول لانعتقد بأنّها تقع في طريق الاستنباط عندنا كمباحث القياس و الاستحسان و غيرهما ، فلأجل

هذا قيّد القواعد بإمكان أن تقع في طريق الاستنباط ، لا أنّها تقع بالفعل.

الثامن : أنّه هو "القواعد الآلية التي يمكن أن تقع كبرى لاستنباط الأحكام الكلّية الفرعيّة الإلهية أو الوظيفة العملية". كما حكي عن الإمام الخميني في كتاب "تهذيب الاصول".

ثمّ قال : "فيخرج بقيد الآلية، القواعد الفقهية فإنّ المراد كونها آلة محضة ولا ينظر فيها بل ينظر بها فقط و القواعد الفقهية ممّا ينظر فيها فتكون استقلالية لا آلية، و التعبير بقوله:«و يمكن» لأجل إدخال القياس و الاستحسان لأنّهما يمكن أن يقعا في طريق الاستنباط و إن كانا غير واقعين في طريقه عندنا، وخرج بقوله: «تقع كبرى» مسائل سائر العلوم حيث ليس لها هذا الشأن و دخل بقوله: «أو الوظيفة العملية» ما إذا انتهى المستنبط إلى استنباطها، لا لحكم الشرعي كما في مورد أصل البراءة العقلية".

التاسع : أنّه هو "القواعد الآلية التي يمكن أن تقع كبرى لاستنباط الأحكام الكلّية الفرعية الإلهية ، أو الوظيفة العملية". كما اختاره المحقق السبحاني في كتابه "الوسيط".

العاشر : هو "العلم بالقواعد التي وضعت للوصول الى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية العملية و موضوعاتها الشرعية أو الوظيفة العملية من أدلّتها التفصيلية". كما هو المختار عندنا.

إشكال و جواب :

أورد بعض المحققين - كما حكى عن النائيني رحمه الله - على تعريف المشهور من العلماء بأنه إن أريد من التمهيدي أن تنحصر فائدة البحث عن تلك القواعد باستنباط الأحكام الشرعية فقط ، فقلّ أن تكون مسألة اصولية كذلك ؛ و إن أريد منه ان يكون لتلك القواعد دخل في الاستنباط في الجملة فالعلوم الادبية ايضا كذلك.

و يردّه أنّ اللام في قولهم "لاستنباط الحكم الشرعي" يبيّن الغرض للتمهيد. فالعلوم الأدبية و أمثالها لم تمهّد لهذا الغرض. كما أشار إلى هذا صاحب القوانين بقوله : و خرج بقولنا الممهّدة المنطق و العربية و غيرهما مما يستنبط منه الأحكام و لكن لم يمهدّ لذلك.

إشكال آخر و جوابه

أورد المحقق النائيني على التعريف المذكور أيضا بأنه إذا أريد من الحكم المأخوذ في التعريف ما هو الأعم من الواقعي و الظاهري ، فمباحث الاصول العملية تدخل في المسائل التي يستنبط منها الحكم الشرعي. و اما اذ اخصناه بالواقعي فلا مناص في إدخالها في المباحث الاصولية من اضافة قيد آخر إلى التعريف و هو قولنا : أو التي ينتهى إليها في مقام العمل.

و يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ المقصود من الحكم الشرعي هو ما يعمّ الحقيقي و الظاهري ، كما هو شأن الأحكام الفقهية على مذهبنا في مبحث التخطئة و التصويب. فلا حاجة إلى اضافة القيد المذكور.

إشكال آخر

اورد على التعريف المشهور و أمثاله لعلم الاصول بأنه بناءً عليه لايشتمل على بعض مسائله ، إذ أنه ليس كل قاعدة في الأصول، ممهدة لاستنباط الحكم الشرعي، كالظن في ظرف الانسداد على القول بأن حجية الظنون من باب الحكومة، و الأصول العملية العقلية. فإنّ المستنبط بهذه الامور ليس الحكم الشرعي الفرعي ، بل المستنبط هو الوظيفة الفعلية. و بعبارة اخرى : تارة يكون المستنبط هو الحكم الشرعي، كما في باب الأمارات، و أخرى يكون المستنبط هو تحصيل العذر أو قطعه ، لا الحكم الشرعي، كما في باب الأصول العقلية و الظن الحكومي. فالحكم الشرعي في التعريف المذكور يشمل الطائفة الاولى دون الثانية.

و اجيب عن هذا الإشكال بوجود الجامع بين الغرضين ، وهو أنّ المستنبط هو الحكم الأعمّ من الواقعي و الظاهري، فيشمل الطائفتين مما يستنبط.

و اورد على هذا الجواب بأنّ المستنبط في الظنّ على الحكومة أو الأصول العقلية، ليس حكماً شرعياً أبداً ، لا واقعياً ولا ظاهرياً ، بل المستنبط هو الحكم العقلي القاطع للعذر أو الموجد له. فتأمل.

و على أيّ تقدير ، فالأولى أن نضيف قيماً آخر يوضح المقصود ، و هو قولنا : "أو الوظيفة العملية".

إيضاح :

السبب لبيان تعريفنا المختار في قبال المشهور من علمائنا و غيرهم هو أنّ مسائل علم الفقه هي التي تبحث عن الأحكام

الشرعية الفرعية العملية و ما يرجع اليها و عن موضوعاتها الشرعية. فمباحث الصلاة والصوم والحج و غيرها من أبواب الفقه؛ والبحث عن الأحكام الخمسة (الوجوب والحرمة و الاستحباب و الكراهة و الاباحة) ؛ و البحث عن ماهية العبادة و الأحكام الوضعية التي تتعلق بالموضوعات و الأعيان الخارجية كأحكام المياه و النجاسات و المطهّرات هي كلها من مسائل علم الفقه. و علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي وضعت للوصول إلى استنباطها من أدلّتها التفصيلية.

تعريف علم الاصول

الفرق بين علم اصول الفقه و علم القواعد الفقهية

لأجل التمييز بين علم اصول الفقه و علم القواعد الفقهية في مقام التعريف ، نشير إلى وجوه الاختلاف بينهما بالاختصار.

قد ذكرنا في كتاب "دوس في القواعد الفقهية" أنّ تعريفنا المختار لها هو كالتالي :

"القواعد الفقهية هي الأحكام الكلية الشرعية و القضايا العملية العامة ، التي تندرج تحتها الأحكام الفقهية ، التي هي جزئياتها".
مثل قاعدة "لا ضرر" و قاعدة "لا تعاد" و قاعدة "لا حرج".

و الحال أنّ اصول الفقه هو "العلم بالقواعد التي وضعت للوصول الى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية العملية و موضوعاتها الشرعية من أدلتها التفصيلية".

و نستفيد من دراسة آراء المحققين أنّ علم اصول الفقه يختلف عن القواعد الفقهية في الامور التالية :

أولاً: إنّ المسألة الاصولية لا تتعلق بكيفية العمل مباشرة ، بل تتعلق بها مع الواسطة. و أما القاعدة الفقهية فهي متعلقة بكيفية العمل بلا واسطة.

فالقاعدة الاصولية مثل : (الأمر يدل على الوجوب) ، لا تدل على وجوب الصلاة مثلا بشكل مباشر؛ بل انها تفيد ذلك بواسطة دليل آخر وهو قوله تعالى : " أقيموا الصلاة".

و أما القاعدة الفقهية مثل : (أصالة الطهارة) ، فهي تفيد طهارة الشئ الذي نشك في طهارته، بدون الحاجة الى توسّط أمر آخر.

ثانيا: أن موضوع القاعدة الاصولية هو الأدلة أو أنواعها أو أعراضها أو أنواع تلك الأعراض أو الأحكام؛ نحو: "خبر الآحاد حجة" ، و"الأمر يفيد الوجوب" ، و "النهي يفيد التحريم". و أما القاعدة الفقهية ، فموضوعها فعل المكلف ؛ و محمولها حكم ؛ نحو: اليقين لا يزول بالشك ، و الأعمال بالنيات ، و المشقة تجلب التيسير، و الرضا بالشئ رضا بما يتولّد منه.

ثالثا: أن النتيجة المستفادة من ضمّ القضية الصغرى الى كبرائها التي هي قاعدة اصولية ، تعدّ من قبيل الاستنباط ، و أما القاعدة الفقهية فليس فيها الاستنباط المذكور؛ و انما هي تطبيق للقاعدة على صغراها.

والفرق بين الاستنباط و التطبيق في القول المذكور هو أن الاستنباط، تكون القضية الكبرى فيه مغايرة للحكم المستفاد منها. مثلا: قوله تعالى (أقيموا الصلاة) أمر بالصلاة، و هو الصغرى ؛ و القاعدة الاصولية (الأمر يفيد الوجوب) هي الكبرى ؛ و الحكم المستنبط (الصلاة واجبة) هو النتيجة. فعرفت أن الكبرى مغايرة للحكم المستنبط منها.

و أما تطبيق القاعدة الفقهية على صغراها، فالقضية الكبرى فيه متحدة مع الحكم المستفاد منها.

نقول مثلا في مورد خاص من تلف المبيع : هذا المبيع الخاص الذي تلف، قد تلف قبل قبضه ، و هو الصغرى ، و هو من مصاديق القاعدة الفقهية: (كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بايعه) ، و هي الكبرى ؛ والحكم المستفاد منها (هذا المبيع الذي تلف قبل قبضه ، فهو من مال بايعه) هو النتيجة. فعرفنا أن الكبرى متحدة مع الحكم المستفاد منها.

رابعاً: أن قواعد اصول الفقه هي الوسائل التي يتوصل بها المجتهد الى التعرف على الأحكام الشرعية، أما قواعد الفقه فهي الضوابط الكلية في للفقه الذي توصل اليه المجتهد باستعماله القواعد الاصولية.

خامساً: انّ قواعد الاصول عبارة عن المسائل التي يندرج تحتها أنواع من الأدلة الاجمالية التي تسمح باستنباط التشريع ، ككون الأمر يفيد الوجوب و النهي يفيد التحريم؛ و أما قواعد الفقه فتمثل المسائل التي تندرج تحتها أحكام الفقه نفسها المبنية على قواعد الاصول ؛ فالقواعد الفقهية من الفقه ، لكن الفقه ان اورد على هيئة أحكام جزئية فليس بقواعد ، و ان ذكر في صور قضايا كلية تندرج تحتها الأحكام الجزئية فهي قواعد.

سادساً: انّ المسائل الاصولية هي القواعد العامة الممهدة لحاجة الفقيه اليها في تشخيص الوظائف الكلية للمكلفين ؛ و أما القواعد

الفقهية هي أحكام عامة فقهية تجري في أبواب مختلفة؛ و موضوعاتها أخصّ من المسائل الاصولية و أعمّ من المسائل الفقهية.

سابعاً: - كما حكى عن المحقق النائيني - انّ النتيجة الحاصلة من القواعد الاصولية هي من وظائف المجتهدين ، لأنّ المجتهد هو الذي يستفيد من تلك النتائج في استنباط الأحكام الشرعية و بيانها ؛ أما النتيجة الحاصلة من القواعد الفقهية فهي من وظائف المقلدين في الغالب، لأنّ المقلد يقوم باستخدام تلك النتيجة و تطبيقها على مصاديقها غالباً.

ثامناً: انّ القواعد الاصولية المتفقة على مضمونها هي قواعد مطّردة لا يستثنى منها شئ ، نحو: "حجية خبر الآحاد" و "دلالة الأمر على الوجوب مع عدم القرينة الصارفة".

أما القواعد الفقهية فهي مع الاتفاق على مضمونها ، قد يستثنى منها بعض المسائل التي تخالف حكمها ؛ كالاستثناء بالنص أو بالضرورة أو غيرهما.

تاسعاً: ان مفاد القاعدة الاصولية اما ان لا يكون حكماً شرعياً ولكن ينتقل منه الى حكم شرعي كلي ، او يكون مفادها حكماً شرعياً طريقياً ؛ ولكن تارة يحرز به حكم شرعي كلي واقعي بان تكون نتيجة قياس الاستنباط العلم بذلك الحكم لا نفس الحكم فيتم بذلك موضوع جواز الافتاء كما في موارد الامارات المعتمدة ، واخرى يحرز به حال الحكم الكلي الواقعي من حيث التنجز وعدمه كما في موارد الاصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية .

بـخلاف القاعدة الفقهية فان مفادها بنفسه حكم شرعي عملي
كلي لعنوان يكون تحته جزئيات حقيقية او اضافية وتكون قياساتها
من قبيل تطبيق الكبرى على صغرياتها ونتيجتها ثبوت نفس ذلك
الحكم فيها, واذا كان مفاد القاعدة حكما طريقيا فيحرز به حال
الحكم الجزئي من حيث التنجز وعدمه , كالاصول العملية الجارية
في الشبهات الموضوعية وغيرها من القواعد المجعولة عند الشك
في الموضوع.

موضوع علم الاصول

موضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. و اختلفت كلمة علماء الاصول في بيان موضوع هذا العلم. و نحن نذكر بعضا منها مع شرح معالمها كما يلي :

الأول : أنّ موضوع علم الاصول هو "الأدلة الأربعة ؛ أي الكتاب و السنة و الإجماع و العقل". كما هو المشهور.

الثاني : أنّه هو "الأدلة الأربعة بما لها من الخصوصية بلا موجب لانتزاع جامع بينها ، و أنها عين موضوعات مسائله ذاتا". كما ذكره المحقق العراقي في "مقالات الاصول".

الثالث : أنّه هو "الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتملة". كما اختاره صاحب الكفاية.

الرابع : أنّه هو "الحجة في الفقه". كما ذهب إليه المحقق البروجردي.

الخامس : أنّه هو "كلّ شئ يصلح لأن يكون حجة في الفقه و من شأنه أن يقع في طريق الاستنباط". كما بيّنه الاستاذ السبحاني في كتابه "الموجز".

السادس : أنّه هو "الأدلة المشتركة في عملية الاستنباط" ، أو "كلّ ما يترقّب أن يكون دليلا و عنصرا مشتركا في عملية استنباط الحكم الشرعي و الاستدلال عليه". كما ذهب إليه الشهيد الصدر.

السابع : أنّه هو "الأدلة الأربعة بعد الفراغ عن دليليتها". كما حكى عن المحقق القمي.

الثامن : أنّه هو "الدليل في الفقه" ، كما ذهب إليه السيّد المرتضى في كتابه "الذريعة".

التاسع : أنّه هو "أمور متكررة بالذات متحدة بالعرض بلحاظ إضافتها للغاية و الغرض" ، كما حكى عن المحقق الاصفهاني في كتاب "بحوث في علم الاصول".

العاشر : أنّه هو "الأدلة التي من شأنها أن تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية الفرعية العملية و موضوعاتها الشرعية ، أو الوظيفة العملية ، من أدلتها التفصيلية". كما هو المختار عندنا.

دراسة نظرية المشهور و ما يشابهها

ذهب إلى هذه النظرية كثير من علمائنا الكرام و منهم الشيخ الأعظم الأنصاري - كما حكى عنه - و لكن أشكل علي هذه النظرية و ما يشابهها بأنّ الموضوع هو ما يبحث فيه عن عوارضه بعد تسليم أصل الموضوع ، مع أنّ البحث في علم الأصول - في غالب مسائله هو عن وجود أصل الموضوع - أي الدليل - لا عن عوارضه ، كالبحث عن حجّية الخبر الواحد ، فإنّ مرجعه إلى البحث في أنّ خبر الواحد دليل أو لا. والبحث عن وجود الموضوع هو بحث عن المبادي ، لا عن العوارض.

و أجاب الشيخ عن هذا الإشكال بأنّ الموضوع كالسنة مثلا محقق بلاشكّ ، و إنّما نبحث في علم الاصول عن ثبوتها بخبر الواحد مثلا. و هكذا حال باقي الأدلة الأربعة.

و أورد صاحب الكفاية على الشيخ الأعظم بأنّ المراد من السنّة إمّا المحكيّ (أعني: قول المعصوم - عليه السّلام - و فعله و تقريره) أو ما يعمّ الحاكي أعني خبر الواحد الحاكي عنها.

فعلى الأوّل، يكون المراد من الثبوت، إمّا الثبوت الواقعي أي وجود السنّة الذي هو مفاد كان التأمّة، فهو بحث عن وجود الموضوع لا عن عوارضه.

و إمّا الثبوت التعدي، أي وجوب العمل على طبق الخبر، فهو و إن كان بحثاً عن العوارض لكنّه بحث عن عوارض الحاكي لا المحكي و مرجع البحث إلى أنّ الحاكي هل له هذا الشأن أو لا.

وعلى الشقّ الثاني - أي كون المراد من السنّة ما يعمّ حاكيها - ، فالإشكال و إن كان مرتفعاً و ذلك لأنّ البحث في تلك المباحث يكون عن أحوال السنّة بهذا المعنى ، إلّا أنّ البحث في غير واحد من مسائل هذا العلم لا يخصّ الأدلّة بل يعمّ غيرها ، كالبحث عن مفاد الأمر و النهي و أنّهما ظاهران في المعنى الكذائي أو لا.

و لأجل هذا ، قال المحقق الخراساني في كتابه الكفاية :

"و قد انقدح بذلك أن موضوع علم الاصول ، هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتمة ، لا خصوص الادلة الاربعة بما هي أدلة (كما هو المشهور) ، بل و لا بما هي هي (كما نسب إلى صاحب الفصول) ."

و أجيب عن هذا الإيراد بأنّه بناءً على الشقّ الثاني ، يكون البحث عن مفاد الأمر و النهي بحثاً عن العوارض الذاتيّة بحسب ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّها ما يكون بلاواسطة في العروض. فيكون ظهور الأمر و النهي في المعنى الكذائي ، و إن كان يعمّ مطلق الأمر

و النهي ، إلا أنه يعرض السنّة بسبب ذاك الأعمّ ؛ لآتّحادها معه
آتّحاد المصداق مع الكلّي.

و أما ما ذهب إليه المحقق الخراساني في بيان موضوع علم
الاصول، فإنّه لايسمن و لا يغني من جوع. كما لا يخفى.

دراسة نظرية المحقق البروجردي

حكّي عن المحقق البروجردي في "نهاية الاصول" أنّه جعل موضوع
علم الاصول "الحجّة في الفقه" و قال :

"فانه على التحقيق عبارة عن عنوان ((الحجّة في الفقه)) اذ بعد
ما علمنا بأن لنا أحكاما شرعية ، يحصل لنا العلم أجمالا بوجود حجج
في البين بها يحتج المولى علينا ، و نحتج عليه ، في إثبات الاحكام
الشرعية و امثالها ، فوجود أصل الحجّة و الدليل معلوم لنا ، و
المطلوب في علم الاصول تعيينات الحجّة و تشخصاتها ، كخبر الواحد
و الشهرة و الطواهر و نحوها ، ففى قولنا (خبر الواحد حجة) و ان
جعل وصف الحجية محمولا ، و لكنه بحسب الحقيقة هو الموضوع ،
فأنه الامر الملعوم ، و المجهول تعييناته و أفراده ، فمحصل مسائل
الاصول هو أن الحجّة التي نعلم بوجودها أجمالا ، لها تعيينات و أفراد،
منها خبر الواحد و منها الشهرة و هكذا ، فكل مسألة يرجع البحث
فيها إلى تعيين مصداق للحجّة مسألة اصولية ، كمسألة حجية
الخبر و الشهرة و الاجماع و حجية أحد الخبرين في باب التعارض ، و
مسألة حجية القطع بقسميه من التفصيلي و الاجمالي ، فان حجية
القطع التفصيلي و ان كانت امرا واضحا ، و لذا لم يتعرض لها
القدماء، الا أن توهم عدم الحجية في بعض أقسامه أوجب البحث

عنها ، فهي ايضا من مسائل علم الاصول و لا ربط لها بالمسائل الكلامية كما في الكفاية".

و أشكّل عليه بأنّ الالتزام بكون البحث عن تعيّنات الحجّة و أفرادها يوجب خروج كثير من مباحث هذا العلم ، كالبحث عن وجود الظهور للأمر والنهي في الوجوب والتحريم، و الفور والتراخي، والوحدة و التكرار والإجزاء وعدمه. فإنّه ليس بحثا عن تعيّنات الحجّة مباشرة. فتأمل.

دراسة نظريّة المحقّق القمّي

أورد عليه أنّه لو كان موضوع علم الاصول هي الأدلة الاربعة بعد الفراغ عن دليبيتها ، فتخرج مباحث الحجج عموما من دائرة علم الاصول ؛ لأنّ البحث فيها عن نفس الدليلية لاعتن عوارضها. فتدخل مباحث الحجّة في مبادي علم الاصول. فينحصر علم الاصول في مباحث الالفاظ ، بناء على أن تكون عوارض الجنس من العوارض الذاتية ، و الا فتخرج مباحث الالفاظ أيضا من علم الاصول.

تبصرة

السبب لبيان نظريّتنا هنا في قبال الآراء الاخرى لعلمائنا الكرام ، هو ما شرحناه في إيضاح المختار عندنا في تعريف الاصول. فراجع.

البحث في موضوع العلم بشكل عام

المعروف هو أنّ موضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. فيطرح سؤالان : أحدهما هو أنّه هل يجب أن يكون لكلّ علم موضوع معيّن يبحث فيه عن أعراضه الذاتية ؟ و الثاني أنّه ما هو المقصود من العرض الذاتي في مقابل العرض الغريب ؟

و للإجابة عن السؤال الأول نقول :

هناك ثلاث نظريات في لزوم أن يكون لكلّ علم موضوع معيّن :

النظرية الأولى : أن العلم لا يحتاج إلى موضوع معيّن يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ؛ و استدلّ على ذلك بأنّ العلم عبارة عن مركّب اعتباري من قضايا متعدّدة يجمعها غرض واحد ؛ بمعنى أنّه عبارة عن مسائل متشكّلة يجمعها اشتراكها في حصول غرض واحد. كما ذهب إليه المحقق الاصفهاني في "نهاية الدراية" ، و غيره من المتأخرين.

النظرية الثانية : أنّه يجب أن يكون لكلّ علم موضوع. كما يظهر من كلام من جعل موضوع العلوم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. و استدّلوا على ذلك ببرهان فلسفي و هو أن : "الواحد لا يصدر منه إلا الواحد" بالبيان التالي :

إنّ ترتّب الغرض الواحد على مجموع المسائل ، يتوقّف على وجود جامع بينها ؛ و إلّا يلزم صدور الواحد عن الكثير.

و اعتُرض على هذا الاستدلال بعدّة امور :

أحدهما : أنّ نسبة الغرض إلى المسائل ليست نسبة المعلول إلى العلة ، بل هي نسبة الإضافة إلى ما تقوم به الإضافة. فلا دليل للقول بأنّ المعلول الواحد لابدّ من أن يصدر من علة واحدة. هذا ما يستفاد من كلام المحقق العراقي في "مقالات الاصول".

الثاني : أنّه لو سلّمنا أنّ نسبة الغرض إلى المسائل هي نسبة المعلول إلى العلة ، فإنّه لا يمكن تطبيق البرهان في مقامنا هذا ، لأنّ المقصود من الواحد في البرهان الفلسفي المذكور هو الواحد البسيط من جميع الجهات ، و الحال أنّ الغرض - و إن كان واحداً وجوداً - إلا أنّه ليس بسيطاً من جميع الجهات ، بل هو متعدّد الجهات. فإنّ كلّ سنخ من المسائل مؤثّر في جهة من جهات الغرض.

قال المحقق السبحاني : لأنّ القاعدة أصلها و عكسها - حسب ما يعطيه برهانها - مختصة بالواحد البحت البسيط الذي ليست فيه رائحة التركيب.

فقولهم: لا يصدر من الواحد إلّا الواحد.

أو قولهم: لا يصدر الواحد إلّا من الواحد.

راجعان إلى الواحد البسيط، سواء كان مُصدراً ، أو صادراً. و حاصل برهانها أنّه لو لم يكن كذلك لزم انقلاب الواحد إلى الكثير، و ذلك للزوم وجود الرابطة الظليّة بين العلة والمعلول، فلو صدر من الواحد شيئان مختلفان، لزم وجود رابطتين في العلة البسيطة بالنسبة إلى معلوليهما، و هذا لا يجتمع مع وحدتها كما أنّه لو صدر الواحد البسيط من شيئين، للزم وجود حيثيتين في المعلول أخذاً بلزوم الرابطة، وهو يستلزم انقلاب المعلول البسيط من البساطة إلى

الكثرة. وهذا كما ترى يُخصّصُ برهانَ القاعدة و موردها بالبسيط من جميع الجهات، و ليس له مصداق في جانب العلة إلاّ الله سبحانه.

وأما الغرض المترتب على المسائل فليس غرضاً واحداً شخصياً بسيطاً حتّى يتوقّف صدوره على تصوير جامع بين المسائل الكثيرة، بل هو غرض نوعي يتكثّر بتكثّر المسائل، فالغرض المترتب على مسألة حجّية خبر الواحد غيرالغرض المترتب على مسألة دلالة الأمر على الوجوب وعدمه. و مثل هذا لا يلزم أن يصدر من الواحد بل قد يصدر من الكثير لأنّه أيضاً كثير.

و اعترض عليه بأنّ الغرض النوعي أيضاً يحتاج إلى جهة جامعة نوعية ، لامتناع ترتّب الغرض الواحد النوعي على الأمور المتباينة التي لا تسانخ بينها.

و أجاب عنه بأنّ المقصود هو إثبات وجود الموضوع للعلم في الخارج، حتّى يكون مؤثراً ومصدراً للأثر و مصداقاً للقاعدة. و الجهة الجامعة النوعية غير موجودة في الخارج ، لأنّ الخارج ظرف التعيّنات والتشخصّات لا ظرف العناوين الكليّة.

نعم يستطيع الذهن من انتزاع وجود جامع انتزاعي ذهني من عدّة من المسائل ، فلا مانع من استكشافه بوحدة الغرض كما لا يخفى، لكنّه بما أنّه أمر ذهني لا يكون مؤثراً في الشيء ولا مصدراً له.

الثالث : أنّنا لو سلّمنا وحدة الغرض من جميع الجهات وجودا و حقيقتا ، فإنّه لايفيدنا في المقام . كما قال المحقق العراقي :

"نعم ، لو كان الغرض بسيطا من جميع الجهات لا بدّ من انتزاع جامع بين مؤثراته بالبرهان. بل بناً على ذلك لاتختصّ الموضوعات بالجامع المزبور ، بل لا بدّ من انتزاع الجامع بين المحمولات أيضا ، بل و بين

المحمولات و الموضوعات كذلك. و لكن أنّى لنا بذلك في أمثال المقام".

و ذلك إنّ اللازم - في هذا الغرض - من تطبيق كبرى البرهان المذكور هو ضرورة وجود وحدة سنخية بين موضوعات المسائل من جهة ، و وحدة سنخية بين محمولاتها من جهة اخرى ؛ بل وجود وحدة سنخية بين الموضوعات و المحمولات من جهة ثالثة. و الحال أنّه لايمكن افتراض جامع سنخيّ بين موضوعات المسائل و محمولاتها ، لأنّ المحمولات عوارض للموضوعات ، و لاتوجد وحدة سنخية بين العارض و المعروض لامحالة.

النظرية الثالثة : هي التفصيل بين العلوم في لزوم وجود الموضوع. كما ذهب إليه الاستاذ السبحاني و المحقق العراقي و جماعة من علمائنا الكرام.

و استدّلوا على ذلك بفقدان جامع صوري بين موضوعات المسائل في كثير من العلوم كعلم النحو و البيان من العلوم الاعتبارية ؛ بخلاف العلوم الحقيقية كالحكمة الإلهية.

و لأجل هذا ذهبوا إلى التفصيل بين العلوم الحقيقية و العلوم الاعتبارية ، و برّروا هذه النظرية بأنّ البحث في العلوم الحقيقية، بحث عن التكوينات والأُمور الخارجة عن إطار الذهن ؛ و الغرض فيها غرض واقعي، لا اعتباري. و ما هذا شأنه يطلب لنفسه في هويته و تحقّقه موضوعاً واقعياً. و من جانب آخر ، إنّ العرض الذاتي، عبارة عن المحمول المساوي للموضوع ولو باستيفاء أقسامه المتعاطفة، حتّى يصحّ تعلّق اليقين به. و كلّ واحدة من محمولات المسائل، و إن كانت أخصّ من موضوع العلم، لكنّها بضميمة ما يقابلها من

المحمولات تكون مساوية له. كالحركة والسكون، فإنّ كلّ واحد منهما ليس مساوياً للجسم الطبيعي، لكنّه بانضمام الآخر يكون مساوياً له. و في ضوء هذين الأمرين يتبيّن لزوم وجود الموضوع في كلّ علم حقيقي، أخذاً بماهية الغرض التي لا تنفكّ - في التحقّق - عن معروض. و يكون مجموع الأعراض مساوياً للموضوع، فيطلب الكلّ موضوعاً لنفسه، حتّى يعرض عليه. و هو الذي دعى إلى الحكم بأنّ العلوم الحقيقية لاتستغني عن الموضوع. وهذا بخلاف العلوم الاعتبارية التي تُدوّن لتأمين غرض واحد اعتباري، فموضوعية الموضوع، ومحمولية المحمول ، وكونها ذا غرض، أمور فرضية لا صلة لها بتكوين، بل الكلّ قائم بالاعتبار. و في مثله يكفي اشتراك عدّة من المسائل في تأمين الغرض الواحد. فلا ضرورة لوجود موضوع واحد لهذا القسم من العلوم الاعتبارية ليبحث فيه عن عوارضه الذاتية.

و الآن يجب علينا أن نجيب عن السؤال الثاني الذي طرحناه في الدرس السابق حول موضوع العلم ، و هو أنّه ماهو معنى العرض الذاتي في مقابل العرض الغريب ؟

الأعراض و أقسامها

العرض في اللغة هو ما يظهر و لا يدوم ، و في اصطلاح الفلاسفة هو ما يقابل الجوهر ، و في اصطلاح المنطقيين هو الخارج عن ذات الشئ ، المحمول عليه لاتحاده معه في الخارج ؛ و هذا المصطلح المنطقي هو المقصود عندنا في هذه الدروس.

العرض الذاتي و العرض الغريب

و حيث أنّ العرض ينقسم إلى "الذاتي" و "الغريب" ، فنشرح المعنى المراد منهما عند المحققين في علم المنطق كما يلي :
يبحث عن معنى "الذاتي" في موضعين في علم المنطق :

أحدهما : الذاتي في مبحث الكليات الخمس ؛ و هو الجنس و النوع و الفصل ، و هو في مقابل العرضي ، الذي ينقسم إلى العام و الخاص.

و الثاني : الذاتي في باب البرهان ؛ و هو الخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه. فيخرج بذلك ما يلحق الشيء بواسطة أخصّ أو أعمّ أو مباينه. هذا هو المعروف عند علماء المنطق.

لكنّ جماعة من الاصوليين كصاحب الفصول و صاحب الكفاية ، اختاروا تفسيراً آخر للعرض الذاتي، و هو أنّه "ما يعرض الشيء بلا واسطة في العروض".

و السبب لعدولهم إلى هذا البيان ، هو أنّهم رؤوا أنّ التعريف المنطقي المعروف للعرض الذاتي يُخرج كثيراً من المسائل المبحوث عنها في كلّ علم من نطاقه. فإنّ البحث عن الأحوال المختصة ببعض أنواع الموضوع في كل علم هو أمر رائع ؛ كالرفع و النصب و الجر في علم النحو ، التي تعرض الكلمة بواسطة أمر أخص من الكلمة كالمبتدأ و الحال و المضاف إليه.

و قد أجرى البعض هذا الإشكال في علم الاصول أيضا بنحو آخر ، بنأ على أن يكون موضوعه هو "الأدلة". و ذلك لأنّ عروض محمولاته على موضوعه يكون بواسطة أمر داخلى أعم. لأنّ موضوعات مسائله هى الامر والنهى و أمثالهما ، ومن الواضح أنها أعم منها، ونسبتها الى الدليل نسبة الجنس الى النوع.

فالمشكلة تعمّ علم الاصول أيضا ، إلا إذا نقول بأنّ العارض بواسطة الأمر الداخلى الأعمّ يكون ذاتياً.

و لأجل التخلّص من هذا الإشكال ، ذهب تلك الجماعة من الاصوليين إلى أنّ العرض الذاتي هو ما يعرض الشئ بلاواسطة في العروض. فقد اقتنعوا في صدق العرض ، بكون الصدق حقيقياً ، لا مجازاً و لا كذباً. و يتّضح هذا البيان بشرح المعنى للواسطة في العروض.

الواسطة في العروض

الواسطة تنقسم إلى أقسام :

الأول : أن تكون واسطة في الثبوت ، كما في عروض الحرارة على الماء بواسطة النار في قولنا : "الماء حارّ". فالنار هنا هي واسطة في الثبوت.

فالعرض هنا هو من الأعراض الذاتية.

الثاني : أن تكونه واسطة في العروض ، بحيث أنّها لو فقدت ، تكون النسبة كاذبة ، كعروض الجريان على الميزاب في قولنا : "جرى الميزاب". فإنّ الذي جرى حقيقتنا هو الماء ، و لكن علاقة الحالّيّة و المحليّة هي التي تصحّح نسبة الجريان إلى الميزاب مجازا. و لو لا الوسطة هنا ، لكان كلامنا : "جرى الميزاب" كذبا و باطلا.

فالعرض في هذه الحالة هو عرض غريب.

الثالث : أن تكون واسطة في الإثبات. و هي الحدّ الوسط الذي يوجب اليقين بثبوت المحمول للموضوع. كالتغيّر في قولنا : "العالم متغيّر ، و كلّ متغير حادث ، فالعالم حادث".

و بنأى على هذا ، لا يشترط في مسائل العلم أزيد من كون اتّصاف موضوع العلم بمحموله اتّصافاً حقيقياً ، لا مجازياً ؛ من غير فرق بين أن يكون العارض بلا واسطة (كادراك الكليات العارض للنفس الناطقة) أو بواسطة أمر مساو أو أعمّ أو أخصّ أو مباين.

هذا هو رأى جماعة من المحققين في علم الاصول.

لكنّ جماعة اخرى منهم ذهبوا إلى التفصيل بين العلوم الحقيقية كالفلسفة و الهندسة و الحساب ، و بين العلوم الاعتبارية كالعلوم الأدبيّة و أمثالها في هذا الخصوص أيضا. فقالوا:

إنّ ما ذكره علماء المنطق من لزوم أن يكون المحمول من العوارض الذاتيّة للموضوع بالمعنى المذكور ليحصل اليقين بذلك ، إنّما يختص بالعلوم الحقيقية ولا يعم العلوم الإعتبارية ، لأنّ الاعتبارات قائمة بلحاظ المعتبر ، و تتغيّر بتغيّر الاعتبار. فإنّ الموضوع فيها ليس من علل وجود المحمول حقيقة إلاّ بالإعتبار والمواضعة. فلا يعتبر كون

المحمول عرضاً ذاتياً ، لأنّ العلوم الإعتبارية وضعت لتحقيق غرض اجتماعي ، و الملاك في كون شيء من مسائلها هو كونه واقعاً في دائرة الغرض المطلوب من ذلك العلم ، سواء كان العروض بلا واسطة أو مع الواسطة ، أو كانت الواسطة مساوية أو أعمّ أو أخصّ أو مبالغة.

قد عرفت أنّ جماعة من الاصوليين كصاحب الفصول و صاحب الكفاية عدلوا عن التعريف المنطقي المعروف في تبين العرض الذاتي ، و جاؤا بتعريف آخر ، فتخلّصوا من مشكلة خروج كثير من مسائل العلوم من نطاقها ، لأنّ الواسطة فيها أخص (كما في علم النحو) أو أعمّ (كما في علم الاصول ، بناء على أن يكون موضوعه "الأدلة"). كما عرفت أنّ جماعة اخرى منهم كالمحقق العراقي و الاستاذ السبحاني مالوا إلى التفصيل بين العلوم الحقيقية و العلوم الاعتبارية و النقلية.

الجواب عن الإشكال

لكنّ المحقق النائيني حاول الجواب عن الأشكال المذكور كما حكى عنه السيّد الخوئي في تقارير بحثه أنّه قال :

"إنّا حيث قيدنا الموضوع بالحيثية المذكورة فينطبق موضوع العلم عليها بنحو العينية ، بحيث يحمل عليها بالحمل الشايع الصناعي. و بعبارة واضحة المبحوث عنه في علم النحو مثلا ليس عواض الفاعل بما هو فاعل ككونه متقدما على المفعول بحسب الرتبة بل عوارضه بما هو معرب فيكون عوارضه ذاتية لموضوع العلم ايضا ، فان

هذه الحثية حثية مضيقة للموضوع فانها تقييدية. (و حيث) ان موضوعات العلوم بسائط لانها مفاهيم متقيدة بالحثيات الاعتبارية فيكون ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز كما في الاعراض. و نتيجته إلغاء خصوصية الفاعلية و المفعولية و غير ذلك و البحث عنها بما هي معربة. و لا نعى بتلك الحثية الحثية اللاحقة الإعرابية حتى يقال: ان الكلمة المعربة يستحيل عروض الإعراب عليها ؛ بل الحثية السابقة التي بها يستحق الإعراب الفعلي .

ثم لا يخفى أن التقييد بالحثية المذكورة كما اندفعت به الشبهة الناشئة من أخصية موضوعات المسائل كذلك تندفع به الشبهة الناشئة من أعمية موضوعات المسائل عن موضوع العلم كمباحث الالفاظ بالقياس إلى الادلة الاربعة بناء على أن عوارض الجنس من العوارض الغريبة. فان الموضوعات في المسائل و ان كانت أعم بحسب الظاهر ، الا أن البحث عنها مقيد بحثية خاصة و هو حيث ورودها في الكتاب و السنة و ان لم يكن عروض المحمولات بتلك الحثية فلا يلزم أعمية الموضوعات من تلك الجهة المبحوث عنها و ان كانت أعم من الجهة الاخرى".

و لكن يرد عليه بأننا لو سلّمنا أنّ الحثية هي قيد للموضوع ، لا جهة للبحث عنه ، فإنّ القيد المأخوذ في موضوع العلم، غير القيد المأخوذ في موضوع المسألة ، لأنّ القيد الأول هو القابلية للحقوق الإعراب والبناء ، و هو يختلف عن قيد الفاعلية و المفعولية المأخوذ في موضوع المسألة.

و لأجل وجود هذا الأيراد على ذلك الإشكال ، حاول جمع من المحققين أن يجدوا حلا آخر للمشكلة المذكورة ، فذهبوا إلى أنّ الإشكال مبني على امرين :

احدهما : القول فى تعريف الموضوع بأنّه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية.

ثانيهما : القول بأنّ العارض للشيء بواسطة امر خارج اخص او اعم هو عرض غريب .

اما الاول - فلم يرد دليل على ذلك ، فان علمية العلم وتمايزه كما يمكن ان يكون بموضوعه تارة وبمحموله اخرى ، كذلك يمكن ان يكون بغرض الباحث.

واما الثانى : فلا دليل على صحة التقسيم المتقدم عند المنطقيين وان العارض بواسطة امر خارج اخص او اعم هو من العوارض الغريبة بل هو عارض ذاتى . إذ أنّ الميزان فى ذاتية العرض و غرابته هو ما ذكره علماء الأدب من لزوم أن يكون الإسناد حقيقيا او مجازيا.

و بناً على هذا ، إذا كان إسناد المحمول الى الموضوع إسنادا الى من هو له وكان المحمول وصفا له بحال نفسه ، فيكون عرضا ذاتيا له ، ولو كان مع واسطة أعمّ أو أخص. أمّا إذا كان وصفا له بحال متعلقه و كان إسناده اليه إسنادا الى غير من هو له فيكون عرضا غريبا.

و حيث أنّ إسناد اوصاف الجنس الى النوع و الى الفرد يكون حقيقيا، فلا يلزم أن تكون الأعراض غريبة فى تلك الموارد المذكورة.

و ذلك لأنّ الجنس متحد مع الشخص والنوع وجودا ، فعوارضه تعرضهما أيضا حقيقة و بلا عناية. كما أنّ عوارض الفرد بالنسبة الى النوع او الى الجنس أيضا كذلك ، فانها تكون عوارض ذاتية له أيضا.

و ربّما يستفاد هذا من كلام المحقق السبزواري مما ذكره فى حاشية الأسفار ، من اتحاد الكلى لا بشرط مع الفرد. و ذهب إليه صاحب الفصول و تابعه فى ذلك صاحب الكفاية.

و أنت خبير بأنّ هذه النظرية من قبَل هؤلاء الأكابر ، هي وضع
مصطلح آخر في قبال ما هو المعروف من علماء المنطق للذاتي في
باب البرهان؛ من أنّه هو الخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته
أو لأمر يساويه (لا ما يكون أخصّ أو أعم). فيخرج بذلك ما يلحق
الشيء بواسطة أخصّ أو أعمّ أو مباينه من دائرة الذاتي و يكون
غريبا بحسب ما هو المعروف عند علماء المنطق.

فائدة علم الاصول

قد عرفت من تعريف علم الاصول و بيان موضوعه ، فائدة هذا العلم أيضا ، و هي تحصيل القدرة على استنباط الحجج على الأحكام الشرعية الفرعية العملية ، و موضوعاتها الشرعية ، أو الوظيفة العمليّة ، عن أدلتها التفصيلية. و هذا هو ما يسمّى بملكة الاجتهاد.

أمّا ما قيل بأنّ الاجتهاد غير مسموح في الشريعة فلا حاجة إلى علم الاصول ، و استدلّ على ذلك بظاهر بعض الروايات و كلام علمائنا الأقدمين ، كالشيخ الطوسي و الشيخ المفيد و السيّد المرتضى و غيرهم في ذمّ الاجتهاد و عدم جوازه ؛ فمردود بأنّ مفهوم الاجتهاد في كلام العلماء الأقدمين يختلف عن المصطلح الراجح في عصر القدماء و المعاصرين.

توضيح الإشكال و الجواب عنه :

بيان ذلك أنّ الاجتهاد في عصر أئمتنا الكرام و أصحابهم و من تبعهم من الأقدمين كان يستعمل في مدارس الفقه السنّي بمعنى التفكير الشخصي و الاعتماد على الرأي كمصدر من مصادر الحكم الشرعي ، إذا لم يتوقّر النصّ. و على هذا الأساس ، اشتهرت القاعدة المعروفة في المدارس المذكورة ، التي تقول : "إنّ الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكما شرعيا و لم يجد نصّا يدلّ عليه في الكتاب أو السنّة ، رجع إلى الاجتهاد بدلا عن النصّ".

فقد ردّ على هذه النظريّة أئمتنا الكرام و علمائنا العظام في تلك الفترة من الزمان. و نحن نذكر نماذج ممّا يدلّ على هذا الردّ فيما يلي :

الأول : هو الحديث الذي رواه علي بن الحسين المرتضى في رسالة "المحكم و المتشابه" نقلا من تفسير النعماني باسناده الاتي عن إسماعيل بن جابر ، عن أبي عبد الله ، عن آبائه ، عن أمير المؤمنين عليهم السلام في حديث طويل قال :

"و أما الرد على من قال بالرأي و القياس و الاستحسان و الاجتهاد و من يقول : إن الاختلاف رحمة ، فاعلم أنا لما رأينا من قال : بالرأي و القياس قد استعملوا الشبهات في الاحكام لما عجزوا عن عرفان إصابة الحكم ، و قالوا : ما من حادثة إلا و لله فيها حكم ، و لا يخلوا الحكم فيها من وجهين : إما أن يكون نسا ، أو دليلا ، و إذا رأينا الحادثة قد عدم نصها أي رجعنا إلى الاستدال عليها بأشباهاها و نظائرها ، لانا متى لم نفرع إلى ذلك أ خليناها من أن يكون لها حكم، و لا يجوز أن يبطل حكم الله في حادثة من الحوادث لانه يقول سبحانه : "ما فرطنا في الكتاب من شيء" ، و لما رأينا الحكم لا يخلو و الحادث لا ينفك من الحكم التمسناه من النظائر لكيلا تخلوا الحادثة من الحكم بالنص أو بالاستدلال و هذا جائز عندنا. قالوا : و قد رأينا الله تعالى قاس في كتابه بالتشبيه و التمثيل فقال : "خلق الانسان من صلصال كالفخار و خلق الجان من مارج من نار" فشبهه الشيء بأقرب الاشياء له شيها . قالوا : و قد رأينا النبي صلى الله عليه و آله استعمل الرأي و القياس بقوله : للمرأة الختعية حين سألته عن حجها عن أبيها فقال : أ رأيت لو كان على أبيك دين لكنت تقضينه عنه ، فقد أفتاها بشيء لم تسأل عنه ، ... (و قالوا:) و قد استعمل الرأي و القياس كثير من الصحابة و نحن على آثارهم مقتدون ، و لهم احتجاج كثيرة في مثل هذا ؛ فقد كذبوا على الله تعالى في قولهم : إنه احتاج إلى القياس، و كذبوا على رسول الله

صلى الله عليه و آله ، إذ قالوا عنه ما لم يقل من الجواب
المستحيل ...

قال : و أما الرد على من قال بالاجتهاد ، فانهم يزعمون أن كل
مجتهد مصيب على أنهم لا يقولون إنهم مع اجتهادهم أصابوا معنى
حقيقة الحق عند الله عز و جل لانهم في حال اجتهادهم ينتقلون
عن اجتهاد إلى اجتهاد ، و احتجاجهم أن الحكم به قاطع قول باطل
منقطع منتقض ، فأى دليل أدل من هذا على ضعف اعتقاد من قال
بالاجتهاد و الرأي إذا كان أمرهم يؤل إلى ما وصفناه ، و زعموا أنه
محال أن يجتهدوا فيذهب الحق من حملتهم ، و قولهم بذلك فاسد ،
لانهم إن اجتهدوا فاختلّفوا فالتقصير واقع بهم ... "

الثاني : هو ما ألفه الشيخ المفيد (المتوفى سنة 413) في الردّ
على الاجتهاد و سمّاه بكتاب "النقض على ابن الجنيد في اجتهاد
الرأي".

الثالث : هو ما يقول السيّد المرتضى (المتوفى سنة 436) في
كتابه "الذريعة" :
"إنّ الاجتهاد باطل و أنّ الإمامية لا يجوز عندهم العمل بالظنّ أو الرأي
أو الاجتهاد".

الرابع : هو ما يقول الشيخ الطوسي (المتوفى سنة 460) في
كتابه "العدة" :
"أما القياس و الاجتهاد فعندنا أنّهما ليسا بدليلين ؛ بل محظور في
الشرعية استعمالهما".

الخامس : هو ما قال محمد بن إدريس (المتوفى سنة 598) في كتابه "السرائر" :
"والقياس و الاستحسان و الاجتهاد باطل عندنا".

حلّ الإشكال

لكننا من القرن السابع الهجري نجد تغييرا في بيان معنى كلمة "الاجتهاد" ، بحيث أنّها تحوّلت من مفهوم "التفكير الشخصي و الاعتماد على الرأي كمصدر من مصادر الحكم الشرعي في قبال النصّ" إلى مفهوم اصطلاحى آخر و هو "بذل الجهد لاستخراج الأحكام الشرعية من أدلتها". كما صرح بذلك المحقق الحلّي (المتوفى سنة 676) في كتابه "المعارج" تحت عنوان "حقيقة الاجتهاد" :

"و هو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعيّة ، و بهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلّة الشرع اجتهادا".

و على هذا الأساس ، لايجوز الاستدلال بالأدلة السابقة في رفض الاجتهاد المصطلح في عصر الأئمّة و العلماء الأقدمين (بمعنى الرأي الشخصي كمصدر من مصادر الحكم الشرعي) على عدم جواز الاجتهاد المصطلح في زمان القدماء و المعاصرين ، الذي هو بمعنى بذل الجهد لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

شبهة اخرى

هذا ، و لكننا نرى جماعة من علمائنا الإمامية قد ذهبوا إلى عدم الحاجة إلى علم الاصول في عصرنا هذا ؛ كما حكى المحقق الكركي في كتابه "هداية الأبرار" عن أحد مشايخ صاحب الوسائل - وهو القطيفي - أنه قال :

"فاعلم أن علم الأصول ملفق من علوم عدة ومسائل متفرقة بعضها حق وبعضها باطل ، وضعه العامة لقلّة السنن عندهم الدالة على الأحكام" ثمّ قال : "ولم يكن للشريعة في أصول الفقه تأليف، لعدم احتياجهم إليه ، لوجود كل ما لا بد منه من ضروريات الدين ونظرياته في الأصول المنقولة عن أئمة الهدى ، إلى أن جاء ابن الجنيد فنظر في أصول العامة وأخذ عنهم وآلف الكتب على ذلك المنوال حتى أنه عمل بالقياس".

الجواب عن الشبهة

حيث أنّ صاحب هذا الكلام قد ادّعى ثلاثة امور ، فيجب علينا أن نجيب عنها بالشكل التالي :

أوّلا : ما ادّعاه من أنّ علم الاصول ملفق من علوم عدّة و مسائل متفرّقة و ليس علما برأسه ، مردود بأنّ كثيراً من المسائل المطروحة في هذا العلم لا مناسبة بينها و بين العلوم الاخرى ، كمبحث تعارض الأدلة الشرعية وطرق علاجه ، و مباحث حجية الطرق والأمارات كخبر الواحد والشهرة و الإجماع ، و مبحث الظن الإنسدادي ، وموارد الأصول اللفظية كالمبحث عن تعارض العام

والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ. فإنّها تتعلق بحجية الدليل الفقهي الذي هو المناط لكون المسألة أصولية. ووجود بعض المباحث التمهيدية كنبذة من المباحث اللغوية و الفلسفية في علم الأصول ، إما هي من باب التمهيد لبعض المباحث الأصولية ، أو من باب الاستطراد.

ثانيا : ما ادّعاه من عدم الحاجة إلى علم الاصول عند الشيعة لوجود كل ما لا بد منه من ضروريات الدين ونظرياته في الأصول المنقولة عن أئمة الهدى ، مردود أيضا بأنّ كثيرا من القواعد الاصولية تستفاد من صميم أحاديث أئمة الهدى - عليهم السلام - كالروايات الدالة على حجية خبر الثقة ، وعدم حجية القياس و الاستحسان ، وحجية أصالة البراءة و الإستصحاب ، وقواعد التعارض ، و أنّ النهي يقتضي الفساد ، و أمثالها. و تدوين هذه القواعد التي يمكن أن تقع في استنباط الأحكام الشرعية الفرعية أو الوظيفة العمليّة ، في علم واحد ، و البحث عنها و تحصيلها قبل التطرّق إلى عمليّة الاستنباط ، هو أمر لازم و لا دليل على لغوّيتها أو عدم الحاجة إليها. مضافا إلى أنّ استخراج القاعدة و الحكم من الأحاديث يتوقف على عدة عناصر في علم الاصول ، كتحصيل الظهور من خلال مباحث الألفاظ المطروحة في علم الأصول مثل البحث في الأوامر والنواهي والمفاهيم و العام و الخاص والمطلق والمقيد ، و كالإعتراف بكبرى حجية الظهور و الاعتراف بحجية خبرالثقة.

ثالثا : ما ادّعاه من أنّه لم يكن للشيعة في أصول الفقه تأليف إلى أن جاء ابن الجنيد فنظر في أصول العامة وأخذ عنهم وآلف الكتب على ذلك المنوال ، مردود أيضا بأنّ جماعة من علماء الشيعة قاموا

بتأليف الكتب و الرسائل في مباحث علم الاصول قبل ابن الجنيد
الذي كان يعيش في القرن الرابع الهجري. منهم يونس ابن عبد
الرحمن المتوفى سنة 208 الذي ألف كتابا حول التعادل و التراجيح
باسم "اختلاف الحديث و مسائله".

تاريخ علم الاصول

قد عرفت أنّ كثيرا من القواعد المدوّنة في علم الاصول تستفاد من صميم أحاديث أئمّتنا الكرام - عليهم السلام - كالروايات الدالة على حجية خبر الثقة ، وعدم حجية القياس و الاستحسان ، وحجية أصالة البراءة و الإستصحاب ، وقواعد التعارض ، و أنّ النهي يقتضي الفساد ، و أمثالها. و جُلّ هذه المسائل رويت عن الإمام الباقر (ع) الذي ولد في عام 57 هـ. ق. و استشهد عام 114 ، و الإمام الصادق (ع) الذي وُلد عام 83 و استشهد عام 148 ، و إنّهما كانا يُمليان على أصحابهما هذه القواعد العامّة في أمر الاستنباط ، و كان تلامذتهما يكتبون تلك المسائل في ضمن أحاديثهم الشريفة. و قد اهتمّ بعض علمائنا القدماء و المعاصرين بجمع تلك القواعد المروية عنهما و تدوينها بحسب الترتيب في مباحث علم الاصول ؛ كالشيخ الحرّ العاملي في كتابه "الفصول المهمّة في اصول الأئمّة"، و السيّد عبد الله الشبّر في كتابه "الاصول الأصليّة".

و لكن أوّل من ألّف كتابا في اصول الفقه من أهل السنّة، هو يعقوب بن إبراهيم، المتوفّى عام 182 هـ. ق. الذي ألّف كتابه في اصول الفقه على أساس المذهب الحنفي ، كما حُكي عن ابن خلّكان. ثمّ ألّف محمّد بن الحسن الشيباني المتوفّى عام 182 أو عام 189 هـ. ق. كتابا في اصول الفقه ، كما صرّح بذلك ابن النديم في الفهرست. ثمّ ألّف محمّد بن إدريس الشافعي المتوفّى عام 204 كتابه في هذا العلم.

و من هنا تعرف أنّه لا وجه لكلام السيّد السيستاني في كتابه "الرافد" ، من أنّ أول من ألف كتابا في اصول الفقه من أهل السنّة ، هو الشافعي.

دور علماء الشيعة في تطوير اصول الفقه

أول العلماء من الشيعة ، الذين صنّفوا كتباً مستقلة في هذا العلم من تلامذة أئمّتنا الكرام هو يونس بن عبد الرحمن (المتوفى عام 208) الذي ألف كتاب "اختلاف الحديث و مسائله" في باب التعادل و التراحيح من اصول الفقه ، كما حكاه النجاشي في رجاله.

و كذلك ابن أبي عمير (المتوفى عام 217) ، الذي كتب رسائل في باب العامّ و الخاصّ ، و الناسخ و المنسوخ.

ثمّ ألف اسماعيل بن علي النوبختي (المتوفى عام 311) كتاب "إبطال القياس" - كما حكاه ابن النديم - في الفهرست ، و كتاب "الخصوص و العموم" - كما ذكره النجاشي في رجاله. و هكذا ألف الحسن بن موسى النوبختي كتاب "خبر الواحد و العمل به".

ثمّ اهتمّ جمع من علمائنا الأقدمين بتأليف الكتب الجامعة ، التي تحتوي على جميع أبواب هذا العلم.

منهم الشيخ المفيد (المتوفى عام 413) الذي ألف كتاب "التذكرة باصول الفقه".

و منهم السيّد المرتضى (المتوفى عام 436) الذي ألف كتاب "الذريعة" في اصول الفقه.

و منهم الشيخ الطوسي (المتوفى عام 460) الذي ألف كتابه المعروف "العدّة في اصول الفقه".

و منهم حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (المتوفى عام 558) و ألف كتاب "غنية النزوع إلى علمي الاصول و الفروع".

و منهم سديد الدين الحُمصي (المتوفى عام 600) و هو ألف كتاب "المنقذ من التقليد و المرشد إلى التوحيد".

و منهم المحقّق الحلّي (المتوفى عام 676) ؛ ألف كتابه "المعارج في اصول الفقه".

و منهم العلامة الحسن بن يوسف الحلّي (المتوفى عام 726) الذي ألف عدّة كتب في هذا العلم ، و هي "تهذيب الوصول في علم الاصول" ، و "مبادئ الوصول إلى علم الاصول" ، و "نهاية الوصول إلى علم الاصول" ، و "النكت البديعة في تحرير الذريعة" ، و كتاب "غاية الوصول".

مدرسة الأخباريين

ظهرت المدرسة الأخبارية في مقابل المدرسة الاصولية في أواخر القرن العاشر الهجري ، و كان هذا الأمر بعد الفترة التي توقّفت فيها عجلة الفكر الاصولي بعد عصر العلامة الحلّي و معاصريه ، (أي : من أواخر القرن الثامن إلى أوائل القرن الحادي عشر الهجري). و لانجد في هذه المرحلة تأليفا جامعاً و إبداعاً رائعاً في علم الاصول من قبَل

علمائنا الإمامية ، إلا القليل منهم ، كصاحب المعالم (المتوفى عام 1011 هـ).

حتى أننا نرى أنّ الشهيد الثاني (المتوفى عام 966) يظهر من كلامه في كتاب القضاء من "شرح اللمعة الدمشقية" : أنه يكفي للفقهاء الجامع لشرائط الإفتاء أن يدرس مختصرات أصول الفقه ، مثل كتاب "مختصر ابن الحاجب" في المنطق والأصول. و هو كتاب ألفه أحد علماء السنة و هو عثمان بن عمر ، المعروف بابن الحاجب المالكي ، المتوفى عام 646هـ.

يقول الشهيد الثاني :

"بل يشتمل كثير من مختصرات أصول الفقه كالتهذيب ومختصر الأصول لابن الحاجب على ما يحتاج إليه من شرائط الدليل المدون في علم الميزان". فتأمل.

مؤسس المدرسة الأخبارية

المعروف أنّ مؤسس الأخبارية هو الشيخ محمد أمين الأسترابادي (المتوفى عام 1033 هـ).

لكنّ الأخباريين يقولون بأنّ طريقتهم هي الطريقة الأصلية لأصحاب الأئمة المعصومين - عليهم السلام - ، و غيرها الأصوليون ، و يتهمون ابن الجنيد (الذي كان يعيش في القرن الرابع الهجري) بأنّه أول من ترك الطريقة الأصلية لأصحاب الأئمة و فتح باب علم الأصول و يتهمونه بأنّه كان يعمل بالقياس.

يقول الأسترابادي في كتابه "الفوائد المدنية" :

"أول من غفل عن طريقة أصحاب الأئمة (عليهم السلام) و اعتمد على فنّ الكلام و على اصول الفقه ، المبنين على الأفكار العقلية المتداولة بين العامة ، محمد بن أحمد بن الجنيد ، العامل بالقياس، و حسن ابن علي ابن أبي عقيل العماني المتكلم ؛ و لما أظهر الشيخ المفيد حسنَ الظنّ بتصانيفهما بين أصحابه ، منهم السيّد الأجلّ المرتضى و شيخ الطائفة ، شاعت طريقتهما بين متأخري أصحابنا ، حتّى وصلت النوبة إلى العلامة الحلّي ، فالتزم في تصانيفه أكثر القواعد الاصولية من العامة".

هذا هو ما ادّعاه الأخباريون ، و لكنك عرفت من خلال المباحث السابقة أنّ أمّهات القواعد الاصولية رويت عن أئمتنا الكرام ، و أنّ أصحابهم و تلامذتهم ألّفوا الكتب الأوّلية في هذا الفنّ.

و سنتطرق إلى بيان معالم اخرى من مدرسة الأخباريين و نقدها في الدرس القادم ، انشاء الله.

نظريات الأخباريين

المدرسة الأخبارية هي مسلك فقهي يعتقد أصحابه بنظريات خاصّة كالامور التالية :

أولاً : عدم حجّية ظواهر الكتاب في عمليّة الاستنباط.

ثانياً : عدم حجّية العقل في استنباط الأحكام الشرعية.

ثالثاً : العمل بالأخبار المروية عن أئمة الهدى - عليهم السلام- قاطبة ، من دون التركيز على دراسة اسنادها.

و يرون أنّ علم الاصول هو أمر مختلق و يُعدّ انحرافاً من الخطّ الأصلي في طريق استنباط الفقه الشيعي. و السبب لذلك - كما نستفيده من كلام زعماء الأخباريين كالشيخ الأسترابادي - هو أنّهم تصوّروا أن القواعد الأصولية المساهمة في استنباط الأحكام الشرعية تعتمد على أساس الفكر الكلامي و الاسلوب الفلسفي ، و هو يؤدّي إلى ابتعاد الأحكام الفقهية عن مصادره الشرعية الصافية وهي روايات الأئمة المعصومين من أهل البيت عليهم السلام ، و من هنا بدأ الصراع الفكري بين مدرسة الاصوليين و مدرسة الأخباريين.

و قد تأثّر بهذا المسلك الذي أسّسه الأسترابادي - كما هو المعروف - بعض العلماء الآخرين كالشيخ يوسف البحراني صاحب "الحدائق" ، (المتوفى عام 1186) ، إلا أنّه أكثر اعتدالاً من البعض الآخرين.

ثمّ أدّى ذلك إلى خلق الفتنة بين الطائفة الشيعية و سبب الاختلاف العملي و الاشتباك الاجتماعي في بعض الأحيان ، و تجاهر بعضهم بدمّ الآخرين و استفزازهم ، حتّى وصل الأمر إلى تدخل العامّة من الناس في هذا النزاع و قُتل أحد زعماء الأخباريين في هذه الاشتباكات على يد العامّة ، و هو ميرزا محمّد الأخباري المعروف بالمحدّث النيسابوري (المتوفى عام 1233).

مدرسة الرأي ، مدرسة الحديث ، مدرسة الاصول

قلنا في الدرس السابق : انّ الأخباريين يعتقدون بأنّ مسلكهم الفقهي كان رائجا منذ زمان الأئمة المعصومين و أصحابهم ، و أنّ المدرسة الاصولية هي التي خلقت في العصر الأول في قبال المدرسة الأخبارية على يد ابن الجنيد. فالأخباريون يتصوّرون أنّ الشيعة انقسموا إلى فريقين منذ العصر الأول ، و على هذا الأساس ، ليس مسلكهم أمرا جديدا في تاريخ التشيع.

واستدلّ الشيخ الأسترابادي على انقسام علماء الشيعة إلى أخباريين و اصوليين منذ العصر الأول بالأمرين التاليين :

الأمر الأول : هو ما في "شرح المواقف" كما يلي :

"كانت الإمامية أوّلاً على مذهب أئمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلّفوا وتشعب متأخروهم إلى المعتزلة وإلى الأخباريين".

و ما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل و النحل: من أنّ الإمامية كانوا في الأوّل على مذهب أئمتهم في الأصول ثمّ اختلفوا في الروايات عن أئمتهم حتى تمادى بهم الزمان، فاختلفت كلّ فرقة طريقة، فصارت الإمامية بعضها معتزلة إمّا وعيدية و إمّا تفضيلة، و بعضها أخبارية إمّا مشبهة و إمّا سلفية .

الأمر الثاني : هو ما في كتاب "نهاية الوصول إلى علم الأصول" للعلامة الحلّي حيث يقول :

"أمّا الإمامية فالأخباريون منهم لم يعولوا في أصول الدين و فروعه إلّا على أخبار الآحاد، و الأصوليون منهم كأبي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى و أتباعه" .

هذا هو ما يعتقد به الشيخ الاسترآبادي ، من أن المدرسة الأآبارية في الفقه هي مدرسة عريقة لها جذور في تاريخ التشيع.

لكن المحقق السبحاني يلاحظ عليه بأن المدرسة الأآبارية المذكورة في كلام العلامة و الشهرستاني و صاحب شرح المواقف ، هي مدرسة أآبارية في اصول الدين ، و الحال أن المسلك الأآباري الذي أسسه الشيخ الاسترآبادي هو مسلك فقهي ، و هو أمر مستحدث بدت شرارته من عصر هذا الشيخ و ليس له جذور في زمان الأئمة و العصر الأول من الفقهاء. فيجب عن الأمرين الذين قد استدلّ بهما الاسترآبادي كالتالي :

"لكن كلا الشاهدين أآبنيان عما يرومه الأمين.(أي الاسترآبادي).

أمّا الشاهد الأوّل: فقد نقله بالمعنى، ولو نقل النصّ بلفظه لظهر للقارئ الكريم ما رامه شارح المواقف، و إليك نصه:...و تشعب متأخروهم إلى «المعتزلة»: إمّا وعيدية أو تفضيلية ، و إلى «أآبارية» يعتقدون ظاهر ما ورد به الأآبار المتشابهة، وهؤلاء ينقسمون إلى «مشبهة» يجرون المتشابهات على أن المراد بها ظواهرها، و "سلفية" يعتقدون أن ما أراد الله بها حقّ بلا تشبيه كما عليه السلف و إلى ملتحقة بالفرقة الضالة.

وبالتأمل في نصّ كتاب المواقف يظهر فساد الاستنتاج، و ذلك لأنّ مسلك الأآبارية الذي ابتدعه الشيخ الأمين ليس إلّا مسلكاً فقهيّاً قوامه عدم حجّية ظواهر الكتاب أوّلاً، و لزوم العمل بالأآبار قاطبة من دون إمعان النظر في الاسناد، و علاج التعارض بالحمل على التقية وغيرها ثانياً، و عدم حجّية العقل في استنباط الأحكام ثالثاً .

وما ذكره شارح «المواقف» و «الشهرستاني» من تقسيم الشيعة إلى أآبارية وغيرها راجع إلى المسائل العقائدية دون الفقهية،

فعلى ما ذكره فالشيعة تشعبت في تفسير الصفات الخبرية كاليد والاستواء والوجه وغير ذلك مما ورد في الأخبار بل الآيات إلى طوائف ثلاث: مشبهة، و سلفية، و ملتحقة بالفرق الضالة .

والحكم بأن ما ذكره شارح المواضع راجع إلى المسلك الذي ابتدعه الاسترآبادي عجيب جداً مع اختلافهما في موضوع البحث، فأين العمل بظواهر الأخبار في صفاته سبحانه، عن الأخبارية التي ابتدعها الأمين الاسترآبادي في سبيل استخراج الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة، مضافاً إلى أن مسلكه مبني على أسس و قوائم لم تكن معروفة عند غيره .

وأما الشاهد الثاني أعني ما ذكره العلامة، فهو أيضاً لا يمتُ بصلة إلى مسلك الأخبارية المبتدع، بل هو راجع إلى مسألة خلافية بين علماء الإمامية منذ زمن بعيد، وهو : هل الخبر الواحد حجة في الأصول كما هو حجة في الفروع أو لا؟ فالمحدثون و الذين سبروا غور الأخبار، ذهبوا إلى القول الأول، و الأصوليون الذين حكّموا العقل في مجال العقائد قالوا بالثاني .

فالأخباري في كلام العلامة هو ما يمارس الخبر و يدونه شأن كل محدث، لا من يسلك مسلك الأخباريين في استنباط الأحكام الشرعية".

هذا هو ما ذكره الشيخ السبحاني في كتابه "الوسيط". لكن الحقّ - كما ذهب إليه السيّد السيستاني في كتابه "الرافد" - هو أنّه كانت هناك مدرستان متصارعتان في مجال تحديد الحكم الشرعي عند العامّة ، منذ زمان الخلفاء ، وهما : مدرسة الرأي ومدرسة الحديث ، فمدرسة الرأي بدأت من زمان بعض الخلفاء الذين منعوا من تدوين الحديث لأهداف خاصّة وأخذوا بأرائهم الشخصية فيما

يناسب مصالحيهم العامة ، و امتدت هذه المدرسة إلى القرن الثاني الهجري.

وأما مدرسة الحديث فهي كانت كرد فعل لامتداد مدرسة الرأي التي أفرطت في الاعتماد على القواعد العامة أو التفكير الشخصي؛ إلا أنّ مدرسة الحديث أيضا مالت إلى الإفراط في الاعتماد على الحديث بمجرد كونه خبر ثقة ، و إلى التفريط في الاهتمام بالقواعد العامة.

و ربما تأثر بكل واحدة من هاتين المدرستين بعض علماء الإمامية ، كما حكى عن ابن الجنيّد في قوله بالقياس - إذا صحت نسبة ذلك إليه - ، و كما حكى عن بعض اخر ما يناسب أقوال الحشوية.

و لأجل هذا ، خاض الكبار من علماء الشيعة الفكر الأصولي في مواجهة مدرسة الرأي ومدرسة الحديث ومن تأثر بهما من علماء الإمامية ، فنرى أنّ الشيخ المفيد قد كتب في هذه الفترة رسالة في بطلان القياس ، ليردّ على أهل الرأي ، و ألف كتاب مقابيس الأنوار في الرد على أهل الأخبار ، ليردّ على مدرسة الحديث.

و على هذا الأساس ، كانت مدرسة الاصول حركة اعتدالية من قبيل العلماء الكبار من أتباع أهل البيت - عليهم السلام - في مقابل إفراط أهل الرأي و تفريط أهل الحديث.

إحياء علم الاصول

بالرغم من تراجع علم الاصول في عصر سيطرة الأخباريين ، قام جمع من الاصوليين بتأليف بعض الكتب في هذا الفنّ ، كالفاضل التونسي (المتوفى عام 1071) الذي ألف كتاب "الوافية" ، و جمال الدين الخوانساري (المتوفى عام 1221) ، صاحب التعليقة على شرح مختصر الاصول ، و كذلك محمد بن الحسن الشيرازي ، (المتوفى عام 1098) ، مؤلف الحاشية على شرح المطالع. فلم يسمحوا للأخباريين أن يُمحوا علم الاصول نهائياً ، و مهّدوا الطريق لنهضة علمية اخرى في هذا الحقل ، تبنّاها وحيد الأمة و فريد العصر، المحقق البهبهاني.

الوحيد البهبهاني

الحركة الرئيسية لإحياء علم الاصول و إتقان معالمه من جديد، بدأت في عصر المحقق الكبير ، الشيخ محمد باقر الوحيد البهبهاني (المتوفى عام 1206).

قام البهبهاني بأمرين أساسيين لإحياء هذا العلم :

أولاً : ألف أكثر من 100 كتاب قيّم في علوم شتى ، و منها كتب مهمة في علم الاصول كالآتي :

- "كتاب الاجتهاد و التقليد".
- كتاب "الرسائل الاصولية".
- كتاب "الفوائد الحائرية".
- كتاب "إثبات التحسين و التقبيح العقليين".
- كتاب "إبطال القياس".

ثانيا : سعى في تعليم و تربية جيل من العلماء الكبار في اصول الفقه و العلوم الاخرى ، نذكر اثنين منهم كما يلي :

- الشيخ جعفر كاشف الغطاء (المتوفى عام 1228) ، صاحب كتاب "غاية المأمول في علم الاصول" و كتاب "كشف الغطاء".

- الشيخ أبو القاسم محمد حسن الجيلاني ، المعروف بالمحقق القمي (المتوفى عام 1231) ، صاحب كتاب "القوانين".

و استمرت هذه المسيرة العلمية التقدّمية بجهود عالم كبير آخر ، و هو صاحب الفصول (المتوفى عام 1261) ، و تمهّد الظروف لظهور كوكب لامع في سماء علم الاصول ، ألا و هو الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري.

الشيخ الأنصاري

المرجع الكبير ، الشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري ولد في عام 1214 و توفي عام 1281. بدأ بالدراسة الدينية في مدينة دزفول في إيران ، ثم قدم إلى كربلاء و تلمذ عند السيد محمد المجاهد و شريف العلماء ، ثم خرج إلى خراسان و مرّ بمدينة كاشان حيث فاز بلقاء النراقي صاحب المناهج و تلمذ عنده نحو ثلاث سنين ، ثم سافر إلى إصفهان و من هناك إلى دزفول ، ومنها إلى النجف الأشرف ، حيث حط الرحال فيها و تلمذ عند صاحب الجواهر ، و اهتم بثلاثة امور مهمّة كالتالي :

أولا : التحقيق و تأليف الكتب القيّمة في الفقه و الاصول ، كالكتب الآتية :

- كتاب الرسائل في علم الاصول ، و يسمّى أيضا بفرائد الاصول.
- كتاب المكاسب في علم الفقه.
- كتاب الصلاة.
- كتاب الطهارة.

ثانيا : تربية عدد كبير من المجتهدين و الفقهاء و الاصوليين ، كما يلي أسماء بعض منهم :

- الميرزا محمد حسن الشيرازي (1230 - 1355 ق).
- المحقق الخراساني ، صاحب الكفاية (1255 - 1329).
- الميرزا حبيب الله الرشتي (1234 - 1312 ق).
- الشيخ إبراهيم آل صادق (1221 - 1284 أو 1288 ق).

ثالثا : رئاسة الطائفة الإمامية و المرجعية العامة للشريعة ، حيث انتهى إليه هذا المقام بعد وفاة صاحب الجواهر.

إنّ عصر الشيخ الأنصاري كان منعطفاً هاماً في تقدّم علم الأصول و ازدهار معالمه ، حيث أنّه كان جامعا للكمالات العلمية و العملية ، و استطاع أن يربّي جيلا من العلماء الكبار ، الذين قاموا بتحكيم القواعد الأساسيّة لهذا العلم ، من خلال تأليف الكتب القيّمة و الرسائل الرصينة ، و تربية أساتذة آخرين ، و تلامذة محقّقين في هذا الفنّ.

روعة البيان و اسلوب التدريس و دقة التحقيق للشيخ الأنصاري تبدو من دراسة كتابه "فرائد الاصول" ، الذي كان و لايزال محورا للدرس و البحث طيلة القرنين الماضيين. و يحتوي هذا الكتاب على خمس رسائل كالتالي :

- أحكام القطع .
- حجّية الظنّ .
- أصل البراءة والاشتغال .
- الاستصحاب .
- التعادل والترجيح.

تقسيم أبحاث الاصول

مسائل علم الاصول هي القواعد العامة التي وضعت لحاجة المجتهد اليها لمعرفة الأحكام الشرعية الفرعية العملية و موضوعاتها الشرعية ، أو الوظيفة العمليّة. و أبحاث هذا العلم تنقسم على خمسة أقسام :

- 1 **مباحث الألفاظ** ؛ وهي القضايا العامة المرتبطة بالألفاظ الواردة في الكتاب و السنة و معاهد الاجماعات ؛ كدلالة الأمر على الوجوب.
- 2 **مباحث الأمارات و الأدلة الاجتهادية** ؛ و هي المسائل الباحثة عن حجية الأدلة المعيّنة و جواز الاستناد اليها في معرفة الأحكام الشرعية العملية ؛ كحجية خبر الواحد و ظواهر الآيات.
- 3 **مباحث الاصول العملية** ؛ و هي القضايا الباحثة عن وظيفة الانسان عند الشك في الحكم الواقعي و عدم توقّر الدليل؛ كأصالة البرائة و الاستصحاب.
- 4 **مباحث التعادل و التراخيح** ؛ و هي تبحث عن حكم التعارض بين الأدلة الشرعية و أساليب علاجه.
- 5 **مباحث الاجتهاد و التقليد** ؛ و هي القضايا الباحثة عن شروط الاجتهاد و حجية قول المجتهد لغيره و وجوب الرجوع اليه في الأحكام الشرعية و ما يشابه هذه المسائل.

نظريّة القدمات

و لكنّ المعروف عند القدمات هو أنّ مباحث علم الاصول تنقسم على أربعة أقسام بالشكل التالي :

الأول - المقدمة ، و يبحث فيها عن الوضع و الاستعمال و الصحيح و الأعم و الحقيقة الشرعية و المشتق و أمثالها.

الثاني - مباحث الألفاظ ، و يبحث فيها عن الأوامر و النواهي و العام و الخاص و المطلق و المقيد و المفهوم و المنطوق و نحوها.

الثالث - مباحث الدليل ، و يبحث فيها عن الأدلّة السمعية كالكتاب الذي يبحث عن حجية ظواهره ؛ و السنة التي يبحث عن كيفية ثبوتها وما يتعلق به من تعارض الجرح و التعديل في الرواية ، و تحقيق واقعية بعض كتب الحديث كفقہ الرضا مثلاً ؛ و الاجماع و أنواعه من المحصل و المنقول ؛ و كذلك الأدلّة العقلية ، كالبحث عن "الحسن و القبح العقليين" و "قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع" و "اصالة العدم" و "عدم الدليل دليل العدم" و مباحث "الاستصحاب" و "القياس" و أمثالها.

الرابع - الخاتمة ، و يبحث فيها عن مسائل التعادل والتراجيح.

الاعتراض على نظريّة القدمات

استشكل المحققون على نظرية القدمات بامور :

الأمر الأول : هو اعتراض الشيخ الأعظم الأنصاري عليهم في البحث عن الدليل و أقسامه ؛ حيث أنّه ذهب إلى أنّ الميزان في بيان تلك الأقسام يجب أن يكون على طبق الحالات الوجدانية

للمكلف عند التفاته للحكم الشرعي و هي القطع و الظن و الشك ،
و الحال أنّ القدماء لم يلاحظوا هذا الأمر.

على هذا الأساس ، يقول الشيخ في كتابه "فرائد الاصول" :

"فاعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي ، فإمّا أن يحصل له
الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ. فإن حصل له الشكّ فالمرجع هي
القواعد الشرعيّة الثابتة للشاك في مقام العمل ، و تسمّى
بالاصول العمليّة".

ثمّ ذهب في تبويب مباحث علم الاصول إلى تقسيمها على ثلاثة
أقسام بالشكل التالي :

المقصد الأول : في القطع ، و أقسامه من التفصيلي و الإجمالي.

المقصد الثاني : في الظنّ ، من حيث إمكان التعبدّ به عقلا ، و وقوع
ذلك عقلا و شرعا ؛ و يبحث فيه عن الظواهر و حجية الظهور و
مباحث الألفاظ ، و كذلك مبحث التعادل و التراجيح.

المقصد الثالث : في الشكّ ، بما يشتمل على مباحث الاصول
العمليّة.

الأمر الثاني : هو اعتراض المحقق الاصفهاني ، من أنّ معظم
الأبحاث التي وضعها القدماء في مباحث الألفاظ لا ربط لها بذلك ،
كمبحث انقسام الحكم للتكليفي و الوضعي ، و انقسام الواجب
للتوصلي و التعبدي و التعيني و التخييري و العيني و الكفائي و
النفسي و الغيري و الموسع و المضيق و المطلق و المشروط ؛
فإنّها مرتبطة بالواجب بما هو ، سواءً كان مدلولاً لفظياً أم لا.
وكذلك مبحث عوارض الأحكام كالانحلال الاستقلالي و الضمني و
الاطلاق و التقييد الثبوتيين و التضاد و التلازم ، كما في بحث مقدمة

الواجب و مسألة الضد الباحثين عن تلازم الوجوب النفسي و الغيري و تلازم الأمر بالشيء مع النهي عن ضده ؛ و هكذا مبحث ارتباط الحكم بالقدرة و درجاتها المختلفة الذي هو بحث التزاحم. و لا ربط لهذه الأبحاث بعالم اللفظ حتى تندرج في مباحث الألفاظ.

بناء على هذا الأساس ، ذهب المحقق الاصفهاني إلى تقسيم مباحث هذا العلم على أربعة أقسام و خاتمة بأسلوب آخر كالتالي - على ما حكى عنه تلميذه الشيخ المظفرّ - :

الأول : مباحث الألفاظ ، و هي تبحث عن مداليل الالفاظ و ظواهرها من جهة عامة ، نظير البحث عن ظهور صيغة افعل في الوجوب و ظهور النهي في الحرمة . و نحو ذلك.

الثاني : المباحث العقلية ، و هي ما تبحث عن لوازم الأحكام في أنفسها و لو لم تكن تلك الاحكام مدلولة للفظ ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع ، و كالبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته ، المعروف هذا البحث باسم مقدمة الواجب ، و كالبحث عن استلزام وجوب الشيء لحرمة ضده، المعروف باسم مسألة الضد ، و كالبحث عن جواز اجتماع الامر و النهي . و غير ذلك.

الثالث : مباحث الحجة ، و هي ما يبحث فيها عن الحجية والدليلية، كالبحث عن حجية خبر الواحد ، و حجية الظواهر ، و حجية ظواهر الكتاب ، و حجية السنة و الاجماع و العقل ، و ما إلى ذلك.

الرابع : مباحث الاصول العملية ، و هي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي ، كالبحث عن أصل البراءة و الاحتياط و الاستصحاب و نحوها .

و تلي هذه المباحث خاتمة يبحث فيها عن تعارض الأدلة ، و هي ما يعرف بمباحث التعادل و التراجيح.

ثمّ قال : " هذا التقسيم حديث تنبّه له شيخنا العظيم الشيخ محمد حسين الاصفهاني قدس سره ، المتوفى سنة 1361 ، أفاده في دورة بحثه الاخيرة . . . و هو التقسيم الصحيح الذي يجمع مسائل علم الاصول و يدخل كل مسألة في بابها ، فمثلا مبحث المشتق كان يعد من المقدمات و ينبغي أن يعد من مباحث الالفاظ ؛ و مقدمة الواجب و مسألة الإجزاء و نحوهما كانت تعد من مباحث الالفاظ و هي من بحث الملازمات العقلية . و هكذا.

الإعتراض على نظريّة الشيخ الأنصاري

أورد على الشيخ الأعظم فيما ذهب إليه بأن كثيراً من المباحث الأساسية تخرج من دائرة التصنيف الذي قدّمه الشيخ ، و لا تنسجم مع هذا المنهج المبتني على أساس حالات القطع و الظن و الشك ، كمبحث الحسن و القبح العقليين ، و مبحث الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع ، و مبحث طرق ثبوت السنة بالتواتر و الأحاد ، و مبحث تمييز المراسيل المعتمدة من غيرها.

و الحال أنّها تتناسب مع تصنيف القدماء ، الذي يبتني على أساس تقسيم الدليل في القسم الثالث إلى : الأدلة السمعيّة و الأدلة العقلية ، و البحث عن أساليب إثباتها.

الإعتراض على نظرية المحقق الاصفهاني

قد عرفت في الدرس السابق ملاحظة المحقق الاصفهاني على منهج القدماء في تقسيم مباحث علم الاصول ، من عدم ارتباط معظم الأبحاث التي وضعها القدماء في مباحث الألفاظ بعالم اللفظ ، و أنّ بعضاً منها يجب أن يندرج في المباحث العقلية ، كمبحث مقدّمة الواجب و مبحث الضدّ.

و لكن أورد على نظريته بأمور :

الأمر الأول : أنّه لا وجه لما ذهب إليه من فصل بحث "مقدّمة الواجب" من مباحث الألفاظ و إدخاله في المباحث العقلية. لأنّ الملازمة بين وجوب الشئ و وجوب مقدّمته تتصور على أربعة معاني كالتالي :

1 أن يكون التلازم بين الاعتبارين (أي : بين وجوب الشئ و وجوب مقدّمته) تكوينياً. لكننا لو سلمنا هذا المعنى الباطل ، فلا يفيد ، لأنّ الملازمة حينئذٍ تكون بين الاعتبارين والجعلين لا بين المعترين و المجعولين، فهذا الأمر على فرض صحّة التلازم المذكور ، لا يدلّ على دخول بحث مقدّمة الواجب في الملازمات العقلية بين الأحكام، كما هو المدّعى ، بل يدخل في الملازمات العقلية بين الاعتبارات.

2 أن يكون التلازم بين الوجوب النفسي لذي المقدّمة و الوجوب الغيري للمقدّمة على نحو الترشح المعلولي ؛ بمعنى أنّه يترشح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي على نحو ترشح المعلول من علته. و لكنّ هذا النوع من التلازم في المسألة المذكورة باطل ، لأنّ الترشح المعلولي في الاعتباريات غير معقول. فلا دور له في تصنيف علم الأصول بذلك.

3 أن يكون التلازم المذكور عرفياً ، بمعنى أن الجاعل إذا أنشأ الوجوب لشيء فمن المستهجن عند العرف والعقلاء عدم إنشاء الوجوب لمقدمته. و لكن لو سلّمنا هذا النوع من التلازم فيما نحن فيه ، فلايفيد المحقق الاصفهاني أيضا ، لأنّه لايدخل في الملازمات العقلية بين الأحكام.

4 أن يكون التلازم المذكور على نحو الاندماج الاثباتي ، بمعنى أن العرف يرى أن وجوب المقدمة مندمج في وجوب ذي المقدّمة. لكننا نعلم أنّ بحث "مقدّمة الواجب" بناء على هذا النوع من التلازم، لايدخل في مباحث الملازمات العقلية أيضا.

الأمر الثاني : أنّه لا وجه لفصل "مسألة الضدّ" من مباحث الألفاظ و إدخالها في المباحث العقلية بناء على مباني كلّ العلماء في هذا الفنّ ، بل إنّما يصحّ ذلك بناء على بعض تلك المباني. فإنّ هناك ثلاثة مناهج في قضيّة التلازم بين وجوب الشيء و حرمة ضده كالتالي :

1 تحقّق التلازم بين الأمر بالشيء و النهي الشرعي عن ضده. فبناء على هذا المنهج ، يصح إدخال مسألة الضد في بحث الملازمات العقلية.

2 تحقّق التلازم بين الأمر بالشيء شرعاً و النهي عن ضده عقلاً. و على هذا الأساس ، لا يدخل بحث الضد في الملازمات العقلية بين الحكمين الشرعيين.

3 تحقّق التلازم المذكور على نحو العينية الاعتبارية بين الوجوب و الحرمة في هذه المسألة.

و بناء على هذا المسلك ، لا يوجد حكمان متعدّدان ، حتى يبحث عن وجود التلازم أو عدمه بينهما.

و لكن يمكن الجواب عن الاعتراض الأخير بأنّ كلّ عالم محقّق له منهج خاص في المسألة ، و بناء على مسلكه يمكنه أن يعدّ مبحث الضدّ فيما يناسب منهجه الخاص.

الأمر الثالث : أنّه من الممكن أن يشتمل مبحث الألفاظ على تلك المسائل التي ذكرها القدماء في ضمن مباحث الألفاظ أيضا (كمبحث انقسام الحكم للتكليفي و الوضعي ، و انقسام الواجب للتوصلي و التعبدي و التعيني و التخيري و العيني و الكفائي و النفسي و الغيري و الموسع و المضيق و المطلق و المشروط ؛ و غيرها من الأمثلة) ، و ذلك بتوسيع دائرة هذا البحث عند القدماء. و قد برّر السيّد السيستاني في كتابه "الرافد" هذه التوسعة بخمسة وجوه كما يلي ملخّصا :

أولا : لا ريب في دلالة الألفاظ على هذه المعاني الأصولية المذكورة في الاعتراض سواءً بالدلالة المطابقة أو بالدلالة التضمنية أو بالدلالة الالتزامية.

ثانيا : إن الاعتبارات الأدبية والقانونية لها نوع من الخلاقية والفعالية في النفوس والمشاعر، ولا ريب أن مجرد الاعتبار بما هو ، لا يحقق هذه الخلاقية المطلوبة و إنما يحققها إذا كان في ضمن لفظ مناسب، فاللفظ المناسب للاعتبار الأدبي و القانوني يبرز خلاقية الاعتبار وتأثيره السحري في النفوس والمشاعر الذي هو المطلوب.

ثالثا : إن هناك مسلكين في علاقة اللفظ بالمعنى الانشائي ، فمسلك السيّد الاستاذ الخوئي مسلك الحكاية و الابرار ، و مسلك

المشهور أن علاقة اللفظ بالمعنى الانشائي علاقة اليجاد ، فاللفظ موجد للمعنى لا حاك عنه ، و بما أن هذه العلاقة الوثيقة موجودة بين الانشاء و اللفظ لذلك كان التعرف على هذه الاعتبارات من خلال الألفاظ الموجدة لها تعرفاً دقيقاً، لأنه يعكس المعنى من ثانيا اللفظ الذي وجد به ، بخلاف ما لو بحث عنه مجرداً عن كل خطاب ولفظ.

رابعا : لقد قال علماء الاجتماع والتاريخ بان اللغة دليل حضارة المجتمع ، فاللغة المتكاملة تعكس تكامل المجتمع ، فسعة آفاقها واشتمالها على المفردات القانونية والصناعية والفنية كاشف عن حضارة المجتمع وتطوره ، كما أن اللغة لسان معبر عن نوع التفكير الاجتماعي. مثاله هو اختلاف الأصوليين في مفهوم صيغة "افعل" نحو اضرب ، فهل مفهومها النسبة الاغرائية كما يرى المحقق الاصفهاني، أو النسبة الايقاعية كما يرى النائيني ، أو النسبة التسخيرية أي اعتبار المخاطب أداه لتحقيق هذا الحدث في الخارج كما يراه صاحب الميزان ، فهذه المفاهيم في الواقع تعكس الفكر الاجتماعي الذي ينتسب له كل واحد من هؤلاء الأعظم، فكل مجتمع يختلف تحليله لبعض الاعتبارات القانونية نتيجة اختلاف حضارته وثقافته عن المجتمع الآخر. و بناءً على هذه العلاقة الوثيقة بين اللغة وبين المفهوم الذي تحمله بين ثناياها بحيث لو تغيرت اللغة لزال بعض خصوصيات أو مقومات المفهوم ، يصعب التفكيك حينئذٍ بين الاعتبار القانون و اللفظ المعبر عنه بحيث نبحت عن الاعتبار مجرداً عن ثوبه اللفظي ، مع أن هذه الصياغة اللفظية تحافظ على بعض خصوصيات المفهوم وسماته.

خامسا : إن الاعتبار القانوني متولد عن الاعتبار الأدبي ، وبما أن الاعتبار الأدبي متقوم باللفظ فكذلك الاعتبار القانوني المتفرع عنه شديد العلاقة باللفظ ، بحيث لا يفيد البحث فيه مستقلاً عن لفظه.

فكلمة الميتة أساساً تعني ما مات حتف أنفه ، ثم أطلقت على نحو الاعتبار الأدبي القائم على علاقة التشابه على الحيوان المذبوح على غير الطريقة القانونية ، وبمرور الوقت وكثرة الاستعمال والتطبيق اكتسبت هذه الكلمة اعتباراً قانونياً وهو أن الميتة تعني المذبوح على غير الطريق القانوني من دون نظر لمعناها اللغوي.

علاقة علم الاصول بالعلوم الاخرى

علاقة علم الاصول بالعلوم العقلية

علم اصول الفقه كان منذ العصر الأول ، متأثرا بالعلوم العقلية كالفلسفة و علم الكلام ، كما أشار إلى ذلك السيد المرتضى (المتوفى عام 436) في كتابه "الذريعة" ، حيث يقول :

" فقد وجدت بعض من أفرد في أصول الفقه كتابا ، و إن كان قد أصاب في كثير من معانيه و أوضاعه و مبانيه ، قد تشرد من قانون أصول الفقه و أسلوبها ، و تعداها كثيرا و تخطاها ، فتكلم على حد العلم و الظن و كيف يولد النظر العلم ، و الفرق بين وجوب المسبب عن السبب ، و بين حصول الشيء عند غيره على مقتضى العادة ، و ما تختلف العادة و تتفق ، و الشروط التي يعلم بها كون خطابه تعالى دالا على الاحكام و خطاب الرسول عليه السلام ، و الفرق بين خطابيهما بحيث يفترقان أو يجتمعان ، إلى غير ذلك من الكلام الذي هو محض صرف خالص للكلام في أصول الدين دون أصول الفقه " .

دخلت الفلسفة اليونانية العالم الإسلامي في عصر الإمام الباقر و الإمام الصادق - عليهما السلام - منذ أواخر القرن الأول الهجري و أوائل القرن الثاني. و قد بيّنا كيفية ورود هذا العلم إلى حوزة دروس الإمامين الهمامين (ع) في كتابنا "دروس الفلسفة".

و اهتمّ الفيلسوف يعقوب الكندي (المتوفى عام 260 الهجري) بترجمة الكتب الفلسفية اليونانية إلى اللغة العربية في القرن

الثالث الهجري ، و آلف كتاب "الفلسفة الاولى" ، الذي يحتوي على آرائه في هذا الفنّ ، و كان هذا الفيلسوف معاصرا للإمام الحسن العسكري (ع).

و ظهر في القرن الثالث و الرابع جمع من الفلاسفة الكبار في المجتمع الإسلامي ، كالفارابي (المتوفى عام 339) ، و ابن سينا (المتوفى عام 428). و دون هؤلاء الفلاسفة مدارس فلسفية جامعة في الأوساط العلمية الإسلامية.

وصلت الفلسفة في العالم الإسلامي إلى ذروتها في القرن السادس و السابع الهجري ، و ظهر فلاسفة آخرون كابن رشد (المولود عام 520) ، و السهروردي (المولود عام 549) ، الذي أسس مدرسة الإشراق في الفلسفة ، و كذلك نصير الدين الطوسي (المولود عام 597 و المتوفى عام 672) ، الذي كان فقيها ، فيلسوفا، متكلمًا ، فلكيًا ، و خبيرا في كثير من العلوم الاخرى كالحساب و الهندسة ؛ و تلمذ عنده الفقيه الاصولي الكبير ، العلامة الحلّي (المولود عام 648 و المتوفى عام 726).

و في القرن الحادي عشر ، نرى جماعة من أكابر الفلاسفة ، الذين كانوا في نفس الوقت فلاسفة و علماء الدين ، كمحمد باقر ميرداماد (المتوفى عام 1041) ، و صدر المتألهين الشيرازي (المتوفى عام 1050) ، و الفيض الكاشاني (المتوفى عام 1091).

إذا عرفت هذا ، فمن الطبيعي أنّ وجود مجموعة كبيرة من أهل العلوم العقلية في عداد الفقهاء و الاصوليين ، يؤدّي إلى تأثر علم الاصول من الفلسفة و الكلام من ناحية المصطلحات و المضامين.

بعض الأمثلة

من النظريّات الفلسفية التي ترّبت عليها بعض القضايا الاصولية هي ما عرفت في الدروس السابقة في كلام القائلين بوجوب أن يكون لكلّ علم موضوع ، حيث أنّهم استدّلوا على ذلك ببرهان فلسفي و هو أن : "الواحد لا يصدر منه إلا الواحد".

و هناك أمثلة اخرى ذكرها المحقق السيستاني ، و هي كالتالي :

منها : نظرية التكثر الإدراكي ، التي تعني أن الذهن البشري ليس صندوقاً أميناً في استقبال المعلومات الخارجية كما كان يذكر قدماء الفلاسفة بان الذهن البشري كصفحة المرأة يرتسم فيها صور المحسوسات بلا تغيير ولا تبديل ، بل الذهن قد يتلقى بعض الصور بعدة وجوه و أشكال لحكومة العوامل الخارجية و النفسية على الذهن أثناء تصوره ، كما تتحرك القوة المتخيلة لإدراك الشيء على عدة أنحاء ، فقد نتصور الإنسان بصورة إجمالية بسيطة و نعبر عنها بالإنسان أو البشر وقد نتصوره بصورة تفصيلية مركبة و نعبر عنه بالحيوان الناطق ، مع أنه حقيقة واحدة، وهذا دليل على الفعالية الذهنية في كثرة مدركاتها.

و مما رتبناه على هذه النظرية الفلسفية تحليل مفهوم الوجود الرابط الذي يعتقد أغلب الفلاسفة أنه وجود واقعي حقيقته عين الربط و التعلق بطرفيه وهما الجوهر والعرض وأنه يتحقق في الذهن كذلك ، فكما يوجد في الخارج مثلا زيد و قيام و ربط واقعي بينهما فكذلك في الذهن ، لكننا نعتقد ان الوجود الرابط مجرد عمل إبداعي ذهني يرتبط بهذه النظرية وهي نظرية التكثر الإدراكي ؛ فالخارج لا يحوي غير وجودين جوهري وعرضي كزيد و القيام بلاحاجة للربط بينهما، فإن عرضية العرض متقومة بكون وجوده في نفسه عين

وجوده لغيره من دون حاجة لوجود رابط وراء ذلك ، والذهن عندما يتلقى صورة القيام و زيد مثلاً يتلقاها على نحوين بمقتضى نظرية التكثر الادراكي :

1 الهوهوية والاتحاد بين الوجودين و كأنهما وجود و احد، و هذا لون من ألوان الوجود الرابط .

2 ثبوت شيء لشيء آخر فيحتاج الذهن حينئذٍ لعمل إبداعي وهو الدمج و الربط بينهما، وهذا لون آخر من ألوان الوجود الرابط الذي طرحه الأصوليون في بحث المعنى الحرفي ، وبحث بساطة المشتق وتركيبه ، وفي بحث اجتماع الأمر والنهي ، وفي بحث استصحاب العدم الأزلي.

و منها : نظرية وحدة الموجود . بيان ذلك : أن النظرية المشهورة في الفلسفة التقليدية هي تعدد الموجود لجوهر و عرض ، وأن الوجود الجوهرى ما كان موجوداً لا في موضوع و الوجود العرضي ما كان وجوده في الموضوع ، و اختلف أصحاب هذه النظرية في كون التركيب بينهما إذا اجتمعا هل هو تركيب اتحادي أم تركيب انضمامي كأنضمام الحجر للحديد في بناء الدار مثلاً، ولكننا نختار ما طرحه بعض فلاسفة الغرب كالفيلسوف الفرنسي - روسوا - وبعض فلاسفة الشرق وهو آقا علي مدرسي من اتحاد هذين المفهومين و هما الجوهر و العرض و جوداً، وذلك لأن الموجود لشيء واحد في الخارج إلا أنه يعيش حركة تطورية تكاملية والأعراض ما هي إلا أنحاء وجوده التطوري و ألوان حركته التكاملية المتجددة لا أنها وجودات محمولية أخرى ترتبط بوجوده و تنضم إليه.

وقد رتبنا على هذه النظرية كثيراً من البحوث :

منها : عدم الحاجة لدعوى واقعية الوجود الرابط خارجاً كما هو المشهور في الفلسفة ، باعتبار أننا إنما نحتاج للقول بالوجود الرابط نتيجة تعدد الموجود و لكن مع وحدته لا نرى حاجة لوجود رابط متعلق بطرفين ، إذ لا يوجد طرفان في الخارج أصلاً ، كذلك بعض البحوث الأصولية التي ترتبط بهذه النظرية ، فمثلاً بحث اجتماع الأمر والنهي قد ربطه المحقق النائيني بنظرية تعدد الموجود حيث قال في مثال اجتماع الصلاة والغصب في صورة واحدة في الأرض المغصوبة : باننا إن قلنا في مثال اجتماع الصلاة و الغصب أن حيثية الغصب و الصلاة حيثيتان تقيديتان ، بمعنى أن الصلاة عمل يرتبط بمقولة الوضع ، و الغصب حركة ترتبط بمقولة الأين ، و الأعراض اجناس عالية متباينة بتمام الذات ، فالحركتان اجتمعتا على نحو التركيب الانضمامي لا الاتحادي، وبالتالي لا مانع من اجتماع الأمر والنهي لتعدد المتعلق ، وإن قلنا بأن الحيثيتين تعليليتان ومجتمعتان في هوية واحدة فالتركيب بينهما اتحادي - بحسب نظره - وبالتالي نقول بامتناع الاجتماع ، ودخول بحث اجتماع الأمر والنهي في بحث التعارض لابتح التزاحم ، لأن التنافي بينهما ثبوتي في نفس مرحلة الجعل لاستحالة اجتماعهما في هوية واحدة و وجود فارد".

تنبيه

هذه هي بعض النماذج من المباحث الفلسفية ، التي ترتبت عليها أبحاث اصولية في مختلف أبواب هذا العلم.

و أنت تجد في طيات الكتب الاصولية في زماننا هذا كثيرا من المصطلحات و المباحث الفلسفية ، بحيث أنّ الذي لم يدرس

الفلسفة ، من الصعب أن يقرأ و يفهم مضامين تلك المصادر الاصولية.

و لكنك خبير بأنّ الخلط بين كثير من مباحث العلوم العقلية الفلسفية و مباحث العلوم الاعتبارية يؤدّي إلى الخلط بين المعايير المتفاوتة لهذين النوعين من العلوم. كما شاهدت هذ الإشكال في مبحث موضوع العلم و هل يجب أن يكون لكلّ علم موضوع جامع معين ، أم لا ؟

فذهب جمع من المحقّقين كالشيخ السبحاني و ضياء الدين العراقي لحلّ هذه المشكلة إلى التفصيل بين العلوم الحقيقية كالفلسفة ، و العلوم الاعتبارية.

و مثله القول بامتناع الشرط المتأخر ، و ذلك لاستحالة تقدم المعلول على علته زماناً ، و الحال أن الشرط المتأخر من الاعتباريات، لا من التكوينية كقانون العلية ، التي يبحث عنها في العلوم الحقيقية. و كذلك القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي لاستحالة اجتماع الضدين ؛ و هكذا ما حكى عن المحقق النراقي من إنكار بيع الكلي في الذمة مستنداً لاستحالة تحقق العرض بدون المعروض.

علاقة علم الاصول بالعلوم الأدبية

هناك علاقة وثيقة بين العلمين ، خصوصا في مباحث الألفاظ و كذلك في غيرها ؛ كالبحث عن تعريف الوضع و أقسامه ، و البحث عن المعاني الحرفية، و البحث عن الجمل الإخبارية و الإنشائية ، و انقسام الاستعمال على الحقيقي و المجازي ، و علامات الحقيقة و

المجاز ، و البحث عن مادة الأمر و النهي و الوجوب و الحرمة و المبهمات من الموصول و اسم الاشارة ، و هيئة المشتق و صيغة الأمر و النهي ، و البحث عن تفسير الصحّة في اللغة ، و مبحث المفاهيم ، و أمثالها.

و لأجل هذا الارتباط ، قام بعض الأعلام بتدوين رسائل شاملة تحتوي على القواعد الأصولية و القواعد الأدبية في مجموعة واحدة، كالعلامة الحلّي في كتابه "منتهى الوصول" ، و كذلك الشهيدالثاني في كتابه "تمهيد القواعد".

تنبيه

لا كلام في حاجة الباحث في علم الاصول إلى معرفة العلوم الأدبيّة و البحث عنها ، و لا شكّ في وجود الارتباط الوثيق بين العلمين كما شرحنا ؛ و لكنّ الأمر المهمّ الذي لا بدّ من إلقاء الضوء عليه هو أنّ لون الاعتبار في العلوم الوضعيّة القانونيّة يختلف عن نوع الاعتبار في العلوم الأدبيّة. و ذلك لأنّ الأول هو اعتبار وضعيّ قانوني كسائر ألوان التشريع الاجتماعي و سنّ القوانين المدنيّة و أمثالها ، و الحال أنّ الثاني هو اعتبار أدبي محض و دوره هو التأثير في مشاعر الآخرين ، و لكلّ منهما مقام خاصّ و مقتضيات مختصّة.

فيجب الحذر من الخلط بين الاعتبارين المذكورين في الماهيّة و الغاية ، بل يجب الالتفات إلى البعد القانوني في الاعتبارات الموضوعة في علمي الاصول و الفقه و أمثالهما ، و الاحتراز من حمل المقتضيات الخاصّة لأحد الاعتبارين على الآخر.

و يمكن توضيح ما أشرنا إليه من الخلط بين الاعتبارين المذكورين في علم الاصول ، بوقوع الخلاف بين المحقق الخوئي و الإمام الخميني في مبحث جعل الأحكام الوضعية ، كالجزئية و الشرطية و المانعية جعلاً مستقلاً ؛ فقد ذهب المحقق الخوئي إلى عدم إمكان ذلك، لأنّه لا بد للمولى في مقام جعل الجزئية من الأمر بالمركب من عدة عناصر لينتزع من هذا الأمر بالمركب جعل الجزئية لعناصره ، و كذلك لو أراد المولى جعل الشرطية أو المانعية فلا بد له من الأمر بشيء مقيد بقيد وجودي أو عدمي لينتزع من الأمر بالمقيد معنى الشرطية و المانعية.

و الحال أنّ الإمام الراحل ذهب إلى أنه لا مانع عقلاً من جعل الجزئية و الشرطية ابتداءاً.

و لكنّ الحلّ هو ما بيّنه بعض الأعاضم ، من أنّه من مصاديق الخلط بين الاعتبار الأدبي و الاعتبار القانوني ، فالاعتبار الأدبي إبداع فردي ليس له تأصل في المجتمع ، فقد يتذوقه المجتمع و قد يرفضه ؛ بينما الاعتبار القانوني ظاهرة اجتماعية تنبع من إقرار المجتمع بهذا الاعتبار ، فقيام الانسان باعتبار الملكية لشخص ما لا يكون اعتباراً قانونياً حتى يمضيه المجتمع و تتعهد السلطات الرسميّة بحمايته والدفاع عنه. و بناء على هذا ، فإن كان جعل الشرطية و الجزئية مما له ارتكاز اجتماعي و اقرار عقلائي ، فهو اعتبار قانوني يصح إبداعه مستقلاً و تترتب عليه الآثار المطلوبة ، و أمّا إذا لم يكن كذلك ، فهو اعتبار أدبي غير متأصل و لا يصل إلى مستوى الجعل القانوني المستقل.

و أمّا المثال للخلط بين الاعتبارين في علم الفقه ، فكالخلاف بين المحقق النائيني و المحقق الاصفهاني في قضية الحق و الملك ، فقد ذهب المحقق النائيني إلى أنّ الفرق بينهما تشكيكي ،

كالفرق بين مراتب النور للشمعة و الشمس في الضعف و الشدة. فالحقّ و الملك عبارة عن الاختصاص ، و لكن الملك أقوى مرتبة من الحق في هذا الأمر.

و لكنّ المحقق الاصفهاني قد أورد عليه بأنّ ماهية الاختصاص إما أن تكون مأخوذة من مقولة الجدة و إما أن تكون مأخوذة من مقولة الإضافة ، وكلا المقولتين هما من الأعراض البسيطة ، و هي التي لا تقبل التشكيك.

و قد حاول السيّد السيستاني أن يحلّ المشكلة بأنّ هذا أيضا من موارد الخلط بين الاعتبار القانوني و الاعتبار الأدبي ، فقال :

"و لكنّ الصحيح بنظرنا أن اعتبار ماهية الاختصاص إن كان اعتباراً أدبياً فحينئذٍ لا يتصور التشكيك والتفاوت فيه ، لأنه تنزيل أمر منزلة شيء تكويني ، فيكون الأصل المنزل عليه محفوظاً فيه ، وحيث أن أصله التكويني غير قابل للتشكيك فهو أيضاً غير قابل لذلك التشكيك أيضاً ، و إن كان اعتباراً قانونياً كما هو الصحيح ، فهو و إن كان مبدأه الاعتبار الأدبي المنزل على أصل تكويني ، و لكن لتحول هذا الاعتبار القانوني لظاهرة اجتماعية و تأصله في مرتكزات المجتمع العقلاني لا يكون الأصل التكويني محفوظاً فيه فيقبل التشكيك الاعتباري حينئذٍ ، بمعنى أن المقنن تارة يجعل نوعاً من الاختصاص بنحو مؤكد و بسميه ملكاً و تارة يجعله بنحو غير مؤكد و بسميه حقاً ، فيحصل التفاوت بالاعتبار والجعل".

علاقة اللفظ بالمعنى

لا ريب في تحقّق علاقة الاقتران و الاختصاص بين اللفظ والمعنى ، و لاشكّ أيضا في أنّ هذا الارتباط لا يكون من الامور الواقعية و نفس الأمرية.

فإنّ من الواضح أنّ الارتباط المذكور لا يكون من الجواهر و الأعراض ، و لا من الملازمات الواقعية في نفس الأمر من دون ملاحظة الاعتبار و الجعل ، و إلا، لم يتحقّق الجهل باللغات.

و ههنا نظريّات مختلفة في تفسير علاقة اللفظ بالمعنى و تبين نوعها ، و نحن نشير إلى الأهمّ منها :

نظرية المناسبة الذاتية

و المقصود منها هو ثبوت المناسبة الذاتية بين الألفاظ و معانيها و أنّ دلالة الألفاظ مستندة إليها.

و يمكن تفسير هذه النظرية بالنحو التالي :

انّ تخصيص أيّ لفظ بإزاء معناه ، يجب أن يكون لوجود ارتباط و خصوصية بينهما.

و من جهة اخرى ، حيث أنّ غير الله لا يحيط بتلك الجهات لاختفائها و كثرة مواردها ، فالجاعل الحقيقي للألفاظ هو علام الغيوب ؛ و لكنّه ألهم الآخرين في الوضع و استعمال الألفاظ الخاصة للمعاني المخصوصة.

و استدلّ على هذه النظرية بأمرين :

أولاً : بأنّه لو لا تلك المناسبة الذاتيّة ، لكان تخصيص لفظ خاص
بمعنى مخصوص ترجيحاً بلا مرجح.

ثانياً : بأنّ المحيط بالألفاظ الغير المتناهية و معانيها ، ليس إلا
الباري جلّ جلاله ، و لا يمكن لشخص واحد أن يكون عالماً بجميع
الألفاظ و المعاني.

الردّ على هذه النظرية

يلاحظ على هذه الفكرة بأمرين :

أولاً : بأنّ المرّجّح لا ينحصر في تلك المناسبة الذاتيّة ، بل يمكن أن
يكون أمراً خارجياً كما في كثير من الأعلام الشخصيّة . مضافاً إلى
أنّ المصلحة الموجودة في طبيعي الوضع كافية في اختيار لفظ
خاص و تخصيصه لمعنى مخصوص.

ثانياً : بأنّ عملية الوضع في اللغات لم تكن من قبل شخص واحد
لكي يقال بعدم إحاطته بألفاظ غير محدودة ؛ بل أنّها تمّت من قبل
جماعة من الناس طول التاريخ ، و زاد في كلّ عصر عدد الألفاظ و
ارتفع غنى اللغات بالتدريج ، حتّى وصل الأمر إلى الوضع الراهن.

نظريّة السببيّة

و المقصود منها هو وجود علاقة السببيّة بين تصوّر اللفظ و تصوّر
المعنى في الذهن. بمعنى أنّ هناك وجودان : أحدهما صورة اللفظ
والآخر صورة المعنى ، إلا أن الأول سبب للثاني. فكما يتحقق في
الخارج وجود اللفظ بما هو كيف مسموع ووجود زيد مثلاً بما هو

جوهر انساني ، فكذا في الذهن وجودان ، و تصوّر احدهما سبب لتصور الآخر.

و ردّ بعض المعاصرين على هذه النظرية بأنّ الوجدان الذهني لا يرى صورتين (صورة للفظ وصورة للمعنى) و أن تكون الأولى سبباً للثانية.

نظريّة الاعتبارية

ذهب بعض الاصوليين إلى ان العلاقة المذكورة هي امر اعتباري و تحقّقها هو باعتبار المعبر .

و استدلّ عليها بالوجهين التاليين :

الوجه الأول : ان الوضع الحقيقي كما في وضع العلم على رأس الفرسخ و ان لم يكن موجودا في وضع الالفاظ الا انه موجود فيه بنحو الاعتبار ، فكان اللفظ وضع على معناه للدلالة عليه كما في وضع العلم على رأس الفرسخ .

الوجه الثاني أن اللفظ يعتبر وجودا تنزليا للمعنى فيكون وجود اللفظ هو وجود المعنى في عالم الاعتبار و التنزيل .

الردّ على هذه النظرية

ردّ بعض المحققين على الدليل الأول بالأمرين :

أولا : ان هذا المعنى على تقدير صحته في نفسه فهو يبعد عن أذهان الواضعين ، خصوصا القاصرين منهم ، مع اننا نرى صدور الوضع منهم كثيرا. فكيف يمكن ان يكون حقيقته أمرا يغفل عنه الخواص فضلا عن غيرهم.

ثانياً : ان لازم هذا البيان هو كون المعنى موضوعاً عليه لا موضوعاً له ، و كم فرق بينهما ؛ فان الموضوع عليه في الوضع الحقيقي انما كان هو المكان المخصوص للدلالة على كونه رأس الفرسخ ، فكونه رأس الفرسخ هو الذي وضع له العلامة . و عليه فما هو الموضوع له في المقام إذا كان المعنى هو الموضوع عليه.

و ردّ على الوجه الثاني أيضاً - مضافاً إلى عدم مناسبة إطلاق لفظ الوضع على مثل هذا الاعتبار - بأنّ أمثال هذه التدقيقات بعيدة عن أذهان الواضعين. هذا مع ان تنزيل وجود منزلة وجود آخر لا بد في صحته من وجود ما يكون التنزيل بلحاظه كما في التنزيلات الشرعية أو العرفية. و من الواضح انه لا يترتب شيء من أحكام المعنى و آثاره على وجود اللفظ. فما معنى كونه وجوداً تنزلياً له.

نظريّة الانتزاعيّة

و المقصود من هذه الفكرة هو أنّ علاقة اللفظ بالمعنى ليست من الامور الواقعية و نفس الأمرية ، و لا من الامور الاعتبارية ؛ بل هي من شئون الوضع و توابعه و من الامور المنتزعة منه.

استدلّ المحقق الخوئي على هذه النظرية بأنّ حقيقة الوضع على ما يساعده الوجدان عبارة عن الالتزام النفسي بابرار المعنى الذي تعلق قصد المتكلم بتفهمه بلفظ مخصوص ، فمتعلق الالتزام و التعهد أمر اختياري و هو التكلم بلفظ مخصوص عند تعلق القصد بتفهم معنى خاص و الارتباط بينهما انما ينتزع من هذا الالتزام.

و هذا المعنى هو الموافق لمعنى الوضع لغة ، فانه فيها بمعنى الجعل و الاقرار ، و منه وضع القانون بمعنى جعله و إقراره.

و من هنا يظهر أنّ إطلاق الواضع على الجاعل الاول انما هو لأسبقيته ، و الا فكل شخص من أفراد أهل لغة واضع حقيقة.

ثم ان التعهد المزبور ربما يكون ابتدائيا فيكون الوضع تعيينيا ؛ و قد يكون ناشئا من كثرة الاستعمال فيكون تعيينيا ، و حقيقة الوضع في كلا القسمين على نحو واحد.

نظريّة الهوويّة

و المقصود منها هو أنّ صورة المعنى مندمجة في صورة اللفظ ، بحيث أنّه لا إثنية بينهما ؛ و بعبارة اخرى : هي مندكّة في صورة اللفظ ذهنياً ، و لأجل فناء إحدى الصورتين في الاخرى ، لا يرى الوجدان الذهني صورتين اثنتين : صورة للفظ و صورة للمعنى ، و أنّ تكون الأولى سبباً للثانية.

و أشار بعض المحققين في بيان تصوير تلك النظرية إلى ثلاث ملامح لها كالتالي :

الأولى : و هي ما قد يطرح في الفلسفة من إمكان تعدد الماهيات لوجود واحد في الطول ، لا في العرض ؛ بحيث أنّ تكون إحداهما متفرعة على الاخرى. فتكون إحداهما حدّاً للوجود ذاتا ، و تكون الثانية حدّاً له بما هو مقترن بالأولى.

نعم ، لو قلنا بتعدّد ها للوجود الواحد في العرض ، يلزم من ذلك أنّ يكون الشئ الواحد في ذاته شيئين ، و هو محال. فإنّ الماهية تنتزع من الوجود و هي حدّه.

و بناء على هذا الأساس ، تكون لفظ ماهيتان طوليتان :

الأولى : ماهيته الذاتية وهي كونه من مقولة كيف المسموع.

و الثانية : ماهيته العرضية وهي صورة المعنى المندكة في صورة اللفظ.

الثانية : و هي ما يعبر عنه في مصطلح الأصوليين بفناء اللفظ في المعنى ، بحيث أنّ اللفظ يكون ما به ينظر و المعنى يكون ما فيه ينظر.

و على هذا الأساس ، ينتقل الذهن عبر اللفظ إلى المعنى ، من دون أن يلتفت إلى اللفظ و ما يختصّ به.

الثالثة : و هي ما يعبر عنه في مصطلح الأصوليين بتحقق المرآتية بين اللفظ والمعنى. و المقصود من الهوهويّة هنا هو من حيث المصادق ، لا من حيث المفهوم.

و بناء على هذا ، قد يتصور المعنى بوجهه بتصور اللفظ الدالّ عليه. و حينئذ ، يكون تصوّر اللفظ تصوّراً للمعنى بوجهه. و يلعب اللفظ دور المرأة بالنسبة إلى المعنى ، و هي هنا صورة واحدة حقيقتها هي المرآتية للمعنى الحقيقي.

شواهد هذه النظرية

و استشهد بعض المعاصرين - كالسيد السيستاني - على نظرية الهوهويّة بامور نذكر بعضاً منها ملخصاً فيما يلي :

الأول : هو - بناء على أن يكون منشأ التلازم في نظرية السببية ما يسمّى بقانون تداعي المعاني في علم النفس - الفرق بين قانون تداعي المعاني وظاهرة اللغة عند الإنسان ، لأنّ قانون التداعي هو أمر غريزي في الحيوانات و لا يحتاج تطبيقه الى تأمل وتخطيط ، فالحيوان بطبيعته و غريزته يصدر أصواتاً تعبر عن الألم أو الجوع أو الفرح أو نحوها و يفهمها أفراد نوعه بقانون تداعي المعاني.

و الحال أنّ اللغة هي ظاهرة حضارية تدلّ على ثقافة المجتمع وحضارته ومستواه الفكري والمادي ، باعتبار انها لا بد أن تمر بالمراحل الأربع و هي : مرحلة الانتخاب ومرحلة الاشارة و مرحلة التلازم (أي : السببية) و مرحلة الهوهوية.

و تلك المراحل لا تحتاج إلى قانون تداعي المعاني الذي يعني الانتقال من الملزوم الى اللازم ، كالانتقال من النار إلى الاحتراق.

و هذا بخلاف العلاقة الوضعية اللغوية بين اللفظ و المعنى فإنها مرحلة راقية للتطور الابداعي عند الانسان. و هذه المرحلة - التي هي أرقى من مرحلة السببية التي منشأها هو قانون تداعي المعاني - هي ما نعبر عنها بالهوهوية.

الثاني : هو ما أشار إليه الفلاسفة في تبين حركة الفكر ، من أنّها على قسمين: "حركة الاستنتاج" و "حركة الاستدكار و الاستمتاع"؛ و أنّ الأولى تصديقية توجب الإذعان و الاعتقاد كما يجري في ذهن الإنسان لحلّ المسائل الفلسفية و الرياضية و أمثالهما ، و أنّ الثانية تصورية لاتوجب ادعائاً من النفس ، كاستعراض ذكريات أيام الطفولة في الذهن ، أو كتصور لوحة فنية لأجل الاستمتاع بمشاهدتها.

فحركة الاستنتاج تتضمن ثلاثة انتقالات: "انتقالاً نحو المعلوم" و "انتقالاً بين المعلومات" و "انتقالاً من المعلوم إلى المجهول" ؛ و كلّ هذه الانتقالات تكون بألفاظ ذهنية - كما في شرح الإشارات - لأنّ هذه الحركة لما كانت تصديقية فهي تستتبع ادعائاً أو رفضاً أو تشكيكاً من النفس ، فلا بد من صياغتها على شكل قضايا تعرض على النفس لتحديد موقفها تجاهها ، إذ العلم التصديقي يتعلق بالتصورات الاسنادية. فحركة الاستنتاج و الاستدلال و الانتقال من المعلوم إلى المجهول تقوم بقيام الذهن بصياغة المعاني المعلوم

على شكل القضايا المرتبة في إطار مقبول كالأشكال الأربعة للقياس المنطقي. وهذا هو المقصود من كون الانتقالات الذهنية بألفاظ ذهنية.

و على هذا الأساس ، لا يمكن أن يكون دور اللفظ في هذه الحركة دور السبب المستلزم لمسببه ، بل هو دور الهوهوية والاتحاد ، وذلك لأنه لو كانت هذه الألفاظ الذهنية سبباً في حضور المعاني المعلومة لاستغنى عنها بعد حضور المعاني. لأنّ الهدف من خطوط اللفظ سببته لحضور المعنى ، فلا حاجة له بعد حضور المعنى. و الحال أن هذه الانتقالات لا يمكن تحقيقها بدون الألفاظ.

و بناء على هذا ، تكون علاقة اللفظ بالمعنى المعلوم علاقة الهوهوية ، لا السببية.

أما حركة الاستذكار و الاستمتاع فهي تصويرية لا تحتاج إلى استخدام ألفاظ ذهنية معها ، فلا حاجة إلى صياغتها في شكل القضايا الاسنادية أصلاً.

ما يترتب على هذه النظرية

تظهر لنظرية الهوهوية - في مقابل نظرية النسبية - عدّة نتائج في الفقه و الأصول ، نشير إلى بعض منها فيما يلي :

الف - ما ذهب إليه بعض المتأخرين في مبحث وجوب مقدّمة الواجب ، من أنّه وجوب شرعي و ليس عقلياً. و فسّر ذلك بأنّ وجوب المقدّمة مندكّ في وجوب ذي المقدّمة و مستبطن فيه. و ذلك لأنّ تكرار حمل وجوبها على موارد وجوبه و كثرة ارتباطه به أوجبا اندماج الوجوب المقدّمي الغيري في الوجوب النفسي لذوي المقدّمة و اتّحادهما في مقام الإثبات.

ب - ما ذهب إليه بعض المحققين - كالشيخ الأنصاري - في مبحث الأحكام الوضعية ، من أنّها تنتزع من الأحكام التكليفية ، أو ما ذهب إليه البعض الآخر من أنّها هي هي بعينها. و تمّ تفسير هذه الفكرة بأنّها بشقيها تبثني على نظرية الهوهوية و الاندكاك بين الأحكام الوضعية و الأحكام التكليفية، نتيجة كثرة حمل الأحكام الوضعية (كالملكية) و الأحكام التكليفية (كجواز التصرف) على محور واحد (كالعقد الذي يوجب الملكية).

ج - ما ذهب إليه المحقق الخوئي في مبحث خيار الغبن ، من أنّه يرجع إلى خيار تخلف الشرط . لكنه يركّز في إثبات رأيه على وجود شرط ضمني ارتكازي عند العقلاء وهو عدم نقصان ما قبض عما دفع في المالية. لكنّ تلميذه السيّد السيستاني أرجعه إلى الشرط الاندماجي ، و قال : "إنّ المعاوضة بين المبيع والتمن مستبطنة لمساواتهما في المالية، وهذا الاستبطن نتج عن كثرة حمل هذا الشرط على كل من أوجد المعاملة".

حقيقة الوضع

اختلف العلماء في تعريف حقيقة الوضع و تبيين مراحلہ ، كما اختلفوا في منشأ اللغات و مبدأها و واضعها الأول. و نحن نذكر هنا أهم النظريات المختلفة حول حقيقة الوضع و مراحلہ و تطوراتہ ، مع ما عندنا من الملاحظات.

و لكنّ البحث عن منشأ اللغات و مبدأها ، هو بحث لا يؤدي إلى ثمره مهمه في علم الاصول ؛ مضافا إلى عدم وصول المؤرخين و الاصوليين و الفلاسفة و اللغويين إلى نتيجة قطعيه في تعيين الواضع الأول لكل لغة من اللغات و نشأتها الاولى.

و لا يوجب هذا أيّ خلل في دراستنا لحقيقة الوضع و تبيين مراحلہ و تطوراتہ في عصرنا هذا ؛ و ذلك لأنّ الدواعي الأصليه لوضع اللغات مشتركة بين أبناء الانسان في كلّ الأعصار ، لاشتراك الكلّ في الفطره البشريه ، التي هي الدافع الرئيسي لوضع اللغات. أمّا النظريات المشهوره و آراء الاصوليين في خصوص حقيقة الوضع ، فهي تندرج في مسالك معروفه كما يلي :

مسلك الاختصاص

و ممّن ذهب إلى هذا المسلك هو صاحب الكفاية ، و نشير هنا إلى رأيه مع بيان الملاحظات عليه.

نظريّة المحقّق الخراساني

قال المحقّق الخراساني في "كفاية الاصول" :
"الوضع هو نحو اختصاص للفظ بالمعني ، و ارتباط خاص بينهما ،
ناش من تخصيصه به تارة ، و من كثرة استعماله فيه أخرى ، و بهذا
المعنى صح تقسيمه إلى التعيني و التعيني".

و اعترض عليه الآخرون بامور كالتالي :

الأول : أنّ ذاك الاختصاص للفظ بالمعنى والارتباط الخاصّ بينهما ،
هو أمر مسبوق عن الوضع و ناتج منه ، و ليس بنفس الوضع.

الثاني : أنّ الارتباط بين اللفظ و المعنى لاينحصر حصوله بالتخصيص و
كثرة الاستعمال فقط ، بل يمكن حصوله باستعمال اللفظ في
المعنى بداعي الوضع ، كما ذهب إليه في مبحث الحقيقة
الشرعية. فتأمل.

الثالث : أنّ تعريف الوضع بأنّه "نحو اختصاص" ، أو "ارتباط خاص" بين
اللفظ و المعنى ، هو أمر مبهم لايبين حقيقة الوضع.

مسلك التعهّد

و قد ذهب اليه جماعة من الأعلام ، كالمحقّق النهاوندي في كتابه
شرح الأصول ، و أبي المجد الاصفهاني في كتاب وقاية الأذهان ، و
المحقّق الخوئي في المحاضرات.

نظريّة المحقق النهاوندي

ذهب المحقق النهاوندي في "تشریح الأصول" إلى أنّ حقيقة الوضع ليست إلاّ التعهّد بذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى الفلاني.

و اعترض عليه بأمور :

منها : أنّ التعهّد هو ما يلزم الوضع لخروجه عن اللغوّة - عند القائلين بلزوم الالتزام به في الوضع - و ليس بنفس الوضع ، و لا يبيّن حقيقته.

و منها : أنّ لزوم الالتزام بالتعهّد المذكور في الوضع غير ثابت ؛ إذ أنّ جعل اللفظ للمعنى بداعي الانتقال منه إليه ، كاف في تحقق الوضع. إلا أن يكون المقصود من التعهّد هذا الجعل بذاك الداعي.

نظريّة أبي المجد الاصفهاني

قال في "وقاية الأذهان" : "الوضع عبارة عن التعهّد ، أعني: تعهد المتكلم للمخاطب و التزامه له بأنّه لا ينطق بلفظ خاص إلاّ عند ارادته معنى خاصاً ، أو أنّه إذا أراد إفهامه معنى معيّناً لا يتكلم إلاّ بلفظ معيّن ، فمتى تعهّد له بذلك و أعلمه به حصلت الدلالة و حصل الإفهام".

و يرد عليه - مضافاً إلى ما ورد على النظريّة السابقة - أنّه يلزم منه أن يكون كلّ من يستعمل اللفظ للمعنى واضعاً.

نظريّة السيّد الخوئي

قال المحقّق الخوئي في "المحاضرات" : "إنّ حقيقة الوضع عبارة عن التعهّد بإبراز المعنى الذي تعلّق قصد المتكلّم بتفهيّمه ، بلفظ مخصوص. فكلّ واحد من أهل أيّ لغة متعهّد في نفسه أنّه متى ما أراد تفهيم معنى خاص ، أن يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً".

و يرد عليه :

أوّلا : أنّه لو كان الامر كذلك لكان الانس حاصلًا بين اللفظ واردة تفهيم المعنى لا نفس المعنى.

ثانيا : أنّ التزام الواضع بأنّه متى أراد تفهيم المعنى يتكلّم بهذا اللفظ هو أمر ملازم له و مترتّب عليه و ليس بنفس الوضع .

مسلك التنزيل

و قد اختاره المحقّق الايرواني ، و نشير هنا إلى رأيه في هذا الخصوص و نأتي بما يرد عليه من الملاحظات.

نظريّة المحقّق الإيرواني

و حُكي عن المحقّق الايرواني - كما في كتاب "الاصول" للمحقّق التبريزي - : ان حقيقة الوضع في الالفاظ عبارة عن تنزيل اللفظ منزلة المعنى وجعله عينه ادعاء ، وهذه العينية الادعائية يصححها

ترتب غرض التفهيم والتفهم عليها ، وهذا الغرض المهم كاف في تصحيح الادعاء.

و ردّ عليه استاذنا التبريزي (ره) بأنّه "يكذبه الوجدان عند ملاحظة الوضع في الأعلام الشخصية ، فان حقيقته لا يختلف عن الوضع في سائر الالفاظ ، مع انه لا تنزيل ولا ادعاء في وضعها قطعا ، فان قول الوالد : (سميت ولدي محمدا) ليس مفاده جعلته عين لفظ محمد او ان صورته عين ذلك اللفظ ، ويوضح ذلك كمال الوضوح ملاحظة اسماء ذات الحق جل و علا".

توضيح : هناك مسلك يسمى بمسلك الهوهويّة و هو في سياق مسلك التنزيل ، و سوف نشرح معالمها في الدرس الآتي، انشاء الله تعالى.

مسلك الاعتباريّة

و هو ما ذهب إليه جماعة من علماء الاصول كالمحقق الاصفهاني و غيره ، و تابعهم بعض المعاصرين كالاستاذ السبحاني.

نظريّة المحقّق الاصفهاني

ذهب المحقّق الاصفهاني - كما في "نهاية الدراية" - إلى أنّ الوضع امر اعتباري يشبه وضع العَلَم على الارض لغرض ما ؛ غاية الامر هي أنّ الوضع في وضع العَلَم حقيقي يندرج تحت مقولة الوضع ، و في وضع اللفظ هو أمر اعتباري لا يندرج تحت اي مقولة ، فلا يكون مما يازاه شي ء في الخارج و لا مما له منشا انتزاع خارجي.

ويشهد لذلك ان الارتباط حاصل بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى ، ولو مع الاغماض عن وجود اللفظ خارجا او ذهنيا ، بحيث لو لم يتلفظ احد بلفظ الماء مثلا ولم يوجد معناه في ذهن احد ، لكان الارتباط بين لفظه ومعناه موجودا ، ومن ذلك يظهر ان الوضع ليس من الامور الاعتبارية الذهنية نظير الكلية والجزئية والنوعية والجنسية ، لانه لو كان كذلك لاحتاج الى لحاظ اللفظ ولكان المعروف ذهنيا مع ان الاختصاص الوضعي حاصل لطبيعي اللفظ لا بما هو موجود ذهنيا و لا بما هو موجود خارجا. ودعوى ان قول الواضع: (وضعت هذا اللفظ) منشأ لانتزاع الوضع فيكون من الامور الانتزاعية - نظير ما يقال من ان قول البائع : (بعت المال) منشأ لانتزاع الملكية ، فتوجد الملكية بمنشا الانتزاع - لايمكن المساعدة عليها ، فان الامر الانتزاعي من منشا يحمل العنوان منه ، على منشائه مع ان العنوان من الملكية و الوضع لا يحمل على صيغة بعت ولا على صيغة وضعت.

ثمّ استشهد لإثبات أنّ وضع الألفاظ لا يكون معنى مقولياً ، باختلاف أنظار الأقوام والطوائف في ارتباط لفظ بمعنى ، فيرى قوم ارتباط لفظ بمعنى ، ويرى اخرون ارتباطه بمعنى اخر.

و اعترض عليه شيخنا الاستاذ التبريزي (ره) بقوله :

"ما ذكره (ره) - من كون الوضع بنفسه امرا اعتباريا لا يندرج تحت مقولة - صحيح ، والشاهد على ذلك امكان الغائه ، ولو كان امرا حقيقيا لما كان يقبل الالغاء ، الا ان ما ذكره (ره) من كونه امرا اعتباريا مسانخا للوضع الخارجي - كما ذكره - مما لايمكن المساعدة عليه ، اذ اللفظ وان كان يتصف بانه موضوع ، الا ان المعنى لايصح اتصافه بالموضوع عليه ، و انما يتصف بالموضوع له ،

ولو كان وضع اللفظ امرا اعتباريا من سنخ الوضع الخارجي لصح اتصاف المعنى بالموضوع عليه.

كما ان ما ذكره (ره) من ان الارتباط والاختصاص لازم الوضع ، لا يمكن المساعدة عليه ايضا ، و ذلك لان هذا الارتباط و الاختصاص انما هو انس الذهن بالمعنى من اللفظ ، بحيث ينسب المعنى الى الذهن عند سماع اللفظ ، وهذا الانس يحصل من العلم بالوضع او تكرار الاستعمال ، لا من مجرد الوضع".

ثم قال : "والصحيح ان الوضع في الالفاظ عبارة عن جعلها علامات للمعاني ، والغرض من جعل العلامة تفهيمها بها ، فالمعنى هو الموضوع له ومسمى اللفظ ، لا ان ارادة المعنى نفسها مسمى اللفظ. ثم ان هذا التعيين وجعل اللفظ علامة للمعنى قديكون ابتدائيا ، وقد يكون مسبوقا بالاستعمالات المتكررة بالعناية وملاحظة العلاقة ، فيكون الوضع تعيينيا".

هذا ، ولكن المهم في كلام المحقق الاصفهاني هو تركيزه على اعتبارية وضع الالفاظ للمعاني و عدم اندراجه تحت المقولات ، بمعنى أنه لا يقتضي لنفسه جنسا و لا فصلا.

و هو ما أشار اليه الاستاذ السبحاني في كتابه "المحصول" بقوله : "إنّ وضع الألفاظ للمعاني أمر اعتباري لا يقتضي لنفسه جنساً ولا فصلاً و يعلم كنهه من حال سائر العلامات و الدوّال ، التي تضعها إدارة المرور للانتقال إلى وظائف خاصّة ، ككون الدخول في الشارع مجازاً أو ممنوعاً ، فإنّ ماهية جعل تلك الدوّال ليس إلّا جعلها للانتقال إلى مقاصد خاصّة فيكون وضع الألفاظ أيضاً من هذه المقولة ، و يعرف أنّها جعل اللفظ في مقابل المعنى بداعي الانتقال إليه عند سماعه أو إفهامه عند التكلّم به ، أو تعينه علامة للمعنى بسبب

كثرة الاستعمال. و الأول كما في الوضع التعيني و في الاستعمال بداعي الوضع ، و الثاني كما في الوضع التعيني.

فإن قلت: التعريف المذكور يستلزم الدور ، إذ ليس الجعل إلاّ الوضع فهو من قبيل رفع كلمة و وضع كلمة أخرى مترادفة مكانها.

قلت: إنّ الوضع أمر اعتباري ، فليس له جنس ولا فصل و لو تخيل إنسان جنسا أو فصلاً له فهو من باب المشاكلة ، فعند ذاك يصحّ التعريف بشرح الاسم الذي يكفي فيه أيّ تعبير يقرب المقصود. فنلخص أنّ وضع الألفاظ للمعاني لا يختلف عن نصب الدوال في الطرق و الشوارع".

مسلك الملازمة

و هو ما نُسب إلى المحقق العراقي ، من أنّ حقيقة الوضع هي الملازمة بين اللفظ و المعنى ، بمعنى أنّ تصوّر اللفظ مستلزم لتصوّر المعنى.

يقول المحقق العراقي في كتابه "مقالات الاصول" :

"انّ حقيقة الجعل هو إيجاد العلقه بين اللفظ و المعنى ، الراجع في الحقيقة إلى إيجاد صفة المبرزيّة للمعنى بإرادته ، و مرجعه إلى نحو تخصيص اللفظ بمعنى مخصوص ، الراجع إلى نحو تلازم بينهما ، و أجري على هذا المعنى عنوان ادّعائيّ عنائيّ و عبّر عنه بوضع اللفظ على المعنى".

و حيث أنّه تارة يشير إلى أنّ الوضع هو الملازمة الاعتبارية ، و اخرى بأنه الملازمة الواقعية ، أورد عليه الآخرون بأنّهما لانتجعتان.

و دافع عنه بعض المعاصرين بأنّ مقصوده هو أن الوضع عبارة عن كليّ الملازمة ، الجامع بين مراحل الوضع ودرجاته ، فهذه الملازمة في المرحلة الأولى من مراحل الوضع ملازمة اعتبارية ، فهي عبارة عن جعل التلازم بين اللفظ والمعنى و اعتبارهما متلازمين . و لكنّها في المرحلة الأخيرة من الوضع تكون ملازمة واقعية ، وهي عبارة عن استلزام تصور اللفظ لتصور المعنى.

يقول العراقي في "مقالات الاصول" :

"انّ هذه العلقه و الارتباط بعد تمامية جعلها و صحّة منشأ اعتبارها ، و إن سميت من الامور الاعتبارية في قبال ما لها ما يزاء في الأعيان من نحو هيئة قائمة بها ، و لكن لم تكن من الاعتبارات المحضة المتقوّمة بالاعتبار محضا بحيث تنعدم بانقطاعه ، بل كانت من الواقعيّات التي كان الاعتبار طريقا إليها بحيث كانت قابلة لتعلّق الالتفات إليها تارة و الغفلة اخرى ، و لها موطن ذهني و خارجي ، نظير الملازمات الذاتية بين الأشياء المحفوظة في عالم تقرّرها المخزونة في الذهن تارة و في الخارج اخرى ، تبعا لوجود طرفيها خارجا و ذهنيا ، فالعقل كما يرى في الذهن الملازمة بين الطبيعتين كذلك يرى في الخارج هذه الملازمة بين الموجودين في الخارج ؛ و هكذا نقول في العلقه المزبورة بأنّها بين الطبيعتين [ذهنيّة] و بين الموجودين خارجا [خارجيّة]".

الاعتراض عليه

اعترض عليه بعض المحققين - كما في المحاضرات و غيرها - بأنّ الملازمة ان قصد بها الملازمة الواقعية فهي تارة تقاس بالنسبة للجاهل بالوضع و تارة تقاس بالنسبة للعالم به ، فإن قيست بالنسبة للجاهل فهو مستحيل ، إذ لا يمكن للجاهل بالوضع ادراك

الملازمة بين اللفظ و المعنى و الا لاستحال الجهل باللغات كلها اذا كان هناك ملازمة واقعية بين اللفظ والمعنى شاملة للجاهل و العالم، وان قيست بالنسبة للعالم بالوضع فهي حاصلة عنده لكنها متفرعة عن الوضع مترتبة عليه لا أنها هي الوضع نفسه.

وان أريد بها الملازمة الاعتبارية فتارة تلاحظ بالنسبة للجاهل بالوضع و تارة تلاحظ بالنسبة للعالم به ، فإن لوحظت بالنسبة للجاهل بالوضع فصدورها لغو، لأن الجاهل بالوضع لا علم له به حتى ينتقل من تصور اللفظ لتصور المعنى ، فاعتبار الملازمة في حقه لا يجدي شيئاً و لا اثر له ، و ان لوحظت بالنسبة للعالم بالوضع فيرد عليها أنها تحصيل حاصل ، لأن العالم بالوضع عنده ملازمة ذهنية بين اللفظ و المعنى.

الردّ على هذا الاعتراض

و ردّ بعض المعاصرين على الاعتراض المذكور بقوله :

"أولاً : إنّنا نختار أنّ المراد بالملازمة الواقعية هي المقاسة بالنسبة للعالم بالوضع لا بالنسبة للجاهل به و لا يرد الاشكال بأن هذه الملازمة ليست هي بالوضع بل هي متفرعة عن الوضع ، وذلك لأنّ الوضع على نوعين : الوضع بالمعنى المصدري والوضع بالمعنى الاسم المصدري ، و الملازمة الواقعية و ان كانت متفرعة عن الأول لكنها هي الوضع بالمعنى الثاني و مراد صاحب هذا المسلك عندما يعرف الوضع بالملازمة الواقعية هو المعنى الثاني لا الأول.

ثانياً : اننا قد نختار أنّ المراد بالملازمة في التعريف هو الملازمة الاعتبارية في حق الجاهل بالوضع لا في حق العالم به لئلا يلزم تحصيل الحاصل ، و لا يرد عليه الاشكال بان الملازمة الاعتبارية في حق الجاهل لغو لعدم انتقاله من اللفظ للمعنى بمجرد هذه

الملازمة. و ذلك لأنّ اعتبار الملازمة في حق الجاهل لم يقصد منه حصول الانتقال للمعنى عن طريق اللفظ بعد اعتبار الملازمة مباشرة و بدون واسطة حتى يرد اشكال اللغوية ، بل المقصود منه حصول الانتقال للمعنى بواسطة المرور بمرحلة سببية اللفظ مع القرينة للمعنى ، فالاعتبار للملازمة مع شريطة هذه المرحلة لا يكون لغوياً بالنسبة للجاهل بهذا الوضع".

و مع ذلك كلّه ، فإنّ التعبير عن الوضع بانه الملازمة بين اللفظ و المعنى ، لا يكشف عن حقيقة الوضع ؛ لأنّ ما يعبر عنه بأنّه هو الجامع بين الملازمة الاعتبارية و الملازمة الواقعية هو عين الملازمتين المذكورتين ، و كلتاها لا تعبران عن حقيقة الوضع كما هو المقصود.

غاية الأمر أنّ هذا المسلك يبيّن نوع العلاقة و الارتباط بين اللفظ و المعنى ، الذي يعبر عنه بالوضع بالمعنى الاسم المصدرى ، دون أن يبيّن حقيقة وضع الالفاظ و جعلها للمعاني ، الذي يعبر عنه بالوضع بالمعنى المصدرى. و هذا الأخير هو المقصود ههنا.

مسلك الهووية و الاندماج

و المقصود منه هو أنّ الاعتبار الأدبي الصادر من الواضع هو جعل الهووية بين اللفظ و المعنى بهدف الوصول إلى الاندماج بين تصوّر اللفظ و تصوّر المعنى.

و قد ذهب إلى هذا المسلك جمع من الاصوليين ، و منهم السيّد السيستاني في كتابه "الرافد". و قال في شرح ذلك المسلك ما يلي ملخصاً :

- إنّ العلاقة بين اللفظ و المعنى الموضوع له تمرّ بمراحل أربع:
- الف -** مرحلة الانتخاب ، وهي المسماة عندهم بالوضع (بالمعنى المصدري).
- ب -** مرحلة الاشارة ، وهي الاشارة باللفظ للمعنى لعوامل كمية أو كيفية تساعد على ذلك.
- ج -** مرحلة التلازم والسببية الذهنية ، وهي كون صورة اللفظ سبباً لتصور المعنى.
- د -** مرحلة الههوية ، وهي اندماج تصور المعنى في تصور اللفظ.

إنّ مرحلة الانتخاب والوضع بالمعنى المصدري لها حقيقة و لها مصحح.

أما حقيقتها فهي اعتبار أدبي من الاعتبارات الأدبية ، فإن الاعتبار الادبي معناه إعطاء حد شيء لشيء آخر لنقل الاحاسيس للشيء الآخر و توجيهها نحوه ، فعندما يقال على سبيل الاستعارة جاء أسد و يقصد به الرجل الشجاع ، فإن الشجاع هنا قد اعطي حد الأسد المفترس لنقل احاسيس الهيبة والخوف من الأسد الحقيقي إلى الأسد المجازي و هو الرجل الشجاع ، فكذلك عملية الوضع لون من ألوان الاعتبار الأدبي ، فعندما يقال هذه نار و يكرر الاطلاق ، فانما المقصود بذلك اعطاء حد النار و هو الصورة الخاصة لمفهوم النار للفظ نفسه و لتظل الحالة الاحساسية للانسان عندما يرى النار موجودة مع سماع لفظ النار أيضاً.

و أما المصحح لهذا الاعتبار الأدبي فهو التمهيد لحصول العلاقة الراسخة بين اللفظ و المعنى ، فالوضع و الجعل و التخصيص اعتبار أدبي غير متأصل قصد به التمهيد لحصول العلاقة بين اللفظ و

المعنى ، لما ذكره علماء البيان من كون المجاز طريقاً للحقيقة، فالاعتبار في بدئه أدبي غير متأصل و بوصله لمرحلة الاشارة و التفهيم يتحول الاعتبار إلى كونه حقيقة متأصلة تكوينية بين اللفظ والمعنى.

الاعتراض على هذا المسلك

اعترض جماعة من المحققين على مسلك الهوهوية و تنزيل وجود اللفظ منزلة وجود المعنى - و منهم السيد الخوئي في محاضراته - بما يلي بالاختصار :

أولاً : أنّ تنزيل شيء مكان شيء آخر يحتاج إلى مصحح ، و المصحح للتنزيل ترتيب آثار المنزلّ عليه على المنزلّ ، فمثلاً في قول الشارع "الطواف بالبيت صلاة" نوع من التنزيل لم يصح ذلك الا باعتبار ترتيب آثار الصلاة و لوازمها على الطواف ، وهنا في مقامنا عندما يقوم الواضع بجعل الهوهوية بين اللفظ و المعنى فهذا نوع من التنزيل ، أي تنزيل وجود اللفظ منزلة وجود المعنى للهوهوية بينهما، مع أنه لا تترتب آثار المعنى على اللفظ بمجرد هذا التنزيل فلا مصحح له.

و اجيب عن هذا الاعتراض بأنّ المصحح لهذا الاعتبار الأدبي هو ترتيب آثار المنزلّ عليه على المنزلّ ، الا ان هذا الترتيب يكفي في كونه مصححاً حصوله و لو بالواسطة و لا وجه لتوقف مصححيته على الترتيب المباشر ، أي من دون الواسطة.

فيكفي في تنزيل وجود اللفظ منزلة وجود المعنى و اعتبار الهوهوية بينهما ترتب لوازم المعنى و آثاره (من الحسن و القبح) على الوجود الذهني للفظ و لو بواسطة كثرة الحمل.

ثانياً :

إنّ الهدف من الوضع هو حصول الدلالة ، أي دلالة اللفظ على المعنى ، ومن الواضح أنّ الدلالة تتوقف على طرفين متغايرين و هما: دالّ و هو صورة اللفظ ، و مدلول وهو صورة المعنى ، فجعل الهوهوية بينهما لا ينسجم مع هدف الوضع.

و اجيب عن هذا الاعتراض بأنّه يتنبي على أن تكون الدلالة علاقة السببية و التلازم بين تصور اللفظ وتصور المعنى ، فتكون متقومة بطرفين ؛ أمّا إذا قلنا بأنّ الدلالة هي الهوهوية و اندماج صورة المعنى في صورة اللفظ ، فيكون اعتبار الهوهوية بينهما منسجماً مع هدف الوضع.

ثالثاً :

إنّ تفسير الوضع بالهوهوية بين اللفظ والمعنى تفسير يحتاج الى عمق في النظر ودقة في التفكير ، و هذا بعيد عن الاذهان العامة التي بيدها عملية الوضع غالباً ، بينما اذا تأملنا في حقيقة الوضع نجدها امراً ميسوراً يصدر حتى من الاطفال ، فكيف يصح تفسير هذا الأمر الميسور بهذا المعنى الدقيق الذي لا تناله الافهام السطحية الساذجة.

و اجيب عن هذا الاعتراض بالنقض تارة ، و بالحلّ اخرى.

أمّا الجواب النقضي فهو أنّ هذا الاعتراض يرد على المحقّق الخوئي أيضاً فيما اختاره من مسلك التعهّد.

و أمّا الجواب الحليّ فهو ما أشار إليه السيّد السيستاني من أنّ جعل الهوية أمر لا يحتاج لعمق الفكر ولا دقة التأمل، لأنه لون من ألوان المجاز ، وهو ما يسمى بالاستعارة ، أي إلباس أحد الشئيين لباس الآخر ، و هذا ما يقوم به أغلب أبناء العرف في محاوراتهم. فمثلاً قولهم : فلان أسد ، و هي قمر ، لا اشكال أنه من مصاديق الاستعارة ، وهي اعتبار الهوية بين النوعين و أن الرجل الشجاع مصداق للأسد. وكقول الشاعر:

قامت تظللني ومن عجب شمس تظللني من الشمس

بل اعتبار الهوية يصدر حتى من الأطفال كما في مقام الشتم حيث يقال (يا كلب بن الكلب) ، فإن هذا الاطلاق استعارة حقيقية واعتبار للهوية. فإذا كان اعتبار الهوية من المرتكزات المستقرة في أذهان المجتمعات فلا مانع من تصوير الوضع بالمعنى المصدري بمعنى الهوية و دخوله تحت هذا المرتكز العام.

أقسام الوضع

ينقسم الوضع في مقام التصوّر إلى أربعة أقسام كالتالي :

الف - الوضع الخاص و الموضوع له الخاص.

ب - الوضع العام و الموضوع له العام.

ج - الوضع العام و الموضوع له الخاص.

د - الوضع الخاص و الموضوع له العام.

و المقصود من الوضع الخاص ، هو أن يكون المعنى الملحوظ خاصاً حين الوضع. فإذا كان الموضوع له نفس الملحوظ الخاص ، يتحقق القسم الأول ، و هو الوضع الخاص و الموضوع له الخاص. كما في وضع الأعلام.

و المقصود من الوضع العام ، هو أن يكون المعنى الملحوظ عاماً حين الوضع. فإذا كان الموضوع له نفس الملحوظ العام ، فيتحقّق القسم الثاني ، و هو الوضع العامّ و الموضوع له العامّ. كما في وضع أسماء الأجناس.

و حيث أنّ إمكان القسمين الأوّلين أمر واضح ، فلاحاجة إلى التوضيح.

تقرير القسم الثالث

أما القسم الثالث ، فهو عبارة عما يكون الملحوظ فيه عاماً ، ولكن اللفظ يوضع على مصداق ذلك الملحوظ العام ، فيكون الوضع عاماً ، و الموضوع له خاصاً. و هذا القسم هو أيضا أمر ممكن ؛ و قام علمائنا بتقرير أماكنه بالوجه التالية :

الوجه الأول :

و هو ما ذهب إليه المحقق الخراساني في كفاية الاصول و قال :
"و ذلك لإنّ العامّ يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده و مصاديقه بما هو كذلك، فإنّه من وجوهها، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجهه، بخلاف الخاص، فإنّه بما هو خاص لا يكون وجهاً للعام ولا لسائر الأفراد. فلا يكون معرفته و تصوّره معرفة له و لا لها أصلاً ، و لو بوجه".

الاعتراض عليه

و اعترض عليه بعض المعاصرين بأنّه يرجع مفاده إلى كون العامّ حاكياً عن الخاص ، و الحال أنّه لا يكون حاكياً عنه بوجه من الوجوه.
و ذلك لأننا لو فرضنا أنّ هذا العام هو من قبيل المفاهيم الموضوعية فالحكاية فرع الوضع ، و الحال أنّ العام (كالحيوان الناطق) قد وضع لنفس الحقيقة المعرّاة عن كلّ قيد و شرط، فلا يكون وجهاً و مرآة للأفراد.

و أمّا إذا فرضنا أنّ هذا العامّ هو أمر ذهني منتزع من الأفراد باعتبار القدر المشترك بينها، فإنّ المنتزع هو ذاك القدر المشترك ، لا تلك الخصوصيّات للأفراد و المصاديق، فلا يكون حاكياً عن الخاصّ أيضا.

الردّ على هذا الاعتراض

يمكن أن يقال بأنّ صاحب الكفاية قد اراد بصلاحيّة العامّ لأن يكون آلة للحاظ أفراده و مصاديقه ، أن يكون العام آلة و سبباً للانتقال منه إليها ؛ بأن تكون ملاحظة العام سبباً لانتقال الذهن إلى تصوّر الأفراد و المصاديق بنحو من الأنحاء. فلا ترد عليه الملاحظة المذكورة.

إلا أنّ هذا التبرير قد يؤدّي إلى إشكال آخر و هو أنّه لو صحّ في وضع العام و الموضوع له الخاصّ ، فقد يصحّ في القسم الرابع و هو الوضع الخاص و الموضوع له العامّ. و الحال أنّه خلاف ما اختاره المحقق الخراساني.

توضيح الأمر : أنّ الخاصّ أيضاً قد يكون آلة للانتقال إلى العام ، فالشخص الملحوظ الخارجي و إن لم يكن حاكياً عن العام، لكنّه قد يوجب الانتقال إليه. فتأمل.

الوجه الثاني

و هو ما اختاره المحقق العراقي - كما في بدايع الأفكار - و نذكره ملخصاً :

تنقسم العناوين العامّة المنتزعة على الأقسام التالية :

الأول : هو العنوان العامّ الذي ينتزع من الجامع الذاتي لمصاديقه و أفراده ، الذي يتحدّ مع خصوصياتها وجوداً و يتعرّى عنها تصوّراً و حقيقة ، كعنوان الحيوان و الإنسان.

الثاني : هو العنوان العامّ المنتزع من أفرادها باعتبار اتّصافها بخصوصيّة خارجة عن ذاتها و ذاتيّاتها.

الثالث : هو العنوان العامّ الحاكي اجمالاً عن الخصوصيّات التي يكون التشخصّ بها خارجاً.

والأول والثاني لا يحكيان عن شيء من خصوصيات الأفراد ، بل يحكيان عن الجامع و المعنون الموجود في الفرد.

و أمّا القسم الثالث فهو يحكي عن نفس الخصوصيات التي بها يكون التشخيص خارجاً، كمفهوم "الفرد" و "المصداق" و "الشخص" ؛ فإنّها عناوين عامّة منتزعة من الأفراد و الخصوصيات الخارجية. و مثلها لفظ "كلّ" و "بعض" و كذلك الموصولات مثل "من" و "ما".

فيصحّ أن يوضع لفظ "الإنسان" لكلّ من ينطبق عليه لفظ الإنسان.

الوجه الثالث :

و هو ما ذهب إليه السيّد الخوئي - كما في محاضراته - و ملخصه كالتالي :

الفرق بين القضية الخارجية و القضية الحقيقية ، هو أنّ الحكم في الأولى مقصور على الأفراد الموجودة في ظرف الحكم. مثل قولك : "قتل من في العسكر". و أمّا القضية الحقيقية فالحكم فيها مجعول على الأفراد الموجودة فعلا ، و المقدّرة في المستقبل. مثل قولك : "كلّ إنسان كاتب بالقوّة" ، فإنّه يشمل الإنسان الموجود فعلا و الموجود في المستقبل. و ليس هذا إلّا لأجل أخذ الطبيعة في موضوع الحكم على وجه تكون سارية في مصاديقها، فيشمل كلّ فرد محقّق في ظرفه.

فالقول بأنّ العام لا يحكى عن المصاديق و الأفراد ، إنّما يصحّ إذا كانت القضية طبيعيّة أو خارجية ، و أمّا إذا كانت حقيقية ، فإنّها تحكي عن الجميع حسب سريانها. فإنّ الطبيعة فيها متّحدة مع المصاديق و سارية في الأفراد.

الاعتراض عليه

قد اعترض المحقق السبحاني عليه بأن معنى سريان الطبيعة في مصاديقها، لا يستلزم أكثر من اتّحادها مع مصاديقها، و لكن الاتّحاد ليس مناط الحكاية بل مناطها كون المحكي عنه داخلاً في مفهوم الحاكي، و يكون نفس معناه أو جزءه، و المفروض عدمه، أما ترى أنّ العرض متّحد مع الجوهر في الخارج، مع أنّ أحدهما لا يحكي عن الآخر أبداً، و إلّا فليكن الخاص أيضاً حاكياً عن العام لكونه متّحداً معه في الخارج.

الردّ على هذا الاعتراض

و يمكن الردّ على هذا الاعتراض بأنّه لو كان اتّحاد الطبيعة مع مصاديقها معياراً للحكاية عنها و تصحيح القسم الثالث ، لكان الاعتراض وارداً ، و كان من الممكن أن يقال : فليكن الخاص أيضاً حاكياً عن العام لكونه متّحداً معه في الخارج ، لأنّ الاتّحاد هنا مشترك بين الأمرين. و لكنّ التركيز في كلام السيّد الخوئي هو على سريان الطبيعة في المصاديق و جريان العامّ في الخاصّ ، لا بالعكس. و يكفي هذا عنده للقول بإمكان الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ ، لا بالعكس.

تقرير القسم الرابع

ذهب معظم علماء الاصول إلى امتناع القسم الرابع ، و هو الوضع الخاص و الموضوع له العامّ ، و هذا هو المشهور عندهم. و خالفهم بعض العلماء الآخرين ، كالمحقق الحائري و الإمام الخميني ؛ كما نسب هذا الرأي إلى المحقق الرشتي و صاحب البدائع أيضاً.

حجّة القائلين بالامتناع

قد عرفت من كلام المحقق الخراساني وجه الامتناع ، من أنه بما هو خاص لا يكون وجهاً للعام ولا لسائر الأفراد. فلا يكون معرفته و تصوّره معرفة له و لا لها أصلاً و لو بوجه.

ثمّ قال : "نعم ربما يوجب تصوّره تصور العام بنفسه ، فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عاما ، كما كان الموضوع له عاما ، و هذا بخلاف ما في الوضع العام و الموضوع له الخاص ، فإن الموضوع له - و هي الافراد - لا يكون متصورا إلا بوجهه و عنوانه ، و هو العام ، و فرق واضح بين تصور الشيء بوجهه ، و تصوّره بنفسه ، و لو كان بسبب تصور أمر آخر".

نظريّة المحقق الحائري

ذهب الشيخ عبدالكريم الحائري في كتابه "الدّرر" إلى إمكان القسم الرابع ، و هو الوضع الخاص و الموضوع له العام. و ذلك بالتقريب التالي :

"إذا تصوّر شخصاً جزئياً خارجياً من دون أن يعلم تفصيلاً بالقدر المشترك بينه و بين سائر الأفراد و لكنّه يعلم إجمالاً باشماله على جامع مشترك بينه و بين باقي الأفراد مثله ، كما إذا رأى جسماً من بعيد ولم يعلم أنّه حيوان أو جماد فوضع لفظاً بازاء ما هو متّحد مع هذا الشخص في الواقع ، فالموضوع له لوحظ إجمالاً و بالوجه. و ليس الوجه عند هذا الشخص إلاّ الجزئي لأنّ المفروض أنّ الجامع ليس متعلّلاً عنده إلاّ بعنوان ما هو متّحد مع هذا الشخص".

الاعتراض عليه

يلاحظ عليه بأنّ المرئي من بعيد بحكم أنّه جزئي و متقيّد بخصوصيات ، لا يكون حاكياً عن الجامع المشترك بينه و بين غيره من المصاديق ، بل يكون آلة للانتقال منه إلى الجامع المشترك. و

أمّا إذا تمّ تصوّره معرّي عن القيود و الخصوصيّات ، فيرجع إلى الوضع العام و الموضوع له العام.

نظريّة الإمام الخميني

ذهب الإمام الخميني - كما في تهذيب الاصول - إلى أنّ القسم الثالث و الرابع جائزان على وجه ، و ممتنعان على وجه آخر. فقال :

"والحقّ أنّهما مشتركان في الامتناع على وجه و الإمكان على نحو آخر، إذ كلّ مفهوم لا يحكى إلّا عمّا هو بذاته و يمتنع أن يكون حاكياً عن نفسه وغيره، و الخصوصيّات و إن اتّحدت مع العام وجوداً إلّا أنّها تغايره عنواناً و ماهيّة، فحينئذ إن كان المراد من لزوم لحاظ الموضوع له في الأقسام هو لحاظه بما هو حاك عنه و مرآة له فهما سيّان في الامتناع، إذ العنوان العام كالإنسان لا يحكى إلّا عن حيثيّة الإنسانية دون ما يقارنها من العوارض والخصوصيات لخروجها من حريم المعنى اللابشرطي، والحكاية فرع الدخول في الموضوع له، وإن كان المراد من شرطية لحاظه هو وجود أمر يوجب الانتقال إليه ، فالانتقال من تصوّر العام إلى تصوّر مصاديقه أو بالعكس بمكان من الإمكان، و الظاهر كفاية الأخير بأن يؤخذ العنوان المشير الإجمالي آلة للموضوع لأفراده، ولا يحتاج إلى تصوّرها تفصيلاً، بل ربّما يمتنع لعدم تناهياها".

الاعتراض عليه

و اعترض عليه المحقق السبحاني - كما في "المحصل" - بأنّ ما أفاده صحيح في القسم الرابع ، إذ الفرد المضيّق لا يمكن أن يحكى عن الجامع الموسّع ، إلّا بنحو الانتقال، و أمّا القسم الثالث فيمكن أن يحكى العام بنحو من الخاص إذا انضمّ إليه ما يشير إلى الفرد ،

مثل ما تقدّم في كلام المحقّق العراقي من ضمّ لفظ "كلّ" و "مَن" و غيرهما . فكونهما متساويين في جميع المراحل غير تامّ ؛ بل هما في مجال الانتقال متساويان و في مجال الحكاية يفترقان، إذ يصحّ للعام الحكاية بضمّ ما يدلّ على الخصوصية إليه، بخلاف الخاص فإنّه لا يصلح للحكاية مطلقاً إلاّ بالتعرية ، و عندئذ ينقلب إلى الوضع العام و الموضوع له العام.

تبصرة : هذا حال الأقسام الأربعة للوضع من جهة الإمكان ؛ و أمّا من جهة وقوعها ، فاتّفق العلماء على وقوع القسم الأول ، و هو الوضع الخاص و الموضوع له الخاص. و ذلك كما في وضع الأعلام.

و اختلفوا في وقوع القسم الثاني ، و هو الوضع العام و الموضوع له العام ، فقال جماعة بأنّ وضع أسماء الأجناس هي من هذا القبيل. و قال بعض آخر بأنّ أسماء الأجناس وضعت أولاً للشياء الخارجي ، ثمّ سرت إليها الكليّة عرضاً.

و أمّا القسم الثالث ، و هو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ ، فقد حاول جمع من الاصوليين أن يجعلوا الوضع في المعاني الحرفيّة من هذا القبيل ، و خالفهم الآخرون ، و سيأتي البحث عنها بالتفصيل.

و أمّا القسم الرابع و هو الوضع الخاص و الموضوع له العامّ ، فقد عرفت أنه ممتنع ، فلا يصل الدور إلى البحث عن وقوعه.

المعاني الحرفية

قام علماء الاصول في مجال المعاني الحرفية بالبحث عنها في
مقامين :
المقام الأوّل : في تبين معاني الحروف و توضيح ما به يمتاز الحرف
عن الإسم.
المقام الثاني في بيان كفيّة الوضع فيها و أنّه خاصّ أو عامّ.

المقام الأوّل : حقيقة المعنى الحرفي

اختلف العلماء في تبين المعنى الحرفي و اختاروا نظريّات مختلفة
كما يلي :
النظرية الأولى : هي أنّ المعنى الحرفي لايفترق عن المعنى
الإسميّ في عالم المفهومية ، و ان الاستقلالية و عدمها خارجتان
عن حريم المعنى. و بناً على هذا ، لايتّصف المعنى في حد ذاته
بالاستقلال و لا بعدمه ، بل أنّهما قد نشئا من اشتراط الواضع.
و من الذين يميلون إلى هذه النظرية هو المحقق الخراساني ، حيث
يقول في كتابه "كفاية الاصول" ما نصّه :

"و التحقيق - حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق - أن حال المستعمل فيه و الموضوع له فيها (أي في الحروف) حالهما في الاسماء ، و ذلك لان الخصوصية المتوهمة ، إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئيا خارجيا ، فمن الواضح أن كثيرا ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك بل كليا ، و لذا التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئيا إضافيا ، و هو كما ترى.

و إن كانت هي الموجبة لكونه جزئيا ذهنيا ، حيث أنه لا يكاد يكون المعنى حرفيا ، إلا إذا لوحظ حالة لمعنى آخر ، و من خصوصياته القائمة به ، و يكون حاله كحال العرض ، فكما لا يكون في الخارج إلا في الموضوع ، كذلك هو لا يكون في الذهن إلا في مفهوم آخر ، و لذا قيل في تعريفه : بأنه ما دل على معنى في غيره ، فالمعنى ، و إن كان لا محالة يصير جزئيا بهذا اللحاظ ، بحيث يباينه إذا لو حظ ثانيا، كما لو حظ أولا ، و لو كان اللاحظ واحدا ، إلا أن هذا اللحاظ لا يكاد مأخوذا في المستعمل فيه ، و إلا فلا بد من لحاظ آخر ، متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ ، بدهاة أن تصور المستعمل فيه مما لا بد منه في استعمال الالفاظ ، و هو كما ترى.

مع أنه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات ، لامتناع صدق الكلبي العقلي عليها ، حيث لا موطن له إلا الذهن ، فامتنع إمتثال مثل (سر من البصرة) إلا بالتجريد و إلغاء الخصوصية ، هذا مع أنه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف إلا كلاحظه في نفسه في الاسماء ، و كما لا يكون هذا اللحاظ معتبرا في المستعمل فيه فيها، كذلك ذاك اللحاظ في الحروف ، كما لا يخفى.

و بالجمله : ليس المعنى في كلمة (من) و لفظ الابتداء - مثلا - إلا الابتداء ، فكما لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه و مستقلا ، كذلك لا يعتبر في معناها لحاظه في غيرها و آلة ، و كما لا يكون لحاظه فيه موجبا لجزئيته ، فليكن كذلك فيها".

الاعتراض عليه

و يمكن الاعتراض عليه بأنه بناء على هذا الرأي ، لا يبقى فرق بين الأسم (مثل كلمة "الابتداء") و الحرف (مثل كلمة "من") بحسب المعنى. فيجوز استعمال كل واحد منهما مكان الآخر. و الحال أنّ بطلانه واضح.

و حاول المحقق الخراساني أن يجيب عن هذا الاعتراض بقوله :

"الفرق بينهما إنما هو في اختصاص كل منهما بوضع ، حيث وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو و في نفسه ، و الحرف ليراد منه معناه لا كذلك ، بل بما هو حالة لغيره ، كما مرت الإشارة إليه مرة ، فالاختلاف بين الاسم و الحرف في الوضع ، يكون موجبا لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر ، و إن اتفقا فيما له الوضع ، و قد عرفت - بما لا مزيد عليه - أن نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته و مقوماته".

و لكنّ السيّد الخوئي ردّ على هذا الجواب بأنّ : حديث اشتراط الواضع مما لا محصل له ، فان الاشتراط المذكور هل هو اشتراط في ضمن الوضع أو في خارجه ، و ما الدليل عليه أو على لزوم اتباعه في اشتراطه ما لم يرجع إلى الجهات الراجعة إلى الموضوع أو الموضوع له ، ثم على تقدير لزوم الاتباع فليكن كاحد الاحكام الشرعية التي توجد مخالفته استحقاق العقاب فلم لا يصح

الاستعمال بحيث يعد من الاغلاط ، و غاية ما افيد في تقريبه ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قده) من إرجاع القيد يعنى الاشتراط إلى ناحية الاستعمال ، بان يكون ذات الموضوع له فيهما واحدة و الاختلاف في كيفية الوضع فان الاسم وضع ليستعمل مستقلا بخلاف الحرف ، فانه وضع لان يستعمل آلة ومراتا ، فالاستقلال و عدمه خارجان عن الموضوع له مأخوذان في مقام الاستعمال.

و يرد عليه ان المعنى يستحيل ان يكون في حد ذاته لا "مستقلا" و "لامستقل" ، و ليس هذا الا ارتفاع النقيضين. مضافا إلى ان تقييد الاستعمال في مقام الوضع لا يزيد على تقييد الموضوع له ، فكما انه يصح الاستعمال في الموضوع له مجازا فليكن استعمال الاسم في موضع استعمال الحرف و بالعكس كذلك. ثم ان الاستقلال و عدمه هل هما من الفصول أو المنوعة من قبيل الاعراض؟

و على الاول يلزم تركيب المعاني و قد بينا تجردها و بساطتها ، مع انه لا معنى لاختلاف الجنس في مقام الوضع و الفصل في مقام الاستعمال.

و على الثاني فما السبب في وجود هذا العرض؟ . و على كل تقدير فلا معنى لاشتراط الواضع ما لم يكن سنخ المعاني مختلفة.

النظرية الثانية

و هي أنّ الحرف لم يوضع لمعنى اصلا ، بل وضع ليكون قرينة على كيفية إرادة مدخوله، نظير الإعراب. فالحرف وحده لا معنى له أصلاً، إذ هو كالعلم المنصوب بجنب شيء ليدلّ على أنّ في ذلك الشيء فائدة ما، فإذا أفرد عن ذلك الشيء بقي غير دالّ على معنى في شيء أصلاً. مثلاً: معنى كلمة الدار يلاحظ بنحوين: أحدهما بما انه

موجود عيني خارجي فيقال : "دار زيد واسعة". و الثاني بما انه ظرف مكان لشيء آخر ؛ فكلمة "في" في قولك "جلست في الدار" تدل على ان الدار لوحظت بنحو الاينية لا العينية. و نسب هذا الرأي إلى المحقق الرضي في شرحه لمدّمة ابن الحاجب.

الاعتراض عليه

و يلاحظ عليه بأنّ الظرفية إما ان تؤخذ في مفهوم الدار بحسب الوضع ، أو تدل عليها كلمة "في" مثلا. و الاول باطل على الفرض ، فيثبت الثاني.

مضافا إلى أنّ المتبادر من الحروف عند الاستعمال غير ما هو المتبادر من الإعراب في آخر الكلام ، فإنّ الحروف يتبادر منها معانيها المخصوصة كالظرفيّة و الابتدائيّة و أمثالهما من نفس الحروف ؛ بخلاف الإعراب ، الذي لا يكون إلا كعلامة للفاعليّة أو المفعوليّة أو غيرهما.

النظرية الثالثة

و هي ما أشار إليها المحقق الشريف - كما في حواشيه على المطوّل - بأنّ معاني الأسماء معان مستقلة ملحوظة بذواتها، و معاني الحروف معان آلية ، حيث إنّها تُلحظ بنحو الآلية و المرآتية لملاحظة غيرها.

و يتتني هذا الرأي على التعريف المشهور للاسم و الحرف، و هو ما ذكره ابن الحاجب صاحب الكافية ، من أنّ الاسم هو ما دلّ على معنى في نفسه ، و الحرف ما دلّ على معنى في غيره.

و قام بعض المعاصرين بشرح هذه النظرية و قال : إنّ المعنى في حدّ ذاته يتصوّر على قسمين:

الف - أن يكون مفهوماً محصّلاً في نفسه، و لا يتوقّف تصوّره في الذهن إلى معنى آخر.

ب - أن يكون مفهوماً متحقّقاً في الذهن لا بنفسه ، بل بتبع غيره. و المعاني الاسميّة هي معان مستقلة ملحوظة بذواتها، بخلاف المعاني الحرفية ، فإنّها معان آليّة و غير مستقلة حيث إنّها تلحظ بنحو المرآتية لملاحظة غيرها.

و ذلك لأنّ الإنسان يجد في الوجود أقساماً من الحقائق:

القسم الأوّل: ما هو مستقل ذاتاً و ماهية، كما هو مستقل خارجاً و وجوداً، كالجواهر ؛ و يعبر عنه بـ "ما وجوده في نفسه لنفسه" و يشير قولهم: "في نفسه" إلى كونها ذات مفاهيم مستقلة، و يشير قولهم: "لنفسه" إلى كونها غير ناعنة على خلاف الأعراض المتأصلة.

القسم الثاني: ما هو مستقل ذاتاً و ماهية، غير مستقل خارجاً و وجوداً ، كالأعراض ؛ فإنّها مستقلة من حيث المفهوم و الماهية، لكنّها غير مستقلة في عالم الوجود خارجاً ، لأنّها لا توجد إلاّ في الموضوع.

القسم الثالث: ما هو غير مستقل ذاتاً و ماهية ، كما هو غير مستقلّ وجوداً و خارجاً، و يكون فانيا في غيره من حيث المفهوم و الوجود الخارجى. و هذا النحو من الوجود يسمّى بـ "الوجود الرابط" و "المعنى الحرفي". و لا يتحقق هذا المعنى إلا مندكاً في غيره.

هذا ولكن جماعة من الاصوليين قاموا بنقد هذه الفكرة و الاعتراض عليها. و لأجل هذا ، نذكر هنا أولاً دليل القائلين بالوجود الرابط ، ثم نبين آراء المعارضين ، مع مراعاة الاختصار.

استدلال المحقق الاصفهاني

ذهب المحقق الاصفهاني في كتابه "نهاية الدراية" ، إلى أنّ الحرف موضوع للوجود الرابط الذي هو في اصطلاح الفلاسفة في مقابل وجود الجوهر و العرض. و يعبر عن العرض بالوجود الرباطي ، كما يعبر عن المعنى الحرفي بالوجود الرابط.

قال الاصفهاني ما ملخصه : إنّ الالفاظ الموضوعية للجواهر و الاعراض (أي الأسماء) تكون معانيها من قبيل الماهيات ، سواء كانت متصلة (اي منتزعة من نفس وجوداتها) ، او من الاعتبارات (اي المنتزعة من الشيء باعتبار امر اخر) ، ولا يكون الوجود الخارجي او الذهني ماخوذاً في معاني الاسماء اصلاً ، بل تتصف معانيها بالوجود و العدم. وفي مقابل هذه الماهيات من الجواهر والاعراض والانتزاعيات وجود اخر ضعيف و دقيق في الغاية زائداً على وجود الجوهر و العرض ، يظهر بالبرهان على ما استدلوا عليه. فانه ربما يعلم بوجود كل من الجوهر (كوجود الانسان) و العرض (كحصول الحركة) ، ولكن يشك في قيام الحركة بالانسان او بغيره ، وهذا دليل واضح على ان الحصة الخاصة من الحركة القائمة بالانسان لها نحو وجود نعبر عنه بالوجود الرابط زائداً على اصل الحركة و وجود الانسان ، لقضاء تعلق الشك به وتعلق الجزم

بالاخيرين. و هذا الوجود الرابط لضعفه و خفائه لا يكون له ماهية ،
ليكون وضع اللفظ لها ، بل الحروف موضوعة لنفس الوجودات الروابط.

الاعتراض عليه

و يلاحظ عليه - كما جاء في كلام المحقق التبريزي في كتابه
"الاصول" - بامور :

" الأمر الأول : أنه لا سبيل الى الجزم بان في الخارج وجودا آخر
غير وجود العرض والجوهر يسمى بالوجود الرابط ، والدليل عليل ،
اذ تعدد متعلقي اليقين والشك لايلزم ان يكون بتعدد الوجود ، بل
يكفي فيه تعدد الاعتبار والجهة مع الاتحاد خارجا ، فانه ربما يعلم
حصول الطبيعي ويشك في افراده ، ومن الظاهر ان الطبيعي عين
افراده خارجا ولا وجود له غير وجودها. وعلى ذلك لو علم بوجود
الانسان خارجا و وجود الحركة ، يكون الشك في اضافة ما تقوم به
الحركة من كونه معنونا بعنوان الانسان او غيره.

الأمر الثاني : يلزم -على ما ذكر- ان لا يكون قول المخبر: "لزيد علم"
و "لعمرو خوف" و "لبكر شجاعة" كذبا ، فيما اذا لم يكن لهم شئ
مما ذكر ، فانه في الفرض لا يكون للكلام مستعمل فيه بالاضافة الى
الحرف ليقال ان مدلوله غير مطابق للواقع كما هو الفرض من
عدم الرابط ، المدعى كون اللام مستعملة فيه. و يتضح ذلك اكثر
بملاحظة الحروف المستعملة في النفي وفي الجواب والاستفهام
والنداء والتعجب ، الى غير ذلك ، مما لا يعقل فرض الوجود الرابط
فيها".

و قد تفتن بعض المؤيدين لنظرية المعنى الحرفي بمعنى الوجود
الرابط - كالمحقق السبحاني في كتابه "الوسيط" - لعدم تطابقها
على بعض الحروف ، و قال :

"نعم هناك حروف ربما لا ينطبق عليها ما ذكرنا من الضابطة، و هذا نحو "واو" الاستئناف و "تاء" التأنيث في "ضربت" و "قد" في الفعل الماضي".

و لكنّه أراد التخلّص من هذا الإشكال ، فقال :

"فالأولى عدّها علامات لا حروفاً".

و هو كما ترى.

نظريّة المحقق النائيني

ذكر المحقق النائيني - كما في أجود التقريرات - ما ملخصه كالتالي :

إن المعاني في الاسماء إخطارية ، (أي : يخطر معانيها في الذهن سواء كانت في ضمن تركيب كلامي ام لا) ، وفي الحروف ايجادية و هي على قسمين :

نسبية ، كالنسب الخاصة التي بين الاعراض و معروضاتها ، فان الحروف النسبيّة (مثل "في" و "من" و أمثالهما) توجد الربط بين مفهومين لا ربط بينهما ، كلفظ "زيد" و "الدار". فكلمة "في" هي الرابطة بينهما في الكلام في مقام الاستعمال.

و غير نسبية ، كحروف التشبيه و النداء و التمني و غيرها، فإنّ الحروف الموضوعّة لها في مقام الاستعمال توجد فردا منها في الخارج بحيث يصدق على الموجود خارجا انه فرد من التشبيه أو النداء أو التمني أو غير ذلك.

فالأسماء موضوعة لنفس المعاني التي تتصف بالوجود الخارجي او الذهني تارة ، وبالعدم اخرى ، وهذه المعاني كلها مستقلة ذاتا ، بمعنى انه يخطر عند سماع الفاظها معانيها في الالذهان ولو لم يكن سماعها في ضمن تركيب كلامي ، وهذا بخلاف الحروف ، فانه ليس لها معان استقلالية واطارية ، بحيث تخطر الى الذهن عند سماعها منفردة عن التركيب الكلامي.

و العرض لما كان لا يرتبط مفهومه ومعناه بمعنى المعروض ومفهومه ، فدعت الحاجة الى ايجاد الربط بين معنى اللفظ الدال على العرض ومعنى اللفظ الدال على المعروض ، ليقوم الربط بين المداليل في الكلام ، بحيث يعد نسبة الربط فيه الى النسبة الخارجية مثل الظل الى ذي الظل. و ليس المراد ان النسبة الخارجية محققة للنسبة الكلامية ، نظير فرد الانسان خارجا ، حيث انه يكون تحققا لطبيعي الانسان ، بل المراد ان قيام الحركة مثلا بالانسان كاف في ارتباطها به خارجا ولكن معنى لفظ الحركة غير مرتبط بمعنى الانسان ، فوضع الحروف النسبية (كلفظة "في" و "من" و أمثالهما) لايجاد الربط بينها في مقام التكلم.

و هذا الارتباط الكلامي قد يكون متفقا مع الاضافة الخارجية عند صدق الكلام ، توافق الظلّ مع ذي الظلّ ، و قد لا يكون متفقا معها عندما يكون الكلام كاذبا.

و على هذا الأساس ، فالمستعمل فيه في الحروف النسبية ايجادي ، لكن لا كالايجاد في انشاء البيع والطلب ، بان يوجد البيع والطلب خارجا وفي عالم الاعتبار، بل الايجاد في الحروف بمعنى تحقيق الربط بين مدلول اجزاء الكلام.

أما الحروف غير النسبية كحروف النداء و التشبيه و أمثالهما ، فهي توجد فردا منها في الخارج كما مرّ بيانه.

الاعتراض عليه

و لاحظ عليه شيخنا الاستاذ التبريزي في "الاصول" ، حيث يقول :
"يرد عليه (ره) ان دعواه بان المعاني الاسمية لا يمكن لحاظها مرتبطة بنحو ارتباط بعضها ببعض الا بالتكلم بالحروف ، لا يمكن الالتزام بها ، حيث يمكن للانسان لحاظ شيئين مرتبطين خارجا بما هما عليه من الارتباط ، فكما ان اللفظ الموضوع لكل منهما يحكي عنهما خارجا بصورتها المرآتية ، كذلك الحرف بصورته المتدلّية في معناه ، يحكي عما هما عليه من الارتباط خارجا ، فيمكن وضع لفظ للصورة المتدلّية في صورتها الشئيين المرتبطين خارجا ، و يكون اللفظ بحكايته عن تلك الصورة المتدلّية (الحاكية عن الخارج) موجبا لحصول الارتباط بين معنى كل من الاسمين.

وبتعبير اخر: يكون الفرق بين معاني الاسماء و الحروف ان معاني الاسماء اخطارية ، بمعنى انه ينسب منها معانيها الى الاذهان و لو عند التلفظ بكل منها منفردا ، بخلاف الحروف فانه لا ينسب منها المعاني الا اذا تلفظ بها في ضمن تركيب كلامي ، وهذا معنى كون معاني الحروف غير اخطارية. وهو لا يقتضي الابداعية ، فلا ملازمة بين الابداعية وغير الابداعية. نعم للمعنى الحرفي نوع خاص من الاخطار وهو الاخطار الضمني ، اي في ضمن التراكيب الكلامية ، بخلاف المعنى الاسمي فهو اخطاري استقلالاً.

ومما ذكر ظهر انه لا مقابلة بين اخطارية معنى اللفظ وبين كونه ايجاديا حتى يكون نفي الاول مستلزما لاثبات الثاني.

ثم انه (ره) ذكر ان معاني الحروف تكون آلية ومغفولا عنها ، بخلاف الاسماء.

فهذا لا يمكن المساعدة عليه ايضا ، فانه ان كان المراد بالآلية عدم كون تفهيمها هو المقصود الاصلي للمتكلم ، فمن الظاهر انه كثيرا ما يكون الغرض الاصلي من التكلم تفهيم الارتباط بين شيئين خارجا، لعلم السامع بحصول كل منهما وعدم علمه بالارتباط الخاص بينهما، وان كان المراد ان نظر المتكلم الى صورها المتدلية في غيرها نظر مرآتي ، فهذا النظر المرآتي حاصل في معاني الاسماء و غيرها ، حيث ان المتكلم عند التكلم ينظر بالمعاني التي هي في حقيقتها صور للاشياء الى نفس الاشياء في مواطنها".

نظريّة المحقق التبريزي

ذهب المحقق المعاصر الشيخ جواد التبريزي إلى أنّ الفرق بين المعاني الاسمية و المعاني الحرفية يكمن في ان الاسماء موضوعة للعناوين ، و أما الحروف فهي موضوعة لتدل على اتصاف مدخولاتها بالعناوين بحسب الوعاء المناسب لتلك المدخولات و تكون معانيها في مداليل مدخولاتها.

قال في كتاب "الاصول" ما نصّه :

"الحق في المقام والذي يقتضيه التامل في معاني الحروف هو انها موضوعة لافادة خصوصية في مدلول مدخولاتها بحسب الوعاء المناسب لتلك المدخولات ، فمثلا لفظة "في" موضوعة لتدخل على الاسم وتدل على ان مدخولها متصف بكونه ظرفا بحسب الخارج.

وليس المراد ان لفظة "في" ترادف لفظ الظرف ليكون معنى "في" ظرفا بالحمل الاولي او بالحمل الشائع ، بل المراد ان معنى لفظ "ظرف" معنى اسمي و ان لفظة "في" وضعت لتكون بعد دخولها على الاسم دالة على ان ذلك المدخول موصوف خارجا بكونه ظرفا لشيء يذكر في الكلام او ذكر سابقا ، كما ان "كاف" التشبيهية موضوعة لتكون دالة على ان المعني بذلك الاسم خارجا مشبه به ، و لفظة "من" وضعت لتكون دالة على ان مدلول ذلك الاسم خارجا معنون بعنوان المبدأ ، و كلمة "نعم" موضوعة لتدخل على الجملة ولتدل على ان مضمونها هو الجواب و لفظة "لا" موضوعة لتدخل عليها فتدل على انتفاء مضمون تلك الجملة بحسب الخارج. و هكذا و هكذا ، كما هو الحال في الاعراب والهيئات الداخلة على الاسماء و الجمل.

وبتعبير اخر: كما ان حالات الاعراب موضوعة لتدل على ان معنى مدخولها بحسب الخارج متصف بكونه مصداقا للفاعل او المفعول او غيرهما ، كذلك الحروف موضوعة لتكون بدخولها على الاسم او غيره دالة على خصوصية مدخولها بحسب الخارج ، فمثلا اذا قيل : (الصلاة في المسجد افضل من الصلاة في غيره) يكون لفظ "في" دالا على ان المسجد متصف بكونه ظرفا فتكون الهيئة الكلامية دالة على ان الصلاة المفروض كون المسجد ظرفا لها محكومة بما ذكر ، وعليه فلفظة "في" لم توضع لتقييد معنى الصلاة وتضييقها بالظرف. نعم بما انها موضوعة للدلالة على كون مدخولها ظرفا ، تكون الصلاة المفروض لها الظرف الخاص اخص من طبيعي الصلاة ، و اما اذا لم يكن في البين شيء قابل للتضييق ، لم يحصل ذلك التقييد كما في قولنا (زيد كالأسد) .

ثمّ اعترض المحقق التبريزي على ما جاء في كتاب "المحاضرات" من أنّ الحروف موضوعة لتضييق معاني الاسماء و تقييدها ، و قال: "فان التضييق و ان كان يحصل في المورد القابل له عند استعمال الحروف في معانيها الا انه لم يكن بموضوع لها ، بل التضييق والتقييد لازم للمعاني الحرفية في المورد القابل".

الاعتراض عليه

و يرد عليه الاعتراض بأنّه بناء على هذا الرأي ، لا يبقى فرق بين لفظ "زيد" الحاكي عن مصداق خاص للانسان مثلا ، و بين لفظة "في" الحاكية عن مصداق الظرف ، فلو كان مجرد الحاكية عن مصداق عنوان موجبا لكونه حرفا ، لزم كون معنى لفظ "زيد" ايضا حرفيا.

الجواب عنه

و قد أجاب التبريزي عن هذا الاعتراض بأنّ معنى لفظ زيد اخطاري يحكي عن نفس المصداق ولو بعنوان مشير اليه و لا يحكي عن جهة كونه مصداقا لعنوان الانسان ، بل الحاكي عن هذه الجهة الهيئة التركيبية في قولنا زيد انسان ، وهذا بخلاف لفظة "في" حيث ان معناها لا يكون اخطاريا ، و لفظة "في" لا تحكي عن نفس مصداق عنوان الظرف ، بل الحاكي عن نفس المصداق مدخولها، وهو لفظ الدار ، فيكون مدلول لفظة "في" اتصاف مدخولها بكونه ظرفا.

اعتراض آخر

يمكن أن يقال : بناءً على المبنى المذكور ، لا يبقى فرق بين المعنى العرضي و المعنى الحرفي ، فكما ان العرض يكون خصوصية بحسب الخارج لمعروضه،، كذلك معاني الحروف.

الجواب عنه

و أجاب عنه بقوله : "ان اسماء الاعراض تحكي عن نفس الخصوصية بنحو الاخطار ، و لو لم تكن في ضمن تركيب كلامي ، غاية الامر تكون وجوداتها قائمة بالمعروض ، وكون وجوداتها كذلك بادراك العقل لا بدلالة اللفظ ، بخلاف الحروف ، فانه ليس لها معان اخطارية ، بل حيث تدخل على الاسماء تكون دالة على ان مدخولاتها متصفة بالعناوين الاسمية في الوعاء المناسب لها ، ويعبر عن تلك العناوين الاسمية بالاعراض و الخصوصيات".

و تنتج مما ذهب إليه الشيخ التبريزي الامور التالية :

- يصحّ تعريف الحرف بانه : ما دل على معنى في غيره ، على ان يكون المراد بالغير مدخوله.
- لا يصحّ كلام من قال بعدم المعنى للإعراب ، فان الاعراب و ان لم يكن له معنى اخطاري الا انه اذا دخل على المعرب دل على خصوصية في معناه بحسب الوعاء المناسب له ، فما قيل من ان الحروف لو كانت كالأعراب في عدم المعنى ، لزم ان يكون معنى مفردات الكلام مساويا لمعنى الكلام ، بان يكون معنى "زيد دار" مساويا لمعنى "زيد في الدار" غير صحيح ، اذ هو يبتني على ان يكون الاعراب لا معنى له ، و قد عرفت خلافه.

- لاتتصف المعاني الحرفية بالكلية والجزئية ، لكونها متدليات بمعاني دخولاتها ، فان كان مدخول الحروف كليا او مما يصدق على الكل و الأبعاض،، كانت معاني الحروف الداخلة عليه كذلك ، فيكون معناها قابلا للتقييد بتبع تقييد المدخول ، و ان كان مدخولها جزئيا كان معنى الحرف الداخل عليه قابلا للتعين بحسب ما يقبله ذلك الجزئي من التعيين بحسب الحال والزمان.

المقام الثاني : كيفية وضع الحروف

بعد أن عرفنا النظريّات المختلفة حول المقام الأول في بيان حقيقة المعاني الحرفية و الملاحظات عليها ، يصل الدور إلى البحث عن المقام الثاني ، و هو البحث عن كيفية الوضع في الحروف ، و آراء المحققين في هذا الخصوص.

نظريّة القائلين بالوجود الرابط

القائلون بأنّ المعنى الحرفي هو من قبيل الوجود الرابط ، يعتقدون بأنّ الوضع في الحروف يكون من باب الوضع العامّ و الموضع له الخاصّ.

و ذلك لأنّ وضع اللفظ للمعنى يتوقف على تصوّر المعنى ، و الحال أنّ المعنى الحرفي لا يمكن تصوّره مستقلا ، و إلّا لانسلخ عن حقيقة المعنى الحرفي كوجود رابط و انقلب إلى المعنى الاسمي،

فيلاحظ الواضع المعاني الاسمية كالابتداء و الانتهاء ، و يضع اللفظ لا بإزائها بل بإزاء مصاديقها الخارجية التي هي معان حرفية.

و المحقق الاصفهاني قد مال إلى هذا النوع من الوضع في الحروف، حيث ذهب إلى أنّ الوجود الرابط لضعفه وخفائه لا تكون له ماهية ، ليكون وضع اللفظ لتلك الماهية ، فالحروف موضوعة لنفس الوجودات الروابط ، وتلاحظ هذه الوجودات في مقام الوضع وعند الاستعمال بنحو الاشارة اليها. فالحروف موضوعة لما هو رابط خارجا ، لا عنوان الرابط الذي هو معنى اسمي. و على هذا الأساس ، يكون الوضع في الحروف عاما و الموضوع له خاصا.

و بناءً على هذه النظرية ، يمكننا أن نقول بوقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص ، كما قلنا بإمكانه.

المناقشة في هذه النظرية

يلاحظ على هذا الرأي أنّه إذا كان الملحوظ معنى اسمياً فيجب أن يكون مصداقه أيضاً كذلك ، لأنّ مصداق كلّ شيء بحسبه.

و أجاب المحقق السبحاني عن هذا الاعتراض بما يلي نصّه :

"إنّ المعاني الاسمية على قسمين:

الف - ما يتمتع بالاستقلال تصوراً ومصداقاً، لحاظاً وتطبيقاً ، وذلك كاسماء الأجناس مثل الإنسان ، فله مفهوم مستقل كما أنّ له مصداقاً كذلك عند التطبيق على الخارج.

ب - ما يتمتع بالاستقلال في مقام التصور و اللحاظ دون التطبيق على الخارج. و ذلك كمفهوم الابتداء أو الانتهاء فإنّهما من المفاهيم الاسمية ، فيخبر عنهما كما يخبر بهما ، ولكنّهما عند التطبيق لا

ينطبقان إلا على الموجود القائم بالغير المنك فيه ، من السير و القراءة و الكتابة و غيرها. و هذه خصيصة هذا القسم من المعاني الاسمية.

فالابتداء عند اللحاظ والتصور يتجلى بصورة مفهوم اسمي وعند التطبيق على الخارج يتحقّق في معنى قائم بالغير، كالابتداء المنك في السير إلى البصرة و غيره.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه إذا حاول الواضع أن يضع لفظاً لمصاديق الابتداء والانتهاء فلا محيص له من تصور تلك المصاديق ولو إجمالاً، فعندئذ يلاحظ تلك المصاديق من خلال ذينك المفهومين الاسميين ويقول: وضعت لفظة "من" أو لفظة "إلى" لما ينطبق عليه لفظ الابتداء أو يصدق عليه الانتهاء في الخارج".

هذا ، و لكنّ الإشكال المتقدّم المذكور في المقام الأول ، من وجود حروف لا تنطبق عليها نظريّة الوجود الرابط ، كحرف "واو" الاستئناف و "تاء" التأنيث في "ضربت" و "قد" في الفعل الماضي ؛ و كذلك حروف النداء و التعجب و أمثالهما ، فهو باق على قدم و ساق. و أنت خبير بأنّ ما قيل في مقام التبرير ، من عدّها علامات لا حروفاً، لا يخلو من التكلّف.

الخبر و الإنشاء

ذهب بعض علماء الاصول – كصاحب الكفاية - إلى أنّ الوضع في الخبر و الإنشاء هو مثل الوضع في الاسم و الحرف. و بعبارة اخرى ، كما ان الفرق بين الاسم و الحرف عنده بحسب مسلكه لم يكن الا من جهة الوضع مع كون الموضوع له و المستعمل فيه واحدا فيهما ، فيمكن أن يكون الفرق بين الجملة الخبرية و الجملة الانشائية أيضا كذلك. فيكون الموضوع له والمستعمل فيه فيهما أيضا واحدا ؛ لكنّ الفرق بينهما هو أنّ الوضع في الجملة الانشائية مشروط بارادة المعنى بنحو خاص ، وفي الجملة الخبرية بارادة المعنى بنحو آخر.

قال المحقق الخراساني في كتابه "الكفاية" :

"ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر و الانشاء أيضا كذلك ، فيكون الخبر موضوعا ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه ، و الانشاء ليستعمل في قصد تحققه و ثبوته ، و إن اتفقا فيما استعملا فيه ، فتأمل".

و يقول المحقق التبريزي في شرح العبارة المذكورة :

"توضيح ذلك ان ثبوت النسبة في موطنها وانتفائها فيه على اختلاف أنحائها لها صور عند النفس ، ولو كانت تلك الصور متدلّية في طرفيها. مثلا نسبة المحمول الى الموضوع واقعها اتحادهما وجودا بنحو خاص ، او مفهوما ايضا، ونسبة المبدأ الى الفاعل عبارة عن قيام المبدأ به صدورا او حلولا او غيرهما، والصور في جميع ذلك هي

الموضوع لها في الهيئات. وتلك الصور وان كان لها وجودات في افق النفس ، الا ان الهيئات لم توضع لتلك الوجودات بل وضعت لذواتها ، و اذا خاطب المتكلم شخصا بقوله : "اطلب منك ضرب زيد" بنحو الاخبار ، او "طلبت ضربه منك" ، و قال الاخر لمخاطبه "اضرب زيدا" انشاء ، فالكلامان مترادفان في المعنى ، وانما يختلفان في نحو ارادة ذلك المعنى ، فانه في الاخبار يقصد المتكلم الحكاية عن ثبوت المضمون في موطنه ، وفي الانشاء يقصد ان يثبت ذلك المضمون ويتحقق في موطنه".

و بناء على هذا ، لا فرق عند صاحب الكفاية بين أن تقول : "بعت داري بكذا" إخبارا ، و بين قولك : "بعت داري بكذا" إنشاء ، لأنّ الهيئة في كلا القولين قد استعملت في معنى واحد ، و هو ثبوت بيع الدار.

ثمّ أورد عليه بأنّه لو لم يكن فرق في ناحية المستعمل فيه والموضوع له في قوله : "اضرب زيدا" انشاء ، و "اطلب منك ضرب زيد" اخبارا ، لكان استعمال الاول في مورد الثاني صحيحا ، غاية الامر لا يكون الاستعمال على طبق الوضع ، فيحتاج الى القرينة.

نظريّة المحقق الاصفهاني

ذهب المحقق الاصفهاني في كتابه "نهاية الدراية" إلى أنّ الامر في مثل قوله بعت داري من الصيغ المشتركة بين الاخبار والانشاء هو كما ذكره صاحب الكفاية ، من ان المستعمل فيه للهيئة نسبة بيع الدار الى المتكلم ، وهذه النسبة تكون لقصد الحكاية تارة ، ولقصد الانشاء اخرى ؛ واما في مثل قوله : "اضرب زيدا" و قوله : "أطلب

منك ضرب زيد" مما لا اشتراك فيه بين الجملة الانشائية والجملة الخبرية لفظا وهيئة ، فلا يتم ذلك ، لان الاول موضوع للبعث الاعتباري لا بما هو هو ، بحيث يكون البعث ملحوظا بذاته ، بل بما هو نسبة بين المتكلم والمادة والمخاطب ، ولذا لا تكون لتلك النسبة واقعية لتطابقها او لاتطابقها.

وبتعبير آخر: كما انه اذا حرك شخص غيره نحو الفعل تحريكا خارجيا لا يكون ذلك التحريك الخارجي ملحوظا بذاته ، بل الملحوظ هو الفعل من المحرك ، كذلك في التحريك والبعث الانشائي الاعتباري يكون الملحوظ بالذات نفس المادة من المخاطب ، كما في قوله : "اضرب زيدا" ، و اما اذا قال : "ابعثك نحو ضرب زيد" او "احركك نحو ضرب زيد" او "اطلب منك ضرب زيد" إخبارا ، فليس الملحوظ بالذات ضرب زيد حتى يقال لافرق في المعنى بين الهيئة الانشائية والاخبارية ، لأن البعث معنى واحد، والتفاوت باللاحظ غير المقوم للمستعمل فيه ، بل مضمون الهيئة ومدلولها في موارد الاخبار نسبة نفس البعث الى المتكلم بنسبة صدورية ، وكم فرق بين النسبة البعثية وبين نسبة البعث.

الملاحظة عليه

و لكن لاحظ عليه شيخنا الاستاذ بأن ما ذكره هو بيان للفرق بين الهيئة الداخلة على المادة المضاف اليها الطلب ، كما في قوله : "اضرب زيدا" ، و بين الهيئة الداخلة على مادة الطلب عند ارادة الحكاية عن نفس الطلب ، كقوله : "اطلب منك ضرب زيد" و انه يكون الطلب في الاول ملحوظا آليا ، و في الثاني ملحوظا استقلالاً،

وهذا الفرق مما لا بد منه على مسلكهم ، حيث ان استعمال الهيئة في الاول في الطلب لا يزيد على استعمال الحروف ، بخلاف قوله : "اطلب منك ضرب زيد" ، فان دلالة على الطلب بمادته و بمدخول الهيئة ، ومعنى الطلب فيه لا بد ان يكون ملحوظا بذاته ، كالمعنى الاسمي في استعمال سائر الاسماء ، الا ان هذا ليس فرقا بين الانشاء والاخبار ، فانه لو قصد من قوله "اطلب منك ضرب زيد" الانشاء لكان بين مدلوله و مدلول قوله "اضرب زيدا" ذلك الفرق ، بمعنى ان المنتسب الى المتكلم في الثاني هو الضرب بنسبة طلبية و بعثية ، وفي الاول المنسوب اليه طلب الضرب بنسبة قيامية ، وليس هذا محل الكلام ، و انما الكلام في المائز بين الانشاء و الاخبار و ان ذلك المميز داخل في المستعمل فيه والموضوع له ، او انه امر خارج عنهما و انه شرط للوضع في كل من الجملة الانشائية و الخبرية.

فتبين أنّ المحقق التبريزي يذهب إلى أنّ قولك : "بعث داري بكذا" في مقام الاخبار ، وقولك : "بعث داري بكذا" في مقام انشاء البيع لا يختلفان في المستعمل فيه ، بل المستعمل فيه في كلا المقامين هو صورة وقوع البيع خارجا ، و لكن الغرض من إلقاء تلك الصورة الى ذهن المخاطب يختلف ، لأنّه في مقام الاخبار يكون الغرض إفهام السامع الوقوع الخارجي ، مع قطع النظر عن هذا الاستعمال ، و أمّا في مقام الانشاء يكون الغرض من احضار صورة وقوع البيع تحقق ذي الصورة خارجا بذلك الاحضار بالتكلم أو أمثاله.

اسماء الاشارة

ذهب بعض الاصوليين إلى أنّ الموضوع له و المستعمل فيه في أسماء الإشارة و الضمائر أيضا عامّ ، كما أنّ الوضع فيها عام ؛ و أمّا الخصوصية فهي ناشئة من الاشارة و التخاطب ، حيث ان الاشارة لا تكون الا الى الشخص ، و الخطاب لا يكون الا مع الشخص.

قال المحقق الخراساني في "كفاية الاصول" :

"ثم إنه قد انقدح مما حققناه ، أنه يمكن أن يقال : إن المستعمل فيه في مثل أسماء الاشارة و الضمائر أيضا عام ، و أن تشخصه إنما نشأ من قبل طور استعمالها ، حيث أن أسماء الاشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها ، و كذا بعض الضمائر، و بعضها ليخاطب به المعنى، و الاشارة و التخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفى".

و بناء على هذا الرأي ، يكون لفظ "هذا" مثلا ، مرادفا للفظ "المفرد المذكّر" ، إلا أنّ الاختلاف بينهما هو بالوضع ، حيث ان لفظ "هذا" و ما يضاويه موضوع لذلك المعنى العام على ان يشار اليه عند استعماله فيه بالاشارة الخارجية أو المعنوية. فالقيد مأخوذ في ناحية الوضع ، دون الموضوع له و المستعمل فيه.

الاعتراض عليه

اعترض الآخرون على هذا الرأي بأنّ لفظ "هذا" لا يكون مرادفا للمفرد المذكّر المشار اليه. و حيث أنّ خصوصية الاشارة

مستفادة من اللفظ ، فيجب أن تكون داخلة في معناه ولو بنحو
التقيد.

و على هذا الأساس ، يكون الوضع في تلك الاسماء عاما والموضوع
له خاصا.

الاستعمالات المجازية

اختلف العلماء في أنّ الاستعمالات المجازية هل هي بالوضع أو بالطبع؟ ، و هيهنا نظريّات نشير إليها فيما يلي :

النظرية الأولى

النظرية المشهورة هي أنّ المجاز - في مقابل الحقيقة في الاصطلاح الأدبي - هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، مع وجود قرينة تدلّ على عدم إرادة المعنى الموضوع له ، و وجود مناسبة بين المعنى الموضوع له و المعنى المراد. و تسمّى هذه المناسبة بالعلاقة بينهما ، و هي على أقسام كالتالي :

- علاقة المشابهة ، كاستعمال "الأسد" في الرجل الشجاع.
- علاقة الكلية و الجزئية ، كاستعمال ما وضع للكلمة في الجزء، كما استعمل لفظ "الأصابع" في الأنامل في قوله تعالى : "يجعلون أصابعهم في آذانهم" ؛ أو كاستعمال ما وضع للجزء في الكلّ ، كما استعمل لفظ "الرقبة" في الإنسان.
- علاقة الطرفية ، كاستعمال لفظ "المائدة" في الطعام.
- علاقة السببية ، كاستعمال لفظ "الشمس" في ضوئها.
- علاقة الآلية ، كإطلاق "اللسان" على الكلام ، و إطلاق "القلم" على الخطّ.
- علاقة التحوّل ، كاستعمال لفظ "الخمير" في العنب في قوله تعالى : "قال أحدهما إنّني أراني أعصر خمرا".

- علاقة المادّة الأصليّة ، كاستعمال لفظ "الحديد" في السيف.
- علاقة ماكان ، كاستعمال الإسم المشتق في شئ بعد زوال المشتقّ منه ، كما يستعمل لفظ "الضارب" على من ضرب شخصا في الزمان السابق.

و هيهنا علاقات اخرى ، كعلاقة المجاورة و علاقة ما يكون ، و قد بيّنها علماء الأدب في المطوّلات.

ثمّ ينقسم المجاز باعتبار العلاقة و المناسبة بين المعنى الموضوع له و المعنى المراد ، إلى قسمين :

القسم الأول : الاستعارة ، و هي ما تكون العلاقة فيها المشابهة.

القسم الثاني : المجاز المرسل ، و هو ما تكون العلاقة فيه غير المشابهة من المناسبات المذكورة.

و ينقسم المجاز باعتبار مصدره إلى الأقسام التالية :

الأوّل : المجاز اللغوي ، و هو - كما مرّ - استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، مع القرينة الصارفة. و قد يسمّى بالمجاز المفرد.

الثاني : المجاز العقلي ، و هو إسناد الفعل إلى ملبسه كمكان الفعل أو زمانه ، مع القرينة الصارفة. كما اسند فعل إخراج الأثقال إلى المكان و هو الأرض في قوله تعالى : "و أخرجت الأرض أثقالها"؛ و الحال أنّ الفاعل الحقيقي هو الله عزّ و جلّ ؛ و هكذا اسند فعل الإنبات إلى الزمان و هو الربيع فيما يقال : "أنبت الربيع البقل".

الثالث : المجاز العرفي ، و هو الذي يكون مصدره العرف ؛ سواء كان العرف العامّ أو العرف الخاصّ.

هذا هو الرأي المعروف في المعنى المجازي عند علماء الأدب ، و بناً على هذه النظرية في المجاز ، يستعمل اللفظ في غير ما وضع له.

النظرية الثانية

و هي ما ذهب إليها السكاكي في "مفتاح العلوم" ، من أنّ الاستعمال المجازي هو من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له ؛ إلاّ أنّه يعتقد في خصوص الإستعارة ، بأنّ المصحح للاستعمال هو ادعاء مصداقية المستعمل فيه للموضوع له. و نصّ كلامه هو كالتالي :

"وأما المجاز فهو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق ، استعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها ، مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع".

و أشار إلى توضيح قيد "بالتحقيق" في كلامه و قال :

"و قولي بالتحقيق ، احتراز أن لا تخرج الاستعارة التي هي من باب المجاز ، نظراً إلى دعوى استعمالها في ما هو موضوع له".

النظرية الثالثة

و هي ما ذهب إليها بعض العلماء المعاصرين ، كالمحقق البروجدي و أبي المجد الاصفهاني ، و ملخصها هو أنّ المجاز لا يكون من باب استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، بل هو مستعمل في معناه

الموضوع له. و ذلك لإدعاء العينية بين المعنى الحقيقي و المعنى المستعمل فيه.

قال أبو المجد الاصفهاني في كتابه "وقاية الأذهان" :

"هناك مسلك آخر و هو أنّ تلك الألفاظ مستعملة في معانيها الأصلية ، و مستعملها لم يحدث معنى جديداً و لم يرجع عن تعهده الأوّل بل أراد بها معانيها الأولى بالإرادة الاستعمالية على نحو سائر استعمالته ، من غير فرق بينهما في مرحلتي الوضع و الاستعمال". و على هذا الأساس ، لا تكون حقيقة المجاز في مثل استعمال الأسد في رجل شجاع ، من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، لعدم حصول الغاية المطلوبة من مثل ذلك الاستعمال ، و هي المبالغة في الشجاعة. و كذلك استعمال الشمس في الإنسانية الجميلة. و ذلك لأنّ الغرض الأصلي و هو المبالغة إنّما يحصل إذا كان اللفظ مستعملاً في معناه لغاية ادعاء العينية بينه و بين المعنى المجازي.

و يشهد لهذه النظرية قول الشاعر :

لدى أسد شاكي السلاح مقدّف له بُدّ أظفاره لم تعلّم

فإنّه استعمل لفظ الأسد في معناه الحقيقي لغاية ادعاء أنّ الفرد المعهود هو من مصاديق ذلك المعنى الموضوع له.

و هكذا قول الشاعر :

قامت تطلّني من الشمس نفس أعزّ علىّ من نفس

قامت تطلّني و من عجب شمس تطلّني من الشمس

فإنّه استعمل لفظ الشمس في حبيته مدّعياً أنّها هي مصداق للمعنى الموضوع له. و لو لم يكن كذلك ، لم يكن لتعجبه وجهه.

الفرق بين النظريّات

أمّا النظرية الأولى فهي أنّ استعمال اللفظ في المعنى المجازي هو من باب استعمال اللفظ في غير ما وضع له مطلقا ، من دون فرق بين الاستعارة و غيرها من المجازات ؛ و من دون القول بادّعاء العينية بين المعنى الحقيقي و المعنى المجازي.

و أمّا النظرية الثانية فهي أنّ استعمال اللفظ في المعنى المجازي هو من باب استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، مع القول بأنّ المصحّح للاستعمال في خصوص الاستعارة هو ادّعاء مصداقية المستعمل فيه للموضوع له.

و أمّا النظرية الثالثة فهي أنّ استعمال اللفظ في المعنى المجازي لا يكون من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له ؛ بل هو استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي مطلقا ، لغاية ادّعاء أنّ المستعمل فيه هو من مصاديق ذلك المعنى الموضوع له.

و في مقام التفرقة بين النظريّتين الأخيرتين ، قال المحقق السبحاني في كتابه "المحصول" :

"والفرق بين هذا النظر (الأخير) و ما ذهب إليه السكّاكي بأمرين :
الأوّل : أنّ السكّاكي يذهب إلى ما ذهب إليه المشهور من كون المجاز من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له، و يمتاز عليه بزيادة ادّعاء أنّه من مصاديقه. و أمّا في هذا النظر فاللفظ مستعمل في نفس ما وضع له، لكن بادّعاء أنّ المورد من مصاديقه، فالادّعاء هنا قبل الاستعمال، و هناك بعده ...

الثاني: أنّ مصحح الاستعمال عنده ادّعاء المصادقية في خصوص الاستعارة و لكن الظاهر أنّ المصحح مطلقاً هو ذلك من غير فرق بين الاستعارة و المجاز المرسل".

بعد أن عرفت النظريّات المذكورة ، فاعلم أنّ صحّة الاستعمالات المجازية عند أصحاب النظريّة الثالثة، هي بالوضع ، لأنّها من قبيل استعمال اللفظ فيما وضع له، و لكن حسنها يستند إلى الطبع ؛ و أمّا عند غيرهم فهي بالطبع. كما يقول المحقق الخراساني في "الكفاية" :

"صحّة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له ، هل هو بالوضع ، أو بالطبع ؟ وجهان ، بل قولان ، أظهرهما أنه بالطبع بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه و لو مع منع الواضع عنه ، و باستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه و لو مع ترخيصه ، و لا معنى لصحته إلا حسنه".

هذا ، و لكنّ الذي استنبطه بعض المعاصرين الآخرين - كالسيّد الخوئي - من كلام السكاكي ، هو أنّ استعمال اللفظ في المعنى المجازي في مورد الاستعارة عنده أيضا ، هو من قبيل استعمال اللفظ في معناه الموضوع له و يكون تطبيقه على غير مصادقه بدعوى انه من أفرادهِ. و إليك نصّ كلامه في محاضراته :

"انّ البحث في ان المجاز محتاج الى وضع شخصي او نوعي ، يتوقف على ثبوت الاستعمالات المجازية ، بان يستعمل اللفظ الموضوع لمعنى في غير ذلك المعنى ، و اما بناء على ما ذهب اليه السكاكي في باب الاستعارة من ان اللفظ يستعمل دائما في معناه الموضوع له و يكون تطبيقه على غير مصادقه بدعوى انه فردهِ ، فلا يبقى مجال لهذا البحث ، و الصحيح ما ذهب اليه

السكاكي ، و الوجه فيه انه يفهم الفرق بين قول القائل : "زيد
اسد ، او انه قمر" وبين قوله : "زيدشجاع ، او انه حسن الوجه" ،
حيث يفهم المبالغة من الاول دون الثاني ، و لو كان لفظ "اسد" او
"قمر" مستعملا في معنى الشجاع او حسن الوجه لما كان بينهما
فرق".

و بناءً على هذا الاستنباط ، تكون صحّة الاستعمالات المجازية في
خصوص الاستعارة عند السكاكي أيضا هي بالوضع. فتأمل.

استعمال اللفظ في اللفظ

من المباحث المطروحة في علم الاصول ، هو البحث عن صحّة استعمال اللفظ في اللفظ ، و عن كونه من قبيل الاستعمال أو لا.

و ينقسم ذلك على الأقسام التالية :

الأوّل : استعمال اللفظ و إرادة شخصه الصادر من المستعمل.

الثاني : استعمال اللفظ و إرادة مثله.

الثالث : استعمال اللفظ و إرادة صنفه.

الرابع : استعمال اللفظ و إرادة نوعه.

التزم الاصوليون بصحة الأقسام الأربعة ، بدليل وقوعها مع عدم استنكار العرف و الطبع لها. و لكنّ القليل منهم على خلاف هذا الرأي ، فقال بمنع الإطلاق أصلاً في القسم الأول ، كما حكى عن صاحب الفصول.

و أمّا البحث عن كونها من قبيل الاستعمال أو لا ، فهو بيتني على تفصيل الكلام فيها. فإنّ بعض العلماء كالمحقّق البروجردي ذهب إلى عدم كون هذه الأقسام كلّها من قبيل الاستعمال ؛ و ذهب بعض آخر إلى التفصيل بين القسم الأوّل و سائر الأقسام، فقال بأنّ القسم الأوّل ليس من قبيل الاستعمال، بخلاف الأقسام الثلاثة الأخرى.

إطلاق اللفظ و إرادة شخصه

و هو كما تقول : "زيد الذي تكلمت به لفظ " و تريد منه شخص الملفوظ لا نوعه و صنفه و مثله.

و استشكل علماء الاصول على كونه من قبيل الاستعمال ، بل ذهب بعضهم - كصاحب الفصول - إلى عدم صحّة الإطلاق بتاتا ، و ذلك لان شخص الملفوظ ان كان دالا و مدلولا ، فيلزم اتحاد الدال و المدلول ، و ان كان دالا فقط ، لزم تركيب القضية المحكية من جزئين : المحمول و النسبة ، مع ان هذه القضية لا بد من تركيبها من ثلاثة اجزاء : الموضوع ، و المحمول ، و النسبة ، لعدم إمكان تحقق النسبة بدون المنتسبين ؛ و الحال أنّ القضية على هذا الفرض تكون حاكية عن المحمول و النسبة ، دون الموضوع.

و يمكن بيان الإشكال بأن نقول : إنّ الاستعمال يتحقق بإيجاد المتكلم نفس اللفظ في الخارج لينتقل المخاطب مع سماعه إلى الصورة الذهنية له ، ثمّ ينتقل منها إلى المعنى بواسطة الانس الحاصل بينهما. فالاستعمال أمر ثلاثي و هو الانتقال من اللفظ إلى الصورة الذهنية له، و منها إلى الخارج ، و ذلك لأنّ الاستعمال هو عبارة عن إيجاد المتكلم نفس اللفظ في الخارج لينتقل المخاطب مع سماعه، إلى الصورة الذهنية له ، ثمّ ينتقل إلى المعنى ، لوجود الانس بينهما ؛ و لكن القسم الأول من الاستعمال هو أمر ثنائي ينتقل من اللفظ إلى الصورة الذهنية و منها إلى اللفظ.

و على هذا الأساس ، نعرف أنّه ليس من قبيل الدلالة الوضعية أيضا، لأنّها عبارة عن دلالة اللفظ على معناه الذي هو غير الصورة

الذهنية للفظ و نفسه و ليس في هذا القسم غير الأمرين المذكورين ، من دون ثالث.

الملاحظات على الإشكال المذكور

أجاب الآخرون من الاصوليين - كصاحب الكفاية و غيره - عن الإشكال المذكور بالامور التالية :

الأمر الأول : أنه يكفي تعدد الدال و المدلول اعتبارا و إن اتّحدا ذاتا ، و هو متحقق ، و ذلك كتحققه في الخارج ، و يمكننا القول بأنّ اللفظ بما انه صادر عن لافظه دالّ ، و باعتبار انه مراد بشخصه مدلول.

الأمر الثاني : أننا نتكلّم عن القضية الملفوظة ، و لا يمتنع تركّبها من جزئين ، و أنّما القضية المعقولة هي التي يمتنع تركّبها إلا من ثلاثة اجزاء. لأنّه اذا يمكن للمتكلّم إحضار الموضوع في القضية المعقولة في ذهن السامع بلا توسط استعمال اللفظ ، فلا حاجة الى الاتيان بالحاكي عنه.

و - كما جاء في كلام المحقق الخراساني - إنّ تركّب القضية من جزئين - إذا لم تكن دلالة في البين - إنّما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه و إلّا كانت أجزائها الثلاثة تامّة ، و كان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ ونفسه ، غاية الأمر أنّه نفس الموضوع لا الحاكي عنه.

الأمر الثالث : أنّه إذا لم يكن هذا القسم من باب الاستعمال ولا من باب الدلالة الوضعية ، فما هو ذلك ؟

الجواب عن هذه الملاحظات

أجاب جماعة من علمائنا على هذه الملاحظات بما يلي :

أولاً : يقال في جواب الأمر الأول - كما عن المحقق التبريزي - : إنّ الكلام هنا في الدلالة اللفظية و استعمال اللفظ ، بان يكون خطور اللفظ الى ذهن السامع اولاً ، و خطور معناه بتبعه ثانياً ، ولو ببركة القرينة ، وهذه الدلالة تحتاج الى تعدد اللفظ و المعنى حقيقة ، و اما دلالة صدور اللفظ من لافظه على ارادة اللافظ ذلك اللفظ ، فهي دلالة عقلية ، فان اللفظ في كل مورد صدر من متكلم عاقل ، يكون كاشفا عقلا عن تعلق ارادة اللافظ ولحاظه به، ولا يختص ذلك بالتلفظ بل يجري في كل فعل صادر عن فاعل مختار، فيكون صدوره كاشفا عن تعلق قصد فاعله به ولحاظه اياه ، و اين هذا من الدلالة اللفظية و إحضار المعنى إلى ذهن السامع بتبع إحضار اللفظ؟

و كذلك يقال - كما عن المحقق السبحاني - : إنّ عنوان الصادرية أمر منتزع من اللفظ بعد صدوره من المتكلم، كما أنّ دلالة اللفظ على كونه مراداً، أمر يحكم به العقل بعد الاستعمال، و بعد ملاحظة كونه فعلاً صادراً من الإنسان بلا قرينة ولا طبع ، وعندئذ كيف يكون مصححاً للإطلاق، فانّ مصححه يجب أن يكون قبله لا بعده.

و ربما يقال - كما عن المحقق البروجردي - : الدلالة كون الشيء بحيث يحصل من العلم به العلم بشيء آخر و هذا الشيء هو المدلول ، فاتحاد الدليل و المدلول مستلزم لاتحاد العلة و المعلول بالنسبة إلى العلم ، و امتناعه أولي ، و لا يكفي في تصحيحه التغير الاعتباري ، إلا أن تكون لشيء واحد حيثيتان يوجب العلم بأحدهما العلم بالآخرى ، كالتعجب و الضحك في الانسان ، فهو بما

هو ضاحك دليل ، و بما هو متعجب مدلول ، و معلوم أن التغيرات حقيقي لا اعتباري ، و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل ، اذ لو كان هناك دلالة ، فالدليل هو اللفظ و هو المدلول أيضا ، و ليس هو بما هو لفظ دليلا عليه بما هو مراد.

ثانيا : أما بالنسبة إلى الأمر الثاني ، فيقول المحقق البروجردي في حاشيته على الكفاية : "إعلم أن هذا هو التحقيق في هذا الباب في جميع الاقسام ، و توضيحه أنّ المتكلم إنما يحتاج في تفهيم مقاصده إلى الدليل ، لان المقاصد لا يمكن إيصالها إلى ذهن المخاطب بنفسها أو بطريق أسهل من اللفظ ، و لما لم يكن بين اللفظ و المعنى علاقة ذاتية توجب انتقال الذهن منه اليه ، أحدثوا بينهما علاقة و ضعية بها يصير اللفظ كالفاني في المعنى ، فجعل لكل معنى من المعاني لفظ من الالفاظ يتلفظ به إذا احتيج إلى تفهيم هذا المعنى ليحصل اللفظ في سمع المخاطب ، و ينتقل ذهنه به إلى ما يريده من المعنى ليحكم عليه أو به ، و أما إذا كان مراد المتكلم أن يحكم على نفس اللفظ بشيء ، أو يحكم به على شيء ، فبمحض التلفظ يحصل ما أراد الحكم عليه أو به في ذهن المخاطب بقوته السامعة ، فلا يحتاج في تفهيم ما أراده إلى واسطة و لا إلى علاقة ذاتية أو و ضعية ، إذ هي فرع الحاجة إلى الواسطة ، فبطل القول بأن هنا دلالة شيء على شيء ، و إرادة شيء من شيء ، أو استعمال شيء في شيء ، أو وضع شيء لشيء ، بل هنا إيجاد شيء ليلتفت ذهن المخاطب اليه بنفسه".

و يظهر بالتأمل فيما مضى أنّه لو صحّحنا الإطلاق في القسم الأول، لايكون ذلك من باب الاستعمال. فإنّ النسبة يجب أن تكون إمّا بين الخارجيين أو بين الذهنيين ، فيمتنع وجود النسبة بين الأمر الخارجي والمحمول الذهني.

و ذهب أبو المجد الاصفهاني أيضا في "وقاية الأذهان" إلى أنه ليس من قبيل الاستعمال ، و استدللّ على ذلك بأنّ الوضع هو تعهد الاستعمالات بمعنى تعهد المتكلم بأنّه لا ينطق بلفظ زيد قائم مثلاً إذا أراد إثبات صفة القيام لهذا الشخص ، و أمّا المقام فهو لا يريد بلفظ زيد إفهام شيء به ، بل يريد إفهام نفسه و لا الحكم على شيء بواسطة اللفظ.

ثالثا : أما الجواب عن الملاحظة الثالثة فهو - كما عن الاستاذ السبحاني و غيره - : أنّ المقام من قبيل إلقاء صورة الموضوع في ذهن المخاطب لينتقل منه إلى نفس الموضوع ؛ أي إلقاء الصورة الذهنية في ذهن المخاطب لينتقل إلى الصورة الخارجية (و هي شخص اللفظ) ، ثمّ يحكم عليه بأنّه كذا، لا إلقاء نفس الموضوع في ذهن المخاطب.

و أمّا تسميته دالاً و مدلولاً فبضرب من المجاز، بأن يقال : إنّ الصورة الخارجيّة بإيجاد الصورة الذهنية في نفس المخاطب، صارت دالّة ، و بما أنّ الصورة الذهنية كاشفة عنها في الآن المتأخّر، صارت مدلولة .

نظريّة المحقق الاصفهاني

ذهب المحقق الاصفهاني في كتابه "نهاية الدراية" إلى تصحيح الإطلاق - في مقابل صاحب الفصول - بتجويز اجتماع وصفي الدالّة و المدلولية في الشيء الواحد ، من دون الحاجة إلى وجود الكثرة الاعتبارية ؛ و قال :

انّ المفهومين المتضائفين ليسا بمتقابلين مطلقاً، بل التقابل في قسم خاص و هو ما إذا كان بين المتضائفين تعاند و تناف في الوجود، كالعلية و المعلولية، ممّا قضى البرهان بامتناع اجتماعهما

في وجود واحد. لا في مثل العالمية و المعلوماتية، و المحببة والمحبووية، فانهما يجتمعان في الواحد غير ذي الجهات، كما لا يخفى. و الحاكي و المحكي ، و الدالّ والمدلول ، كاد أن يكونا من قبيل القسم الثاني حيث لا برهان على امتناع حكاية الشيء عن نفسه.

و استشهد الاصفهاني على ما ذهب إليه بقول الإمام - عليه السلام - (في دعاء الصباح) : "يا من دلّ على ذاته بذاته" ، و كذلك قوله - عليه السلام - (في دعاء أبي حمزة الثمالي عن الإمام السجّاد) : "أنت دللتني عليك".

الاعتراض عليه

اعترض الآخرون على المحقق الاصفهاني بالامور التالية :
أولاً : بانّ التضاييف هو من أقسام التقابل ، و هو من أقسام الغيرية بالذات. و يمتنع الاجتماع في جميع أقسام التقابل.
قال العلامة السبزواري في منظومته :

قد كان من غيرية تقابل عرفه أصحابنا الأفاضل

ثانياً : أنّه يجب أن يكون هنا كاشف و مكشوف و نسبة بينهما ؛ و ذلك لأنّ الدلالة لا تكون إلا مع العلم بالشيء بعد العلم بشيء آخر، كالعلم بالنار بعد العلم بالدخان. و على هذا الأساس ، لا يمكن للشئ الواحد - مع عدم تكثره اعتباراً - أن يكون كاشفاً و منكشفاً .
ثالثاً : أما في خصوص قوله عليه السلام : "يا من دلّ على ذاته بذاته" ، فقد اجتمع ذات العالم و المعلوم في الواجب جلّ جلاله ، من دون أن يكونا من المتضائفين ذوي النسبة المتكررة.

رابعاً : أما في خصوص قوله عليه السلام : "أنت دللتني عليك" ،
فيمكن أن يقال بأنّ الدلالة فيه عبارة عن كون شيء منشأ للعلم
به. فإنّ البارئ جلّ جلاله منشأ لعرفان الخلائق إياه ، و ذلك بخلق
العالم و جعلها آية و معرفاً لقدرته و علمه و عظمته.
هذا ، و لكنّ المقام جدير بمزيد من التأمّل في الكلام ، بمختلف
أبعاده.

إطلاق اللفظ و إرادة مثله

و هو كما إذا قال شخص : "زيد جالس" ، فتقول : "زيد الواقع في
كلامه مبتدأ". فموضوع الحكم في قولك ليس خصوص ما تكلمت به،
بل شيء مثل الواقع في كلام الشخص المذكور.

و أمّا أنّه من قبيل الاستعمال أو لا ، فذهب البعض إلى الأوّل ، لأنّه
إذا قال الشخص : "زيد جالس" و تقول أنت: "زيد الواقع في كلامه
مبتدأ" ، يكون زيد في كلامك آلة للحاظ مماثله و وسيلة لتصوره،
فيكون هو دالاً و المماثل مدلولاً.

و يلاحظ عليه بأنّه ليس من قبيل استعمال اللفظ في المعنى
الموضوع له ، فليس من باب الدلالة الوضعية ، و ذلك لأنّ اللفظ قد
وضع للمعنى ، و لم يوضع للمماثل. فلايكون إطلاق زيد و إرادة
المماثل – في المثال المذكور – من قبيل الاستعمال الحقيقي ، كما
لايكون من قبيل الاستعمال المجازي ، لأنّ تعريف المجاز بحسب ما
شرحناه سابقاً ، لاينطبق عليه.

إلا إذا قيل بأنّ المراد من الاستعمال هنا هو غير استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له ، أو قيل بأنّ المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له. فتأمل.

أطلاق اللفظ و إرادة الصنف

و هو كما تقول : "زيد في [جاء زيد] فاعل" ، فقد استعملت اللفظ و هو "زيد" في صنف خاص ، أي ما يقع بعد الفعل. و ذلك لأنّ المراد بالصنف هو الطبيعة مع قيد لم يخرجها من الكليّة.

فذهب بعض الاصوليين إلى أنّه من مصاديق الاستعمال ، و ذلك لأنّ اللفظ الصادر من المتكلم كان سبباً لإيجاد صورة اللفظ في الذهن ، فيحصل الانتقال منها - بمقتضى القرينة - إلى مراد المتكلم ، و هو الصنف أو النوع.

و يمكن الاعتراض على هذ الرأي بما ذكرنا في القسم السابق ، من أنّ اللفظ قد وضع للمعنى ، لا للمثل أو الصنف أو النوع. فليس هذا المورد من قبيل الاستعمال الحقيقي و لا المجازي ، و لا من باب الدلالة الوضعيّة.

إطلاق اللفظ و إرادة النوع

و هو كما تقول : "زيد لفظ" و تريد ما يصدق عليه لفظ زيد ، سواء كان شخص الملحوظ أو مثله أو صنفه أو الأعمّ. و ذلك لأنّ المقصود بالنوع هو الطبيعة السارية في كلّ فرد.

و هكذا ، كما تقول : "ضَرَبَ فعل ماض" ، و ذلك لأنّ الملفوظ ليس بالفعل الماضي ، بل هو مبتدا في الكلام ، و الذي هو فعل ماض هو ما يقال عند الاخبار بوقوع الضرب بنحو التحقق.

و الكلام في هذا القسم أيضا هو نفس الكلام في القسم السابق ، من الاستدلال على أنّه من قبيل الاستعمال ، و الاعتراض عليه بأنّه ليس من باب استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له.

و ربما يقال بأنّ الفرق بين القسم الأوّل و الأقسام الثلاثة الأخيرة هو أنّه ليس في القسم الأول - و هو إطلاق اللفظ و إرادة شخصه - وراء الصورتين الخارجية والذهنية شيء يعدّ مستعملاً فيه، فلا يعدّ من باب الاستعمال مطلقاً ؛ بخلاف الأقسام الأخرى ، فإنّ هنا وراء الصورتين أمر ثالث ، وهو المثل أو الصنف أو النوع ، و هو المقصود بالمستعمل فيه. فلا يقتصر الاستعمال في استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له.

نظرية إلقاء الموضوع

أما القائلون بأنّ الموارد المذكورة لا تكون من باب الاستعمال - كالمحقق الخراساني و السيّد البروجردي و الاستاذ التبريزي - فيذهبون إلى أنّها من قبيل إلقاء نفس الموضوع إلى المخاطب خارجاً، لا لفظه. فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى ، بل فرد قد حكم في القضية عليه بما هو مصداق لكلي اللفظ ، لا بما هو خصوص جزئيه.

الاعتراض على هذه النظرية

و اعترض على هذا الرأي بعدم إمكان أن يكون اللفظ الملقى هو نفس الموضوع ، و ذلك لأنّ الملقى أمر جزئي شخصي ، و

الموضوع في الفرض المنظور هو أمر كَلِّي ، إذ أنّ المحمول ليس محمولا على شخصه ، بل هو محمول على طبيعي اللفظ ، في مورد استعمال اللفظ في النوع ، أو على صنفه ، في مورد استعمال اللفظ في الصنف.

الجواب عن هذا الاعتراض

و يمكن الإجابة عن هذا الإعتراض بما أشار إليه المحقق البروجردي - كما في نهاية الاصول - :

"إنّ الوارد في ذهنه و إن كان جزئياً ، لكن السامع يغفل عن التشخيصات الزمانية و المكانية و غيرهما ، فيكون من باب إيجاد الكلّي بذاته ، و لو قيّد بدالّ آخر ليفهم منه الصنف".

الردّ على المحقق البروجردي

و يمكن الاعتراض على المحقق البروجردي بما ذكره الاستاذ السبحاني في كتابه "المحصول" :

"نعترف بالفرق بين الصورة الأولى و الأخيرتين ، فإنّ الموضوع هناك نفس اللفظ الصادر ، فقد مرّ أنّه يمتنع إلقاء نفس الموضوع في ذهن المخاطب ، و إلّا انقلب الذهن إلى الخارج ، و الموضوع هنا أمر كَلِّي أو صنفي قابل لإيجاده في الذهن بنفسه. و مع هذا الاعتراف يرد عليه أنّ غفلة المخاطب عن الخصوصيات لا يجعل الجزئي الحقيقي كَلِّياً ، والمفروض أنّ الموجود في الذهن من سماع لفظ "زيد في ضرب زيد فاعل" أو سماع "زيد لفظ" أمر جزئي و هو يساوق التشخص".

ثمّ أجاب عن بعض الملاحظات على اعتراضه و قال :

" فإن قلت: على هذا يلزم عدم تصوّر الكلّي بالذات .

قلت: نعم، ما هو المتصوّر بالذات أمر جزئي لأجل وجوده الذهني، و لكنّه يُشارُ به إلى الكلّي كما في قولك: "المعدوم المطلق لا يمكن الإخبار عنه" ؛ و المعدوم المطلق في هذه العبارة ليس معدوماً مطلقاً إلّا بالحمل الأوّلي وهو موجود بالحمل الشائع الصناعي، و لكنّه يُشارُ به إلى المعدوم المطلق الذي لا يمكن تصوّره في الذهن بلا واسطة .

فإن قلت: كيف يكون من قبيل استعمال اللفظ في المعنى، فإن وجود الطبيعي عين وجود فرده في الخارج، و إيجاده عين إيجاد فرده لا يعقل أن يجعل إيجاد الفرد استعمالاً في إيجاد الطبيعي .

قلت: إنّ الفرد و إن كان عين الطبيعي في الخارج، لكنّه غيره اعتباراً و المفروض أنّ الطبيعي المستعمل فيه هنا أمر اعتباري غير مقيد بوجوده الذهني و لا الخارجي، حتّى يقال: إنّ الفرد عين الطبيعي .

فإذا قال المتكلّم : "زيد" فقد أوجد فرداً من الطبيعة كما أوجدها نفسها بما هي هي، لكن الطبيعي لا ينحصر في ذاك الفرد بل يتعدّد، فلا مانع من جعل ذلك الفرد استعمالاً في نفس الطبيعة الاعتبارية ، أي الطبيعة المنفكّة عن كافّة الوجودات. و من المعلوم أنّ الطبيعي بما هو هو ، غير مقيد بالوجود الذهني و لا بالوجود الخارجي".

هذا ، و لكنّ الإشكال المذكور سابقاً عليه ، باق على قدم و ساق ، من أنّ الاستعمال في الموارد المذكورة لا يعدّ من الحقيقة ، كما أنّه لا يعدّ من المجاز بحسب تفسيره له ؛ بمعنى جعل الحقيقة معبراً

للمعنى المجازي ؛ إلا إذا يتراجع من تعريفه للمعنى المجازي
مطلقا، أو في خصوص طائفة من الاستعمالات بما تشمل الموارد
المذكورة. وهو كما ترى.

تبعية الدلالة للإرادة

اختلف العلماء في أنّ دلالة اللفظ على المعنى هل هي تابعة للإرادة و القصد ، أم لا.

نظريّة الشيخ الرئيس و المحقق الطوسي

حكى عن هذين العَلَمين أنّهما ذهبا إلى أنّ الدلالة تابعة للإرادة. قال ابن سينا في المقالة الأولى من الفنّ الأول في منطق "الشفاء":

"و ذلك لأنّ معنى دلالة اللفظ ، هو أن يكون اللفظ اسما لذلك المعنى على سبيل القصد الاول".

و حكى العلامة الحلّي في "الجواهر النضيد" عن أستاذه المحقق الطوسي قوله بأن اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الارادة و القصد.

و توضيح كلام العلامة هو أنّ المحقّق الطوسي في قسم المنطق من كتابه "تجريد الاعتقاد" ذهب إلى أنّ الدلالة المطابقة هي دلالة اللفظ على تمام المسمّى ، و الدلالة التضمنية هي دلالة اللفظ على جزئه.

فاعترض عليه العلامة الحلّي بأنّه ربّما يكون اللفظ مشتركاً بين الكلّ و الجزء كما إذا كان لفظ الإنسان موضوعاً للحيوان الناطق، و لخصوص الناطق أيضاً. فعندئذ تكون دلالة الإنسان على الناطق دلالة تضمنية و مطابقة.

و أجاب المحقق الطوسي عن هذا الاعتراض بأنّ اللفظ لا يدلّ بذاته على معناه، بل باعتبار الإرادة والقصد، و اللفظ حين ما يراد منه المعنى المطابقي لا يراد منه المعنى التضمّني، فهو يدلّ على معنى واحد لا غير.

و لم يرض العلامة بهذا الجواب ، ثمّ أجاب عن الاعتراض المذكور بأنّه يجب أنّ تقيّد التعاريف في الدلالات الثلاثة بجملة "من حيث هو كذلك" وعندئذ يندفع النقص، لأنّ الدلالة المطابقية عبارة عن دلالة اللفظ على تمام المسمّى من حيث هو تمام المعنى . كما أنّ الدلالة التضمّنية عبارة عن دلالة اللفظ على جزء المعنى من حيث هو جزء المعنى . و على ذلك فلا ينطبق على دلالة الإنسان على الناطق، إلّا أحد التعريفين.

نظريّة المحقق الخراساني

ذهب صاحب الكفاية إلى أنّ الالفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي ، لا من حيث هي مرادة للافظها. و استدلّ على ذلك بقوله :
"لما عرفت بما لا مزيد عليه ، من أن قصد المعنى على أنحائه من مقوّمات الاستعمال ، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه .

هذا مضافا إلى ضرورة صحة الحمل و الاسناد في الجمل ، بلا تصرف في ألفاظ الاطراف ، مع أنه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة ، لما صح بدونه ، بدهاة أن المحمول على زيد في "زيد قائم" و المسند إليه في "ضرب زيد" - مثلا - هو نفس القيام و الضرب ، لا بما هما مرادان ، مع أنه يلزم كون وضع عامة الالفاظ عاما و الموضوع له خاصا ، لمكان اعتبار خصوص إرادة الالفاظين فيما وضع له اللفظ ،

فإنه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإرادة فيه ، كما لا يخفى ، و هكذا الحال في طرف الموضوع".

ثم قام المحقق الخراساني بتبرير كلام الشيخ الرئيس و المحقق الطوسي بما لا ينافي ماذهب إليه ، و قال :

"و أما ما حكي من العلمين من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة، فليس ناظرا إلى كون الالفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة ، كما توهمه بعض الافاضل (و هو صاحب الفصول) ، بل ناظر إلى أن دلالة الالفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية ، أي دلالتها على كونها مرادة للافظها تتبع إرادتها منها ، و يتفرع عليها تبعية مقام الاثبات للثبوت ، و تفرع الكشف على الواقع المكشوف ، فإنه لو لا الثبوت في الواقع ، لما كان للاثبات و الكشف و الدلالة مجال ، و لذا لا بد من إحراز كون المتكلم بصدد الافادة في إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه و دلالته على الإرادة ، و إلا لما كانت لكلامه هذه الدلالة ، و إن كانت له الدلالة التصورية ، أي كون سماعه موجبا لاخطار معناه الموضوع له ، و لو كان من وراء الجدار ، أو من لافظ بلا شعور و لا اختيار".

الاعتراض عليه

يلاحظ على رأي صاحب الكفاية بأنه يوجب أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ ، و القطع بما ليس بمراد ، أو الاعتقاد بإرادة شيء ، و لم يكن له من اللفظ مراد .

إلا أنه أجاب عن هذا الاعتراض بقوله :

"نعم لا يكون حينئذ دلالة ، بل يكون هناك جهالة و ضلالة ، يحسبها الجاهل دلالة".

و لكن يرد على تبريره لكلام العلمين بما لا ينافي رأيه أنّ هذا التبرير لا يلائم كلام المحقق الطوسي في "شرح الإشارات و التنبهات" ، حيث يقول في جواب إشكال أورد على تعريف "المفرد" ، حيث أنّه عرّف المفرد بأنّه الذي ليس لجزئه دلالة أصلاً. فاعترض عليه الآخرون بلفظ "عبدالله" مثلاً ، عندما يكون علماً لشخص معيّن ، فيكون مفرداً مع أنّ لأجزائه أيضاً معنى و دلالة.

فأجاب الطوسي عن هذا الاعتراض بأنّ دلالة اللفظ لمّا كانت وضعية، كانت متعلّقة بإرادة المتلفّظ الجارية على قانون الوضع، فما يتلفّظ به و يراد به معنى ما، و يفهم عنه ذلك المعنى ، يقال له إنّّه دالّ على ذلك المعنى، و ما سوى ذلك المعنى ، ممّا لا تتعلّق به إرادة المتلفّظ ، لا يقال إنّّه دالّ عليه و إن كان ذلك اللفظ أو جزء منه بحسب تلك اللغة أو لغة أخرى أو بإرادة أخرى يصلح لأن يدلّ به عليه .

و على هذا الأساس ، إنّ اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه، لا يدلّ جزؤه على شيء. فلفظ "عبدالله" في المثال المذكور، إمّا تلفّظ به و أراد علّماً، فيكون مفرداً لا يدلّ جزء لفظه على جزء معناه، فتكون الدلالة مطابقيّة ، لا تضمينيّة ؛ و إمّا تلفّظ به و أراد أنّه مركّب من لفظين يدلّ كلّ منهما على معنى خاص ، و إن أضيف أحدهما إلى الآخر ، فلا يكون مفرداً ، و يدلّ كلّ لفظ على معنى مخصوص ؛ فتكون الدلالة تضمينيّة.

فتبيّن أنّ الإشكال على تعريف المفرد عند المحقق الطوسي إنّما يندفع إذا كانت الدلالة تابعة لإرادة اللفظ.

و لأجل هذا ، استنبط صاحب الفصول و غيره من كلام المحقق الطوسي أنّه ذهب إلى تبعيّة الدلالة اللفظية لإرادة المتلفّظ. و من

هنا يعرف أنّ تفسير المحقق الخراساني للدلالة في كلام العلمين بالدلالة التصديقية ، لا ينطبق على كلامهما. هذا ، مع أنّ الدلالة التصديقية تنحصر في الجمل و المركّبات فقط ، دون المفردات ، و الحال أنّ كلام العلمين يعمّ الجميع ، فالنقض في المفردات باق على قدم و ساق.

كيفية تبعيّة الدلالة للإرادة

يُتصوّر وضع اللفظ للمعنى المراد عند القائلين بتبعيّة الدلالة للإرادة بالأنحاء التالية :

الأول : أن يؤخذ مفهوم الإرادة بالحمل الذاتي الأوّلي جزءاً للموضوع. و الحمل الذاتي الأوّلي هو أن يتحد موضوع القضية و محمولها مفهوماً ، و يختلفا اعتباراً. و هذا الوجه مبني على أن تكون الإرادة مأخوذة في الموضوع له.

و لكن لم يذهب أحد إلى هذا الاحتمال الأوّل.

الثاني : أن تكون الإرادة موضوعة للمعلوم بالذات ، على نحو يكون مراداً بالحمل الشائع الصناعي. و المقصود من الحمل الشائع الصناعي هو أن يكون الموضوع و المحمول في القضية مختلفين مفهوماً ، و متّحدين وجوداً و مصداقاً. و المقصود من المعلوم بالذات هي الصورة العلمية الذهنية ، و هي التي تعلّقت الإرادة بها. و على هذا الأساس ، يكون لفظ **الطالعة** في قولنا "الشمس طالعة" موضوعاً لصورته الذهنيّة مع تعلّق الإرادة بها.

و بناء على هذا الاحتمال ، تنقلب الأخبار الخارجية إلى الذهنية ؛ لأنّ كلّ واحد من الموضوع و المحمول و الهيئة في القضية يكون حاكيا عن الامور الذهنية.

الثالث : أن تكون الإرادة موضوعة للمعلوم بالعرض ، و هو الأمر الخارجي الذي تعلقت الإرادة به بواسطة الصورة العلمية الذهنية.

و بناء على هذا الفرض ، يكون المعلوم بالعرض أمرا خارجيا و لكنّ الإرادة التي يتّصف بها هي أمر ذهني. فتتوقف صحّة الإخبار عن هذا المركّب من الأمر الخارجي و الأمر الذهني على التجريد ، و لا يصحّ حمل مثل المركّب المذكور على الخارج إلا به.

الرابع : أن يكون الموضوع له هو المعنى المقترن بإرادته ، و ذلك بأن يكون هو ذات المعنى حالكونه مرادا على نحو القضية الحينية. فإنّ القضية الحينية - في مقابل المطلقة و المشروطة - هي بحيث يكون القيد و التقيّد خارجين عن المعنى ، كما تقول : "كلّ كاتب متحرك الأصابع حين هو كاتب". و هذا بخلاف المشروطة ، حيث يكون الموضوع له هو المعنى بقيد كونه مرادا ، فيكون القيد فيها خارجا و التقييد داخلا ؛ و ذلك كما تقول : "كلّ كاتب متحرك الأصابع بشرط أن يكون كاتباً".

و على هذا الأساس ، لا يكون اللفظ موضوعا للمعنى المقيّد بالمراد، و لكنّه وضع للمعنى المقترن بإرادته ، فلا يصدق إلا عليه.

و هذا الوجه أيضا مبني على أن تكون الإرادة مأخوذة في الموضوع له ، و استدلّوا على ذلك بأنّ الغاية من الوضع هي أمر اختياري ، و هو أنّه كلّما أطلق الواضع أو غيره ، كان مريداً لذلك المعنى. و ذلك لأنّ المعلول - و هو اللفظ في المقام - يتضيق بتضيّق علته الغائية المذكورة و يختصّ بموردّها.

و لكن أورد عليه بأنّ الغاية من الوضع لا تنحصر في الإفادة و الاستفادة ، بل الغاية من الوضع هو تصوّر المعنى و أمّا الإفادة والاستفادة فيتحققان بالأصول العقلائية .

مضافا إلى أنّ الغاية من الوضع هي إفادة المعاني بما هي هي ، لا بما هي مرادة للمتكلّم.

الخامس : أن تكون الإرادة قيّدا للعلاقة الوضعية ، لا قيّدا للمعنى و لا جزءا له.

و استدلّ على لزوم التقييد المذكور بأنّ الوضع هو أمر اعتباري ، فيجب أن يتّبع الغرض الداعي إليه في السعة و الضيق. و الغرض هو قصد التفهيم.

و أورد عليه بنفس الإيراد المذكور في القسم السابق ، من أنّ الغرض الأصلي من الوضع هو إحضار المعنى في ذهن المخاطب لينتقل منه إلى كونه مراداً للمتكلّم ، و أما الإرادة المزبورة فهي من الاصول العقلائية ، لا من الوضع ؛ و بأنّ الغرض إنّما هو إفادة المعاني بما هي هي ، لا بما هي مرادة.

وضع المركّبات

قام الأدباء و علماء الاصول بالبحث عن وضع المركّبات ، من أنّه هل يجب أن يكون هيهنا وضع خاصّ للمركّب من حيث المجموع ، مضافا إلى وضع مفرداته و هيئاته ؟

ففي قولنا : "زيد قائم" ، نلتزم بتحقق الوضع لزيد و لقائم و للهيئة الاسميّة التي تدلّ على التأكيد مثلا . و لكن هل هناك وضع آخر للمجموع المتشكّل من هذه العناصر بالخصوص ؟

نظريّة المحقق الخراساني

ذهب المحقق الخراساني و من تبعه إلى عدم الوضع الخاص للمركّبات بالمعنى المذكور ، و استدلّ على ذلك بأمرين فيما يلي من كتابه "كفاية الاصول" :

"ضرورة عدم الحاجة إليه ، بعد وضعها بموادها ، في مثل "زيد قائم" و "ضرب عمرو بكرا" شخصا ، و بهيئاتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعيا، و منها خصوص هيئات المركبات الموضوعة لخصوصيات النسب و الاضافات بمزاياها الخاصة من تأكيد و حصر و غيرهما نوعيا، بداهة أن وضعها كذلك واف بتمام المقصود منها - كما لا يخفى- من حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها.

مع استلزامه الدلالة على المعنى تارة بملاحظة وضع نفسها ، و أخرى بملاحظة وضع مفرداتها".

فملّخص ما استدلّ به صاحب الكفاية هو أمران :

الأمر الاول : عدم الحاجة الي وضع آخر للمركب بما هو مركّب ، بعد وفاء الوضع في ناحية مواد المركب و هيئتها لغرض الوضع.

و الأمر الثاني : استلزام ثبوت وضع آخر للمركب بما هو مركب تعدد الانتقال ، لأنّه باعتبار الوضع في مواده و هيئاته يكون الانتقال تفصيلاً، و باعتبار وضعه بما هو مركب يكون الانتقال اجمالياً.

و لكن يلاحظ على الشقّ الثاني من استدلال المحقق الخراساني أنّ الانتقال إلى المعنى هو معلول للأنس الحاصل من الاستعمال الذي هو معلول للوضع. و تعدّد الوضع لا يوجب تعدد الأنس ، فلا يلزم تعدّد الانتقال.

النظرية المنسوبة إلى ابن مالك

نُسب إلى بعض من علماء الأدب ، كما يبدو من كلام محمد بن عبد الله المعروف بابن مالك (المتوفى سنة 672) في شرحه على كتاب "المفصل" للزمخشري ، أنّه ذهب إلى القول بوضع خاصّ للمركّبات.

و لكن حُكي عنه في نفس الكتاب ما لايناسب تلك النسبة ، من أنّه لو كان للمركّبات وضع خاص ، لما كان لنا أن نتكلّم بكلام لم يسبق إليه، إذ المركّب الذي أحدثناه، لم يسبق إليه أحد.

و ذلك لأنّ المركّب الذي يتكوّن من مفردات جديدة الحدوث محدث لم يسبق إليه أحد. فإذا كان لمجموع المركّب المذكور وضع خاص ، فيجب الالتزام بالوضع لكلّ جملة من الجمل، وضِعاً شخصياً بالاستقلال. وهو يستلزم أن تكون الجمل المحدثه جملاً غير موضوعة سابقاً.

فالذي يتبيّن من كلام الطائفتين هو عدم وضع خاص للمركّبات بجملتها ، مضافا إلى وضع مفرداتها و هيئاتها.
و يمكن أن يقال بأنّ مقصود من يظهر ذلك من كلامه ، هو وضع الهيئات المزبورة ، كالهيئة الاسميّة و غيرها.
و هذا ما أشار إليه المحقق الخراساني أيضا في "الكفاية" ، حيث يقول :

"و لعل المراد من العبارات الموهمة لذلك ، هو وضع الهيئات على حدة وضع المواد ، لا وضعها بجملتها ، علاوة على وضع كل منهما".

هل وضع الموادّ شخصي ؟

يبدو من كلمات بعض العلماء أنّ الوضع في المركّبات عندهم هو وضع شخصي ، و أما الوضع في الهيئات هو نوعي ، كما يظهر من العبارة المذكورة من "كفاية الاصول" ، حيث قال :

"ضرورة عدم الحاجة إليه (أي الوضع الخاص للمركّبات) ، بعد وضعها بموادها ، في مثل "زيد قائم" و "ضرب عمرو بكرا" شخصيا ، و بهيئاتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعيا".

الاعتراض عليه

فالظاهر منه هو أنّ الموادّ موضوعة بوحدتها الشخصيّة، و الهيئات موضوعة بجامعها العنواني. و من هنا اعترض عليه الآخرون بأنّ ذلك لا يخلو من الأبهام. إذ لا يعلم المقصود من كونها شخصيّة ، لا نوعيّة.

و يمكن أن يقال في تفسيره بأنّ الواضع عندما وضع المواد لاحظ مادة خاصّة بحيث لاتعم سائر المواد ، ثمّ وضعها لمعنى ، و بناءا على هذا ، يكون الوضع من ناحية المادة شخصيا.

و لكن يرد عليه أنّ الوضع من ناحية الهيئات ايضا كذلك، لأنّه يمكن أى يقال بأنّ الواضع عند الوضع قد لاحظ هيئة خاصة بحيث لا تعم سائر الهيئات ، كهئية "الفاعل" مثلا بخصوصها ، بحيث لم يشمل هيئة "المفعول" او غيرها. فلا فرق بينهما من هذه الجهة.

و يمكن أن يقال في تبريره بأنّ الملحوظ عند وضع هيئة "الفاعل" مثلا ، كان شاملا لجميع جزئياتها الطارئة على المواد المختلفة بالنوع ، و لأجل هذا يسمّى وضعها نوعيا.

و لكن يرد عليه أنّ الملحوظ عند وضع المادة أيضا كان شاملا لجميع جزئياتها الطارئة على الهيئات المختلفة بالنوع ؛ فيمكن أن يسمّى وضعها نوعياً أيضا.

الجواب عن الاعتراض

و أجاب البعض عن الاعتراض المذكور بأنّ حال الهيئات هو حال العرض في الخارج ، فكما ان العرض لايتحقق بلاموضوع ، كذلك الهيئة لاتكون ملحوظة الا في ضمن مادة ؛ و هذا بخلاف المادّة ، إذ يمكن لحاظها استقلالاً، بمعنى انه يمكن للواضع ملاحظة مادة من المواد عارية عن جميع الهيئات المعيّنة الموضوعة في مقابل المواد.

و بناءا على هذا ، فإنّ المادة حيث يمكن لحاظها استقلالاً بلا هيئة، فيمكن الوضع لشخص كلّ مادة، و لأجل ذلك ذهبوا إلى أنّ الوضع فيها شخصي. و أمّا الهيئة ، فحيث لا يمكن لحاظها استقلالاً، بل تلاحظ في ضمن المادّة ، فالوضع لها في ضمن مادة معيّنة يوجب عدم إطرادها في مادة أخرى. و على هذا الأساس ، يجب أن يكون

وضع الهيئات إما بملاحظتها طارئة على عنوان جعلي مشير الى المواد المختلفة بالنوع ، كما يعبرون عن ذلك ب " ف ع ل " و يجعلونه مشيرا الى المواد المختلفة ؛ و إما بملاحظتها طارئة على مادة فتوضع هي و ما يماثلها من الهيئات لمعناها ؛ كما يقال : هيئة فاعل و ما يشبهها. و هذا هو المقصود بنوعية الوضع في الهيئة. لأنّ الوضع ليس متعلّقاً لهيئة شخصية قائمة بمادة معيّنة ، بل يكون متعلّقاً لها و لما يشبهها

الملاحظة على هذا الجواب

و لاحظ عليه المحقق التبريزي في كتابه "الاصول" بقوله :
"عدم إمكان لحاظ الهيئة مستقلا و الاحتياج عند وضعها الى احد الامرين لا يكون موجبا لافتراقها عن المادة بحسب الموضوع ، حيث ان الموضوع في كل منهما كما ذكرنا هو النوع ، لا الشخص في احدهما و النوع في الاخر، و امكان لحاظ المادة بلاهيئة لا يفيد فيما ذكر في الفرق ، فان علماء الادب القائلين بوضع المادة شخصا و الهيئة نوعيا قد صرحوا بان الاصل في الكلام - اي : المشتقات - هو المصدر او الفعل الماضي ، ومرادهم من الاصل انّ المادة حين وضعها لوحظت في ضمن هيئة المصدر او هيئة الفعل الماضي. وعلى ذلك فالموضوع ليس خصوص المادة الملحوظة مع هيئة المصدر او الفعل ، بل هي و ما يكون منها في ضمن سائر الهيئات ، فيكون وضعها ايضا نوعيا كالوضع في ناحية الهيئة".

أمارات الوضع

بعد ما أثبتنا بطلان المناسبة الذاتية بين الألفاظ و معانيها ، ثبت أنّ دلالة الألفاظ على المعاني هي لأجل وضعها لها على نحو التعيين أو التعيّن ، كما مرّ في الدروس السابقة، فيجدر بنا أن نبحث عن أمارات الوضع.

التبادر

و المقصود منه هو تبادر المعنى من اللفظ عند الإطلاق بنفسه ، و انسباقه إلى الذهن من حاقّ اللفظ بلا قرينة ، و هو علامة الوضع و يدلّ على أنّ اللفظ حقيقة في معناه المتبادر. و ذلك لأنّه ليس لحضور المعنى عند سماع اللفظ منشأ إلا الوضع أو القرينة ، فإذا انتفى الثاني ، ثبت الأول.

هذا ، و لكنّك تعرف أنّ التبادر يكون علامة الوضع إذا كان انسباق المعاني عند سماع الألفاظ أمراً مرتكزاً في الذهن ، و أنّما يتحقق هذا عندما يكون السامع قد عاش بين أهل اللغة و تربّى معهم منذ زمان مديد.

و أنت خبير أيضاً بأنّ ما ذكر من أنّ التبادر هو انسباق المعنى الحقيقي من اللفظ ، يبتني على القول بأنّ المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

و أمّا بناء على ما ذهب إليه بعض العلماء من أنّ المجاز هو استعمال اللفظ في الموضوع له بادّعاء أنّ المعنى المجازي مصداق لما وضع له اللفظ ، فيجب أن يقال : التبادر هو انسباق نفس المعنى ، مجرداً عن الادّعاء المذكور.

الاعتراض عليه بالدور

أورد على ما ذكر من أنّ التبادر هو علامة الحقيقة و سبب العلم بالوضع ، بأنّ انسباق المعنى إلى الذهن معلول للعلم بالوضع ، فلو كان العلم بالوضع أيضا حاصلًا من الانسباق ، يتوقف احراز الوضع على احراز نفسه ، و هو الدور.

الجواب عن الاعتراض

و اجيب عن هذا الاعتراض بأنّ العلم التفصيلي بكونه موضوعا له ، موقوف على التبادر ، و أمّا التبادر فهو موقوف على العلم الاجمالي الارتكازي به ، لا التفصيلي ، فلا دور. و المقصود من العلم الاجمالي هنا هو العلم الارتكازي الحاصل للإنسان الناشئ بين أهل اللغة من زمان صباوته ، من غير التفات تفصيلي إلى ذلك العلم.

أمّا إذا كان المراد بذلك أن يكون التبادر عند أهل المحاورة أمانة للمستعلم الجاهل بالوضع ، فلا مجال لتوهم الدور أصلا ؛ لأنّ علم المستعلم موقوف على التبادر عند أهل المحاورة ، و التبادر عند أهل المحاورة موقوف على علمهم. و يستكشف المستعلم من التبادر عندهم وضع اللفظ ، إذا أحرز أنّ التبادر عندهم غير مستند الى قرينة.

جواب المحقق العراقي

و أجاب المحقق العراقي - كما في "بدائع الأفكار" - عن الاعتراض المذكور بأنّ العلم المستفاد بالتبادر غير العلم الذي يتوقّف عليه التبادر ، حتى لو قلنا بتوقّفه على العلم التفصيلي ؛ لأنّه يكفي في ارتفاع الدور تغاير الموقوف و الموقوف عليه بالشخص لا بالنوع و لا بالصفة. و لا شبهة في مغايرة العلم الشخصي الحاصل بالتبادر، للعلم الشخصي الذي يتوقّف عليه التبادر.

الاعتراض عليه

و لكن اورد عليه بأنّ العلم التفصيلي الثاني إن كان موجوداً في الذهن قبل التبادر ، فهو من قبيل تحصيل الحاصل.

تتمّة مبحث التبادر

و في ختام مبحث التبادر ، نشير إلى امور اخرى تطرّق إلى بيانها علمائنا الكرام :

الأمر الأول :

ذهب بعض المعاصرين - كما يبدو من أقوال المحقق العراقي في كتابه "مقالات الاصول - إلى أيراد ملاحظة اخرى على ما ذكر في خصوص التبادر كعلامة من علامات الوضع ، بأنّه إذا كان موضوع البحث هو ظهور الكلام سواء كان من باب الحقيقة أو المجاز، فلا جدوى في معرفة ما وضع له اللفظ و تشخيص المعنى المجازي عن المعنى الحقيقي. فالمطلوب هو ظهور الكلام في المعنى ، سواء كان هو الموضوع له أو لا.

و لاحظ عليه المحقق السبحاني بأنّه إذا كان الكلام ظاهراً في معنى، كان لما ذكره وجه ؛ و أمّا إذا كان الكلام مجملاً فانعقاد الظهور موقوف على العلم بالوضع، وهو يعرف بالتبادر. فيكون لمعرفة الموضوع له أثر و فائدة.

الأمر الثاني :

إذا علمنا أنّ التبادر مستند إلى حاقّ اللفظ ، فهو حجة على الموضوع له. و إذا علمنا أنّه مستند إلى القرينة ، فالمعنى المجازي متبادر معها أيضاً. أمّا إذا شككنا في أنّ التبادر في مورد من الموارد هل هو مستند إلى نفس اللفظ ، أو إلى القرينة ، فما هو الحكم ؟

فإن قيل - كما حكى عن المحقق القمي في "القوانين" - بأنه من موارد الشك في وجود القرينة أو عدمها ، فيتمسك بأصالة عدم القرينة.

قلنا : يرد عليه أنّ أصالة عدم القرينة أو غيرها من الاصول اللفظية انما تعتبر فيما شك في مراد المتكلم ، لا فيما احرز مراده و شك في انه بالقرينة ام بالوضع. فإن المراد هنا معلوم بحسب الفرض ، و يكون الشك في كيفية الإرادة و أنّها هل هي على نحو الحقيقة أو المجاز.

الأمر الثالث :

إذا أحرزنا ظهور كلام الشارع فعلا ، و لكن شككنا في أن الكلام في زمان صدوره هل كان ظاهرا في هذا المعنى المتبادر في زماننا ، أو كان ظاهرا في غيره لاحتمال النقل ، او كان في زمان صدوره مجملا لاشتراك اللفظ في ذلك الزمان ، ثم أصبحت سائر معانيه بعد ذلك مهجورة ؛ ففي مثل هذا المقام بما أن شكنا في مراد المتكلم في زمان صدور كلامه ، يمكن إجراء أصالة عدم النقل او عدم الاشتراك او أصالة عدم القرينة.

و أمّا الاعتراض عليه بأن أصالة عدم النقل هي هنا هو أصل مثبت ، فيردّه - كما ذكر في "المحصول" - أنّه لا يضرّ لاطباق العقلاء على العمل بهذه الاصول على هذا الحال.

عدم صحة السلب

عدم صحة سلب اللفظ عن معنى ، بالنحو المعلوم المرتكز في الذهن اجمالا ، إذا كان بالحمل الأوّلي الذاتي ، هو من أمارات الوضع و أنّه حقيقة في المعنى المزبور.

و ذلك لأنّ ملاك الحمل الأوّلي الذاتي هو الاتّحاد بين الموضوع و المحمول مفهوماً ، و الاختلاف بينهما اعتباراً ، كما في قولنا : "الإنسان حيوان ناطق". فإنّ الموضوع و المحمول هنا متّحداً في المفهوم ، و لكنّهما مختلفان باعتبار الإجمال و التفصيل.

و أما ملاك الحمل الشائع الصناعي هو الاتّحاد بينهما وجوداً ، لامفهوماً ، كما في قولنا : "الإنسان حيوان".

و قد يعبر عن عدم صحّة السلب ، بصحّة الحمل أيضاً. فالحمل الأوّلي الذاتي يثبت أنّ الموضوع هو الموضوع له ، كما نقول : "الحيوان الناطق إنسان" ؛ بخلاف الحمل الشائع الصناعي، كما في قولنا : "زيد إنسان".

فإذا عرفنا أنّه لا يصحّ القول بأنّ "الحيوان الناطق ليس بإنسان" ، فهذا أمارة لوضع لفظ الإنسان حقيقة للحيوان الناطق.

هذا إذا قلنا بأنّ المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، أمّا إذا قلنا بان إطلاق اللفظ و حمل معناه المرتكز على ذلك الشيء ، لا يكون من باب المجاز في الكلمة ، بل اللفظ يستعمل في معناه المرتكز و يطبق عليه بالادعاء و العناية ، - كما حكى عن السكّاكي في مفتاح العلوم - فيكون المجاز حينئذ في الأمر العقلي. و ذلك لأنّ انطباق المعنى على مصاديقه خارج عن استعمال اللفظ في معناه ، بل هو أمر يدركه العقل.

إشكال الدور و جوابه

و قد عرفت مما ذكرنا في مبحث التبادر أنّ أماريّة عدم صحّة السلب للحقيقة بالحمل الأوّلي الذاتي ، لا تؤدّي إلى الدور ، و ذلك لوجود التغاير بين الموقوف و الموقوف عليه بالاجمال و التفصيل ، أو لأنّ أحدهما هو علم المستعلم ، و الاخر هو علم أهل المحاورّة.

ملاحظة المحقق التبريزي

و لكن لاحظ عليه شيخنا الاستاذ التبريزي بقوله : صحة الحمل الأولي و ان كان يكشف عن اتحاد المحمول مع الموضوع مفهومًا، لكنه لا يكشف عن اتحادهما من جميع الجهات ، بل قد يكون بينهما تغاير بالاجمال والتفصيل -كما في قولنا : الحيوان الناطق إنسان- او باعتبار آخر -كما في قولنا : الانسان بشر- ، و عليه فلا يكون صحة الحمل الأولي كاشفا عن كون المعنى المحمول عليه هو بعينه المعنى المرتكز للفظ ، بل غاية ما يثبت بذلك صحة الاستعمال ، و هو أعم من الحقيقة. وتظهر ثمرة ذلك فيما اذا كان احد العنوانين موضوعا لحكم خاص في خطاب الشارع دون الآخر ، فانه و ان صح حمل الموضوع على العنوان الآخر بالحمل الأولي الا ان الحكم لا يترتب الا على العنوان الاول. مثلا : اذا حكم الشارع بطهارة الدم المتخلف في الحيوان المذبوح ، و ذبح حيوان و شك في دم في جوفه انه من الدم المتخلف او انه رجع الى جوفه لعارض كعلو رأس الحيوان او جر نفسه الدم من الخارج ، فانه باستصحاب عدم خروج الدم المفروض الى الخارج لا يثبت عنوان الدم المتخلف ، مع انه يحمل بالحمل الأولي على عنوان "دم لم يخرج من جوفه عند ذبحه" ، الا ان حكمه لم يثبت عليه. فتدبر.

ملاحظة الإمام الخميني

اعترض الإمام الخميني - كما يبدو من "تهذيب الاصول" - على أن تكون صحّة الحمل علامة الوضع ، أو صحّة السلب علامة المجاز ، بأن الاستعلام بصحّة الحمل حاصل من التبادر ، و التبادر حاصل من

تصوّر الموضوع ، و تصوّر الموضوع سابق على الحمل و سلبه ، فيكون إسناده إلى الحمل و سلبه في غير محلّه .

و ذلك لأننا يجب أن نتصوّر الموضوع أولاً بما له من المعنى حتّى نعرف أنّه متّحد مع المعنى المشكوك ، ثمّ نحمل المعنى المشكوك على الموضوع المعلوم حملاً أوّلياً. فإذا وجدنا - في عالم التصوّر - المعنى المحمول متّحداً مع الموضوع قبل حملة ، فقد علمنا بوضع اللفظ للمعنى، و لم يبق لتأثير صحّة الحمل في رفع الإبهام مجال. فإن قلت: إنّهُ إنّما يصحّ إذا كان المستعلم من أهل اللسان، وأمّا إذا كان من غيرهم فلا تبادر ولا وحدة عنده بين الموضوع والمحمول. فحينئذ إذا رأى صحّة الحمل عند العرف أو صحّة السلب و عدم تنافره عندهم، يكتشف ضالّته. قلت: إنّ صحّة الحمل عند أهل اللغة أو عدم صحّته يرجع إلى تنصيب أهل اللغة و اللسان ، و ليست بعلامة مستقلة.

الاعتراض عليه

و لكن لاحظ عليه المحقق السبحاني بقوله : إنّنا نختار الشقّ الأوّل وأنّ المراد هو صحّة الحمل عند المستعلم ، لكنّه إنّما يرد إذا كان زمان الاستكشاف مقارناً لزمان الحمل و سلبه ، فيسبقه التبادر و يغني عن غيره. و أمّا إذا كان زمان الحمل مقدّماً على زمان الاستكشاف، كما إذا كان الحمل في مقامات آخر، كالقاء الخطباء، و المحاورات العرفية، ثمّ صار بصدد الاستكشاف عن المعنى الموضوع له، و رأى أنّ حمل المحمول بما له من المعنى الارتكازي على الموضوع أو سلبه عنه غير متنافرين، يستكشف من صحّة الحمل و سلبه، أنّ الموضوع الذي حمل عليه اللفظ أو سلب عنه، هو المعنى الحقيقي أو المجازي .

و نختار الشقّ الثاني و نقول : إنّه لا يرجع إلى تنصيب أهل اللغة ، لأنّ المراد منه ليس صحّة الحمل وعدمها عندهم ، بل المراد تصريحهم بالموضوع بوجه تفصيلي كالقواميس و المعاجم. و ما أفاده من أنّ العلم بصحّة الحمل لا يحصل إلّا بتصريح الغير فيرجع إلى تنصيبه ، غير تامّ ، بل العلم بها يحصل من الوقوف و لو بالقرائن الخارجية على كون الحمل أو السلب صحيحاً عندهم و إن لم يصرّحوا بصحّة الحمل.

ملاحظة المحقق العراقي

أورد المحقق العراقي - كما يظهر من "بدائع الأفكار" - على أماريّة صحّة الحمل للوضع ، بالحمل الأوّلي الذاتي. فقال بأنّها علامة الوضع في خصوص ما هو المتداول على ألسنة اللغويين ، لأنّهم يحملون أحد اللفظين المترادفين بماله من المعنى على اللفظ الآخر، كما يقولون مثلاً : "الغيث هو : المطر". و هذا بخلاف موارد الحمل الأوّلي الذاتي ، كقولنا : "الحيوان الناطق إنسان" ؛ فإنّ صحّة الحمل هنا لا يكشف عن وضع لفظ الإنسان للحيوان الناطق عند المستعمل لهذا الحمل ، و ذلك لأنّ مفهوم الموضوع هنا مركّب متصل ، و الحال أنّ مفهوم كلّ لفظ مفرد هو أمر بسيط مجمل ، فلا يكون مفهوم الحيوان الناطق مفهوما للإنسان.

الاعتراض عليه

و لكن يلاحظ عليه - كما في "المحصول" - : أنّ صحّة الحمل يكشف عن أنّ اللفظ موضوع لمعنى بسيط مجمل، لو وقع تحت التحليل العقلي، يصير نفس هذا العنوان المركّب، و ليس المراد أنّه موضوع لهذا المعنى المركّب، كما لا يخفى.

ملاحظة المحقق القمّي

قد عرفت كلام الاصوليين القائلين بأنّ صحّة الحمل هي علامة الوضع ، و عرفت أيضا أنّ صحّة السلب عندهم هي أمانة عدم الوضع.

و لكنّ المحقق القمّي في كتابه "قوانين الاصول" ذهب إلى الفرق بين صحّة الأمر و صحّة السلب في الأمر المذكور ، و اكنفى في الأوّل بصحّة حمل معنى واحد على الموضوع لكي تكون علامة الوضع ، بخلاف الثاني ، فذهب إلى أنّ صحّة السلب لا يكون أمانة لعدم الوضع إلّا إذا صحّ سلب جميع المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه ، لكي لا يرد النقض في اللفظ المشترك، فإنّه يصحّ سلب بعض المعاني عن مورد كالعين -بمعنى الذهب- عن الفضة، بخلاف سلب جميع المعاني.

الاعتراض عليه

و لكن المحقق البروجردي - كما يبدو من "نهاية الاصول" - استشكل عليه بأنّه إذا كانت جميع المعاني معلومة لغاية سلبها عن المورد، فلا يبقى لنا شكّ في أنّه ليس بموضوع له حتّى نتمسك بهذه العلامة.

و يلاحظ على المحقق البروجردي بما عرفت في الردّ على إشكال الدور في المقام ، من الاجمال و التفصيل في المعنى. و ذلك بأن نقول بأنّ مراد المحقق القمّي هو سلب جميع المعاني المرتكزة إجمالاً في الذهن عن المورد ، لا سلب المعاني مع علمنا بها تفصيلاً.

الاطّراد

الاطّراد في اللغة له معاني مختلفة كالجري و المتابعة و تماثل الأحكام و غيرها ؛ و المقصود منه ههنا هو تتابع و عموميّة استعمال لفظ في أفراد كلّي بحثيّة خاصّة ، مع العلم بأنّه غير موضوع لكلّ واحد من تلك الأفراد على حدّة. و ذلك كاستعمال لفظ "الرجل" في زيد و عمرو و بكر و غيرهم باعتبار الرجولة.

فالاطّراد يرشدنا إلى وجود علاقة الوضع و أنّ ذاك اللفظ موضوع للطبيعي من المعنى على نحو الحقيقة. فهو علامة الوضع و الحقيقة.

و هذا بخلاف المجاز ، لأنّه لا اطّراد في علاقاته كعلاقة الكلّ و الجزء مثلا ، ضرورة أنّه يجوز استعمال اليد في مظهر القوّة ، و لايجوز استعمال الرأس فيه.

اعتراض المحقق الخراساني

ذهب بعض علمائنا كصاحب الكفاية إلى أنّ المجاز و إن لم يطّرد في نوع علاقته ، إلّا أنّه مطّرد في خصوص ما يصحّ معه الاستعمال في المجاز ، لأنّ استعمال الجزء مطّرد في الكلّ في خصوص ما يصحّ معه ذلك. فيمكن القول بتتابع و عموميّة استعمال الجزء - كاليد - في الكلّ في موارد متعدّدة مما تتوفّر فيه العلاقة المذكورة.

و بعبارة اخرى : يكون المجاز أيضا مطّردا في مورد صنف العلاقة ، و إن لم يكن مطردا في نوعها.

و لأجل هذا يقول المحقق الخراساني في كتابه "كفاية الاصول" :

"و لعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات ، حيث لا يطرد صحة استعمال اللفظ معها ، و إلا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال ، فالمجاز مطّرد كالحقيقة".

الجواب عن الاعتراض

حاول بعض علماء الاصول كصاحب الفصول للإجابة عن الاعتراض المذكور بأنّ هنا فرقا ً بين الاطراد الحقيقي و الاطراد في المجاز ؛ لأنّ الأول لا يحتاج إلى تأويل ، بخلاف الثاني. و لأجل هذا ، أضاف قيّدا آخر في تبين الاطراد الحقيقي بذكر الحاجة إلى التأويل. و على هذا الأساس ، فالاطراد من دون الحاجة إلى التأويل ، هو أمارة الحقيقة.

الردّ على هذا الجواب

و لكن أورد عليه صاحب الكفاية بأنّه : "و إن كان موجبا لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقة ، إلا أنه - حينئذ - لا يكون علامة لها إلا على وجه دائر".

و ذلك لأنّ معرفة الحقيقة تبني على الاطراد من دون تأويل ، و هو بمعنى أنّه على وجه الحقيقة ، فيلزم توقف الشئ على نفسه.

ثمّ قال : "و لا يتأتى التفصي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا ، ضرورة أنه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة ، لا يبقى مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد ، أو بغيره".

و ذلك لأننا لا نستطيع أن نقول بالأجمال و التفصيل في الموقوف و الموقوف عليه ، إذ أنّ المعرفة هنا في كلا الطرفين تفصيلية ،

فمعرفة الحقيقة تفصيلاً موقوفة على الاطراد من غير تأويل ، أي :
على وجه الحقيقة تفصيلاً.

الملاحظة على المحقق الخراساني

و أورد على كلام صاحب الكفاية في اعتراضه على أمارية الاطراد للوضع و الحقيقة ، من أنّ المجاز عنده أيضاً مطّرد في صنف العلاقة، و إن لا يطّرد في نوعها ، بأنّ المجاز هو من قبيل استعمال اللفظ في الموضوع له ، بادّعاء اتّحاده مع المعنى المجازي ، و لكنّه يتوقف على مناسبة المقام و حسن الادّعاء المذكور. فاستعمال الأسد في الرجل الشجاع لا يكون مطّرداً، بل يجب أن يكون في مقام مناسب له ، كما إذا تقول : أسد في ميدان الحرب ، أو أسد في اتّخاذ الموقف القوي أو أمثال ذلك ؛ بخلاف أن تقول : أسد عند الأكل على المائدة ، أو أسد في ضربه طفلاً صغيراً.

و على هذا الأساس ، لا يكون المجاز مطّرداً ، لا في النوع و لا في الصنف. فيختصّ الاطراد بالحقائق ، دون المجازات.

و لأجل هذا يقول المحقق الحائري في "درر الاصول" :

"انّ المراد من الاطراد حسن استعمال اللفظ في كلّ موقع من غير اختصاص له بمواقع خاصة، كالخطب والأشعار، ممّا يطلب فيها إعمال محاسن الكلام و رعاية الفصاحة و البلاغة. بخلاف المجاز فإنّه إنّما يحسن في تلك المواقع خاصة، و إلّا ففي مورد كان المقصود ممحضاً في إفادة المدلول لا يكون له حسن كما لا يخفى".

و يؤيّد ما أشار إليه المحقق البروجردي أيضاً - كما في نهاية الاصول - حيث يقول :

"إذا كان المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤية على الرجل في قولنا: "رأيت رجلاً يرمي" ، يكون إطلاق الرجل عليه حسناً بنحو الإطلاق ؛ و أما استعمال الأسد في قولنا: "رأيت أسداً يرمي" فيتوقف - مضافاً إلى تحقق العلاقة و مصحح الادعاء - على كون المقام مقام إظهار شجاعته، وذلك يختلف بحسب الموارد ، فجعل عدم اطراد الاستعمال من علائم المجاز صحيح بلا إشكال".

اعتراض الإمام الخميني

حكى عن الإمام الخميني اعتراضه على أمارية الاطراد للوضع حقيقة ، بأن الاطراد مسبوق بصحة الحمل في كل مورد، فإنه إذا أطلق اللفظ على شيء بماله من الخصوصية و العوارض ، يكون مجازاً مع العلاقة أو حسن الاستعمال ، و يكون غلطاً بدونهما ، و إن أطلق بلا إرادة الخصوصية بل باعتبار كونه واجداً لمبدء، كالعالم بالنسبة إلى زيد الواجد للعلم و اطرده ذلك الإطلاق فصحة الحمل تكشف عن كون الموضوع هو الموضوع له، ولا يحتاج معه إلى الاطراد أبداً. فالاطراد مسبوق بصحة الحمل، و يكون غير محتاج إليه.

الملاحظة على الإمام الخميني

و لاحظ عليه تلميذه المحقق السبحاني بأن الاطراد إنما يكون مسبوقاً بصحة الحمل لو علم بها بلا قرينة، وأما إذا شك، فلا. فعندئذ يكون اطراد الاستعمال في موارد مختلفة بمحمولات متنوعة كاشفاً عن الحقيقة، وأن المجوز هو الوضع، دون القرينة ؛ من دون أن يكون لصحة الحمل دور في مجال الاستكشاف.

تنصيص أهل اللغة

أما الكلام في خصوص تنصيص أهل اللغة و أنه من علامات الوضع على وجه الحقيقة أم لا ، فيبيني على وثاقة و اعتبار كلام أهل اللغة ، الذين نتمسك بأرائهم.

فإن توجد الثقة الكاملة بأنهم كانوا من المتخصصين في أخذ اللغات من أهالي البوادي و الأعراب الأصليين ، و كانوا ملتزمين ببيان معاني الألفاظ بالوضع الحقيقي دون المستعمل فيه فقط ، فيكون له وجه.

و إن لم يكونوا كذلك ، فلا دور لتنصيص أهل اللغة في إثبات الوضع حقيقة ؛ لاحتمال إرادة المستعمل فيه أيضا ، لا الموضوع له الحقيقي فقط.

أحوال اللفظ و تعارضها

ذهب علماء الاصول إلى تقسيم أحوال اللفظ - التي هي خلاف الأصل - على خمسة أقسام ، كما يلي :

الأول : التجوّز ، و هو عند استعمال اللفظ في غير ما وضع له بلحاظ العلاقة.

الثاني : الاشتراك ، و هو عند استعمال اللفظ في معنى آخر بلحاظ أنّه الموضوع له أيضا ، من دون هجر معناه الأوّل.

الثالث : النقل ، و هو عند استعمال اللفظ في معنى آخر باعتبار أنّه الموضوع له أيضا ، مع هجر المعنى الأوّل و مراعاة المناسبة.

الرابع : التخصيص ، و هو عند استعمال اللفظ باعتبار عدم إرادة بعض مدلوله جدا.

الخامس : الإضمار ، و هو عند استعمال اللفظ باعتبار تقدير الدالّ على المراد.

يقول المحقق البروجردي في تبين حقيقة الاضمار : "هي أن تكون المعاني المرتبة في الذهن ، التي أريد إظهارها بمرائي الالفاظ زائدة على الالفاظ المجعولة بحذائها بواحد أو أزيد ، و لم يتلفظ بلفظ هذا الواحد أو أزيد ، لدلالة القرينة عليه ، و الاستغناء عنه ، لا بأن يستعمل سائر الالفاظ فيه".

و حيث أنّ كلّ الأقسام الخمسة المذكورة هي خلاف الأصل ، فلا يصار - عند جمهور الاصوليين - إلى أي واحد منها عند الشكّ بينه و بين ضدّه الذي هو مطابق للأصل ، إلا مع القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي إليه.

فإذا دار الأمر بين الحقيقة و المجاز، فيأخذون بالحقيقة ، إلا بوجود قرينة على خلافها. و هكذا إذا دار الأمر بين العامّ و الخاصّ ، فيقدّمون العامّ ، إلا مع القرينة الصارفة على خلافه ، و هكذا ...

و ذلك لاستقرار سيرة العقلاء على التمسكّ بالكلام في إثبات إرادة معناه الحقيقي إرادة جديّة عند احتمال التجوز ، و بالعموم في إثبات إرادة الاستغراق عند احتمال التخصيص ، و في إثبات كون معاني أجزائه تمام المراد لا أنه بعض المراد و البعض الآخر لم يتلفظ به عند احتمال الإضمار ؛ و هكذا أصالة عدم النقل ؛ أما أصالة عدم الاشتراك فهي المعترف بها أيضا عند الاصوليين ، إلا البعض منهم كالمحقق البروجردي ، حيث قال في حاشيته على الكفاية : "و لي في ثبوت أصالة عدم الاشتراك شك".

هذا كلّه في خصوص الشكّ بين كلّ واحد من الأحوال الخمسة المذكورة لللفظ من جهة ، و بين ضدّه المطابق للأصل من جهة اخرى.

و أمّا إذا دار الأمر بين هذه الامور الخمسة نفسها ، كما إذا شككنا في مورد خاصّ بين المجاز من جهة ، و بين إضمار لفظة معيّنة مثلا من جهة اخرى ؛ فذكر بعض علماء الاصول وجوها ظنيّة استحسانيّة لترجيح بعضها على بعض ، و لكن لايرضى بها الآخرون كالمحقق الخراساني ، حيث يقول :

"لا اعتبار بها ، إلا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى ، لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك".

و ذلك لأنّ تلك الوجوه هي امور عقلية بحتة لا يلتفت إليها العرف. و أما البحث التفصيلي عن أصالة الظهور أو أصالة الحقيقة أو أمثالهما ، فيأتي الكلام عنه عند البحث عن حجّة الطواهر.

الحقيقة الشرعية

الألفاظ التي صارت مصطلحات شرعية في عصر من الأعصار ، كانت في بدو الأمر حقائق لغوية لمعانيها الخاصة. فلفظ الصلاة كان حقيقة في الدعاء ، و لفظ الحج كان حقيقة في القصد ، و لفظ الصوم كان حقيقة في الإمساك ، و هكذا ...
و اختلف العلماء في كيفية صيرورتها حقائق في المعاني الشرعية الثانوية ، كما اختلفوا في زمانها.

النظرية الأولى

أنّه تمّ وضعها لتلك المعاني الشرعية في لسان النبي الأعظم (ص) في أيام حياته الشريفة ، على نحو التعيين أو التعيّن.

النظرية الثانية

أنّه تمّ استعمالها في تلك المعاني الشرعية في لسان الرسول الأكرم (ص) على نحو المجاز مع القرائن الحالية أو المقالية ، ثمّ تمّ وضعها لها في لسان المتشرّعة بعد عصر النبي على نحو الحقيقة.

النظرية الثالثة

أنّها لم توضع أصلاً لتلك المعاني الشرعية بالخصوص ، لا قبل النبي و لا بعده و لا في لسان المتشرّعة ، بل هي باقية على حالها في

المعاني اللغويّة ، و مستعملة فيها ، ولكنها تطبّق على مصاديق كشف الشارع عنها. و هذا الرأي منسوب إلى أبي بكر الباقلاّني.

النظرية الرابعة

أنّها كانت حقائق في تلك المعاني الشرعية قبل عصر النبيّ - صلّى الله عليه وآله وسلّم - و أنّ العرب كانوا يستعملونها في تلك المعاني بلا قرينة مقالية أو حالية ، و النبيّ الأكرم (ص) تبع في استعماله ذلك الوضع الموجود قبل ميلاده.

و حكى هذا الرأي عن جماعة من الاصوليين كالسيد البروجردى و غيره.

و بناء على هذا الرأي ، تمّ وضع الألفاظ المذكورة لتلك المعاني الشرعية قبل زمان الرسول الأعظم (ص) ، و أنّها كانت تستعمل في المعاني المزبورة على نحو الحقيقة ، قبل مولده الشريف.

و استشهدوا لذلك ببعض من الآيات القرآنية ، كقوله تعالى :

"كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم".

و قوله عزّ و جلّ : "و أذنّ في الناس بالحجّ".

و قوله سبحانه : "و اوصاني بالصلاة و الزكاة ما دمت حيا".

الاستدلال على تحقق الحقيقة الشرعية في عصر النبوة

استدلّوا على تحقق الحقيقة الشرعية في الصدر الأول في لسان النبيّ (ص) ، بتبادر المعاني الشرعية من ألفاظ معيّنة كالصلاة و

الزكاة و الصوم و الحج و أمثالها في محاورات النبيّ الأعظم (ص) ، و لولا الوضع لما صحّ استعمالها فيها مجازاً ، لفقدان العلاقة اللازمة بقدر الكفاية.

قال المحقق الخراساني في كتابه كفاية الاصول :

"و يؤيد ذلك أنه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية و اللغوية ، فأبي علاقة بين الصلاة شرعا و الصلاة بمعنى الدعاء ، و مجرد اشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء و الكل بينهما ، كما لا يخفى".

الاعتراض عليه

و يمكن الاعتراض عليه بأنّ تبادل المعاني الشرعيّة من الألفاظ المذكورة في محاورات النبي الأكرم (ص) ، هو أعمّ من أن تكون حقائق شرعية بمعنى وضعها لتلك المعاني الشرعية في لسان رسول الله (ص) في أيام حياته الشريفة ؛ و من أنّها كانت حقائق في تلك المعاني الشرعية قبل عصر النبيّ - صلّى الله عليه وآله وسلّم - و أنّ العرب كانوا يستعملونها في تلك المعاني بلا قرينة مقالية أو حالية ، و النبي الأعظم (ص) تبع في استعماله ذلك الوضع الموجود.

الاستدلال على رفض الحقيقة الشرعية في عصر النبوة

استدلّوا على ذلك بأنّ تحقق الحقيقة الشرعية في عصر النبي الأعظم (ص) يبتني على وضع تلك الألفاظ في المعاني الشرعية المذكورة ، إمّا بالوضع التعييني ، أو بالوضع التعيني.

و الأول لم يثبت في التاريخ ، و الثاني أيضا لم يتحقق ، لأنّ الفترة الزمنية القصيرة من حياة النبي الأكرم لم يكن كافيا للنقل على نحو الوضع التعييني ، إذ أنّه يبتوّف على كثرة الاستعمال في مدّة مديدة من الزمان.

الاعتراض عليه

و يمكن الاعتراض على هذا الاستدلال بالنسبة إلى الشقّ الأول ، بأن يقال :

عندما يتكلّم الرسول الأعظم (ص) عن الصلاة و يقول : "صلّوا كما رأيتموني أصلّي" ، فإنّه نوع من الوضع التعييني. و هكذا عندما يتكلّم عن الصيام ، ثمّ يقول : "الصوم جنّة من النار" ؛ فإنّه من الواضح أنّ مطلق الإمساك ليس جنّة من النار. و كذلك قوله عند أداء مناسك الحجّ : "خذوا عني مناسككم" و أمثاله.

و يمكن الاعتراض عليه أيضا بالنسبة إلى الشقّ الثاني ، بأن يقال : إنّ كثرة استعمال الألفاظ المذكورة في المعاني الشرعية يوميّا في عصر الرسول الأكرم ، تكفي للنقل و الوضع التعييني. لأنّ تكرار ألفاظ معيّنة و محدودة كالصلاة و الزكاة و الصيام و الحجّ و أمثالها في كلّ يوم في مجالس النبي الأعظم (ص) و عند تلاوة الآيات القرآنية ، مع إرادة المعاني الشرعية ، يوجب ارتكاز المعاني المذكورة في إذهان السامعين في بضع سنين ، بحيث أنّها تتبادر إلى النفس من دون الحاجة إلى القرينة.

و من هنا يبدو حال الكلام المنسوب إلى الباقلاني أيضا ، من أنّها لم توضع أصلا لتلك المعاني الشرعية بالخصوص ، لا قبل النبي و لا

بعده و لا في لسان المتشرّعة ، بل هي باقية على حالها في المعاني اللغويّة ، و مستعملة فيها ، ولكنها تطبّق على مصاديق كشف الشارع.
فإنّه كلام بلا دليل معتدّبه.

نظريّة المحقق الخراساني

ذهب صاحب الكفاية إلى أنّ الحقيقة الشرعية المذكورة قد تحققت على نحو الوضع التعييني ، و لكنّ هذا الأمر ليس من باب الحقيقة و لا من قبيل المجاز. قال في كفاية الاصول ما نصّه :

"إنّ الوضع التعييني ، كما يحصل بالتصريح بإنشائه ، كذلك يحصل باستعمال اللفظ في ما وضع له ، كما إذا وضع له ، بأن يقصد الحكاية عنه ، و الدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة ، و إن كان لا بد - حينئذ - من نصب قرينة ، إلا أنه للدلالة على ذلك ، لا على إرادة المعنى ، كما في المجاز ، فافهم.

و كون استعمال اللفظ فيه كذلك في ما وضع له ، بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز - فلا يكون بحقيقة و لا مجاز - غير ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع و لا يستنكره".

الاعتراض عليه

اعتراض عليه المحقق النائيني و غيره بأنّ الوضع يقتضي لحاظ اللفظ استقلالاً ، بخلاف الاستعمال ، فإنّه يقتضي لحاظ اللفظ فانياً في المعنى ، بحيث يكون الملحوظ استقلالاً هو المعنى و يكون اللفظ

مغفولا عنه ، فلو فرضنا حصول الوضع بالاستعمال ، للزم أن يكون اللفظ في ذلك الاستعمال ملحوظا استقلاليا و آليا في نفس الوقت، و هو غير مقبول.

و ذلك لأنّ الجمع بين الوضع و الاستعمال يستلزم الجمع بين اللازمين المختلفين.

الجواب عن هذا الاعتراض

و أجاب الإمام الخميني - كما حكى عنه المحقق السبحاني - عن الاعتراض المذكور بأنّه إن أريد من الآلية هي الغفلة عن اللفظ و عدم الالتفات إليه ، فهو ممنوع ؛ و إنّما يغفل عنه العارف باللسان إذا تعلّقت إرادته بإبراز ما في ضميره على أيّ نحو كان ، فيلقى الألفاظ فكأنّه يلقى المعاني ، وأمّا إذا كان المتكلّم من غير أهل اللسان أو كان من أهل اللسان و لكنّه يظهر خطيباً يريد إلقاء محاضرتة بأحسن الألفاظ و العبارات ، فيكون لهما عناية خاصة باللفظ ، و منها هذا المقام.

وإن أريد منها أنّ اللفظ وسيلة ، و الغاية هي المعنى ، فهو يلائم مع الاستعمال بداعي الوضع.

و أجاب المحقق التبريزي أيضا عن الاعتراض المذكور بأنّه لو كان في الاستعمال غرض يقتضي لحاظ اللفظ استقلالا فلا ينافيه الاستعمال، كما اذا كان غير العربي يتكلم باللغة العربية و يعبر عن مراداته بتلك اللغة في مقام اظهار معرفته بها ، فيكون كمال التفاته الى الالفاظ و يستعملها لتفهيم مراداته.

ولو أغمض عن ذلك و قلنا بان الاستعمال يقتضي فناء اللفظ في المعنى وكونه مغفولا عنه ، فان مقتضى ذلك ان لا يكون اللفظ بنفسه ملحوظا استقلالا عند انشاء المعنى المراد من اللفظ او الحكاية عنه ، و هذا لا ينافي كون النفس ملتفتة الى الاستعمال المفروض فتعتبره وضعا لذلك اللفظ بازاء ذلك المعنى المنشأ و المحكي عنه.

شرح نظرية المحقق البروجردي

و هي - كما عرفت في الدروس السابقة - أنّ تلك الألفاظ (كالصلاة و الصيام و الزكاة و الحج و أمثالها) كانت حقائق في تلك المعاني الشرعية قبل عصر النبيّ (ص) و أنّ العرب كانوا يستعملونها في تلك المعاني بلا قرينة مقالية أو حالية ، و النبي الأكرم (ص) تبع في استعماله ذلك الوضع الموجود.

و استدّلوا على ذلك بأنّ القرائن الموجودة في القرآن الكريم و الأحاديث الشريفة و أشعار العرب تدلّ على أنّ تلك الألفاظ (كالصلاة و الزكاة و الصوم و أمثالها) كانت موضوعة للمعاني التي نعبر عنها بالمعاني الشرعية ، قبل عصر النبي الأكرم (ص).

و منها الآيات القرآنية التي أشرنا إليها كقوله تعالى في الآيات التالية :

قوله تعالى : "كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلّكم تتقون". (سورة البقرة ، الآية 183).

و قوله عزّ و جلّ : "و أذنّ في الناس بالحج". (سورة الحج ، الآية 22).

و قوله سبحانه : " و اوصاني بالصلاة و الزكاة ما دمت حيا". (سورة مريم ، الآية 31).

و قوله تعالى : " و اذكر في الكتاب إسماعيل إنه كان صادقا الوعد و كان رسولا نبيا . و كان يأمر أهله بالصلاة و الزكاة و كان عند ربه مرضيا". (سورة مريم ، الآية 53 و 54).

فإنّ العرب في زمان حياة النبي الأعظم ، كانوا يفهمون هذه المعاني من تلك الألفاظ ، من دون قرينة.

و أمّا اختلاف الشرائع السابقة في الماهيات المذكورة جزءا او شرطا ، فهو غير ضائر ، لان الاختلاف يمكن ان يكون في المصاديق و الجزئيات ؛ كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا أيضا ، كما بين صلاتي المسافر و الحاضر و المختار و المضطرّ و غيرها.

و قد حاول المحقق السبحاني أيضا تأييد النظرية المذكورة بآيات و شواهد اخرى ، فقال :

"ويؤيد هذا المطلب ، أنّ لفظ الصلاة ورد في السور المكيّة 35 مرّة، و كان تشريع الصلاة ليلة المعراج في العام العاشر من البعثة و قد نزلت كثير من الآيات المشتملة على هذه الألفاظ قبل المعراج، في أوائل البعثة ، كقوله سبحانه في سورة القيامة:

"قَلَا صَدَقَ وَ لَا صَلَّى، وَلَكِنْ كَذَّبَ وَ تَوَلَّى". (سورة القيامة ، الآية 31 و 32).

و في سورة المدثر:

"قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ". (سورة المدثر ، الآية 43).

و في سورة العلق:

"أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى ، عَبْدًا إِذَا صَلَّى". (سورة العلق ، الآية 9 و 10).

و في سورة الأعلى:

"وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى". (سورة الأعلى ، الآية 15).

و في سورة الكوثر:

"إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ، فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ". (الكوثر ، الآية 1 و 2).

إلى غير ذلك من الآيات الواردة أوائل البعثة ، الشاملة للصلاة و الزكاة.

وهذه الآيات أوضح شاهد على وجود هذه الماهيات لدى العرب ، و أنّ ألفاظها المعبرة عن تلك الماهيات هي نفس الألفاظ التي استعملها الشرع.

والحاصل: أنّ المراد من الصلاة و ما يتلوها في هذه الآيات، هو المعاني المعهودة ، لا الدعاء و لا التزكية.

وعلى ذلك فهذه الألفاظ حقيقة في هذه المعاني حقيقة عرفية".

الاعتراض عليه

و لكن أورد المحقق النائيني على هذه النظرية بأنّ ثبوت بعض المعاني الشرعية او كلها في الشرائع السابقة لا يوجب انتفاء الحقيقة الشرعية (أي حصول وضع الألفاظ للمعاني الشرعية في لسان نبي الإسلام) ، لان ثبوتها فيها لا يكشف عن أنّ اساميتها المتداولة عندنا كانت موضوعة لها قبل الاسلام في لسان العرب السابق ، حيث لم تكن لغة جميع الانبياء السابقين عربية ، فيحتمل ان العرب في ذلك الزمان كانوا يعبرون عنها بغير الالفاظ المتداولة عندنا ، بل كانوا يعبرون بغير اللغة. و بالجمله ، ثبوت الحقيقة الشرعية لا يتوقف على عدم وجود المعاني الشرعية قبل الاسلام ، بل موقوف على عدم كون الالفاظ المتداولة عندنا موضوعة لتلك

المعاني الشرعية قبل الاسلام ، سواء كان ذلك لعدم المعنى الشرعي سابقا او لعدم وضع اللفظ له قبل الاسلام.

الملاحظة على الاعتراض المذكور

و يلاحظ عليه بما ذكره المحقق التبريزي ، من أنّ المدعى ان الناس قد فهموا من قوله سبحانه "كتب عليكم الصيام" - عند قراءة النبي (ص) لها و لغيرها من الايات - المعاني الشرعية ، و لا يكون ذلك عادة الا اذا كان تعبيرهم عن تلك المعاني الشرعية السابقة على الاسلام بهذه الالفاظ المتداولة.

و يضاف على ذلك - كما في "المحصول" - : "أنّ الشرائع السابقة و إن كانت تعبّر عن هذه المعاني بغير هذه الالفاظ و إنّما يعبّرون بالعبرية و السريانية، لكن وجودها في الشرائع السابقة يستلزم وجودها في شريعة إبراهيم ، التي هي الدين الرائج في الجزيرة العربية، ولا سيما بعد ما عرفنا أنّ إسماعيل الذي يعدّ أصلاً للعرب العدنانيين كان يتكلّم باللغة العربية و كان يأمر أهله بهذا اللسان بالصلاة والزكاة، فعند ذلك يتبيّن أنّ العرب كانت تعبّر عن هذه المعاني بهذه الالفاظ لا بغيرها ، و إلّا لو كانت تعبّر بغيرها، لعلم و بان".

ثمرة البحث

هيهنا نظريّتان في بيان الثمرة العمليّة لمبحث الحقيقة الشرعية و الخلاف في ثبوتها أو عدمه :

النظرية الاولى : هي ما أشار إليه المحقق الخراساني في كفاية الاصول ، من أنّ الثمرة بين القولين تظهر في لزوم حمل الالفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت ، و على معانيها الشرعية على الثبوت ، فيما إذا علم تأخر الاستعمال ، و فيما إذا جهل التاريخ ، ففيه إشكال.

و يقصد بقوله : "فيما إذا علم تأخر الاستعمال" أن يكون استعمال الألفاظ المذكورة بعد تحقق الحقيقة الشرعية ، بناء على أن يكون ذلك بالوضع التعيني. و أما بناء على الوضع التعيني ، فلا وجه لهذا القيد ، كما لا يخفى.

النظرية الثانية : و هي ما أشار إليه المحقق النائيني - كما يبدو من دروسه في "أجود التقريرات" - من أنّه لم يوجد في كلام الشارع من تلك الالفاظ ما دار امره بين حمله على المعنى اللغوي او الشرعي بان يجهل مراد الشارع ، وعليه فيصبح البحث في الحقيقة الشرعية بحثا علميا محضا.

و من هنا يظهر الحال بناء على نظرية المحقق البروجردي و من تبعه ، فإنّ تلك الألفاظ في العبادات و المعاملات كانت تستعمل في المعاني المزبورة من دون القرينة قبل عصر النبي الأعظم ، فلا تردّد في إرادة هذه المعاني منها في لسان الشارع المقدّس.

تأسيس الأصل عند الشكّ

إذا افترضنا مورداً يكون الأمر فيه مردّدا بين الحمل على المعنى اللغوي أو المعنى الشرعي ، فما هو مقتضى الأصل فيه؟

الأصل عند الجهل بتاريخ النقل و الاستعمال

إذا جهل تاريخ النقل و الاستعمال معا ، فتهيئنا أصلا متعارضان :
أحدهما هو أصالة تأخر الاستعمال.
و الثاني هو أصالة تأخر الوضع.
فربما يقال بتقدّم الأصل الأول ، و بناء على ذلك ، يحمل اللفظ على
المعنى الشرعي.

و لكن يرد عليه أنّه إن كان المراد باصالة التأخر استصحاب عدم
الاستعمال الى زمان حصول النقل و الوضع ، فيكون أصلا مثبتا، لأنّ
ظهوره في المعنى الشرعي هو اثر عقلي لتأخر الاستعمال ،
مضافا على أنّها تعارض بأصالة تأخر الوضع ، بمعنى استصحاب عدم
حصول الوضع الى زمان ذلك الاستعمال ؛ فيتساقطان.

و أما إن كان المراد باصالة تأخر الاستعمال عدم حصول النقل في
اللفظ المفروض عند استعماله ، و هو اصل عقلائي يعبر عنه باصالة
عدم النقل ، فيرد عليه أنّ أصالة عدم النقل انما تعتبر عند الشك
في مراد المتكلم من ذلك اللفظ في حال عدم العلم بحصول النقل
فيه اصلا ، لا عند العلم بالنقل و الشك في تقدمه و تاخره ، كما في
ما نحن فيه.

و إلى هذا يشير صاحب الكفاية بقوله :

"لا دليل على اعتبارها تعبدا ، إلا على القول بالاصل المثبت ، و لم
يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك ، و أصالة عدم النقل إنما
كانت معتبرة فيما إذا شك في أصل النقل ، لا في تأخره".

الأصل عند العلم بتاريخ الاستعمال و الجهل بتاريخ النقل

إذا كان تاريخ الاستعمال معلوما ، و تاريخ النقل مجهولا ، فربما يقال بإجراء أصالة عدم النقل إلى زمان الاستعمال ، فيحمل اللفظ على المعنى اللغوي ، لا المعنى الشرعي.

و لكن يرد عليه - كما عرفت من كلام المحقق الخراساني - أنّ أصالة عدم النقل إنّما تجري إذا شككنا في أصل النقل ، لا عند العلم به و الشكّ في تأخّره.

و يلاحظ على هذا الردّ بما ذهب إليه المحقق الحائري ، من أنّ الحجّة لا يرفع عنها اليد إلّا بحجّة مثلها ؛ و الوضع السابق لا يتجاوز عنه إلّا بعد العلم بالوضع الثاني.

و لكن يمكن الاعتراض على هذه الملاحظة بما حكاه المحقق السبحاني عن الإمام الخميني ، من أنّ الحجّة هو الظهور ، و العلم بتعاقب الوضعين يمنع عن انعقاده.

الأصل عند العلم بتاريخ النقل و الجهل بتاريخ الاستعمال

إذا كان تاريخ النقل معلوما ، و تاريخ الاستعمال مجهولا ، فربما يقال بإجراء استصحاب تأخّر الاستعمال ، فيحمل اللفظ على المعنى الشرعي.

و لكن يرد عليه أنّه مثبت ، و لم يثبت بناء من العقلاء عليه.

الصحيح و الأعمّ

اختلف العلماء في أنّ أسامي العبادات - كالصلاة و الزكاة و الصوم و الحج و غيرها - هل هي أسام للصحيحة أو الأعمّ منها ؟

تعيين محلّ الخلاف

ثمّ هيهنا بحث آخر ، و هو أنّه هل يجري هذا الخلاف بناء على القول بالحقيقة الشرعية فقط ، أو بناء على القول بها أو عدمها ؟ لاشكّ في جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية في لسان النبي ، و كذلك على القول بأنّ الألفاظ المزبورة كانت حقائق في تلك المعاني الشرعية قبل عصر النبيّ (ص) ، كما مرّت تفاصيله.

إنّما الكلام في جريانه على القول بعدم الحقيقة الشرعية.

نظريّة المحقق الخراساني

استشكل المحقق الخراساني على ذلك و قال في "كفاية الاصول":
"و في جريانه على القول بعدم إشكال ، و غاية ما يمكن أن يقال في تصويره : ان النزاع وقع - على هذا - في أن الاصل في هذه الالفاظ المستعملة مجازا في كلام الشارع ، هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الاعم ، بمعنى أن أيهما قد اعتبرت العلاقة بينه و بين المعاني اللغوية ابتداء ، و قد استعمل في الآخر بتبعه و

مناسبتة ، كي ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية ، و عدم قرينة أخرى معينة للآخر.

و أنت خبير بأنه لا يكاد يصح هذا ، إلا إذا علم أن العلاقة إنما اعتبرت كذلك ، و أن بناء الشارع في محاوراته ، استقر عند عدم نصب قرينة أخرى على إرادته ، بحيث كان هذا قرينة عليه ، من غير حاجة إلى قرينة معينة أخرى ، وأنى لهم بإثبات ذلك".

و حاصل الإشكال - كما في "الاصول" - أن جريان البحث في الصحيح و الاعم على القول بانكار الحقيقة الشرعية ، و البناء على ان استعمال الشارع تلك الالفاظ في معانيها الشرعية كان بنحو المجاز يتوقف على امرين :

الاول : عدم ملاحظة الشارع العلاقة بين كل من الصحيح و الاعم وبين المعاني اللغوية لتلك الالفاظ ، بل كانت الاستعمالات في احدهما بملاحظة العلاقة بينه و بين المعنى اللغوي ، و استعماله في الاخر منها بنحو سبك المجاز عن مجاز ، يعني بملاحظة العلاقة بينه و بين المعنى المجازي الاول.

و الثاني : اثبات انه بعد فرض وحدة المجاز المسبوك عن المعنى اللغوي جرى ديدنه عند ارادة المعنى المسبوك من الحقيقة على الاكتفاء بنصب قرينة صارفة فقط ، و انه عند ارادة المعنى المسبوك عن المجاز كان ملتزما بنصب قرينة معينة عليه ؛ و نتيجة هذين الامرين حمل كلامه على المسبوك من معناه اللغوى عند قيام القرينة الصارفة على عدم ارادته ، فللمتزم بالامرین ان يتكلم في المعنى الذي لاحظ الشارع العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي ، والذي جرت عادته عند ارادته على نصب قرينة صارفة فقط ، هل كان هو الصحيح او الاعم.

و لكن لا يمكن لمنكر الحقيقة الشرعية و القائل بمجازية استعمال الشارح اثبات هذين الامرين ، اذ من المحتمل ملاحظة الشارح العلاقة بين كل من الصحيح و الاعم ، و بين المعنى اللغوي في عرض واحد، او كان ديدنه نصب قرينة معينة لكل منهما.

و يمكن توضيح كلام صاحب الكفاية بما ذكره المحقق البروجردي في حاشيته على "كفاية الاصول" ، من أنّ النزاع واقع في ان الشارح هل استعمل الالفاظ الكذائية في خصوص الصحيح و اعتبر العلاقة ابتداء بينه و بين المعنى اللغوي، ثم استعملها في الاعم بملاحظة العلاقة بين الاعم و الصحيح الذي يعبر عنه بسبك المجاز من المجاز ، أو استعملها أولاً في الاعم ، كي ينزل كلام الشارح عليه مع القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي ، و عدم قرينة معينة.

و لكن أورد عليه قدس سره بأن هذا إنما يصح بعد احراز مقدمتين : احديهما أن العلاقة انما اعتبرت كذلك ، الثانية انه استقر بناء الشارح عند عدم نصب قرينة معينة على إرادة خصوص ما اعتبر العلاقة بينه و بين المعنى اللغوي من الصحيح أو الاعم ، بحيث كان هذا البناء منه قرينة معينة ، و دون إثبات ذلك خرط القتاد.

و الوجه في لزوم إحراز المقدمتين هو ان حمل كلام الشارح على خصوص الصحيح أو الاعم موقوف على أظهيرية كلامه في خصوص أحدهما ، و لا يكاد تحصل الاظهيرية الا بثبوت المقدمتين ، فلا بد من إحرازهما في تنزيل كلامه عليه السلام على إرادة خصوص أحدهما.

الاعتراض عليه

و ربما يلاحظ على كلام المحقق الخراساني بما ذهب إليه المحقق العراقي - كما في "نهاية الأفكار" - من أنه يكفي في جريان النزاع على القول بمجازية استعمالات الشارع اثبات احد الامرين المفروضين ، فانه لو ثبت سبك احد المعنيين عن الحقيقة، وسبك الاخر من المجاز ، كان كلامه عند قيام القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي ظاهرا في ارادة المسبوك من المعنى الحقيقي لا محالة ، كما انه لو قيل بانه كانت عادته على عدم نصب قرينة معينة لاحد المعنيين ، بل كان تفهيمه بالقرينة الصارفة فقط، كان اللفظ ظاهرا فيه عند قيام القرينة الصارفة فقط، حتى مع ملاحظته العلاقة بين كل من المعنيين والمعنى اللغوي في عرض واحد.

الملاحظة على هذا الاعتراض

و لكن لاحظ عليه الاستاذ التبريزي بقوله :
"لا يخفى ما فيه ، فانه كيف يكون ظهور اللفظ في احد المعنيين بخصوصه بقيام القرينة الصارفة ، فيما اذا ثبت ان استعماله فيه كان بنحو سبك المجاز عن الحقيقة ، مع احتمال جريان عادته على نصب القرينة لتعيين كل منهما ؛ نعم لو ثبت الامر الثاني من الامرين لكفى في جريان النزاع ، ولا حاجة معه الى اثبات الامر الاول".

نظريّة المحقق النائيبي

أمّا المحقق النائيبي ذهب إلى جريان الخلاف المذكور على القول بعدم الحقيقة الشرعية أيضا و قال -كما في أجودالتقريبات-:
"ان النزاع المذكور كما انه يجرى على القول بثبوت الحقيقة الشرعية كذلك يجرى على القول بعدمها. أما على الاول فواضح ، و اما على الثاني فإنه يقع الكلام في ان المعاني الشرعية التي استعمل فيها الالفاظ مجازا و لوحظ العلاقة بينها و بين المعاني اللغوية هل هى المعاني الصحيحة ، أو الاعم منها. و بعبارة اخرى : لا اشكال في ثبوت الحقيقة في لسان المشرعة في زماننا هذا تبعا للاستعمالات الشرعية بنحو الحقيقة أو المجاز ، فيقع الكلام في ان المعاني التي يستعمل الالفاظ فيها في عرفنا هل هى الصحيحة أو الأعم".

الاعتراض عليه

و لاحظ عليه المحقق التبريزي بأنه لا تكون ثمرة البحث مترتبة على ما ذكره ، وذلك لانه لو ثبت مثلا ان الحقيقة الشرعية هي الاعم ، و علم ايضا ان منشا هذا استعمال الشارع للفظ فيه مجازا ، فلا يمكن اثبات ان الشارع لم يكن يستعمل اللفظ في الصحيح اصلا، ولو في بعض الاحيان ، ليكون المعنى الاعم تعيينا في كلامه فيما اذا احرزنا انه لم يرد في الاستعمال المفروض معناه اللغوي ، فانا نحتمل ان يكون صيرورة اللفظ حقيقة في الاعم عند المشرعة لشيوع استعمال اللفظ عندهم في المعنى الاعم من غير سبق هذا الشيوع في استعمالات الشارع.

جريان الخلاف على القول المنسوب إلى الباقلاني

قد عرفت في الدروس السابقة أن بعضا من العلماء كابن الحاجب و العضي في شرحه على "مختصر الاصول" ، نسب إلى أبي بكر الباقلاني أنه ذهب إلى أنّ ألفاظا (كالصلاة و الزكاة و الصوم و غيرها) لم توضع أصلا للمعاني الشرعية بالخصوص ، لا في لسان النبي (ص) و لا في لسان المتشرّعة ، بل هي باقية على حالها في المعاني اللغويّة ، و مستعملة فيها ، ولكنها تطبّق على مصاديق كشف الشارع عنها.

و بناء على هذا الرأي ، استعملت تلك الألفاظ في معانيها اللغوية ، كالدعاء مثلا بالنسبة إلى لفظ الصلوة ، و اما الزوائد من الأجزاء و الشرائط فهي دخيلة في الأمور به لا في مسمى الصلوة ، و تدل على هذه الزوائد ألفاظ اخرى مثل لفظ القراءة و الركوع و السجود و غيرها.

و السؤال هو أنّه : هل يجري هيهنا النزاع المذكور في خصوص الصحيح و الأعمّ ، بناء على رأي الباقلاني؟

قال صاحب الكفاية :

"و قد انقدح بما ذكرنا تصوير النزاع على ما نسب إلى الباقلاني. و ذلك بأن يكون النزاع ، في أن قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدى عنها إلا بالآخرى - الدالة على أجزاء الأمور به و شرائطه - هو تمام الاجزاء و الشرائط ، أو هما في الجملة".

قام الاستاذ التبريزي بتقرير كلام المحقق الخراساني بقوله :

"إنه بناء على المنسوب الى الباقلاني وان كانت تلك الالفاظ مستعملة في كلام الشارع في معانيها اللغوية دائما وانما

الخصوصيات التي لها دخل في المأمور به من الاجزاء والشرائط مستفادة من دال اخر ، الا انه لم تكن الدلالة عليها دائما بذكرها تفصيلا، فلم يكن يقول دائما: صلوا، واركعوا، واسجدوا، وكبروا، الى غير ذلك ، بل كان ينصب على تلك الخصوصية دالا يدل عليها بالاجمال ، اي بنحو دلالة لفظ الدار على اجزائها، فيقع البحث في ان ذلك الدال عليها بالاجمال المعبر عنه بالقرينة المضبوطة كان دالا على عدة منها كما في دلالة لفظ الصلاة عليها على القول بالاعم ، او كان دالا على جميعها، كما لو قيل بوضعها للصحيح".

فيمكن تصوير النزاع ههنا أيضا ، بناء على رأي صاحب الكفاية ، بأن قضية القرينة المضبوطة المتكلفة لبيان الاجزاء و الشرايط في المأمور به ، هل هي تمام الاجزاء و الشرايط (إذا قلنا بوضع الألفاظ المذكورة للصحيح) ، أو هما في الجملة (إذا قلنا بوضعها للأعم).

الملاحظة عليه

و لكن لاحظ عليه المحقق البروجردي - نقلا عن مشايخه - بقوله :
و في هذا التصوير ما لا يخفى ، لبداهة عدم قرينة مضبوطة متكلفة لبيان الاجزاء و الشرايط ، و ذلك لان كل جزء و شرط لابد لثبوته من دليل خاص لا يكون دليلا على جزئية الجزء الآخر أو شرطية الشرط الآخر ، و بعبارة اخرى الاجزاء و الشرايط ثابتة بدلائل متشعبة ، لا بدليل واحد جامع لثباتها.

بيان معنى الصحيح

اختلف العلماء في تبيين معنى الصحيح من العبادات في اصطلاحات العلوم. فقال الفقهاء بأنّه بمعنى ما يوجب إسقاط القضاء ، و قال المتكلمون بأنّه ما يوافق الشريعة. فما هو المقصود بالصحيح هيئنا في مقابل الفاسد؟

نظريّة المحقق الخراساني

ذهب المحقق الخراساني في كفاية الاصول إلى أنّ الصحيح هيئنا هو بمعنى التامّ ، و قال :

"انّ الظاهر أنّ الصحة عند الكل بمعنى واحد ، و هو التمامية ، و تفسيرها بإسقاط القضاء - كما عن الفقهاء - أو بموافقة الشريعة - كما عن المتكلمين - أو غير ذلك ، إنما هو بالمهم من لوازمها ، لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الانظار ، و هذا لا يوجب تعدد المعنى ، كما لا يوجب اختلافها بحسب الحالات من السفر ، و الحضر ، و الاختيار ، و الاضطرار إلى غير ذلك ، كما لا يخفى.

و منه ينقدح أنّ الصحة و الفساد أمران إضافيان ، فيختلف شيء واحد صحة و فسادا بحسب الحالات ، فيكون تاما بحسب حالة ، و فاسدا بحسب أخرى".

و إذا تقول : ما هو المقصود من التمامية هيئنا؟ ؛ فيقال - كما حكى عن المحقق النائيني في أجود التقريرات - : إنّ التمامية المبحوثة عنها :

تارة تلاحظ بالاضافة إلى الاجزاء وحدها.

و اخرى بأضافة الشرائط المأخوذة في الأمور به إلى اجزاء العبادة. و **ثالثة** بأضافة عدم المزاحم الموجب لانتفاء الامر ، فيكون الصحيح هو المركب الجامع للاجزاء و الشرائط مع عدم كونه مزاحما بواجب آخر.

و **رابعة** بأضافة عدم النهى إلى ما ذكر.

و **خامسة** من جهة اضافة قصد التقرب بالعبادة إلى جميع ما تقدم اعتباره في التسمية.

و التحقيق ان يقال انه لا وجه لاختصاص النزاع بالاجزاء قطعا ، بل يجرى النزاع في دخول الشرائط في المسمى و عدمه ايضا.

و اما عدم المزاحم الموجب لعدم الامر أو عدم النهى فكلاهما خارجان عن محل النزاع ؛ بداهة انهما فرع المسمى حتى ينهى عنه أو يوجد له مزاحم فينتفي امره ، و اما قصد التقرب فهو متأخر عن المسمى بمرتبتين فانه متأخر عن الامر المتأخر عن المسمى فلا يعقل اخذه في المسمى.

مناقشة المحقق التبريزي

عرفنا أنّ إسقاط القضاء و موافقة الشريعة عند صاحب الكفاية ، هما من لوازم الصحة.

و لكن لاحظ عليه الاستاذ التبريزي بأنّ إسقاط القضاء او موافقة الشريعة و ان كانا من اللوازم ، الا انهما من لوازم صحة الماتى به ، بمعنى مطابقته لمتعلق الامر ، و كلامنا في المقام في صحة المتعلق لا الماتى به ، حيث ان صحة الماتى به تكون بعد تعلق الامر ، و في مرحلة الامتثال ، و البحث في المقام في الصحة التي

تكون ماخوذة في المسمى على مسلك الصحيح و المتأخر عن الامر لا يؤخذ في متعلقه ، فضلا عن اخذ لوازمه.

و بتعبير اخر : مثل الصلاة مركب اعتباري و قوامه باعتبار معتبره ، فما يوجد من الافراد يضاف الى ذلك المركب ، فان كان شاملا لجميع الماخوذ فيه يكون تاما ، و ان كان فاقدا لبعضها يكون فاسدا ، فيقع الكلام في المقام في ان الموضوع له للفظ الصلاة مثلا تمام ذلك المركب بحيث يكون اطلاقها على الناقص بالعناية ، او ان الموضوع له هو المركب الموصوف بالتمام تارة ، و بالناقص اخرى ، و الصحة بمعنى التمام و الفساد بمعنى النقص لا تكون الا في المركبات او المقيدات ، و بالجملة المحتمل اعتباره في الموضوع له ليس عنوان الصحة او الصحيح ، بل على تقدير الاخذ يكون الماخوذ في الموضوع له ، ما به يوصف بالصحة و التمام.

مناقشة المحقق الاصفهاني

و ناقش المحقق الاصفهاني أيضا في كلام المحقق الخراساني - كما حكى عنه في "الاصول" - بأن موافقة الامر او اسقاط القضاء ليسا من لوازم الصحة ، بمعنى التمامية ، بل تكون التمامية بهما حقيقة ، حيث لا حقيقة للتمامية الا التمامية من جهتهما ، و لا يمكن ان يكون اللازم متما لمعنى ملزومه ، و تمامية حقيقة الصحة بهما كاشفة عن عدم كونهما بالاضافة اليها من قبيل اللازم بالاضافة الى ملزومه. فتدبر.

ثم ذكر في الهامش في وجه التدبر ان ما ذكر من عدم امكان تمامية معنى الملزوم بلازمه انما هو في لوازم الوجود حيث انه لا

يعقل فيه دخالته وتمامية ملزومه به ، واما بالاضافة الى عارض
الماهية اي محمولها الخارج عنها مفهوما ، فيمكن ان يكون
الشيء خارجا عن تلك الماهية و مع ذلك دخيلا في تماميتها و
حصولها، كالناطق بالاضافة الى الحيوان ، حيث انه عارض للحيوان
ولكن يكون به حصول الحيوان.

ملاحظة الاستاذ التبريزي على المحقق الاصفهاني

و لكن لاحظ الاستاذ التبريزي على مناقشة المحقق الاصفهاني بأنّ
التمامية اذا كانت وصفا للماتي به ، فالمراد بها مطابقتها لمتعلق
الامر ، فيكون سقوط القضاء او موافقة الامر من آثار صحة الماتي
به، و اذا كانت وصفا لما تعلق به الامر فالمراد اشتماله على جميع
ما يوصف معه بالصحيح بمعنى التام ، و سقوط القضاء او موافقة
الامر لا يرتبط بالمتعلق و ليسا من لوازمه ، فانه يوصف بالصحة قبل
تعلق الامر و في مرحلة التسمية.

واما ما ذكره من التفرقة بين لوازم الوجود والماهية ، من ان عارض
الوجود لا يدخل في معنى ملزومه ، ولكن عارض الماهية يمكن دخله
في تماميتها ، فان كان المراد من التمامية صيرورة الماهية نوعا ،
فهو و ان كان صحيحا الا ان الكلام هنا في الدخول في معنى
الملزوم ، كما لا يخفى ، و صيرورة الماهية نوعا و عدمها اجنبي عن
مورد الكلام في المقام.

مناقشة المحقق البروجردى

و لاحظ السيّد البروجردى على مقتضى ظاهر كلام المحقق الخراساني ، من أنّ التماميّة تعتبر و تضاف بالنسبة إلى الموجود الخارجي ؛ فقال في حواشيه على كفاية الاصول :

"و اختلفوا في ان التمامية و عدمها هل تعتبر و تضاف بالنسبة إلى الموجود الخارجي ، أو تعتبر بالاضافة إلى العنوان الذي يترب منه اثر كذا في ظرف وجوده ؟ ؛ ظاهر عبارة المصنف الاول ، اعني قوله: "و منه ينقدح ان الصحة و الفساد امران اضافيان" ؛ و لكن السيد الاستاذ اختار الثاني و هو التحقيق ، لان كل موجود في حد وجوده تام بحيث لا يصح اضافة الفساد اليه ، بخلاف العنوان ، فانه يصح اضافة الصحة و الفساد اليه في مرتبته و ماهيته ، لكن لا بما هي هي ، بل باعتبار وجوده ، مثل ان يقال : عنوان الصلوة قابل لان يوجد تاما بحيث يترتب عليه اثر كذا ، و ان يوجد ناقصا غير تام بحيث لم يترتب عليه الاثر المذكور ، فاتصافه بالصحة أنما هو باعتبار لحاظ عنوان يمكن صدقه عليه و عدمه ، و الا فهو من حيث ذاته الذي هو موجود بالفعل صحيح و تام ، فعلى هذا يمكن اتصاف شيء واحد بهما باعتبار عنوانين ، فاتصاف الشيء بالصحة انما هو باعتبار تماميته بما هو عنوان كذا ، و بالفساد باعتبار عدم تماميته بما هو بهذا العنوان ، و لازم هذا الكلام عدم صدق العنوان الذي باعتباره يتصف الشيء بعدم التمامية و بالفساد ، و من هنا يمكن للصحيح ان يستظهر بأخذ برهان من هذه الجهة بان يقول : العبادات الفاسدة انما توصف بالفساد في عرف المتشعبة باعتبار عناوين هذه العبادة ، لا باعتبار عنوان الأمور به أو ما يساوقه ، و لازمه عدم كون الفاسد من افراد عناوين العبادات".

معنى الصحيح في المعاملات

هذا في خصوص العبادات. أما في خصوص معنى الصحيح في المعاملات ، فقد يقال باختلافه عن الصحيح في العبادات ، و ذلك لأنّ الحكم المجعول للمعاملة بنحو القضية الحقيقية يكون انحلاليا يثبت لوجودات تلك المعاملة في الخارج. و هذا بخلاف التكاليف العبادية ، إذ أنّ الامر في العبادات لايتعلق بالوجود الخارجي ، لأنّه يكون من قبيل طلب الحاصل ؛ بل يتعلق الأمر بالعنوان للعبادات. و معنى الامر بالعنوان هو طلب صرف وجوده بالمعنى المصدري.

فالصحيح في خصوص المعاملات هو بمعنى ما يترتب عليها الاثر في الخارج ، و الحال أنّ المعاملة لا يترتب عليها الاثر المترقب منها. و لكن لاحظ المحقق التبريزي على هذا القول بأنّ ترتب الاثر ليس بمعنى الصحة حتى في المعاملة ، حيث ان كلامنا في الصحة في مقام التسمية ، فيكون المراد من كون الفاظ المعاملات اسامي للصحيحة او الاعم كونها موضوعة لما يكون جامعا لجميع ما يلاحظ في امضائها ، او انها موضوعة لما يلاحظ في امضائها في الجملة و لو لم تكن جامعة لجميعها ، ولذا لو سأل احد عن البيع الصحيح ، ليجاب بمقوماته بجميع قيوده ، و بهذا الاعتبار تتصف المعاملة بالصحة قبل تحققها. نعم لا تكون الصحة الفعلية الا اذا حصل ذلك الجامع الملحوظ خارجا بتمام قيوده الملازم لامضائها ، و ليس كلامنا في المقام في الصحة الفعلية ، بل الصحة في مقام التسمية.

القدر الجامع

و المقصود منه هو الحقيقة الواحدة التي تشترك فيها جميع الأفراد،
و قد وضع اللفظ بإزائها ، أو استعمل فيها مجازا في لسان الشارع ،
و حقيقة في لسان المتشرّعة.

نظريّة المثبتين

ذهب جماعة من المحققين إلى أنّ وجود القدر الجامع - بناء على
القول بالصحيح أو الأعمّ - هو أمر لازم.

قال صاحب الكفاية : "أنّه لا بد - على كلا القولين - من قدر جامع
في البين ، كان هو المسمى بلفظ كذا".

و استدللّ على ذلك المحقق البروجردي في حاشيته على الكفاية
بأن كل من تكون هذه الالفاظ متداولة في لسانه انما يستعملها في
الموارد المختلفة بمعنى واحد ، و يحملها على الافراد المختلفة
بحيث يرى المحمول على هذا عين المحمول على ذلك ، و يرى
الحمل حقيقيا شايعا صناعيا ، لا كحمل اللفظ على المعنى ، فلا
مجال لاحتمال الاشتراك ، و لا وضع العام للموضوع له الخاص. مع ان
الثاني مبني على وجود الجامع.

و أشار المحقق التبريزي إلى القانون الفلسفي الذي اعتمد عليه
المحقق الخراساني في نظريّته ، و هو : قانون "الواحد لا يصدر إلا
من الواحد". فقال : "التزم المصنف بإمكان وجود الجامع بين
الافراد الصحيحة ، بل التزم بوجود الجامع المفروض لا محالة ،
اعتمادا على قاعدة "الواحد لا يصدر الا من الواحد" ، حيث ان كل
ما يطلق عليه الصلاة و يوصف بالصحة له اثر واحد ، كما

يفصح عن ذلك قوله سبحانه : "ان الصلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر" ، حيث ان المؤثر في الواحد يكون واحدا ، كما هو مقتضى لزوم السنخية بين الشئ ء وعلته ، يمكن الاشارة في مقام الوضع الى ذلك الجامع و لو بذلك الاثر ، فيوضع له لفظ الصلاة ، او يستعمل فيه لفظها مجازا، او بنحو تعدد الدال و المدلول".

المناقشة في هذه النظرية

قد لاحظ المحقق النائيني على نظرية صاحب الكفاية - كما يبدو من "أجود التقريرات" بأن تصوير الجامع في غاية الاشكال على الصحيح فضلا عن الاعم ، فان مراتب الصحة مراتب متعددة كالصلاة مثلا ، فان اقل مراتبها صلاة الغرقى و أعلى مراتبها صلاة الحاضر المختار ، و بينهما وسائط كثيرة ، فتصوير جامع حقيقى يكون متعلق الامر و يجمع تمام تلك المراتب صعب جدا ، و اما على الاعم فأشكل.

فيمكن أن يقال بأن الصلاة وضعت للمرتبة الأعلى أوّلا - و هي الصلاة الاختيارية من جميع الجهات - ثم استعملت على سائر المراتب تحتها بالادعاء و التنزيل ، او من باب الاكتفاء بها في سقوط التكليف ، كصلاة الغرقى.

الإيراد على هذه المناقشة

و لكن أورد الاستاذ التبريزي على مناقشة المحقق النائيني بعدة امور كما يلي :

أوّلا : ان الصلاة الاختيارية من جميع الجهات لا تنحصر بالقصر والتمام ، بل الصلاة اليومية وصلاة الآيات والجمعة والعيدى ،

وغيرها من الصلوات حتى المندوبة منها كلها اختيارية ، ولا تكون بعضها في طول الاخرى ، فلا بد من فرض الجامع بينها.

ثانيا : انّ الوجدان شاهد صدق بان اطلاق الصلاة و انطباق معناها على المراتب على حد سواء في عرف المتشرعة ، و كما ان الصلاة مع الطهارة المائية صلاة ، كذلك مع الطهارة الترابية ، و من هنا ينساق الى الازهان من مثل قوله سبحانه : ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر" ، و من قوله (ص) : "بني الاسلام على خمس : على الصلاة ... الحديث" ، معنى يعم جميع افرادها ، و عليه فاللازم تصوير الجامع بين جميع المراتب ، و لو كانت بعضها في طول الاخرى في مقام تعلق الامر بها. وقد تقدم منه (ره) الالتزام بان التبادر الفعلي كاشف عن كيفية وضع الشارع واستعماله في ذلك الزمان.

ثالثا : انّ ما ذكره (ره) من انتفاء ثمرة الخلاف فيما اذا شك في اعتبار شي ء جزءا او شرطا ، فهو فيما اذا شك في اعتبار احدهما في سائر المراتب ، و اما اذا شك في اعتبار احدهما في المرتبة العليا التي تعلق بها الامر ، فعلى الصحيح لا يمكن التمسك باطلاق الخطابات ، لاجمال تلك المرتبة ، و على الاعمي يصح مع عدم اهمال الخطاب.

نظريّة النافين

و قد يقال بعدم لزوم القدر الجامع ، بناء على أن يكون الموضوع له خاصا. و ذلك بأن يكون المتبادر واقع العمل و مصاديقه , المعرّفة بالنهي عن الفحشاء و المنكر في مثل الصلاة , فيكون وضع اللفظ لتلك الأفراد و المصاديق من الوضع العام و الموضوع له الخاص.

الملاحظة عليها

و لكن أجاب المحقق النائيني عن هذه الملاحظة بأنّ الموضوع له و ان كان خاصا ، الا انه لا بد من قدر جامع به يشار إلى الموضوع له. فالقدر المشترك لازم على كل حال. مضافا إلى ان كون الموضوع له خاصا مع عموم الوضع فرع الوضع التعييني و قد أبطلناه فيما مر. و لا يخفى عليك أن الجزء الأخير من كلامه يبتني على ما ذهب إليه النائيني و من تبعه في الوضع.

ثمّ اعلم أنّ الكلام قد يقع في العبادات ، و قد يقع في المعاملات. فلنهتمّ بدراسة الأمر في الحالتين.

الكلام في العبادات على القول بالصحيح

اختلفت كلمات العلماء في تصوير القدر الجامع في العبادات ، بناء على القول بالصحيح. و نشير ههنا إلى تلك النظريّات مع بيان الملاحظات عليها :

نظريّة صاحب الكفاية

قال المحقق الخراساني : "لا إشكال في وجوده بين الافراد الصحيحة ، و إمكان الاشارة إليه بخواصه و آثاره ، فإن الاشتراك في الاثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد ، يؤثر الكل فيه بذاك الجامع ، فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلا : بالناهيّة عن الفحشاء ، و ما هو معراج المؤمن ، و نحوهما".

و ذلك لأنه - كما يقول المحقق البروجردى - لا شبهة في أنّ وحدة اثر الاشياء المتكثرة تكشف عن حيثية واحدة في هذه الاشياء المتعددة ، بها يقع التشاكل و التناسب بين العلل المتعددة و المعلول الواحد ، و بها يرتفع التعدد في تمامية العلة ، إذا العلة حينئذ ذات جهة الوحدة ، لا جهات الكثرة.

الاعتراض عليه

و لكن لاحظ صاحب التقريرات على هذا الرأي بأنّ الجامع لا يكاد يكون أمرا مركبا ، إذ كل ما فرض جامعا ، يمكن أن يكون صحيحا و فاسدا ، و لا أمرا بسيطا ، لانه لا يخلو إما أن يكون هو عنوان المطلوب ، أو ملزوما مساويا له ، و الاول غير معقول ، لبدهة استحالة أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب في متعلقه ، مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة و المطلوب ، و عدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات و شرائطها ، لعدم الاجمال - حينئذ - في المأمور به فيها ، و إنما الاجمال فيما يتحقق به ، و في مثله لا مجال لها ، كما حقق في محله ، مع أن المشهور القائلين بالصحيح، قائلون بها في الشك فيها ، و بهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضا.

و يمكن إيضاح الكلام المذكور في الاعتراض على صاحب الكفاية ، بما أشار إليه الاستاذ التبريزي ، من أنّ الجامع المفروض لا يمكن ان يكون مركبا من الاجزاء و الشرائط ، فان كل ما يفرض من المركب منها ، يمكن ان يكون صحيحا في حال و فاسدا في حال اخر ، لاختلاف الصحيح بحسب الحالات و الاشخاص ، و ان الصحيح في حال او من شخص فاسد في حال اخر او من شخص اخر.

وكذا لا يمكن ان يكون الجامع المفروض امرا بسيطا بحيث لا يصدق ذلك العنوان البسيط الا على الافراد الصحيحة ، فان البسيط اما عنوان المطلوب ، او عنوان ملزوم لعنوان المطلوب ، و اما كون لفظ الصلاة موضوعا لعنوان المطلوب فغير معقول ، لان هذا العنوان يحصل بعد تعلق الطلب بالصلاة ، ويستحيل ان يتعلق الطلب بعنوان يتوقف على تعلق الطلب به. هذا مع عدم الترادف بين لفظ الصلاة ولفظ المطلوب ؛ و اما كون المسمى عنوان المطلوب او ملزومه المساوي له فلازمه ان لا تجري البراءة عند الشك في جزئية شيء او قيديته للصلاة مثلا ، فان الشك فيها لا يكون شكا في نفس متعلق التكليف ، بل فيما يحصل به ذلك المتعلق ، و الشك و الاجمال فيما يحصل به المتعلق مجرى قاعدة الاشتغال ، وبهذا يظهر ان المسمى للصلاة على الصحيح ، كما لا يمكن ان يكون عنوان المطلوب كذلك لا يمكن ان يكون ملزومه المساوي له ، فانه عليه ايضا ، لا يمكن ان تجري البراءة في موارد الشك في جزئية شيء او شرطيته لكون الشك في المحصل للصلاة.

الجواب عن الاعتراض

و أجاب صاحب الكفاية عن هذا الاعتراض بعد بيانه ، بأن الجامع إنما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة و نقيصة ، بحسب اختلاف الحالات ، متحد معها نحو اتحاد ، و في مثله تجري البراءة ، و إنما لا تجري فيما إذا كان المأمور به أمرا واحدا خارجيا ، مسببا عن مركب مردد بين الاقل و الاكثر ، كالطهارة المسببة عن الغسل و الوضوء فيما إذا شك في أجزائهما.

اعتراض آخر عليه

و لاحظ المحقق البروجردي أيضا على رأي صاحب الكفاية بأنّ هذه الدالة على ترتب الاثر انما تدل على وجود جهة الوحدة بين ما يكون صحيحا من العبادة الخاصة فقط لو ثبت عدم ترتبه على غيره ، و الا كانت جهة الوحدة المفروضة اعم مما يراد إثباته ، و لم يثبت بهذه الادلة عدم ترتبه على غيره ، الا ان يقال بمفهوم اللقب.

اعتراض ثالث عليه

و ناقش المحقق التبريزي أيضا في كلام صاحب الكفاية بأنّ المستفاد من كلامه هو أنّ : تحقق الجامع بين الافراد الصحيحة مقتضى البرهان ، يعني برهان لزوم السنخية بين الشيء وعلته ، ويكون ذلك الجامع المستكشف بالبرهان هو الموضوع له على الصحيح.

و الحال أنّه يقع الكلام فيه من جهتين :

الجهة الاولى : هل للصلوات الصحيحة اثر واحد (كالنهي عن الفحشاء و المنكر) يحدث بحصول كل منها؟

و الجهة الثانية : على تقدير الاثر الواحد لها ، فهل يكشف ذلك الاثر عن جامع ذاتي بين الصلاة الصحيحة ، بحيث يكون التأثير لذلك الجامع لقاعدة عدم امكان صدور الواحد الا عن واحد ام لا ؟

أمّا الأثر الواحد المزبور – أي : منع الصلاة عن الفحشاء و المنكر – انما هو لارتقاء النفس بها في بعض مراتب الامتثال ، الملازم لعدم ميل النفس الى الشرور و القبائح ، او لعدم تمامية الداعي له اليها،

فيكون للصلوات الصحيحة جهة جامعة في مقام الامتثال ، و هي كون محتوى الافعال و الازكار و القراءة و الادعية المشروعة فيها موجبة لتذكر العبد رب العالمين و التوجه الى عزه و ذل نفسه ، وتمتاز الصلاة بذلك عن سائر العبادات ، حيث لا يكون لها هذه المرتبة من التذكر والخشوع ، ولذا عبر عن الصلاة بالذكر في قوله سبحانه : "فاسعوا الى ذكر الله".

و أمّا كشف هذا الأثر عن جامع ذاتي ، فمن الظاهر ان ترتب هذا الاثر على الصلاة الصحيحة في مقام الامتثال لا يلزم الجامع لها بين الافراد الصحيحة في مقام التسمية بالمعنى المتقدم ، فان الناقص ايضا لو كان مامورا به وكان امتثال امره ببعض مراتب الامتثال المراعى فيها الخشوع والتذكر بمحتواها ، لحصل لها هذا المنع ايضا.

القدر الجامع

شرحنا في الدرس السابق نظرية المحقق الخراساني مع بيان المناقشات فيها حول القدر الجامع على القول بالصحيح. و في هذا الدرس ، نذكر نظريات اخرى في هذا الخصوص.

نظرية المحقق التبريزي

استدلّ الاستاذ التبريزي على عدم إمكان الجامع الذاتي بين الأفراد الصحيحة بأنّ الاثر الوارد في الكتاب المجيد او غيره يترتب على ما يحصل خارجا و يوصف بالصحة ، و من الظاهر ان الموجود خارجا

(كالصلاة المتحققة خارجا) مركب اعتباري اوله التكبير و آخره التسليم ، فيعتبر فيه افعال و اقوال من الازكار و القراءة و سائر

القيود المعبر عنها بالشرائط ، ومن البديهي ان القراءة و الذكر من مقولة ، و الركوع و السجود و القيام من مقولة اخرى ، والطهارة من الحدث والخبث من مقولة ثالثة ، فالاثر المترتب يترتب على المجموع ، و لا يعقل جامع ذاتي بين مجموع هذه المقولات المتباينة، و اذا لم يمكن الجامع الذاتي بين اجزاء صلاة واحدة ، بحيث يكون هو المؤثر ، فكيف يمكن الجامع الذاتي بين الصلوات المختلفة ؟ بل الجامع على تقديره يكون اعتباريا. و لو لوحظ خصوصية كل من الصلاتين ، فلا يمكن اخذ الجامع التركيبي اصلا فان احدى الصلاتين مشروطة بالركعة الاخرى مثلا و الاخرى مشروطة بعدم تلك الركعة كصلاة الصبح وصلاة المغرب ، و اخذ الجامع فرع الغاء الخصوصية و مع الغائهما يكون ذلك الجامع منطبقا على الصحيح والفاسد ، لما تقدم من ان الصحيح في حال، فاسد في حال اخر.

واما الجامع البسيط فلا يمكن كونه ذاتيا ، لما ذكرنا من ان اجزاء صلاة واحدة لا تدخل في مقولة واحدة ، فكيف يمكن دخولها و دخول اجزاء غيرها تحت مقولة ، بل الممكن من الجامع البسيط هو كونه عنوانيا ، و الجامع العنواني لا تحصل له خارجا ، ليكون هو المؤثر في الاثر.

و إذا ثبت عدم معقولية الجامع الذاتي بين الافراد الصحيحة ، فيتعين الجامع العنواني البسيط ، و يكون الموضوع للفظ الصلاة مثلا هو

العنوان البسيط خلاف المعنى المتبادر عرفا ، حيث لا يتبادر منها الا
المشتمل على الاعمال الخاصة.

نظريّة المحقق الاصفهاني

ذهب المحقق الاصفهاني في كتابه "نهاية الدراية" إلى أنّ تصوير
الجامع في المقام على الصحيحى و الاعمى على نهج واحد ؛
فلاوجه للتفصيل بينهما في هذا المقام. و استدللّ على ذلك بما
حكى عنه المحقق التبريزي في ضمن قوله فيما يلي:

و ذلك لان الماهية مع وجودها الحقيقي (الذي حيثية ذاته طرد
العدم) متعاكسان في الاطلاق و السعة ، لان الماهية سعتها و
اطلاقها للضعف و الابهام و سعة الوجود الحقيقي لفرط الفعلية ،
ولذا كلما كان الضعف والابهام في المعنى اكثر ، كان الاطلاق
والسعة والشمول فيه اكثر ، وكلما كان الوجود اشد و اقوى ، كان
الاطلاق و السعة اعظم و اتم ، فان كانت الماهية من
الماهيات الحقيقية ، كان ابهامها وضعفها بلحاظ الطوارى
والعوارض ، مع حفظ نفسها كالانسان ، فانه لا ابهام فيه من حيث
الجنس والفصل ، و انما الابهام فيه من حيث الشكل و اللون و
شدة القوى و ضعفها ، و سائر عوارض النفس و البدن حتى عوارض
الوجود و الماهية ، وان كانت الماهية من الامور المؤتلفة من عدة
امور بحيث تنقص و تزيد كما و كيفا ، فمقتضى الوضع لها بحيث
يعمها مع تفرقها و شتاتها ان تلاحظ على نحو مبهم غاية الابهام
بمعرفية بعض العناوين غير المنفكة عنها ، و كما ان الخمر مثلا مائع
مبهم من حيث اتخاذه من العنب و التمر و غيرهما ، و من حيث

اللون و الطعم و الريح و من حيث مرتبة الاسكار و المقدار ، و لذا لا يمكن وضعه الا لمائع خاص ، بمعرفة المسكرية من دون لحاظ الخصوصية تفصيلا ، بحيث اذا اراد المتصور تصويره لم يوجد في ذهنه الا مائع مبهم من جميع الجهات الا جهة مائعيته ، بمعرفة المسكرية من دون لحاظ شيء آخر.

كذلك لفظ الصلاة مع الاختلاف الشديد بين مراتبها كما و كيفا ، فلا بد من ان يوضع لفظه لعمل يكون معرفه النهي عن الفحشاء او غيره من المعارف ، بل العرف لاينتقل من سماع لفظ الصلاة الا الى سنخ عمل خاص مبهم الا من حيث كونه مطلوبا في الاوقات الخاصة ، و هذا لايدخل في النكرة ، فانه لم يؤخذ فيه كما ذكرنا خصوصية البدلية كما اخذت في النكرة ، و الحاصل ان الابهام في معنى الصلاة غير التردد الماخوذفي معنى النكرة.

والجامع بالنحو الذي ذكرناه لا مناص منه بعد الجزم بحصول الوضع للمعنى الشرعي ولو تعينا وعدم امكان الالتزام بجامع ذاتي وعدم صحة الالتزام بكون الموضوع له الجامع العنواني او الاشتراك اللفظي في مثل الصلاة.

ثم قال الاصفهاني (ره) : قد التزم بنظير ما ذكرنا بعض اكابر فنّ المعقول في تصحيح التشكيك في الماهية ، جوابا عما قيل بعدم امكان شمول طبيعة واحدة لتمام مراتب الزائدة والناقصة والمتوسطة ، مع الاغماض عن وجودها ، حيث قال : الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غاية الابهام ، بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ونقصها زائدا عن الابهام الناشى فيه عن اختلاف الافراد بحسب هوياتها. و قال : ان ما ذكرناه في المركب الاعتباري اولى مما ذكره في الحقائق المتأصلة.

الملاحظة عليه

ثم ناقش المحقق التبريزي في كلام المحقق الاصفهاني بعد بيانه كما مرّ ، بأنّ ما قرره في ابهام المعنى ، لا يخرج المعنى عن الجامع العنواني البسيط (الذي اعترف في كلامه بانه لا يمكن ان يكون معنى الصلاة) ، حيث لو تبادل الى اذهان المتشرعة ذلك الجامع و لو بمعرفة النهي عن الفحشاء ، او الوجوب في اوقات خاصة مع فرض ابهامه من سائر الجهات ، فان كان المتبادر عنوان العمل المبهم من جميع الجهات المعلومة ، بمعرفة النهي عن الفحشاء او التكليف به في اوقات خاصة ، فمن الظاهر ان عنوان العمل ، جامع عنواني ؛ و ان كان المتبادر واقع العمل و مصاديقه ، المعرفة بالنهي عن الفحشاء و المنكر ، او بالتكليف بها في اوقات خاصة ، فمن الظاهر ان المصاديق مختلفة متعددة فيكون وضع اللفظ لها من الوضع العام و الموضوع له الخاص.

اضف الى ذلك ، صدق الصلاة وشمول معناها للصلاة المندوبة التي ليس لها وقت ، و تبادل المعنى منها الى اذهان المتشرعة من غير ان يعرفوا علامية النهي عن الفحشاء ، و ما هو المراد منه اصلا.

نظرية المحقق النائيني

ذهب المحقق النائيني - كما يبدو من أجود التقريرات - في خصوص الجامع بين الأفراد الصحيحة إلى أنّ الجامع بحيث يوضع اللفظ له غير معقول ، اذ تصويره بأحد وجوه ، كلّها باطلة كما يلي :

الوجه الاول : ان يكون الجامع هو الذي يسقط الاعداد أو ما يوجب ارتفاع اشتغال الذمة ، إلى غير ذلك مما يترتب على اتيان المأمور به

و لم يكن غرضا منه ، و هذا الامر المترتب واحد و جهة جامعة بين تمام ما يترتب عليه و ان كانت كثيرة.

و فيه أولا : ان هذه المفاهيم كلها مترتبة على اتيان المأمور به في الخارج بقصد الامر المتأخر عن المسمى فكيف يعقل اخذها في المسمى ، و لو سلمنا ترتب هذه الامور على نفس الفعل الخارجي و لو بلا داعي الامر ، الا انه من اين يستكشف ترتب المعلول الواحد على جميع المراتب ، فلم لا يكون هناك أوامر متعددة متعلقة بأمور متعددة ، الامر الاول متعلق بحقيقة الصلاة ، و لكل من المراتب النازلة امر آخر اكتفى الشارع بامثاله عن إمتثال الامر الاول ، كما لا يبعد ان يكون الامر كذلك ، بل لا مناص عنه فيما كانت الصحة ثابتة بمثل لا تعاد و أمثالها ، و لو سلمنا اشتراك الجميع في معلول واحد لاجل تسليم كون الغرض من الجميع واحدا ، فغاية ما هناك أنّا نستكشف وجود جامع بين جميع المراتب في عالم من العوالم كما في موارد التخيير الشرعي ، و الا فما وقع في حيز الخطاب ليس ذاك الجامع كما في موارد التخيير العقلي ، و المدعى تصور جامع يكون متعلقا للخطاب الشرعي و مسمى بلفظ الصلوة مثلا ، لا تصور جامع كيفما كان. و بعبارة اخرى : الكلام في تصور جامع قريب عرفي يقع تحت الخطاب كما في التخيير العقلي لا في الجامع العقلي الملاكي.

و ثانيا : ان من المسلم في محله ان اجزاء البرائة فرع ان يكون المامور به هو نفس الاجزاء و الشرائط ، لا مقيدا بامر آخر يشك في حصوله ، و الا لكان مقتضى القاعدة هو الاشتغال ، فيلزم على القائلين بوضع الالفاظ للصحيح ان لا يقولوا بالبراء عند الشك في الاجزاء و الشرائط لاجل تقييد المأمور به بمعلوله ، فيكون الشك شكا في المحصل لا محالة ، و مقتضى القاعدة فيه هو الاشتغال مع ان

جلّهم قائلون بالبراءة. و على فرض عدم التقيد فلا يكون جامع في مقام الموضوعية للخطاب ، و ان كان هناك جامع بلحاظ مقام ترتب الاثر.

الوجه الثاني : ان يكون الجامع هو الذي يترتب عليه النهى عن الفحشاء الذي هو علة التشريع و غرض من المأمور به ، فان وحدة الغرض تكشف عن وحدة المؤثر. و هذا الوجه اردء من سابقه ؛ و بيانه يتوقف على تمهيد مقدمة شريفة يتنى عليها مطالب مهمة و هي ان الفرق بين الاسباب التوليدية و العلل المعدة هو ان الاسباب التوليدية ما يترتب عليها مسبباتها بلا توسط امر آخر بينهما، و هى على قسمين :

فتارة : لا تكون محتاجة في ترتبها عليها إلى امور اخرى أصلا كالعلة البسيطة.

و اخرى : تكون محتاجة إليها كما في العلل المركبة ، نظير رمى السهم ، فان الجزء الاخير من الفعل الاختياري و ان لم يتوسط بينه و بين معلوله شيء آخر ، الا انه محتاج إلى سبق امور اخرى ايضا كوجود القوة الدافعة في القوس مثلا.

و على كل حال ، فحيث لم يفرض التوسط بين المعلول و الفعل الاختياري فيمكن تعلق الارادة التكوينية بكل منهما فيمكن تعلق الارادة التشريعية بهما ايضا لامكان الانبعاث من المكلف و حينئذ فلا فرق في لسان الدليل بين تعلق الامر بالمسبب أو السبب ، فان المسبب يكون عنوانا لسببه في الفرض المزبور. فامر المولى بالاحراق عبارة اخرى عن امره بالقاء المترتب عليه الاحراق فالإلقاء هو الاحراق عنوانا و هذا هو ملاك الفعل التوليدى و هو الذي بني صاحب المعالم (قده) على عدم الجدوى في البحث عن وجوبه

المقدمى ، لاتحادهما خارجا و السبب المبحوث عن وجوبه بمعنى
المقتضى لا السبب التوليدي.

و اما العلل المعدة ، فهي ما يتوسط بينها و بين المعلول امر اخر
سواء كان ذلك الامر اختياريا كصعود الدرج المترتبة أو غير اختياري
كما في الزرع و السقي و نحوهما ، فانهما من العلل المعدة لكون
البذر حنطة أو ثمر ، فان ترتبهما على الزرع و السقي يحتاج إلى
امور عديدة مقدورة للزارع و الساقى. و الفرق بين القسمين هو ان
الواسطة إذا كانت اختيارية فحالها حال الاسباب التوليدية في صحة
تعلق التكليف بالمعلولات و اما إذا كانت غير اختيارية فيستحيل
تعلق الارادة التكوينية بها الا إرادة سفهائية ، فيستحيل تعلق الارادة
التشريعية بها ايضا. و السر فيه هو ان الارادة التشريعية بعث إلى
ما يتعلق به الارادة التكوينية ، فلو لم يمكن الثانية يستحيل الاولى
ايضا ، فالتكليف في هذا القسم لا محالة تتعلق بنفس العلل
المعدة لا بما يترتب عليها من الامور الاختيارية.

إذا عرفت ذلك فنقول : ان العبادات كلها من قبيل العلل المعدة فان
المأمور به فيها هى أنفسها لا ما يترتب عليها من الاغراض ، فيعلم
ان نسبة العبادات إليها نسبة العلل المعدة إلى معاليلها لا نسبة
الاسباب التوليدية إلى مسبباتها. و يحتاج ترتب الاغراض عليها إلى
توسط امور الهية اختيارية للمكلف ، و الا لكان تعلق الامر بنفس
الغرض مع عدم كونه امرا عرفيا معلوما نظير الطهارة الخبثية أولى
من تعلقه بنفس الاجزاء و الشرائط.

فلا يعقل ان يكون هناك جامع يكون عنوانا للمصاديق في مقام
التسمية و تعلق الخطاب ؛ و الغرض تصوير الجامع في هذا المقام.
و لو تنزلنا و سلمنا انها من قبيل الاسباب التوليدية ، فلازمه ان

لا يمكن التمسك بالبراءة عند الشك في الاجزاء و الشروط لرجوع الشك إلى الشك في المحصل كما في الوجه السابق.

الوجه الثالث : هو ان يكون الجامع هى المادة الصلالية الحافظة للصورة النهائية عن الفحشاء و المنكر. و الفرق بين هذا الوجه و سابقه هو انه في الوجه السابق اعتبر النهى عن الفحشاء علة غائية و تصور الجامع من ناحية العلة ، و فى هذا الوجه اعتبر صورة نوعية حافظة للمادة الصلالية.

و يرد عليه ان التقييد بهذا العنوان ان لم يعتبر ، فما هو الجامع في مقام تعلق الخطاب و المسمى ؛ و ان كان معتبرا فمرجع الامر إلى الشك في المحصل الذي لازمه القول بالاشتغال.

الوجه الرابع : ان يفرض الجامع في خصوص الصلاة التي استكشفنا من ادلة القواطع وجود هيئة اتصالية معتبرة فيها كما افاده العلامة الانصاري (قده) ، فيكون لفظ الصلاة موضوعا لتلك المادة الحافظة لهذه الوحدة الاتصالية.

الجواب عنه ان غاية ما نستفيد من ادلة القواطع ابطالها للصلاة و لو بنحو المانع ، بأن يكون عدم هذه الامور من شرايط الصلوة. و اما اعتبار صفة وجودية فلا. و على تقدير الاعتبار فمرجع الامر عند الشك هو الاشتغال لكونه شكاً في المحصل.

الكلام في العبادات ، على القول بالأعم

ذهب جماعة من المحققين إلى أنّ تصوير القدر الجامع على القول بالأعم ، هو أمر في غاية الإشكال ، و مال الآخرون إلى تحققه و ذكروا له وجوهاً نشير إليها ، مع بيان الملاحظات عليها.

الوجه الأول : هو ما ذهب إليه المحقق القمّي في كتابه "القوانين" ؛ من أن القدر الجامع يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة ، كالأركان في الصلاة مثلا ، و كان الزائد عليها معتبرا في المأمور به ، لا في المسمى.

قال في قوانين الاصول :

"فاختلفوا في أن الالفاظ هل هي موضوعة للماهية مع اجتماع الشرائط أو الماهية المطلقة ، فمراد من يقول أنها أسام للصحيحة منها أنها أسام للماهية مجتمعة لشرائط الصحة الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هي ، و مراد من يقول بأنها أسام للاعم انها أسام لنفس الماهية الصحيحة من حيث هي القابلة للصحة الزائدة على هذه الحيثية و عدمها.

و الحاصل أن الاول يقول بأن الصلاة مثلا إسم للاركان المخصوصة حالكونها جامعة للشرائط مثل الطهارة عن الحدث و الخبث و القبلة و نحو ذلك ، لا أنها إسم للاركان المخصوصة و الشرائط معا.

و الثاني يقول بأنها إسم للصلاة بدون اشتراط إجتماعها للشرائط و لا مع الشرائط ، فحينئذ تظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شيء لصحة الماهية.

فعلى القول بكونها أسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع له في إمتثال الامر بها و لا يحصل إلا مع العلم بإجتماعه لشرائط الصحة.

و أما على القول الاخر أعني وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرائط فيحصل إمتثال الامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها بما علم من شرائطها".

اعتراض المحقق الخراساني

اعترض عليه المحقق الخراساني بأمرين :

الأول : أنّ التسمية بها حقيقة لا تدور مدار هذه الأركان ، ضرورة صدق الصلاة مع الاخلال ببعض الاركان ، بل و عدم الصدق عليها مع الاخلال بسائر الاجزاء و الشرائط عند الاعمى.

الثاني : أنّه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به - بجميع أجزائه و شرائطه - مجازا عنده ، و كان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ، لا من باب إطلاق الكلي على الفرد و الجزئي ، كما هو واضح، و لا يلتزم به القائل بالاعم.

الملاحظة على هذا الاعتراض

ربما يقال بأنّه لو اخذت الاركان لا بشرط ، بالاضافة الى بقية الاجزاء والشرائط ، يكون اطلاق اللفظ الموضوع للمعنى لا بشرط على المشتملة لسائر الاجزاء والشرائط من قبيل اطلاق الكلي على الفرد.

الردّ على هذه الملاحظة

و لكن أورد المحقق التبريزي على هذه الملاحظة بأنّها إنّما تتمّ فيما كان الماخوذ لا بشرط متحدا مع ما في الخارج وجودا كاتحاد الحيوان مع الانسان و الانسان مع اشخاصه ، بان يكون الاختلاف بين المعنى لا بشرط ، و المشروط ، في العنوان و المفهوم ، واما اذا كان المعنى المشروط بشيء مجموع الوجودات والماخوذ لا بشرط، بعض تلك الوجودات ، يكون اطلاق اللفظ الموضوع للثاني على الاول من قبيل اطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل.

اعتراض المحقق النائبي

و لاحظ المحقق النائبي أيضا على كلام المحقق القمّي بأنّه يرجع إلى دعويين :

الاولى كون الاركان هو الموضوع له.

و الثانية خروج بقية الاجزاء عن المسمى.

ثمّ قال : و الحق فساد كلتا الدعويين. اما الاولى فلان المراد من الاركان اي مرتبة منها مع اختلافها بحسب الموارد من القادر و العاجز و الغريق و أمثال ذلك. فلا بد من تصور جامع آخر بين تلك المراتب ؛ فيعود الاشكال.

و اما الدعوي الثانية ، فان التزم (قده) بان بقية الاجزاء خارجة دائما ، فهو ينافى الوضع للاعم ؛ فان المفروض صدقها على الصحيحة ايضا. و ان أراد خروج بقية الاجزاء عند عدمها ، فيلزم دخول شيء في الماهية عند وجوده و خروجه عنها عند عدمه و هو محال.

الملاحظة على هذا الاعتراض

لاحظ عليه بعض العلماء - كما حكى على المحقق البروجردى و غيره - بالتشكيك في الوجود و فى بعض الماهيات كالبياض و السواد ، و أنّ المعنى الواحد يصدق على الواجد و الفاقد ، فالوجود يصدق على وجود الواجب و وجود الممكن على اختلاف مراتبه ، و كذا السواد يصدق على القوي و الضعيف. و ليكن الصلاة ايضا صادقة على التام من جميع الجهات و على الناقص ايضا.

فكما يحمل الشيء على مرتبته الاخيرة و تكون الشدة في تلك
المرتبة داخله في الحقيقة ، و على المرتبة الضعيفة الفاقدة
للشدة أيضا ، وتكون الشدة في هذه المرتبة خارجة عن الحقيقة ؛
كذلك الصلاة بالاضافة الى التام والناقص.

الردّ على هذه الملاحظة

و لكن أورد المحقق النائيني على هذه الملاحظة بقوله :
اما التشكيك في الوجود فلا نفهم ما معناه و هو امر فوق إدراك
العقل و قد صرح أهله بانه لا يعلم الا بالكشف و المجاهدة.

و اما التشكيك في الماهيات فهو امر معقول لكن لا في كل ماهية ،
بل في الماهيات البسيطة التي يكون مابه الاشتراك فيها عين ما به
الافتراق و لا تكون مركبة من جنس و فصل و لا مادة و صورة ، نظير
البياض و السواد ، فان المرتبة القوية من السواد لا يزيد على
السواد بشيء و المرتبة الضعيفة لا تنقص عن حقيقة السواد
بشيء ؛ بل الكل مشترك في حقيقة بسيطة واحدة.

و هذا بخلاف الصلاة، فانها على الفرض مركبة من أركان و اجزاء ،
فكونها بحيث تدخل بقية الاجزاء التي لها وجود مستقل في الخارج
مرة ، و تخرج اخرى ، مما لا يعقل.

و منه علم ان قياسها بالوجود على تقدير تعقل التشكيك فيه و
إمكان إدراكه افسد من قياسه بالماهيات التشكيكية ، فان الوجود
اشد بساطة من الماهيات البسيطة كما حقق في محله.

ملاحظة اخرى

و لاحظ المحقق التبريزي على كلام المحقق النائيني بأنه أنما تتجه هذه المحاذير لو التزمنا بان الاجزاء المسماة بالصلاة محدودة بالاركان في ناحيتي القلة و الكثرة ، و اما مع الالتزام بعدم كونها محدودة في ناحية الكثرة فلا يرد شيء من المحاذير.

و الوجه في ذلك ان الصلاة مركب اعتباري تكون وحدتها كتركيبها بالاعتبار، وليست من المركبات الحقيقية كالنوع المركب من الجنس والفصل عقلا ، و من المادة و الصورة خارجا ، ليقال انه لا يمكن في المركب الحقيقي التردد في اجزائه العقلية و الخارجية بان يكون شيء فصلا للنوع في حال دون حال ، او صورة له في زمان دون زمان ، وهذا بخلاف المركب الاعتباري الذي يكون لكل من اجزائه وجود مستقل خارجا ، و تكون وحدتها برعاية الجهة الخارجة عن الاجزاء ، فان اجزاء هذا المركب قلة وكثرة وتعيينا وتخييرا بيد معتبره، فانه قد يعتبر الحد لاجزائه في ناحية قلتها فقط، وياخذه في ناحية كثرتها ليشترط بالاضافة الى امور ، مثل الكلام عند النحويين ، فان المعتبر عندهم ان لا يكون اجزاء الكلام اقل من الفعل والفاعل او المبتدا و الخبر ، واما في طرف الكثرة فاخذه ليشترط بالاضافة الى الملابس لكل منهما ، فيصدق الكلام على قول القائل (ضرب زيد) وكذا على قوله ثانيا (ضرب زيد عمروا) وعلى قوله ثالثا (ضرب زيد عمروا يوم الجمعة) وعلى قوله رابعا (ضرب زيد عمروا يوم الجمعة في المسجد) الى غير ذلك ، فانه ما لم يحصل مصداق اخر للكلام بالتكلم بفعل وفاعل اخرين او مبتدا وخبر كذلك ، يصدق الكلام على الفعل والفاعل المفروضين بجميع ملابستهما. و لان يطمئن قلبك ، لاحظ صيغ الجمع ، فانه اعتبر في الموضوع له فيها ان لا يكون اقل من ثلاثة ، ولم يعتبر حد في ناحية

الزيادة ، فاذا قال المخبر: (جائني علماء) و اراد الاخبار بمجيء من جائه من العلماء من عشرين او اقل او اكثر فلا يكون ذلك من استعمال صيغة الجمع في غير الموضوع له.

وعلى ذلك فيمكن ان يكون لفظ "الصلاة" موضوعا لعدة اجزاء تكون في ناحية قلتها محدودة بها ، وتؤخذ في ناحية كثرتها لا بشرط ، نظير المركبات الاعتبارية التي اشرنا اليها ، فيكون اطلاق الصلاة على التام والناقص على حد سواء ، من غير ان يكون في البين مجاز ، وهذه المركبات تمتاز عن المركبات الحقيقية بانه لايمكن الابهام و التردد في المركب الحقيقي بحسب اجزائه ، فان الجنس والفصل او الهيولى والصورة لا يكون شي ء منها مبهما او مرددا ، غاية الامر يمكن كونه مجهولا لنا وله واقع معين ، بخلاف المركبات الاعتبارية فانه يمكن ان يكون الجزء مبهما لا يكون له واقع معين اصلا، كما لو اخذ احد الاشياء لا بعينه جزءا ، و لا يخفى ان تبادل المسمى بهذا النحو ممكن بل واقع.

الوجه الثاني:

أن يكون القدر الجامع هو معظم الاجزاء و تكون ألفاظ العبادات موضوعة لتلك الاجزاء ، التي تدور مدارها التسمية عرفا ، فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمى ، و عدم صدقه عن عدمه. و نسب الشيخ الأعظم الأنصاري هذا القول إلى المشهور. و اعترض عليه بعض الأعلام ، كالمحقق الخراساني و المحقق البروجردي و المحقق النائيني و غيرهم.

اعتراض المحقق الخراساني

قال صاحب الكفاية : "و فيه - مضافا إلى ما أورد على الاول أخيرا - أنه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى ، فكان شيء واحد داخلا فيه تارة ، و خارجا عنه أخرى ، بل مرددا بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الاجزاء ، و هو كما ترى ، سيما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات".

و المقصود من قوله : "ما أورد على الأول أخيرا" ، هو لزوم المجاز في اطلاق لفظ الصلاة مثلا و ارادة التام من حيث الاجزاء و الشرائط، فانه يكون من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء - اي معظم الأجزاء - في الكل.

و المقصود من التبادل في كلامه هو أنه اذا استعمل لفظ الصلاة في مجموعة من اجزائها ، ثم استعمل في مجموعة اخرى ، و كانت كلتا المجموعتين معظم الاجزاء ، الا ان بعض اجزاء الثانية خارجة عن الاولى ؛ فيلزم ان تكون هذه الاجزاء خارجة عن المسمى في الاستعمال الاول ، داخلة فيه في الاستعمال الثاني.

و أما الملاحظة عليه هو ما عرفته في الدرس السابق ، من التفرقة بين المركّب الحقيقي و المركّب الاعتباري ، و غيرها ، فراجع.

اعتراض المحقق البروجردي

و اعترض المحقق البروجردي أيضا على الوجه الثاني بأنه ان كان مراد القائل مفهوم الأجزاء ، أو مفهوم معظم أجزاء الصلوة ، أو مفهوم

أجزاء المطلوب بامر "أقيموا الصلوة" أو الصحيح من الصلوة ، فتحصيله دوري ، لان تحصل هذه المفاهيم متوقف على تحصل مفهوم الصلوة، و مفهوم الصلوة متوقف على المفاهيم المفروضة ، فيدور. و ان كان مراده مصداق معظم الاجزاء ، فمصاديقه كثيرة ، فلا بد من الالتزام بتعدد الوضع ، أو الوضع لواحد منها ، و كلاهما خلاف المطلوب و خلاف الواقع.

أللهم الا ان يقال بالاول ، و يلاحظ كل الاجزاء بذواتها ، لا بما هي اجزاء ، و اضيف مفهوم معظم الاجزاء إليها ، و هو ايضا كما ترى ، خصوصا مع ان الصحيح الذي هو جميع الاجزاء ، أو مفهوم معظم الملحوظ بالقياس اليه ليس في كل الاحوال واحدا بحسب الاجزاء ، فأياها لوحظ في مقام المقايسة كلها أو بعضها ، فيعود محذور الشق الثاني.

اعتراض المحقق النائيني

و أورد المحقق النائيني على الوجه الثاني بأنه من الواضح انه ليس المراد هو الوضع بازاء مفهوم معظم الاجزاء يقينا ، و الا لترادف اللفظان و صح استعمال كل واحد منهما في موضع الاخر ، و لا بازاء مفهوم آخر يحكي عن مفهوم معظم الاجزاء ، لأنّ الوضع لا بد و ان يكون بازاء مفهوم حاك عن الحقيقة ، فيلزم أن تكون الحقيقة متبدلة غاية التبدل، فانه يمكننا تصوير حقيقة المعظم على ألف وجه ، فيلزم التردد و التبدل في اجزاء الماهية و هو مستحيل. مضافا إلى انه يرجع بالاخرة إلى عدم الجامع في مقام تعلق الخطاب.

الملاحظة على هذا الاعتراض

ثمّ لاحظ على الاعتراض المزبور أنّه يمكن تصوّر القدر الجامع بأن يكون الجامع هو الكلى في المعين ، نظير البيع الواقع على صاع من الاصواع المعينة ، فان المبيع كلي يمكن انطباقه على كل واحد من الاصواع على البدل ، فالمبيع واحد و انما الاختلاف في التشخص. فالموضوع له هو الكلى المنطبق على اقلّ مراتب معظم الاجزاء فصاعدا ، و لم يؤخذ الجامع لا بشرط حتى يورد علينا باستلزام ذلك لدخول بقية الاجزاء في المسمى عند وجودها و خروجها عنه عند عدمها ، فيكون مبتنيا على جواز التشكيك في الماهيات المركبة، بل المأخوذ في الموضوع له هو عدة من الاجزاء فصاعدا المبهمة من حيث التشخص ، فيكون كليا منطبقا على القليل و الكثير ، نظير لفظ الكلام ، فانه وضع بحسب اللغة لما يتركب من حرفين من الحروف الهجائية فصاعدا ، فيصدق على كلمة أب و أحمد و غير ذلك من الكلمات المركبة من ثمانية و عشرين حرفا.

فلفظ الصلاة ايضا يكون موضوعا لعدة من الاجزاء بنحو الابهام فصاعدا، فلا نحتاج إلى التشكيك أصلا. و هذا بخلاف الاركان ، فان الموضوع له على تقدير الوضع لها شخصي ، فيلزم دخول بقية الاجزاء عند الوجود و خروجها عند العدم.

الإيراد على الملاحظة المذكورة

لكنّه أورد عليها بأنّ تصوير الجامع بهذا النحو خلاف الوجدان ، لما ذكرناه من ان الموضوع له هو خصوص المرتبة العليا ، و إطلاقها على غيرها بنحو من العناية. و عليه فينبغي ان يحزر النزاع بعد الفراغ عن الوضع لخصوص المرتبة العالية في ان العناية المصححة للتنزيل و الاستعمال هل هو خصوص اجتزاء الشارع و اكتفائه في

مقام الامتثال حتى تثبت نتيجة الوضع للصحيح ، أو هو مع المشابهة في الصورة ايضا ، تنزيلا للفاقد منزلة الواجد ، حتى يثبت نتيجة الوضع للاعم؟

الوجه الثالث :

أن يكون وضع الألفاظ المذكورة - مثل لفظ الصلاة - كوضع الاعلام الشخصية كلفظ "زيد". فكما لا يضر في التسمية في الأعلام الشخصية تبادل الحالات المختلفة من الصغر و الكبر ، و نقص بعض الاجزاء و زيادته ، كذلك في الألفاظ المذكورة ، كالصلاة.

و بعبارة اخرى : كما أنّ الاختلافات الطارئة في المسمى بلفظ زيد لا توجب تفاوتاً فيه حقيقة ، و لا ينثلم شخصه و وحدته باختلافات كالصغر و الكبر و أمثالهما ؛ كذلك تلك المركبات كالصلاة ، فيمكن أن يقال بأنّ الواضع قد لاحظ شيئاً واحداً موجوداً في جميع تلك المركبات المختلفة.

الاعتراض عليه

اعتراض بعض العلماء على هذا الوجه الثالث بأنّ الموضوع له في الاعلام هو الشخص الذي يكون له وجود خاص ، و يكون بقاءه ببقاء ذلك الشخص ، و تغير عوارض ذلك الوجود لا ينافي بقاء وجوده ؛ و كما أنّ اختلاف احوال الشخص لا يضر ببقائه ، كذلك لا يضر ببقاء تسميته.

و هذا بخلاف الموضوع له في مثل لفظ الصلاة ، فانه من قبيل الكلي ، فيجب تعيين ذلك المعنى الكلي.

قال المحقق الخراساني في مقام الاعتراض على هذا الوجه : "و فيه أن الأعلام إنما تكون موضوعة للأشخاص ، و التشخيص إنما يكون بالوجود الخاص ، و يكون الشخص حقيقة باقيا ما دام وجوده باقيا ، و إن تغيرت عوارضه من الزيادة و النقصان و غيرهما من الحالات و الكيفيات ، فكما لا يضر اختلافها في التشخيص ، لا يضر اختلافها في التسمية ، و هذا بخلاف مثل أَلْفَاظ العبادات مما كانت موضوعة للمركبات و المقيدات ، و لا يكاد يكون موضوعا له ، إلا ما كان جامعا لشتاتها و حاويا لمتفرقاتها".

الملاحظة على هذا الاعتراض

و لاحظ المحقق البروجردي على اعتراض صاحب الكفاية بأنه لو تمثل في المقام (اي تصوير الجامع) بأسماء بعض الانواع ، بدل الاعلام الشخصية ، مثل الانسان الصادق على الفرد التام الاجزاء بتمام اجزائه ، و على الفرد الفاقد لجملة من الاجزاء من اليدين و الرجلين و العينين و غيرها ، مما لا ينتفي اسم الانسان بانتفائها ، لم يرد عليه هذا الاشكال ، اذ من المعلوم عدم اخذ الوجود في مفاهيم الالفاظ الموضوعة للماهيات ، و لكان اقرب من جميع ما ذكر وجها. اذ الانواع المركبة من المادة و الصورة أو ما هو كالصورة ، بقائها انما هو ببقاء الصورة ، اذ بها فعلية هذا النوع ، و المادة انما أخذت فيه على وجه الابهام ، فما دامت الصورة باقية مع مادة ما ، بقي الموضوع ، و صدق الاسم. و لعل في مثل "زيد" ، من الاعلام

الشخصية ايضا يكون ملاك بقاء صدق الاسم ما ذكرنا ، لا ما افاده (المحقق الخراساني) قدس سره ، من بقاء الوجود ، فان لفظ زيد موضوع للشخص الانساني ، لا الوجود الشخصي الذي كان له أطوار قبل الانسانية و بعدها ، و لا يتقيد بالانسانية ، و معلوم ان بقاء الانسانية بالملاك الذي ذكرناه.

لكن هذا التمثيل و ان كان كافيا في مقام إمكان وجود الجامع كما هو محل الكلام ، يكون إثباته في المقام مبني على إثبات جزء صوري للعبادات ، و كونه باقيا مع انتفاء بعض ما له دخل في الصحة جزءا و شرطا.

اعتراض آخر

ثمّ اعترض السيّد البروجردي على الوجه الثالث بأنّ الامر الواحد الذي لاحظته الواضع لا يخلو اما ان يكون امرا خارجا عن نفس المركبات ، فيسئل عن قائله اي شيء هو ؟ و باي شيء يشار اليه، و اما ان يكون من اجزاء المركب ، فيقال : ليس في الاجزاء ما يكون مناطا لصدق الصلوة في جميع افرادها.

الوجه الرابع :

أنّ ألفاظ العبادات وضعت في بداية الأمر للصحيح التامّ من حيث الأجزاء و الشرائط ، ثم استعمل في الناقص بتنزيله منزلة الواحد بلحاظ التأثير ، أو المشابهة.

قال صاحب الكفاية : "رابعها : ان ما وضعت له الالفاظ إبتداء هو الصحيح التام الواحد لتمام الاجزاء و الشرائط ، إلا أن العرف يتسامحون - كما هو ديدنهم - و يطلقون تلك الالفاظ على الفاقد للبعض ، تنزيلا له منزلة الواحد ، فلا يكون مجازا في الكلمة - على ما ذهب إليه السكاكي في الاستعارة - بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه ، بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أو دفعات ، من دون حاجة إلى الكثرة و الشهرة ، للانس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة ، أو المشاركة في التأثير ، كما في أسامي المعاجين الموضوعة ابتداء لخصوص مركبات واجدة لاجزاء خاصة ، حيث يصح إطلاقها على الفاقد لبعض الاجزاء المشابه له صورة ، و المشارك في المهم أثرا تنزيلا أو حقيقة".

الاعتراض عليه

و اعترض العلماء على هذا الوجه بوجود الفرق بين الأمرين ، و ذلك لأنّ الفرض المذكور يمكن تحقيقه في مثل اسامي المعاجين الموضوعة ابتداءا للمركب من اجزاء خاصة ، حيث يصح فيها اطلاقها على الناقص منها للمشابهة في الصورة او المشاركة في التأثير، بخلاف العبادات التي تكون افرادها التامة مختلفة و متعددة بحسب الحالات و اختلاف المكلفين ، بحيث يكون أمر صحيحا بحسب حالة و فاسدا بحسب حالة اخرى.

و لأجل هذا يقول المحقق الخراساني : "و فيه انه إنما يتم في مثل أسامي المعاجين و سائر المركبات الخارجية مما يكون الموضوع له فيها ابتداء مركبا ، خاصا ؛ و لا يكاد يتم في مثل العبادات ، التي عرفت أن الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات ، و كون الصحيح بحسب حالة فاسدا بحسب حالة أخرى".

اعتراض آخر

و اعترض المحقق البروجردي أيضا على هذا الوجه بأن استعمال اللفظ الموضوع للصحيح في الصحيح و ارادة الفاسد منه بدعوى كونه فردا منه ، و تنزيلا له منزلة الصحيح ، لا يوجب وضع اللفظ للاعم و حقيقة فيه ، و لا يحدث بين الافراد المختلفة جامعا حقيقيا ، و ان فرض استعماله في الاعم بحيث يصير حقيقة فيه ايضا ، فيصير اللفظ مشتركا بين الصحيح و الاعم اشتراكا لفظيا ، و هو خلاف المدعى.

ملاحظة أخرى

و لاحظ المحقق التبريزي أيضا على الوجه الرابع بأن هذا التصوير بظاهره لا يرجع الى محصل ، فانه اذا فرض وضع اللفظ للصحيح التام، ثم فرض استعماله في الناقص بلحاظ الاثر او المشابهة في الصورة ، والمفروض ان الناقص بالاضافة الى التام متعدد و متكرر ، يكون اللفظ المفروض بعد صيرورته حقيقة في الناقص ايضا من قبيل

متكثّر المعنى ، فإين الجامع الشامل للصحيح والفاسد كما هو قول
الاعمّي ؛ اللهم الا ان يراد صيرورته حقيقة في الجامع.

الوجه الخامس :

أن يكون حال ألفاظ العبادات - كالصلاة مثلا - حال أسامي المقادير و
الاوزان، مثل المثقال ، فهي حقيقة في الزائد و الناقص في الجملة،
و ذلك لأنّ الواضع و إن لاحظ عند الوضع مقدارا خاصا ، إلا أنه لم
يضع له بخصوصه ، بل للاعم منه و من الزائد و الناقص ، أو أنه وضع
اللفظ بإزائه أولا ، إلا أنه بالاستعمال كثيرا فيهما بعناية أنهما من
ذلك المقدار ، قد صار اللفظ المزبور حقيقة في الاعم منه ثانيا.

الاعتراض عليه

و اعترض عليه المحقق الخراساني بأنّ الصحيح من العبادات يختلف
زيادة و نقيصة ، فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد و الناقص بالقياس
عليه ، كي يوضع اللفظ لما هو الاعم.

و ذلك لأنّ تعدد الصحيح في العبادة بحسب الحالات المختلفة
يمنع عن الالتزام فيها بما يلتزم في اسامي المقادير و الاوزان.

و اعترض عليه المحقق التبريزي أيضا بأنّه لو كانت هناك الفاظ ذات
معان محدودة في ناحية قلتها و كثرتها و سعتها و ضيقها فاولها
اسامي المقادير و الاوزان ، فكيف يمكن دعوى انها صارت
حقائق في الاعم ، بحيث تشمل الزائد و الناقص في الجملة ؟ مع
انه لا يترتب شيء من الاحكام المترتبة على تلك المقادير و الاوزان

على الناقص منها و لو بيسير ، فلا يحكم باعتصام الماء و لو نقص من مقدار الكر مثقالا ، و لا تتعلق الزكاة بالغلة اذا نقصت عن النصاب بمثقال ، و لا تقصر الصلاة في سفر اذا نقص من مقدار المسافة و لو بشبر ، الى غير ذلك. ولذا يصح سلب ذلك المقدار عن الناقص بل عن الزائد.

نظريّات اخرى

هيهنا نظريّات اخرى في تصوير الجامع في المقام ، و نشير إلى الأهمّ منها :

كلام المحقق النائيني

ذكر المحقق النائيني أنّه يمكن أن يقال بأن يكون الجامع هو المعنى الذي يدور مداره التسمية عرفا ، فمن صدق اللفظ عرفا يستكشف وجود المعنى ، و من عدمه عدمه.

ثمّ اعترض عليه بأنّ الصدق العرفي تابع لوجود المسمّى و وضع اللفظ له ، فكيف يعقل ان يكون تصوير الجامع و الوضع له من توابع الصدق العرفي.

كلام المحقق البروجردي

و ذكر المحقق البروجردي أيضا من الوجوه التي يمكن التمسك بها للاعمّي هو ان يكون وضع اسامي العبادات مثل وضع الالفاظ الموضوعة للانواع و الكليات مثل لفظ الانسان الموضوع للحيوان

الناطق ، فان معناه جامع لشتات مصاديقه مع كثرتها و اختلافها
اختلافا فاحشا ، و لا ينثلم وحدته باختلاف المصاديق ، و كذلك ألفاظ
العبادات.

ثمّ لاحظ عليه بأنّه ما أبعد بين المثال و بين ما نحن فيه ، لان
الانسان مثلا لا تختلف حقيقته و ماهيته باختلاف مصاديقه ، بل
يكون حقيقة باقية و موجودة بوجود مصاديقه ، و ذلك لانه مؤتلف من
مادة و صورة ، و كل منهما باق و موجود بوجود افراده مع اختلافها ،
اما الصورة التي تكون عبارة عما به فعلية الشيء ، و في الانسان
هي النفس الناطقة ، فبقائها و وجودها بوجود الافراد أوضح من أن
يخفى، و أما المادة التي يكون قوام الصورة بها فهي أيضا موجودة
بوجود الافراد و إن كانت تختلف باختلاف المصاديق اختلافا تشكيبيا،
و إختلافها كذلك لا يضر بشيء ، ضرورة كفاية مادة ما في قوام
الصورة كما لا يخفى ، و بالجملة معنى الانسان بوحدته موجود
بوجود افراده المختلفة مادة و صورة.

و هذا بخلاف المقام ، فإنه لا يتصور لالفاظ العبادات معنى واحد كان
منطبقا على جميع الافراد المختلفة غاية الاختلاف ، و ليس في
نفس المركبات و أجزائها ما كان باقيا و موجودا بمادته و صورته في
كل فرد منها ، بل إنما يكون كل فرد منها الآخر مادة و صورتا كما لا
يخفى.

الوضع في ألفاظ العبادات

اختلف العلماء في نوع الوضع و الموضوع له في ألفاظ العبادات ، فقال البعض منهم بأنّهما عامّان ، و قال البعض الآخر بأنّ الوضع عامّ و الموضوع له خاصّ.

استدلال الطائفة الاولى

و استدللّ الطائفة الأولى على ذلك بأنّ القول بكون الموضوع له خاصا ، يستلزم أحد الأمرين التاليين ، و كلّ منهما بعيد جدّا :
إمّا أن يكون استعمال تلك الألفاظ في القدر الجامع مجازا ، في مثل قوله تعالى : "إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر" ، و في الحديث المعروف : "الصلاة معراج المؤمن" ، و "الصلاة عمود الدين" و "الصوم جنة من النار".

و إمّا أن يمنع استعمال الألفاظ المذكورة في القدر الجامع في مثل تلك الأمثلة ، بل يقال بأنّها استعملت في بعض الافراد بخصوصه. و الالتزام بكلّ منهما بعيد إلى الغاية.

الاعتراض على الاستدلال

و يلاحظ عليه بأنّ القائل بعدم تصوير الجامع على رأي الصحيح ، يلتزم في تلك الأمثلة إما باستعمال اللفظ في بعض الافراد او في جميعها على نحو استعمال اللفظ في اكثر من معنى ، او في

الجامع الاعتباري من الافراد الصحيحة ، و لو كان ذلك الجامع غير موضوع له.

و اما القائل بالاعمّ ، فهو لا يلتزم بالمجاز فيها ، بل يلتزم باستعمال الألفاظ المذكورة في الجامع باعتبار أنّه الموضوع له أيضا كما تقدم.

المنافشة في الاعتراض

و يمكن المناقشة في الاعتراض المزبور بأنّ الآثار المذكورة في تلك الأمثلة من الآيات و الروايات، لا تترتب الا على خصوص الصحيحة من الصلاة أو الصوم، لا على الجامع الذي يتحقق بالصحيح و الفاسد.

الجواب عن هذه المناقشة

و أجاب الاستاذ التبريزي عن هذه المناقشة بأنّ الآثار الواردة تترتب على الصلاة ، اي على الجامع المتقدم في مقام الامتثال ، و اذا اتصف الجامع المفروض بانه امتثال يكون صحيحا لا محالة ، فارادة الامتثال فيها بدالّ اخر ، ودلالة الخطاب على ارادة الصلاة الممتثلة انما هو بتعدد الدال و المدلول ، فلا مجازية كما لا يخفى. و هذه الآثار الواردة لا تترتب حتى على الصحيح في مقام التسمية. فالمراد هو الصحيح في مقام الامتثال لامحالة.

ثمرات النزاع بين الصحيحى و الأعمى

أشار العلماء إلى ثمرات مختلفة للبحث و النزاع بين الصحيحى و الأعمى ، و نحن نذكر أهمّ النظريّات في هذا المجال.

الثمرة الأولى

ذهب المحقق الخراساني إلى أنّ ثمرة النزاع هو إجمال الخطاب على القول الصحيحى ، و عدم جواز الرجوع إلى إطلاقه ، في رفع ما إذا شك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته أصلا ، لاحتمال دخوله في المسمى ، كما لا يخفى ، و جواز الرجوع إليه في ذلك على القول الاعمى ، في ما احتمل دخوله فيه ، مما شك في جزئيته أو شرطيته.

نعم لا بد في الرجوع إليه فيما ذكر من كونه واردا مورد البيان ، كما لا بد منه في الرجوع إلى سائر المطلقات ، و بدونه لا مرجع أيضا إلا البراءة أو الاشتغال ، على الخلاف في مسألة دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين.

و قام المحقق التبريزي بتوضيح هذا الكلام بأنّه لا يمكن التمسك بالاطلاق الوارد في الخطاب الا بعد احراز انطباق المعنى المطلق على مورد الشك مع تمامية مقدمات الحكمة ، حيث يحرز بعد الانطباق و تماميتها بأنّه لو لا ثبوت الحكم لمورد الشك ، كان في البين دالّ على التقييد ، ومع عدم ما يدل عليه ، يكون المتكلم مظهرا لعدم دخالة المشكوك ، و اما اذا لم يحرز ذلك الانطباق ، كما اذا ورد في الخطاب "جعل الله الماء لكم طهورا" و شك في صدق

الماء على الجلاب ، ليصح الوضوء و سائر الطهارات به ، فلا يمكن الحكم بكونه طهورا تمسكا باطلاق الماء في الخطاب المفروض ، اذ لو لم يكن مطهرا فانما هو لعدم كونه ماء، لا لتقييد الماء بغيره. و على ذلك فاذا شك في كون شي ء جزءا للصلاة مثلا ، فلا يمكن احراز عدم كونه جزءا او شرطا بمثل قوله سبحانه "اقيموا الصلاة" على القول بالصحيح ، لعدم احراز معنى الصلاة حتى ينطبق على الفاقد لذلك الجزء ، و هذا بخلاف القول بالاعم ، فانه بناء عليه يمكن نفي جزئية المشكوك او شرطيته به ، مع تمامية مقدمات الحكمة لاحراز كون الفاقد له صلاة.

الاعتراض عليها

و يمكن الملاحظة عليها بإجمال الخطاب على القول الاعمي أيضا ، و ذلك لأنه ليس المراد من الخطابات المسميات ، إذ المسمى يصدق على الصحيح و الفاسد ، بل الماخوذ في متعلق الامر مقيد بالصحة لا محالة ، و لا فرق في عدم جواز التمسك بالخطاب بين كونه مجملا بنفسه و بالذات ، كما هو على القول بالصحيح ، او بالقيد المجمل المعلوم اخذه فيه ، على القول بالاعم.

الجواب عن الاعتراض

و اجيب عن هذا الاعتراض بعدم إمكان إخذ الصحة في متعلق الأمر ، و ذلك لأنّ الصحة متأخرة عن الامر بالعبادة.

المناقشة في هذا الجواب

و يناقش في الجواب المذكور - كما في "الاصول" - بأنّ هذه الصحة كما انها متأخرة عن الامر بالعبادة ، كذلك متأخرة عن التسمية حتى على القول بالصحيح ، ولا تكون مأخوذة في متعلق الامر، ولا في التسمية على القولين ، والذي كان موجبا لاجمال المعنى على مسلك الصحيح هو عدم معلومية تمام ما له دخل في الملاك الملحوظ، ولو بالعنوان الملازم ، وهذا المعنى الماخوذ في متعلق الامر على الصحيح مأخوذ في متعلق الامر في الخطابات على الاعمي ، فيكون متعلق الامر مجملا حتى بناء على الاعمي ايضا.

جواب آخر

ثمّ أجاب الاستاذ التبريزي عن الاعتراض المزبور بأنّ المناقشة باجمال الخطاب على الاعمي مبتنية على استعمال لفظ الصلاة مثلا عند الامر بها ، فيما هو الموضوع له عند الصحيح ، ولكن الامر ليس كذلك بل ورود القيد على متعلق التكليف في المقام كورود القيد على سائر المطلقات لا يكشف عن استعمال اللفظ الموضوع للمطلق في المقيد الا بنحو تعدد الدال والمدلول ، كما ذكر في بحث المطلق والمقيد، فظاهر الخطاب على الاعمي تعلق التكليف بنفس المسمى ، غاية الامر يعلم بورود القيد على ذلك الطبيعي المسمى ، و اذا دار امر القيد بين الاقل والاكثر ، فما ثبت تقيد المتعلق به يؤخذ به ، و يتمسك في غيره بالاطلاق على حد سائر الموارد التي يكون ورود الامر فيها بشي ء مطلقا ، ثم يعلم

بورود القيد عليه و لو بخطاب اخر ، فانه يؤخذ في القيد المشكوك باطلاق المطلق.

وبتعبير اخر: المراد الجدي من تعلق التكليف هو المراد الاستعمالي من المتعلق على مسلك الصحيح ، واما على مسلك الاعمي فالمستعمل فيه للفظ الصلاة حتى فيما ذكر في خطاب التكليف هو الجامع الواسع ، غاية الامر يعلم بورود القيد على ذلك المتعلق ، فاذا دار القيد بين كونه اقل او اكثر يؤخذ بالمقدار الثابت من التقييد و يؤخذ في غيره بالاطلاق.

الثمرة الثانية

و دُكر من ثمرات النزاع - كما يبدو من كلام صاحب القوانين و صاحب الرياض- الرجوع إلى البرائة على الاعمّي ، و إلى الاشتغال على الصحيح.

و اعلم أنّ جعل ذلك من الثمرات مبني على ما ذهب إليه جماعة في مسألة البرائة و الاشتغال ، و هو التفصيل بين ما إذا كان منشأ الشك في مدخلية شيء من الجزء أو الشرط في الأمور به إجمال النص ، فالأصل هو الاحتياط ؛ أو عدم النص ، فالأصل هو البرائة ، و ذلك لانه إذا حصل الشك في دخل شيء في الأمور به فعلى الصحيح يكون الشك في المسمّى ، فيصير متعلق الخطاب مجملا ، و على الاعم يكون الشك في الزائد على المسمّى بعد ما كان متعلق الخطاب مبينا و مبرهنا. فيكون فممنشأ الشك على الاول إجمال النص ، و على الثاني عدم النص.

الاعتراض عليها

و يلاحظ عليها بعدم الفرق بين إجمال النص و عدمه فيما هو الملاك في البرائة و الاشتغال. كما أشار اليه صاحب الكفاية بقوله :
"و قد انقدح بذلك أن الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال في موارد إجمال الخطاب أو إهماله على القولين (الصحيحي و الأعمي) ، فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البراءة على الاعم ، و الاشتغال على الصحيح ، و لذا ذهب المشهور إلى البراءة ، مع ذهابهم إلى الصحيح".

و كما حكى المحقق النائيني عن الشيخ الأعظم أيضا الاعتراض عليها بأنّ إجراء البراءة و الاشتغال فرع انحلال العلم الاجمالي و عدمه ، سواء قلنا بالصحيح أو بالاعم.

المناقشة في الاعتراض

و يمكن المناقشة في الاعتراض المذكور بأنّ هذا المبني يتوقّف على ما هو التحقيق عند بعض المحققين - كما أشار إليه المحقق الخراساني و أيّده تلميذه المحقق البروجردي - في مسألة الشك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته له ، من عدم الفرق بين كون منشأ الشك عدم النص أو إجماله في جريان البرائة و الاشتغال.

أما على ما ذهب إليه بعض المعاصرين الآخرين كصاحب القوانين و غيره ، من القول بالفرق بينهما بإجراء البرائة في الاول و الاشتغال في الثاني ، فتظهر الثمرة في صورة الاجمال.

و لأجل هذا ، أورد المحقق النائيني على كلام الشيخ الأعظم - كما في أجود التقريرات - بأنّ الوضع للصحيح لا يمكن الا بتقييد المسمّى إما من ناحية المعلولات ، أو من ناحية العلل ، و حيث انه يؤخذ امر آخر خارج عن المأتي به في المامور به ، فلا بد ، من القول بالاشتغال.

فقد قام المحقق المذكور بانتصار صاحب القوانين بأنّ الصحيح لا يمكنه الرجوع الى البراءة عند الشك في جزئية شيء او شرطيته لمتعلق التكليف ، بل عليه الالتزام بالاشتغال ، وذلك لان الصحيح لا بد له من الالتزام باخذجامع بسيط خارج عن نفس الاجزاء والشرائط يكون ذلك الجامع معنى لفظ الصلاة مثلا ، والجامع المفروض إما ماخوذ من ناحية الاثر للأفراد الصحيحة ، او من ناحية عللها ، و مع اخذ ذلك الجامع في متعلق التكليف يكون صدق المعنى على الفاقد للمشكوك غير محرز ، فلا بد من احراز صدق ذلك العنوان عليه ، لرجوع الشك فيه الى الشك في المحصل.

ثمّ قال النائيني : و أما ذهاب المشهور القائلين بالصحيح إلى البرائة، فاما ان يحمل منهم على الغفلة عن مبناهم ، أو على تخيلهم إمكان تصوير الجامع بلا تقييد بامر آخر.

أي : تخيلهم عدم اخذ العنوان البسيط معنى للفظ الصلاة في مثل ما نحن فيه.

الملاحظة على المناقشة

و لاحظ الاستاذ التبريزي على كلام المحقق النائيني في انتصاره للمحقق القمّي بأنّ : مجرد كون العنوان البسيط معنى للفظ الصلاة لا يجعل المورد من موارد الشك في المحصل ليجري الاستصحاب في ناحية عدم حصول المحصل بالاكتفاء بالاقل ، او تجري قاعدة الاشتغال في ناحية التكلّف المتعلق به .

و بتعبير آخر : الموجب لجريان الاستصحاب او قاعدة الاشتغال اختلاف متعلق التكلّف مع المشكوك فيه وجودا ، بحيث يكون متعلق الشك وجودا اخر مغايرا لمتعلق التكلّف ، و اذا فرض ان العنوان المتعلق به التكلّف ينطبق على نفس المركب المشكوك انطباق العنوان على معنونه والامر الانتزاعي على منشأه ، ففي مثل ذلك يكون المطلوب حقيقة هو ذلك المعنون لا العنوان ، كما هو الحال في تمام موارد العنوان الانتزاعي ، و المعنون بما انه مردد بين الاقل والاكثر ، فيجري الكلام في انحلال التكلّف المتعلق به ثبوتا و لو بعنوان انتزاعي.

نظريّة المحقق النائيني

قد عرفت ملاحظة الشيخ الأعظم الأنصاري على ما ذهب إليه المحقق القمّي في القوانين ، بان اجراء البراءة و الاشتغال فرع انحلال العلم الاجمالي و عدمه ، سواء قلنا بالصحيح أو بالاعم.

و عرفت أيضا مناقشة النائيني في كلام الشيخ الأعظم بأنّ الوضع للصحيح لا يمكن الا بتقييد المسمّى إما من ناحية المعلولات ، أو

من ناحية العلل ، و حيث انه يؤخذ امر آخر خارج عن المأتي به في المامور به ، فلا بد ، من القول بالاشتغال.

لكنه قال : نعم جريان البرائة على الاعم مبتن على الانحلال الذي هو مقتضى التحقيق في محله.

فالتحقيق ان النزاع في مسألة الانحلال و عدمه مبتن على الوضع للاعم ، حتى يكون المأمور به امرا خارجيا مركبا مقيدا بامر بسيط آخر ، فان قلنا بالانحلال كما هو التحقيق ، فنقول بالبراءة ؛ و الا فبالاشتغال ؛ و هذا بخلاف الوضع للصحيح ، لما عرفت من انه لايمكن تصوير الجامع الا بتصور عنوان بسيط خارج عن نفس الاجزاء و الشرائط ، سواء كان ذلك متعلق الامر أو قيده ، فلا محالة يكون الشك في الاجزاء و الشرائط شكا في حصوله ، فيرجع إلى الشك في المحصل و لا إشكال حينئذ في الاشتغال على كل تقدير.

الثمرة الثالثة

و هي في مبحث النذر ، لظهورها فيما لو نذر أحد إعطاء درهم لمن صَلَّى ؛ ثم صَلَّى شخص و كان في صلته خلل ، فيقال بالبرء إذا أعطاه درهما على القول بالأعم ، لأن إخلاله كان فيما لا يعتبر في الاسم على الاعم ؛ و هذا بخلاف الأمر على القول بالصحيح ، فيقال بعدم البرء حينئذ.

أشار المحقق القمّي في كتابه "القوانين" إلى هذه الثمرة في ضمن كلامه ، و إليك نصّه :

"فالصلوة إذا كانت في الاصل موضوعة للماهية التامة الاجزاء ، و لكن لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول

بكونها إسما للاعم من الصحيحة ، فيرجع الكلام إلى وضعها لما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها من الحقيقة عرفا ، و ذلك لا يستلزم كون الناقصة مأمورا بها و مطلوبة ، لان مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبة له ، و يظهر الثمرة حينئذ فيما لو نذر أحد أن يعطي شيئا بمن رآه يصلي ، فرأى من صلى و نقص طمأنينته في إحدى السجدين مثلا أو لم يقرأ السورة في إحدى الركعتين ، فبرء النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلاة مطلوبة للشارع و مأمورا بها".

ملاحظة المحقق الخراساني

و لاحظ صاحب الكفاية على هذه الثمرة بأنه ليس بثمرة لمثل هذه المسألة ، لما عرفت من أن ثمرة المسألة الاصولية ، هي أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الاحكام الفرعية.

و يمكن توضيح كلام المحقق الخراساني بأن المسألة الاصولية هي التي يستنبط منها الحكم الشرعي الفرعي الكلي ، و الحال أن القضية المبحوث عنها هي من باب تعيين المصداق للموضوع او متعلق الحكم الشرعي الفرعي الكلي بواسطة مسألة من المسائل ، و هذا لا يوجب دخولها في علم الاصول اذا كان الحكم معلوما من الخارج لا مستنبطا من تلك المسألة ، كما في القضية المشار إليها ، لان وجوب الوفاء على من نذر اعطاء درهم لمن صلى، حكم شرعي فرعي معلوم من الخارج ، و انما يتعين مصداق موضوع وجوب الوفاء بهذا النذر بواسطة مسألة الصحيح و الاعم ، حيث نقول : إن الصلاة الباطلة صلاة على الاعم ، فيجب على الناذر اعطاء درهم.

و على هذا الأساس ، لاتدخل هذه الثمرة في علم الاصول لمجرد ترتيبها على مسألة الصحيح و الأعمّ.

المناقشة في كلام المحقق الخراساني

و لكن ناقش المحقق التبريزي في ملاحظة صاحب الكفاية بأنّها ليست في محلها ، لأنّ مسألة الصحيح و الاعم ، لا تكون من المسائل الاصولية ، و لذا لم تجعل من مسائل علم الاصول ، بل ذكرت في مقدمة مسائل علم الاصول ، فتكون هذه المسألة من المبادئ التصورية لمسائله.

فالمناسب ان يناقش بان ثمرة النذر او ثمرة صلاة الرجل لا تجعل المسألة من مبادئ المسائل الاصولية ، بل تجعلها من مبادئ المسائل الفقهية.

وجوه القول بالصحيح

استدلّ القائلون بالصحيح بوجوه نذكرها و نبين الملاحظات فيها.

الوجه الأول

الوجه الأوّل هو التبادر . قال المحقق الخراساني :

"فقد استدل للصحيحي بوجوده : أحدها : التبادر ، و دعوى أن المنسبق إلى الازهان منها هو الصحيح ، و لا منافاة بين دعوى ذلك ، و بين كون الالفاظ على هذا القول مجملات ، فإنّ المنافاة إنّما

تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبينة بوجه ، و قد عرفت كونها مبينة بغير وجه".

فالإجمال في لفظ الصلاة مثلا من حيث الأجزاء و الشرائط لاينافي تبين معناها من حيث التأثير ، الذي يكفي في التبادر و الانسباق إلى الذهن.

الملاحظة عليه

و يمكن المناقشة في كلام صاحب الكفاية بما أشار إليه المحقق البروجردي ، من أنّ تبادر المعنى بالوجه التي أشار إليها في العبارة ، و هي كونه مؤثرا للآثار الخاصة ، موقوف على تصور تلك الآثار كلاً أو بعضا عند سماع اللفظ ، و الظاهر خلافه ، إذ كثيرا ما لا يخطر شيء من الآثار ببال السامع.

الوجه الثاني

الوجه الثاني هو صحّة السلب عن الفاسد للإخلال ببعض الأجزاء و الشرائط.

نعم ، يصحّ إطلاق اللفظ عليه بالعناية ، و لكن لا يصحّ ذلك بالمدافّة.

الملاحظة عليه

و يلاحظ عليه بما أشار إليه المحقق السبحاني و غيره ، من أنّ سلب شيء عن شيء، فرع معلومية المعنى ، حتّى يسلب عن الفاسد، و المفروض إجمال المعنى وعدم تبيّنه إلّا من جانب الآثار. و يرد عليه أيضا أنّ صحّة السلب عن الفاسد، إنّما هو بحسب عرفنا. وأمّا كون المتبادر في عصر النبيّ (ص) هو ذلك، و أنّه كان يصحّ سلبها عن الفاسد في ذلك الزمان، فلا يثبت إلّا بأصالة عدم النقل، وهو يرجع إلى الاستصحاب القهقري. ولو افترضنا صحّته، أو قلنا بأنّ أصالة عدم النقل أصل عقلائي مستقلّ لا صلة له بالاستصحاب، و إن كانا متّحدين في النتيجة، يكون الاستدلال بصحّة السلب ناقصاً لابدمن ضمّ أصل إليهما.

الوجه الثالث

الوجه الثالث هو الأحاديث الظاهرة في نفي الحقيقة ، عند فقدان ما يعتبر في الصحة من الأجزاء و الشرائط ، أو الأخبار الظاهرة في إثبات الآثار للمسمّيات.

أما الطائفة الاولى ، فمثل ما روي في غوالي اللئالي : "لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب".

أما الطائفة الثانية ، فكما روي في الكافي و دعائم الإسلام : "الصلاة عمود الدين".

و ما روي في جواهر الكلام : "الصلاة معراج المؤمن".

و ما روي في الفقيه و الكافي : "الصوم جنّة من النار".
إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة من هذا القبيل.
و لا ينبغي التامل في ان الآثار المذكورة المحمولة على العبادات
كالصلاة و الصوم و غيرهما لا تعم الافراد الفاسدة أصلا.

الملاحظة عليه

و يلاحظ عليه بما أشار إليه المحقق التبريزي و غيره ، من أنّ عدم
شمولها اما لكون مسمياتها المعاني الصحيحة ، كما هو مقتضى
القول بالصحيح ، او بتقييد مسمياتها بالقيود ، كما هو مقتضى القول
بالاعم ، فيكون المقام من صغريات ما اذا علم المراد و احرز ان
الحكم الجاري على المطلق لا يعم شيئا ، و دار الامر بين خروجه
عن الاطلاق بالتقييد و بين عدم كون المطلق شاملا له بحسب
معناه الوضعي ، ففي امثال ذلك لا تجري اصالة الاطلاق او الحقيقه
وغيرهما.

كما ان الاخبار النافية للحقيقة عند فقدان جزء او شرط ، مثل
قوله (ص) : "لا صلاة الا بفتح الكتاب" إرشاد الى جزئية القراءة
في الصلاة المأمور بها ، و الامر دائر بين كون اخذها في متعلق الامر
بالتقييد -ونفي الصلاة عن فاقدها بحسب مقام الامتثال فقط- كما
هو مقتضى القول بالاعم ؛ و كون النفي بحسب مقام الامتثال
والتسمية كما هو مقتضى القول بالصحيح ، ولا مجال لاصالة
الاطلاق او الحقيقة او لغيرهما من الاصول مع العلم بالمراد.

و يشهد على ما ذكر ، ورود مثل هذه التراكيب الظاهرة في نفي الحقيقة ، في خصوص نفي الكمال أيضا، كما روي في التهذيب و دعائم الإسلام : "لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد".
فلا يصار إلى نفي الصّحة إلا مع نصب القرينة.

و ذهب جماعة من المحققين إلى إنّها استعملت في نفي الحقيقة، و لكن من باب المبالغة و العناية ، لا من باب نفي الحقيقة حقيقتا.

الوجه الرابع

الوجه الرابع هو أنّ طريقة العقلاء بمقتضى الحكمة هي وضع الألفاظ للمركبات التامة الصحيحة ، و الشارع المقدّس أيضا لم يتخطّ عن طريقة العقلاء ؛ فإذا استعملت الألفاظ المذكورة في الناقص ، فهو من باب المجاز ، أو من باب العناية و تنزيل الالفاقد منزلة الواجد.

الملاحظة عليه

و يلاحظ عليه بأنّه قابل للمنع. و ذلك لعدم ثبوت أنّ الواضع يضع اللفظ ابتداءا بازاء ذلك التام ، أو يضع اللفظ للاعم منه و مما يختلف معه في الجملة.

مضافا على أنّ المركّب التام هيهنا ليس واحدا فقط لكي تقتضي الحكمة وضع اللفظ له ، بل التامّ في المقام يختلف بحسب الحالات و الأشخاص ؛ فإذا قلنا بوضع اللفظ للجامع المركّب بين الأفراد ، فيكون أعمّ و يصدق على التامّ و الناقص.

و لكن يمكن تقرير الوجه المذكور بما أشار إليه في المحصول ، من أنّ الصلاة ماهية اعتبارية، اعتبرها المعتبر لأغراض خاصة وردت في الكتاب والسنة، وتلك الأغراض إنّما تترتب على الصحيح منها دون الأعم.

و إن شئت قلت: إنّ الشارع لمّا أراد تهذيب الإنسان وتربيته، ورأى أنّ ذلك الغرض إنّما يترتب على العبادة التي منها الصلاة، اخترعها لتحصيل هذا الغرض و من المعلوم أنّ الفعل يُتحدّد من ناحية العلة الغائية، فلا يكون اعتبار العمل أوسع من الغرض و الغاية المحرّكة؛ والمعلول - الوضع - يتضيق من ناحية علته الغائية.

وبعبارة أخرى: أنّ طبيعة الحال تقتضي أن يضع اللفظ لما تعلّق به غرضه و يفى به، لا الأعم، فإنّ الداعي للاعتبار هو الداعي للوضع، فوضع اللفظ للأوسع من الغرض يحتاج إلى داعٍ آخر غير موجود.

وجوه القول بالأعم

استدلّ القائلون بالأعمّ أيضا بوجوه نذكرها مع بيان الملاحظات عليها.

الوجه الأول

الوجه الأوّل هو تبادل الأعمّ من ألفاظ العبادات.

الاعتراض عليه

و يلاحظ عليه بوجود الاشكال في تصوير الجامع الذي لا بد منه ، فكيف يصح معه دعوى التبادر.

فإنّ التبادر فرع تصوّر جامع على الأعم حتى يتبادر عند الإطلاق ، و قد ذكرنا أنّ تصوير جامع صالح على القول بالأعمّ في غاية الإشكال.

المناقشة في الاعتراض

و ناقش فيه المحقق البروجردي بأنّ الاشكال على التبادر بهذا الوجه بأنه فرع تصور هذا الاثر عند سماع اللفظ مشترك الورد.

الوجه الثاني

الوجه الثاني هو عدم صحة السلب عن الفاسد. و قد استدلّ المحقق القمّي في كتابه "القوانين" بعدم صحّة السلب و بالتبادر على رأيه ، من أنّ ألفاظ العبادات وضعت للأعمّ ، فقال :

"ثم انّ الاظهر عندي هو كونها أسامي للاعم بالمعنيين كما يظهر من تتبع الاخبار و يدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده و صحته بل و أكثر ما علم فساده ايضا و تبادر القدر المشترك منها".

الاعتراض عليه

و يلاحظ عليه بما ذكرنا في الاعتراض على الوجه الأول. و يناقش في الملاحظة أيضا بما مرّ.

الوجه الثالث

الوجه الثالث هو صحة التقسيم إلى الصحيح و السقيم.

الاعتراض عليه

و أورد عليه بأن الاستعمال أعمّ من الحقيقة ، إلا على رأي السيّد المرتضى ، فصحة التقسيم إلى الصحيح و الفاسد في مقام الاستعمال لا يثبت كون الألفاظ حقيقة فيهما في مقام الوضع. فتأمل.

مضافا على أنّ صحة التقسيم إلى الصحيح و السقيم من دون الحاجة إلى العناية و الإدعاء هي في عصرنا الراهن ، فلا يثبت بها عدم الحاجة إليهما في عصر الرسول الأعظم (ص).

و لاحظ المحقق الخراساني أيضا على الوجه الثالث ، بأنّه يشهد على أنها للاعم ، لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح ، و قد عرفتّها ، فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ، و لو بالعناية.

المناقشة فيه

و ناقش المحقق البروجردي في كلام صاحب الكفاية بأنّه إن أراد أن لفظ الصلوة مثلا في قولنا : "الصلوة إما صحيحة و إما فاسدة" أستعمل عناية في مفهوم اعمّ ، و المفهوم الاعم انقسم إليهما ، فهو فرع تصوير الجامع ، و إن أراد أنه استعمل في مفهوم ما يستعمل فيه اللفظ فهو غريب ، إذ لا يتصور حين التلفظ بهذا و لا حين سماعه لفظ الصلوة إلا تصورا مرآتيا فانيا في معناه".

الوجه الرابع

الوجه الرابع هو استعمال ألفاظ العبادات كالصلاة مثلا في السقيم منها في لسان الروايات. كقوله عليه السلام كما روي في الكافي و غوالي اللثالي و غيرهما : "بني الاسلام على خمس : الصلاة ، و الزكاة ، و الحج ، و الصوم ، و الولاية ، و لم يناد أحد بشيء كما نوذي بالولاية ، فأخذ الناس بأربع ، و تركوا هذه ، فلو أن أحدا صام نهاره و قام ليله ، و مات بغير ولاية ، لم يقبل له صوم و لا صلاة".

و وجه الاستدلال هو أنّ أخذ الناس بالأربع بناء على بطلان عبادات تاركي الولاية - كما هو ظاهر قوله "لم يقبل له صوم و لا صلاة" - لا يكون إلا إذا كانت ألفاظ العبادات للأعمّ.

الاعتراض عليه

و يلاحظ عليه بما أشار إليه المحقق الخراساني من أن الاستعمال أعم من الحقيقة ، مع أن المراد في هذه الرواية هو خصوص الصحيح بقريئة أنها مما بني عليها الاسلام ، و لا ينافي ذلك بطلان عبادة منكري الولاية ، إذ لعل أخذهم بها إنما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقة ، و ذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد أو الاعم ، و الاستعمال في قوله "فلو أن أحدا صام نهاره" إلى آخره ، كان كذلك - أي بحسب اعتقادهم - أو للمشابهة و المشاكلة.

فلا يجوز الاستدلال بهذا الحديث على أي تقدير ، أمّا على القول بطلان أعمالهم العبادية، فلأنّ المراد من الصلاة هو الصحيحة منها بقريئة كونها ممّا بني الإسلام عليه. و المراد من أخذهم هو الأخذ بها حسب اعتقادهم.

وأمّا على القول بصحة أعمالهم، فيسقط الاستدلال، لأنّ الأخذ يحمل على الحقيقة.

أمّا عدم قبول أعمالهم ، فليس لبطلانها ، بل بسبب موانع توجب عدم عروجها ، و هو نظير ما ورد في عدم قبول صلاة شارب الخمر و أمثاله.

و من هنا تعرف الجواب عن الاستدلال بقوله عليه السلام كما روي في التهذيب و الكافي: "دعي الصلاة أيام اقرائك"، من أنّه لو لم يكن المراد منها الفاسدة ، لزم عدم صحة النهي عنها ، لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها.

و وجه الإشكال عليه هو أيضا أنّ الاستعمال أعم من الحقيقة ؛ و أنّ المراد في الحديث المذكور هو الارشاد إلى عدم القدرة على

الصلاة، و إلا لكان الاتيان بالاركان و سائر ما يعتبر في الصلاة محرما على الحائض ذاتا ، و إن لم تقصد به القرية ، كما إذا اتت بها تعليما لبنتها مثلا ، او لغير ذلك من غير قصد الامتثال.

فليس النهي هنا للتحريم ، لكي يتوقف على قدرتها على الصلاة مع أنها باطلة ، و يلزم كونها أعم من الصحيحة ؛ بل النهي هنا للإرشادي إلى أن الحيض مانع عن الصلوة ، فالمراد هو الصحيحة من الصلاة ، لأنها هي التي تمنع عنها الحيض.

الوجه الخامس

الوجه الخامس هو أنه يصحّ تعلّق النذر و شبهه بترك الصلاة في مكان تكره الصلاة فيه ، و يحصل الحنث بفعلها في ذاك المكان ؛ فلو كان لفظ الصلاة موضوعا للصحيح منها فقط ، لما حرمت و لم يحصل به الحنث ، لمنافاة الحرمة الصحة.

مضافا على أنه يلزم منه المحال ، لأنّ المفروض هو تعلّق النذر بالصحيح ، و الحال أنّه لا يكاد يكون معه صحيحا ، فالمورد هو مما يلزم من فرض وجوده عدمه ، و هو محال.

ثمّ لا يخفى أنّ مراد المستدلّ بصحة النذر بترك الصلاة في مكان تكره فيه الصلاة هو نذر ترك صلاة النافلة ، او الصلاة التي تكون من قبيل الواجب الموسع ، بحيث يمكن امتثال الامر بها باتيانها في غير المكان المزبور ، ضرورة عدم انعقاد نذر ترك الصلاة الواجبة التي ينحصر امتثال الامر بها بالصلاة في ذاك المكان ، إذ أنه بمعنى نذر ترك الواجب.

و يمكن تقرير هذا الدليل بما أشار إليه المحقق البروجردي ، من أنّ مأخذه هو منافاة الوضع للصحيح في ألفاظ العبادات مع تعلق النهي التحريمي بها بنفس عناوينها و معانيها ، إذ النهي التحريمي مستلزم لفسادها ، و فسادها مستلزم لخروجها عن متعلق النهي و هو مستلزم لصحتها بعد استجماع سائر الاجزاء و الشروط ، و صحتها مستلزمة للدخول في متعلق النهي ، و هو الفساد ، و هكذا. فيلزم من متعلق النهي بها عدم تعلقه بها ، و من عدمه وجوده ، و كذا يلزم من صحتها فسادها ، و من فسادها صحتها.

الملاحظة عليه

و لاحظ عليه المحقق الخراساني بأنه لو صح ذلك ، لا يقتضي إلا عدم صحة تعلق النذر بالصحيح ، لا عدم وضع اللفظ له شرعا ، مع أن الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقة ، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها. و من هنا انقدح أن حصول الحنث إنما يكون لاجل الصحة ، لو لا تعلقه (أي : لو لا تعلّق النذر). نعم لو فرض تعلقه بترك الصلاة المطلوبة بالفعل ، لكان منع حصول الحنث بفعالها بمكان من الامكان.

فالمراد بالصحيح عند القائل به ، هو التام من حيث الاجزاء و الشرائط لنفس الصلاة في نظر الشارع ، و اما فسادها من قبل النهي عنها بعنوان اخر ، فلا يضر بالصحة الماخوذة في مسمى الصلاة ، فالمراد بالصحيح من الصلاة في قول الناظر هو التام من حيث الأجزاء و الشرائط ، لولا تعلّق النذر.

أسماء المعاملات

اختلفت الآراء في أنّ أسماء المعاملات موضوعة للصحيح أو للأعمّ؛ فذهب بعضهم إلى التفصيل بين أن تكون موضوعة للمسببات ، فلايجري النزاع فى الصحيح و الأعمّ أصلا ، أو أن تكون موضوعة للأسباب ، فيجري النزاع المذكور ؛ و قال البعض منهم بعدم جريان النزاع مطلقا ؛ و مال الآخرون إلى جريان النزاع مطلقا. ثمّ قال بعضهم بأنّها موضوعة للصحيح ، و قال بعض آخر للأعمّ.

الاستدلال على التفصيل

قال المحقق الخراساني في كفاية الاصول :

"إنّ أسامي المعاملات ، إن كانت موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو للأعم ، لعدم اتصافها بهما ، كما لا يخفى ، بل بالوجود تارة و بالعدم أخرى ، و أما إن كانت موضوعة للأسباب ، فللنزاع فيه مجال".

و ذهب المحقق النائيني أيضا إلى ما اختاره صاحب الكفاية و قال : "جريان النزاع المذكور في المعاملات يتوقف على كون ألفاظها اسامي للأسباب ، اذ لو كانت اسامي للمسببات فلا تتصف الا بالوجود و العدم ، دون الصحة و الفساد ، و المتصف بهما هي الاسباب فقط".

و يمكن الاستدلال على هذا الرأي بأنّ المسبب أمر بسيط يتصف بالوجود تارة و بالعدم اخرى، فلا يكون تاما تارة و ناقصا اخرى ، ليقع

البحث في ان اسامي المعاملات موضوعة لخصوص التام او القدر الجامع بينه وبين الناقص.

و هذا بخلاف السبب ، فإنه أمر مركّب له أجزاء و شرائط ، فيمكن أن يقع النزاع في أنّ الموضوع له هل هو التامّ من حيث الأجزاء و الشرائط ، أو القدر الجامع.

و بعبارة اخرى ، حيث أنّ المسبّبات هي من الأمور الاعتبارية، فيدور أمرها بين الوجود والعدم، لأنها إما تعتبر شرعا أو عرفا عند تحقق الأسباب ، أو لا. فعلى الأول يكون موجودا ، و على الثاني يكون معدوما. و هذا بخلاف الأسباب.

الملاحظة عليه

و يلاحظ عليه بإمكان جريان النزاع في المسبّبات أيضا ، و ذلك عندما يقاس المسبّب العرفي إلى المسبّب عند الشرع ، فيحكم عليه عند الشرع بالصحة أو بالفساد.

و يمكن تقرير الملاحظة عليه بما ذكره المحقق التبريزي ، من أنّه لا فرق في صحة النزاع بين القول بانها موضوعة للأسباب او المسببات، فان المسبب هو الذي ينشئه الموجب او الموجب و القابل ، ويقع مورد الامضاء من العقلاء و الشرع تارة ، ولا يقع مورد الامضاء من العقلاء و الشرع اخرى ، او من الشرع خاصة ثالثة ، فمثلا ملكية المبيع للمشتري بازاء الثمن امر ينشئه البائع و يقع مورد الامضاء فيما كان البائع مالكا عاقلا رشيدا و كذا المشتري ، و لا يقع مورد الامضاء حتى عند العقلاء فيما كان البائع سكرانا او صيا غيرمميز. و على ذلك فيمكن البحث في ان الملكية

المنشأة الموضوع لها لفظ البيع هي الواقعة مورد الامضاء من العقلاء و الشرع ، او انه موضوع لنفس الملكية المفروضة التي ينشأها العاقد و لو لم تقع مورد الامضاء ، او انه موضوع لما تكون مورد الامضاء من العقلاء خاصة ، والحاصل الصحة في المعاملات عبارة عن التمامية بحسب الامضاء ، لا من حيث الاجزاء او الشرائط ، كما كان الامر عليه في العبادات ، نعم لو كانت اسامي المعاملات موضوعة للاسباب فيمكن ان تكون الصحة فيها بمعنى التمامية من حيث الاجزاء والشرائط.

الإيراد عليه

و لكن أورد في "الاصول" على هذا التقرير بأنه لا يمكن ان يكون الامضاء الشرعي قيذا لمعنى البيع ، بل الامضاء شرعا حكم شرعي يترتب على البيع بمعناه العرفي ، و الا يكون قوله سبحانه "أحلّ الله البيع" بمعنى امضائه لغوا.

الاستدلال على عدم جريان النزاع مطلقا

استدلّ المحقق البروجردي في حاشيته على كفاية الاصول على عدم جريان النزاع مطلقا بأنّ أسامي المعاملات عبارة عن ألفاظ المصادر كلفظ البيع و الصلح مثلا ، و لا شبهة في كونها موضوعة بأزاء الماهيات الصرفة من دون اعتبار حيثية الوجود و العدم فيها ، و الدليل على ذلك صحة إطلاق المعدوم عليها ، و حملة من غير تناقض في الحمل ، و كذا يصح إطلاق الوجود و حملة عليها من غير وقوع التكرار ، كما لا يخفى. مثلا يصح أن يقال : البيع موجود ،

كما يصح أن يقال : البيع معدوم ، مع عدم لزوم التكرار في الاول ، و عدم لزوم التناقض في الثاني.

و ذلك دليل على أن لفظ البيع مثلا موضوع بأزاء نفس ماهية البيع ، و أن حيثية الوجود خارجة عنها ، و إلا كان قولنا : البيع موجود ، بمنزلة ماهية البيع الموجودة موجودة و أيضا كان قولنا : البيع معدوم مثلا بمنزلة ماهية البيع الموجودة معدومة.

و التالي باطل ، فالمقدم مثله.

فما أفاده (المحقق الخراساني) من ملاك الفرق بين كونها أسامي للمسببات ، و بين كونها أسامي للأسباب في عدم تأتي الخلاف في الاول ، لان المسبب مثل الملكة مثلا إما أن يوجد في الخارج أولا ، فإن وجد في الخارج وجد تاما و إلا فلا ، فلا معنى لاتصافها بالصحة و الفساد كما لا يخفى ، و هذا بخلاف السبب فإنه كما يمكن أن يوجد تاما صحيحا بحيث كان مؤثرا ، يمكن أن يوجد تام بحيث لم يكن مؤثرا ، ففي غير محله ، و ذلك لان السببية و المسببية من لوازم الوجود ، لا الماهية ، و قد ذكرنا أن أسامي المعاملات موضوعة بأزاء الماهيات المعرأة عن حيثية الوجود ، فما جعله فارقا من السببية و المسببية خارج عن معاني الالفاظ الموضوعة للمعاملات ، و هي المصادر.

نعم سائر الالفاظ المشتقة الموضوعة للإخبار ، مثل لفظ "باع" مثلا، و الموضوعة للطلب ، مثل "بع" يمكن أن يقال : إنها حاكية عن وجود مصادرها ، أو طلب إيجادها.

و على ما ذكرنا فالتحقيق عدم تأتي الخلاف في أسامي المعاملات مطلقا من تفصيل.

الاستدلال على الصحيح

ذهب جماعة من القائلين بجريان النزاع في أسماء المعاملات إلى أنّها موضوعة للصحيح.

قال المحقق الحلّي في الشرائع في كتاب الايمان : إطلاق العقد ينصرف إلى العقد الصحيح دون الفاسد ، و لا يبرء بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن ، و كذا غيره من العقود.

و ذهب الشهيد الثاني في شرحه إلى أنّ عقد البيع و غيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد ، لوجود خواص الحقيقة و المجاز فيهما ، كمبادرة المعنى إلى ذهن السامع عند إطلاق قولهم "باع فلان داره" و غيره ، و من ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى إرادة الفاسد لم يسمع إجماعا ؛ و عدم صحة السلب و غير ذلك من خواصه. و لو كان مشتركا بين الصحيح و الفاسد لقبل تفسيره بأحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة. و إنقسامه إلى الصحيح و الفاسد أعم من الحقيقة.

و ذهب المحقق الخراساني أيضا إلى أنّ القول بوضع أسامي المعاملات بمعنى الأسباب للصحيح غير بعيد. فالموضوع له هو العقد المؤثر لأثره شرعا و عرفا.

الملاحظة عليه

و لاحظ المحقق القمّي في القوانين على استدلال الشهيد الثاني بقوله : يمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من أن الظاهر و الغالب في المسلمين إرادة الصحيح فيصرف إليه ، لا لان اللفظ

حقيقة فيه فقط ، فلا ينصرف إلى غيره لكونه مجازا ، و أما ما ذكره الشارح من دعوى التبادر ، فإن أراد به ما ذكرنا فلا ينفعه ، و إن أراد كونه المعنى الحقيقي ففيه المنع المتقدم ، و عدم سماع دعوى الفساد في صورة الاقرار أيضا لما ذكرنا كنظائره. و أما تمسكه بعدم صحة السلب فلم تحقق معناه ، لانا لا ننكر كونه حقيقة ، انما الكلام في الاختصاص و هو لا يثبت. و أما قوله رحمه الله و إنقسامه إلى الصحيح و الفاسد أعم من الحقيقة ، فإن أراد أن التقسيم ليس بحقيقة في تقسيم المعنى فيما أطلق المقسم بل أعم من تقسيم اللفظ و المعنى ففيه أن المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم و المعنى ، لا ما يطلق عليه اللفظ و لو كان مجازا ؛ و إن أراد أن الدليل لما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فلا بد أن يراد من المقسم معنى مجازي يشملهما ، فهو - مع أنه لا يساعده ظاهر كلامه رحمه الله - أول الكلام .

و أورد الآخرون أيضا على ما ذهب إليه الشهيد الثاني بأنه كيف يمكن ان تكون العقود اسامي للصحيح مع انه كغيره يتمسك بإطلاقات المعاملات ، و الصحيح لا يمكنه التمسك بالإطلاقات لإجمال المعاني.

الجواب عن الإيراد

و أجاب المحقق النائيني عن الإيراد الأخير بوجهين ، كما يلي ملخصا :

الوجه الأول : أن المعاملات حيث انها امور عرفية عقلانية فهي ليست بمجعولة للشارع قطعا ، و انما الشارع قد أمضاها ، و عليه فتارة يكون إمضاؤه للأسباب التي يتسبب بها ، و اخرى لمسبباتها ؛

فإذا كان الاطلاق الوارد في مقام البيان مسوقا لامضاء الاسباب العرفية و مع ذلك لم يزد شيئا على ما هو سبب عندهم ، فلا محالة يتمسك بإطلاق كلامه في إلغاء كل ما يحتمل دخله كما يتمسك بإطلاق أوفوا بالعقود في مقام الشك في اعتبار شيء زائد على الاسباب العرفية ، بخلاف ما إذا كان إمضاؤه للمسببات ، إي للمعاملات التي هي راتجة عند العرف كالزوجية و المبادلة ، مع قطع النظر عن الاسباب التي يتوسل بها إليها ، كما في قوله تعالى "أحل الله البيع و حرم الربا" ، فانه في مقام ان المعاملة الربوية من دون نظر إلى الاسباب غير ممضاة في الشريعة ، بخلاف المعاملة البيعية ، فالإطلاق لو كان واردا في هذا المقام فلا يدل على إمضاء الاسباب العرفية أصلا.

إلا أنّ المطلقات الواردة في الكتاب و السنة كلها واردة في مقام إمضاء المسببات دون الاسباب ، فعليه لا يمكن التمسك بمطلقات المعاملات أصلا.

و لكنّ التحقيق أن يقال ان نسبة صيغ العقود إلى المعاملات ليست نسبة الاسباب إلى مسبباتها حتى يكونا موجودين خارجيين يترتب أحدهما على الآخر ترتبا قهريا ، و الارادة تكون متعلقة بالمسبب بتبع تعلقها بالسبب ، حيث ان اختياريته باختياريته ، كما هو الحال في جميع الافعال التوليدية ؛ بل نسبتها إليها نسبة الآلة إلى ذبيها و الارادة متعلقة بنفس المعاملة ابتداء ، كما في سائر الانشئات ، بداهة ان قول "بعث" أو "اضرب" ليس بنفسه موجدا للملكية أو الطلب في الخارج نظير اللقاء الموجد للاحراق ، بل الموجد هو الارادة المتعلقة بإيجاده انشاء. فإذا لم يكن من قبيل الاسباب و المسببات ، فليس هناك موجودان خارجيان حتى لا يكون إمضاء أحدهما إمضاء للآخر ، بل الموجود واحد ، غاية الامر انه باختلاف

الآلة ينقسم إلى أقسام عديدة ، فالبيع المنشأ باللفظ العربي قسم، و بغير العربي قسم آخر.

فإذا كان المتكلم في مقام البيان و لم يقيد بنوع دون نوع ، فيستكشف منه عمومه لجميع الانواع و الاصناف كما في سائر المطلقات طبق النعل بالنعل.

فظهر انه لا منافاة بين القول بوضع ألفاظ المعاملات للصحيحة و التمسك بالاطلاق أصلاً ، و ان كان المطلقات في مقام إمضاء نفس المعاملات ايضاً.

وجه الظهور بناء على هذا الكلام هو أنّ معنى "أحلّ الله البيع" مثلاً، هو حليّة إيجاده، فكلّ ما يكون إيجاباً للبيع بنظر العرف فهو مندرج تحت إطلاق قوله تعالى: "أحلّ الله البيع" ، و المفروض أنّ البيع المنشأ باللفظ الغير العربي مثلاً يكون مصداقاً لإيجاد البيع بنظر العرف ، فيشملة الإطلاق.

هذا ، و لكن ناقش المحقق التبريزي في هذا الجواب بأنّ الإمضاء لو كان بنحو الانحلال كما هو مفاد القضية الحقيقية ، فيكون امضاء المسبب و ذي الآلة امضاء للسبب و الآلة لا محالة ، حيث لا يمكن الحكم بحصول المسبب و ذي الآلة في مورد، مع عدم تحقق السبب والآلة ؛ وان كان مفاد الخطابات على نحو لم يكن فيها انحلال ، لا يكون امضاء المسبب او ذي الآلة مفيداً في مورد الشك في السبب او الآلة ، لان للآلة ايضاً وجوداً غير وجود ذي الآلة ، كما في السبب ومسببه.

الوجه الثاني : أنّ الشهيد الثاني ليس في مقام بيان المفاهيم التي وضع لها أسماء المعاملات و انها هي الصحيحة ، حتى يورد عليه بعدم صحة التمسك بالاطلاق ، بل هو في مقام بيان

المصاديق التي يتعلق بها قصد الناذر ، و ان الناذر انما يقصد ان لا يصلى صلاة صحيحة و ان لا ينقل ماله من آخر ، بقريئة التفريع الذي ذكره.

التمسك بإطلاق ألفاظ المعاملات

الكلام في مبحث التمسك بالإطلاقات على القول بوضع ألفاظ المعاملات للصحيح يقع في مقامين:
الأول : بناء على أن تكون ألفاظ المعاملات أسامي للأسباب.
الثاني : بناء على أن تكون أسامي للمسببات.

المقام الأول :

هيهنا نظريتان مختلفتان في هذا المقام. فقال بعض العلماء بجواز التمسك بالأطلاقات ، لعدم إجمالها حينئذ ، و قال البعض بعدمه.

نظريّة المحقق الخراساني

ذهب المحقق الخراساني إلى جواز التمسك بإطلاقات الأدلة الإيضائية في هذا المقام عند الشكّ في صحّة سبب و فساده. و السبب لذلك هو أنّ البيع الصحيح شرعاً و عرفاً عنده يكون واحداً من حيث المفهوم ، و أنّ الاختلاف بينهما يرجع إلى تخطئة الشارع العرف في المصداق.

قال في كفاية الاصول :

"إنّ كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة ، لا يوجب إجمالها ، كألفاظ العبادات ، كي لا يصح التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شيء في تأثيرها شرعا ، و ذلك لان إطلاقها - لو كان مسوقا في مقام البيان - ينزل على أن المؤثر عند الشارع ، هو المؤثر عند أهل العرف ، و لم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم ، كما ينزل عليه إطلاق كلام غيره ، حيث أنه منهم ، و لو اعتبر في تأثيره ما شك في اعتباره ، كان عليه البيان و نصب القرينة عليه ، و حيث لم ينصب ، بان عدم اعتباره عنده أيضا. و لذا يتمسكون بالاطلاق في أبواب المعاملات ، مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعة للصحيح. نعم لو شك في اعتبار شيء فيها عرفا، فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره ، بل لابد من اعتباره ، لاصالة عدم الاثر بدونه".

الاعتراض عليه

و اعترض عليه الإمام الخميني - كما يبدو من تهذيب الاصول - بأنّه بناء على ان الاسامي موضوعة للصحيح من الاسباب يلزم اجمال الخطاب ، لان الاختلاف بين الشرع و العرف حينئذ يرجع إلى مفهومها ، لا إلى المصاديق فقط كما التزم به المحقق الخراساني ، لان الموضوع له لا يكون العقد الصحيح بالحمل الاولى و لا الشايع ، لوضوح بطلانهما كما مر نظيره في العبادات ، فاذن لا محيص عن القول بوضعها لماهية إذا وجدت لا تنطبق الا على الصحيح المؤثر ، فحينئذ لابد من الالتزام بتضييق دائرة المفهوم حتى لا ينطبق الا عليه ، و لا يعقل رجوع الاختلاف إلى المصادق مع الاتفاق في المفهوم - و بناء على ذلك يلزم الاجمال في الخطابات و

عدم جواز التمسك بإطلاقاتها - فمع احتمال دخالة شيء فيها يرجع إلى الشك في الموضوع و يكون الشبهة مصداقية.
و لايجوز التمسك بالإطلاقات فيها.

المناقشة في الاعتراض

و ناقش فيه الاستاذ السبحاني بعدم الإشكال في التمسك بها و ذلك يظهر بالإمعان في أمرين :

الأول : أنّ مفهوم البيع السببي عند الشرع و إن كان مغايراً مع البيع السببي عند العرف، لكن الاختلاف ليس بالتباين ، بل بالأقلّ و الأكثر والضيق والسعة ، فالمفهوم الشرعي أضيق من المفهوم العرفي.

الثاني : إنّ الأدلة الإيضائية، ناظرة إلى المفاهيم العرفية و الأسباب الصحيحة عندهم ، لأنّ المفروض أنّها في مقام البيان، لا في مقام الإجمال و الإهمال، و هذا الافتراض يستلزم أن يكون الممضى في هذه الأدلة هو الأسباب الصحيحة عند العرف ، و إلّا يصير الكلام مجملاً و هو خلاف الفرض، غير أنّه لمّا كان هناك في مقام المفهوم اختلاف بالسعة و الضيق و بالتالي، اختلاف في كون شيء سبباً أو لا ، جعل الشارع ما هو المفهوم عرفاً مرآة وطريقاً إلى ما هو البيع شرعاً، غاية الأمر قد أشار إلى ما ليس عنده بيعاً بالأدلة التفصيلية الخارجية ، فقد نهى عن بيع المنابذة، وبيع الخمر و الخنزير، وغيرها. ففي كلّ مورد، ورد الدليل الخارجي تستكشف عدم المرآتية و الخطأ في الطريقية وأنّ الإرادة الاستعمالية مخالفة للإرادة الجدّية، وأمّا إذا لم يظهر الخلاف كعقد التأمين والشركات التجارية الحديثة،

كشركة التضامن، و المساهمة، فيقال: الأصل تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية .

و أشار الشيخ الأعظم الأنصاري أيضا إلى أنّ البيع و شبهه في العرف إذا استعمل لا يستعمل حقيقة إلاّ فيما كان صحيحاً مؤثراً ولو في نظرهم. ثمّ إذا كان مؤثراً في نظر الشارع كان بيعاً عنده ، وإلاّ كان صورة بيع نظير بيع الهازل عند العرف. فالبيع الذي يراد منه ما حصل عقيب قول القائل: بعْتُ عند العرف و الشرع حقيقة في الصحيح المفيد للأثر و مجاز في غيره ، إلاّ أنّ الإفادة و ثبوت الفائدة مختلف في نظر العرف. وأمّا وجه تمسك العلماء بإطلاق أدلّة البيع و نحوه فلأنّ الخطابات لمّا وردت على طبق العرف حُمِلَ لفظ البيع و شبهه في الخطابات الشرعية على ما هو الصحيح المؤثّر عند العرف. أو على المصدر الذي يراد من لفظ "بعْتُ" ، فيستدلّ بإطلاق الحكم بحلّه أو بوجوب الوفاء على كونه مؤثراً في نظر الشارع أيضاً.

نظريّة المحقق البروجردي

أشار المحقق البروجردي إلى جذور الخلاف في هذا البحث ، من أنّ متعلق الاحكام هل هو نفس الطبيعة كما ذهب إليه جماعة من العلماء ، أو وجودها كما ذهب اليه صاحب الكفاية؟ و فيه خلاف.

و أيضا إن التمسك بإطلاق المتعلق لا يكاد يصح إلا بوجود امور تسمي بمقدمات الحكمة ، و قد وقع الخلاف فيها ، فذهب المحقق الخراساني إلى أنّها ثلاثة امور :

الاول كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا الاهمال و لم يكن في المتعلق إجمال.

الثاني انتفاء ما يوجب تعيين فرد دون فرد.

أالثالث انتفاء قدر المتيقن في مقام التخاطب بمعنى عدم كون فرد أو أزيد متيقنا عند المخاطب في شمول الحكم له بحيث كان هذا المتيقن عنده قرينة عقلية على التعيين.

و ذهب البعض الآخر إلى أنها أمران :

أحدهما كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد ، مع عدم الاجمال في المتعلق بحسب المعنى.

ثانيهما عدم الاتيان بشيء دال على مدخلية حيثية اخرى حيثية مستفادة من لفظ المطلق ، بل يمكن القول بانحصار المقدمة في الامر الاول فقط.

إذا عرفت ذلك ظهر لك بأنه لا شبهة في جواز التمسك بالاطلاق في المقام بناء على ما إختاره المحقق الخراساني من تعلق الاحكام بالافراد ، بمعنى تعلقها بالطبيعة لا بما هي هي بل بوجودها السعي ، و ذلك لان إطلاق المتعلق لو كان مسوقا في مقام البيان ينزل على أن المؤثر عند الشرع هو المؤثر عند العرف ، و عدم مدخلية ما شك فيه في التأثير عند الشرع ، و إلا كان عليه البيان ، و حيث لم يبين بان عدم اعتباره عنده أيضا.

و هذا بخلاف ما ذهب إليه البعض الآخر من تعلق الاحكام بنفس الطبايع ، فإنه عليه يشكل التمسك بالاطلاق لاثبات عدم مدخلية ما شك في دخالته ، لان الشك في اعتباره شيء يوجب الشك في فردية العقد الفلاني للطبيعة الكذائية.

و على ذلك يكون التمسك به تمسكا بالاطلاق في الشبهة المصدقية ، و قد ذكرنا في المقام بعدم قابلية الاطلاق لاثبات فردية ما شك في فرديته للطبيعة ، و ليس الشك في المقام شكا في

مدخلية حيثية زائدة على نفس الطبيعة حتى يثبت عدم مدخليتها بالاطلاق.

و لكن أورد عليه :

أولا : ببناء العقلاء بعد ثبوت المقدمات على العمل طبق المطلق و عدم إعتنائهم بالاحتمال ، فإنهم بعد تحقق فردية المشكوك شرعا عند العرف يحكمون بفرديته عند الشرع ، و ذلك لانه إن لم يكن الفرد الكذائي المشكوك فيه فردا عند الشرع واقعا مع كونه عند العرف فردا كان عليه البيان قطعا ، و إلا ليس له علينا من حجة جزما.

و ثانيا : بأن الشك في الفردية لا بد و أن يكون باعتبار الشك في مدخلية شيء في الفردية ، و ذاك لا محالة يكون زائدا على نفس الطبيعة ، و إلا لما شك فيه أحد ، و ذلك لمعلومية نفس الطبيعة على ما هو المفروض كما لا يخفى ، و عليه فالشك في الفردية يرجع إلى الشك في اعتبار حيثية زائدة على نفس الطبيعة ، فافهم فانه دقيق.

و ثالثا : بأنه يمكن أن يقال : إن الشك في المقام ليس شكا في الفردية ، بل إنما يكون شكا في مدخلية حيثية زائدة ، و ذلك لان البيع مثلا عند العرف عبارة عن طبيعة معلومة بأفرادها و مصاديقها ، فالشك في اعتبار شيء عند الشرع شك في اعتبار حيثية زائدة ، فتأمل.

المقام الثاني

أمّا التمسك بالإطلاقات على القول بوضع ألفاظ المعاملات للصحيح ، بناء على أن تكون أسامي للمسببات ، فقد عرفت نظرية المحقق الخراساني و من تبعه ، من أنّها لا تتصف بالصحة والفساد، بل يدور أمرها بين الوجود والعدم.

فيكون البحث في أنّه هل يجوز التمسك بالإطلاقات إذا كان الدليل في مقام البيان؟

و يقع الكلام ههنا في موردين :

المورد الأوّل : التمسك بالإطلاقات عند الشكّ في خروج معاملة معيّنة عنها أو عدمه (كالبيع الفضولي مثلا).

المورد الثاني : التمسك بالإطلاقات عند الشكّ في تحقّق المسببات و عدمه ، لأجل الشكّ في شرطية شيء أو جزئيته لأسبابها ، (كالشكّ في كون المعاطاة بيعا داخلا في الأدلة الشرعية ، لأجل الشكّ في اعتبار الصيغة اللفظية في الإنشاء).

أمّا **المورد الأوّل** ، فقد اختلفت كلمات العلماء فيه ، فقال البعض بجواز التمسك بالإطلاقات فيه ، و ذلك لأنّ الأدلة الإيضائية، إمضاء لما بيد العرف من المسببات، و يستعمل الشارع هذه الألفاظ في المعاني التي يستعملها فيها العرف، فإذا فرضنا أنّ الشارع قد أمضى كلّ المسببات إلّا ما خرج بالدليل ، فكلّ ما شكّ في خروجه ، يصحّ التمسك بالإطلاقات للاحتواء عليه ، إلّا إذا علم خروجه بالدليل. و قال البعض الآخر بعدم جواز التمسك بالإطلاقات في هذا المورد ،

لما مرّ ، من أنّ المسبّبات أمرها دائر بين الوجود و العدم ، فالشكّ في اعتبار نوع من المسبّب ، يرجع إلى صدق عنوان المعاملة عليه في الشرع ، فيرجع إلى الشكّ في المصداق ، و لا يجوز التمسك بالإطلاقات فيه.

و لكن لاحظ عليه المحقق السبحاني بأنّه إنّما يصحّ لو كانت الإطلاقات إمضاءً للبيع و المسبّب الشرعيين ، إذ عندئذ يرجع الشكّ إلى الشبهة المصداقية ، لأنّ احتمال عدم اعتبار بيع خاص - كالفضولي - يساوق الشكّ في صدق البيع عليه شرعاً و عدمه، و يكون التمسك تمسكاً بالإطلاق في الشبهة المصداقية .

و لكن الإطلاقات إمضاء لما في يد العرف ، أي البيع المسببيّ العرفي ، فإذا كان مورد الشكّ مصداقاً للإطلاق حسب العرف، نستكشف من الإطلاق كونه بيعاً عند الشرع و صحيحاً لديه.

أمّا المورد الثاني ، فقال بعض المحققين بعدم جواز التمسك فيه ، و ذلك لأنّ الإطلاقات الواردة في هذا المقام لاتدلّ على إمضاء الأسباب العرفية، إذ لا يستلزم إمضاء المسبّب إمضاء السبب، إلّا فيما إذا كان له سبب واحد ، أو إذا لم يكن في البين قدر متيقّن فإنّ نسبة المسبّب حينئذ إلى الجميع على حدّ سواء فلا يمكن الحكم بإمضاء بعض دون بعض. فإذا لم تثبت وحدة السبب ، و كان في البين قدر متيقّن ، فيجب الاقتصار على القدر المتيقّن ، و الرجوع إلى أصالة العدم في الزائد عليه. فلا يجوز التمسك بالإطلاقات في هذا المورد.

هذا ، و لكنّ جماعة من المحققين حاولوا لإيجاد حلّ لهذه المشكلة ليمهّدوا الطريق للتمسك بالإطلاقات في المقام.

و قد عرفت في الدرس السابق محاولة المحقق النائيني لحلّ الإشكال ، حيث أنّه ذهب إلى أنّ نسبة صيغ العقود إلى المعاملات ليست نسبة الاسباب إلى مسبباتها حتى يكونا موجودين خارجيين يترتب أحدهما على الآخر ترتباً قهرياً ؛ بل نسبتها إليها نسبة الآلة إلى ذبيها و الارادة متعلقة بنفس المعاملة ابتداء ، كما في سائر الانشئات. فإذا لم يكن من قبيل الاسباب و المسببات ، فليس هناك موجودان خارجيان حتى لا يكون إمضاء أحدهما إمضاء للآخر ، بل الموجود واحد ، غاية الامر انه باختلاف الآلة ينقسم إلى أقسام عديدة ، فالبيع المنشأ باللفظ العربى قسم، و بغير العربى قسم آخر. فإذا كان المتكلم في مقام البيان و لم يقيد بنوع دون نوع ، فيستكشف منه عمومته لجميع الانواع و الاصناف كما في سائر المطلقات طبق النعل بالنعل.

و حاول المحقق السبحاني أيضاً لحلّ الإشكال بطريقة اخرى نشير إليها ، و هي أنّ هنا ملازمة عرفية بين إمضاء المسبب و إمضاء السبب ، و إن لم يكن عقلاً كذلك ، و على ضوءها لا يكون للأخذ بالقدر المتيقن من الأسباب وجه ، لأنّ الملازمة من المداليل اللفظية ، و معها لا وجه للأخذ بالقدر المتيقن.

و يدلّ الإطلاق المقامي أيضاً على ذلك ، لأنّ المسبب إذا كان أمراً تكوينياً لا تختلف في خصوصيات سببه الأنظار، فلا يحتاج إلى بيان سبب خاص ، إلاّ إذا كانت الخصوصية مورداً للعناية كما في التذكية، حيث اعتبر فيها كون الآلة حديداً ، و الذابح مسلماً ، و المذبوح مستقبل القبلة ، وغير ذلك ؛ وأمّا إذا كان المسبب أمراً اعتبارياً ، تختلف خصوصيات سببه حسب الأنظار و اللغات والبيئات، فلو أمضى المسبب و كان السبب عنده غير ما هو المتعارف عند العرف، يجب عليه أن يعرفه و يبيّنه، لأنّ إمضاء المسبب عند العرف بمنزلة إمضاء

السبب، بحيث ينتقل من إمضائه إلى إمضائه، ولو كان عنده سبب خاص - كما في مورد الطلاق - لوجب عليه البيان، فقد ورد في روايات الطلاق أنه يقول المطلّق: "أنت طالق" ، و حيث لم يرد في باب المعاملات بيان خاص، يستكشف عدم اعتبار سبب خاص، وأنّ السبب الفعلي كالسبب القولي. فكلّ ما يغفل عنه عامة الناس، يجب على الشارع فيه البيان، كما في قصد الوجه والتمييز حيث يرفع وجوبهما بالإطلاق المقامي، بضميمة الإطلاقات الواردة في الكتاب والسنة.

وقد اتّضح بذلك صحّة التمسك بالإطلاق على كلا القولين ، سواء أ قلنا بوضعها للأسباب الصحيحة أم للمسببات الصحيحة ، و سواء أ كان الشكّ في القسم الثاني في اعتبار نفس المسبب كالعقد الفضولي ، أو في أسبابها كما في المقام .

هل ألفاظ المعاملات أسماء للأسباب أو للمسببات؟

قد تكرر - عدة مرّات - القول بأنّ الحكم في ألفاظ المعاملات بناء على أن تكون أسامي للأسباب شئ ، و بناء على أن تكون أسامي للمسببات شئ آخر.

فما هو الحق في هذا الأمر ؟ و هل الألفاظ المزبورة هي أسماء للأسباب أو المسببات؟

نظريّة المحقق النائيني

ذهب المحقق كالنائيني إلى أنّها للمسببات مطلقا ، فقال :
"المطلقات الواردة في الكتاب و السنة كلها واردة في مقام إمضاء
المسببات دون الاسباب الا قوله تعالى "أوفوا بالعقود" فانه يحتمل
ان يكون واردا في مقام إمضاء الاسباب العرفية ، و لكن التأمل فيه
يفتضى ان يكون هو ايضا في مقام إمضاء المسببات ، فان لفظ
العقود و ان كان ظاهرا في الاسباب ، الا انها بقرينة تعلق وجوب
الوفاء بها تكون ظاهرة في المسببات ، فان الاسباب آنية الحصول و
غير قابلة للبقاء حتى تكون متعلقة لوجوب الوفاء ، بل القابل هي
المسببات التي لها نحو بقاء بعد انعدام أسبابها".

فبناء على هذا الرأي ، تكون كلّ ألفاظ المعاملات (حتى قوله
تعالى: "أوفوا بالعقود") واردة في مقام إمضاء المسببات ، دون
الأسباب.

الاعتراض عليه

و يلاحظ عليه - كما يبدو من "بدائع الأفكار" و غيره - بأنّ المتبادر
من لفظ العقود في قوله تعالى : "أوفوا بالعقود" هو الإيجاب و
القبول، فهو ظاهر في إمضاء الأسباب ، و إن كانت الألفاظ الاخرى
للمعاملات أسامي للمسببات.

و يلاحظ على استدلال المحقق النائيني حيث قال "فان لفظ العقود
و ان كان ظاهرا في الاسباب ، الا انها بقرينة تعلق وجوب الوفاء بها
تكون ظاهرة في المسببات ، فان الاسباب آنية الحصول و غير قابلة

للبقاء حتى تكون متعلقة لوجوب الوفاء" ، بأن وجود العقد و إن كان
أنياً، إلا أن له بقاءً في عالم الاعتبار، و يشهد على ذلك أن الفسخ
يتعلق به.

و على هذا الأساس ، يجب القول بالتفصيل بين لفظ "العقود" في
الآية المشار إليها ، و غيره من ألفاظ المعاملات كلفظ البيع في قوله
تعالى : "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ" مثلاً ؛ فالأول وارد في مقام إمضاء
الأسباب ، و الثاني في مقام إمضاء المسببات.

المناقشة فيه

و ربما يناقش فيه بما حكى الشيخ الأعظم الأنصاري عن البعض ،
من أن المراد من العقد في هذه الآية الكريمة هو العهد المتشدد.
و الشاهد على ذلك هو وروده في ضمن الآية التي تتكلم عن لزوم
مراعات حرمة الله في الحج ، حيث يقول الله سبحانه في مطلع
سورة المائدة :

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى
عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُجَلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ . يَا أَيُّهَا
الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشُّهُرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا
الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا
حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ
الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبُرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ
وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ".

و بناء على هذا ، لا يكون لفظ العقود في الآية الكريمة من موارد
ألفاظ المعاملات ، فلا مجال للتفصيل المذكور.

الإيراد على المناقشة

و أورد عليها بأنّ مادّة "العقد" وردت في بعض الآيات الاخرى بمعنى سبب من أسباب المعاملات بالمعنى الأعمّ ، كما في قوله تعالى :
"وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ قَرَضْتُمْ لَهُنَّ قَرِيضَةً قَنِصْفُ مَا قَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ".
فالعقد ليس بمعنى العهد ، متشددًا كان أو غير متشدد ، بل هو من موارد ألفاظ المعاملات ، و ورد في مقام إمضاء الأسباب.

الدخل في الأمور به

الهدف من طرح هذا البحث هو بيان حقيقة الأمور به من حيث الجزء و الشرط ، و معرفة حالهما من وجهة نظر العرف و الشرع.
يبدو من كلام المحقق الخراساني أنّه ذهب إلى أن الأمور به هو مجموع مركب من أشياء متكررة بالاصالة و الحقيقة ، و يلاحظ كأمر واحد إعتباري ، مع خصوصية لا تحصل إلا بضميمة مقدمات.
فما كان من تلك الامور داخلا في قوام نفس المركب ، كالركوع و السجود و القراءة و السلام و أمثالها بالنسبة إلى الصلاة ، يكون جزءا له ؛ بخلاف ما له دخل في حصول الخصوصية المأخوذة في المركب ، فإنّه يكون شرطا له.
فإنّ دخالة شيء في الأمور به :
نارة تكون بنحو الجزئية لماهيته بحيث يكون القيد و التقيد داخلين، مثل الركوع بالنسبة إلى الصلاة.

وَأُخْرَى بنحو الشرطية لها ، فيكون التقيّد داخلًا ، و القيد خارجًا ، مثل الوضوء بالنسبة إلى الصلاة.

و ثالثة بنحو لا يكون له دخل في الأمور به ، و إنّما يكون ظرفا له ، مثل شهر رمضان بالنسبة إلى الأدعية الخاصة للصائمين فيه.

و رابعة بنحو يتشخّص به الأمور به و يكون جزءاً للفرد، لا للماهية ، من العوارض الفردية الخارجيّة ، مثل القنوت بالنسبة إلى الصلاة.

و خامسة بنحو يتشخّص به الأمور به و يكون شرطا للفرد، لا للماهية، مثل الأداء في المسجد بالنسبة إلى الصلاة.

الاعتراض عليه

و يُعْتَرَض على هذا الرأي بأنّ العوارض الفردية الخارجة عن ماهية الشيء لا تتصوّر إلا في المركّبات الخارجيّة، كالطول و القصر و اللون بالنسبة إلى الإنسان ؛ و هذا بخلاف المركّبات الاعتبارية الفاقدة للوحدة الحقيقية ، كالصلاة مثلا ، لأنّ كلّ فرد منها (من الفاقد و الواجد) له ماهية خاصّة.

الجواب عن الاعتراض

و اجيب عنه بإمكان أن يكون أمر خارجا عن ماهية شيء و لا يكون قوام الماهية به ، و لكنّه إذا وجد يكون جزءا أو شرطا لشخص ذلك الشيء ، لا خارجا عنه. و ذلك كالسرداب بالنسبة إلى البيت. فالقنوت بالنسبة إلى الصلاة ، و كذلك الأداء في المسجد بالنسبة إليها ، هما من هذا القبيل.

كلام المحقق الخراساني

قال المحقق الخراساني في كفاية الاصول :

"إن دخل شيء وجودي أو عدمي في الأمور به تارة بأن يكون داخلا فيما يأتلف منه و من غيره ، و جعل جملته متعلقا للامر ، فيكون جزءا له و داخلا في قوامه. و أخرى بأن يكون خارجا عنه ، لكنه كان مما لا يحصل الخصوصية المأخوذة فيه بدونه ، كما إذا أخذ شيء مسبوqa أو ملحوقا به أو مقارنا له متعلقا للامر ، فيكون من مقدماته لا مقوماته. و ثالثة بأن يكون مما يتشخص به الأمور به ، بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه ، و ربما يحصل له بسببه مزية أو نقيصة ، و دخل هذا فيه أيضا ، طورا بنحو الشرطية و آخر بنحو الشرطية ، فيكون الاخلال بما له دخل بأحد النحويين في حقيقة الأمور به و ماهيته موجبا لفساده لا محالة ، بخلاف ماله الدخل في تشخصه و تحققه مطلقا ، شطرا كان أو شرطيا ، حيث لا يكون الاخلال به إلا إخلالا بتلك الخصوصية ، مع تحقق الماهية بخصوصية أخرى موجبة لتلك المزية ، بل كانت موجبة لنقصانها ، كما أشرنا إليه ، كالصلاة في الحمام.

ثم إنه ربما يكون الشيء مما يندب إليه فيه ، بلا دخل له أصلا - لا شطرا و لا شرطيا - في حقيقته ، و لا في خصوصيته و تشخصه، بل له دخل ظرفا في مطلوبيته ، بحيث لا يكون مطلوبا إلا إذا وقع في أثناءه ، فيكون مطلوبا نفسيا في واجب أو مستحب ، كما إذا كان مطلوبا كذلك قبل أحدهما أو بعده ، فلا يكون الاخلال به موجبا للاخلال به ماهية و لا تشخصا و خصوصية أصلا.

إذا عرفت هذا كله ، فلا شبهة في عدم دخل ما ندب إليه في العبادات نفسيا في التسمية بأساميتها ، و كذا فيما له دخل في تشخيصها مطلقا ، و أما ماله الدخل شرطا في أصل ماهيتها ، فيمكن الذهاب أيضا إلى عدم دخله في التسمية بها ، مع الذهاب إلى دخل ما له الدخل جزءا فيها ، فيكون الاخلال بالجزء مخلا بها ، دون الاخلال بالشرط ، لكنك عرفت أن الصحيح اعتبارهما فيها".

الاعتراض عليه

لاحظ عليه المحقق البروجردي في حاشيته على الكفاية بأن جعل عدم المانع شرطا أو شطرا كما هو ظاهر كلامه خلاف التحقيق ، لان العدم بما هو عدم ليس له تأثير و لا تأثر ، و عدم المضاف إلى شيء ، مثل عدم القهقهة (في حال الصلاة) فكذلك ، لان إضافته إليها دالة على كون القهقهة مخلا ، و بذلك ظهر أن وجود المانع مخرب للمأمور به ، لا أنه لعدمه دخل في المأمور به شطرا و شرطا.

الجواب عنه

و اجيب عنه بأن أخذ عدم شيء في المأمور به على نحو الشرطيّة أو الجزئية لا يكون إلاّ لأجل أنّ وجوده مخلّ ، فهو في عالم الاعتبار يعبر عن إخلال وجوده في المأمور به ، و لا بأس بذلك في الامور الاعتبارية.

الاشتراك

الاشتراك اللفظي عبارة عن كون لفظ واحد موضوعاً لأكثر من معنى واحد بالوضع التعييني أو التعيّنّي ، بحيث لا يكون وضعه لمعنى موجبا لهجر المعنى الآخر ، و لأجل هذا ، يكون عند اطلاقه مجملا يحتاج تعيين أحد معانيه الى القرينة المعينة.

النظريات في إمكان الاشتراك

ثمّ اختلفت آراء العلماء في جوازه و إمكانه من وجهة نظر العقل أولاً، و وقوعه في الخارج ثانياً.

الاستدلال على امتناع الاشتراك عقلاً

استدلّ القائلون بامتناعه عقلاً بأمرين :

الأول : - كما ذكر في الكفاية - أنّ الاشتراك مخلّ بالتفهم المقصود من الوضع ، لخفاء القرائن.

الثاني : - كما يبدو من المحاضرات - أنّ الوضع الثاني يستلزم نقض الوضع الأوّل، لأنّ الوضع ليس بمعنى جعل الملازمة بين طبيعي اللفظ و المعنى الموضوع له، أو جعله وجوداً تنزلياً للمعنى، بل بمعنى تعهّد الواضع في نفسه بأنّه متى تكلم بلفظ مخصوص لا يريد منه إلاّ تفهيم معنى خاص. و من المعلوم أنّ هذا التعهّد لا يجتمع مع تعهده ثانياً بأنّه متى تكلم بذلك اللفظ لا يقصد إلاّ

تفهم معنى آخر مباين للأول، ضرورة أن معنى ذلك نقض ما تعهده أولاً. وإن شئت قلت: إنَّ الوضع عبارة عن التعهّد المجرّد عن الإتيان بأية قرينة و هذا غير متحقّق في الاشتراك اللفظي.

الجواب عن الاستدلال

و أحاب المحقق الخراساني عن الاستدلال الأول بأنّ الاشتراك لا يكون مخللاً بالتفهم المقصود من الوضع ، و ذلك لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة ؛ مع أنّه لا يكون مخللاً بالحكمة ، لأنّ الغرض قد يتعلق بالإجمال أحياناً.

و اجيب عنه أيضاً بأنّ الواضع قد يكون متعدّداً و كلّ واحد يضع نفس اللفظ لمعنى عنده من دون العلم بوضعه لمعنى أو معاني اخرى ، فلا يصدق على كلّ واحد من الواضعين أنّ عمله إخلال بالتفهم.

أمّا الاشتراك في القرآن ، فأشار إليه صاحب الكفاية بقوله :

"كما أن استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم ، لاجل لزوم التطويل بلا طائل ، مع الاتكال على القرائن ؛ و الاجمال في المقال ، لو لا الاتكال عليها. و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه ، كما لا يخفى.

و ذلك لعدم لزوم التطويل ، فيما كان الاتكال على حال أو مقال أتى به لغرض آخر ، و منع كون الاجمال غير لائق بكلامه تعالى ، مع كونه مما يتعلق به الغرض ، و إلا لما وقع المشتبه في كلامه ، و قد أخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه. قال الله تعالى : [فيه آيات محكمة هن ام الكتاب و اخر متشابهات] "

و اجيب عن الاستدلال الثاني بأنه يبتني على نظرية التعهد في
مبحث حقيقة الوضع ، و قد عرفت الملاحظات عليها في ذلك
المبحث.

و على فرض التسليم ، يرد عليه أنه يدلّ على عدم وضع اللفظ
الواحد لأكثر من معنى من قبل واضع واحد. و قد عرفت أنّ الواضع
للمشترك اللفظي قد يكون معدداً.

الاستدلال على وجوب الاشتراك عقلا

استدلوا على وجوب الاشتراك اللفظي بأنّ الألفاظ متناهية، و الحال
أنّ المعاني غير متناهية، فلا يمكن تفهيم المعاني بالألفاظ إلاّ
بالاشتراك.

الاعتراض على الاستدلال

لاحظ عليه المحقق الخراساني و غيره بأنّ المعاني إذا كانت غير
متناهية بالمعنى الحقيقي ، فلا يمكن للإنسان المتناهي أن يقوم
بالوضع لها ، فلا يتحقق الوضع أصلا ، لا بالاشتراك ولا بغيره ،
لاستدعائه الاوضاع الغير المتناهية بالمعنى الحقيقي.

و لو سلّمنا ، أو افترضنا أنّ المقصود من غير المتناهي ههنا هو
الكثير جدّاً، فيمكن الجواب عنه أيضا بالامور التالية :

أوّلا : أنّ الأغراض المتداولة بين الناس معدودة و متناهية ، فيكتفون
بوضع الألفاظ المحدودة لهذه الأغراض المتناهية. فلا دليل على
وجوب الاشتراك اللفظي عقلا.

ثانياً : أنّ المعاني الكليّة محدودة و ليست بلانهاية ، فيكفي وضع الألفاظ لهذه المعاني الكليّة ، و أمّا جزئياتها و إنّ فرضنا عدم تناهيتها، و لكن وضع الالفاظ بإزاء كلياتها ، يغنى عن الألفاظ بإزائها.

ثالثاً : أنّ تفهيم المعاني كما يمكن بطريق الحقيقة ، المتوقف على الوضع ، كذلك يمكن بطريق المجاز ، و باب المجاز واسع.

رابعاً : أنّ الألفاظ التي تتركّب من الحروف أيضا غير متناهية بهذا المعنى، لإمكان تركيب الألفاظ الجديدة من الحروف و الحركات إلى ما شاء الله.

الاستدلال على إمكان الاشتراك و وقوعه

بعد إبطال الاستدلال على امتناع الاشتراك و وجوبه عقلا ، يتمهّد البحث عن إمكانه و وقوعه.

و استدللّ صاحب الكفاية على وقوع الاشتراك بامور ، كالنقل ، و التبادر ، و عدم صحة السلب ، بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد.

و استدللّ جماعة من المحققين - كالاستاذ السبحاني و غيره - على إمكانه بأنّ أدلّ دليل على إمكان الشيء و وقوعه، فهذا هو العين تستعمل في الباكية و الجارية، وفي الذهب و الفضة و لو افترضنا أنّها كانت حقيقة في الباكية مثلاً، و استعلمت في الجارية لعلاقة المشابهة لنوع الماء فيهما، لا يضرّ بالمقصود إذ ليس المدعى كون اللفظ مشتركاً من أوّل يومه و إنّما المدعى كونه مشتركاً فعلاً ، و لو بعد مضيّ الزمان. و ليعلم أنّ المراد من الإمكان

في المقام، هو الإمكان الوقوعي في مقابل الامتناع الوقوعي. فوقوعه دليل على إمكانه بهذا المعنى ، وليس المراد الإمكان الذاتي حتى يقال إنّ الوقوع أعمّ منه و من الواجب كما حرّر في محلّه. فإذاً يكون الوقوع دليلاً على الإمكان الوقوعي في مقابل الامتناع الوقوعي.

و أشاروا أيضا إلى أنّ سبب وقوع الاشتراك اللفظي إمّا هو تشتت الناطقين باللغة ، فتمّ وضع لفظ واحد لعدّة معاني ، ثمّ قام اللغويون بجمع اللغات و ظهر الاشتراك اللفظي.

و إمّا كثرة الاستعمال في غير المعنى الموضوع له أولا ، بحيث صار الثاني أيضا معنى حقيقياً.

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

اختلف العلماء في جواز استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى على سبيل الانفراد.

تحرير محلّ النزاع

و محلّ النزاع ههنا هو عبارة عن استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى باستعمال واحد ، على نحو يكون استعماله في كل واحد بنحو الاستقلال ، بأن يراد منه في استعمال واحد كل من المعنيين أو المعاني ، كما إذا لم يستعمل إلا في واحد فقط.

فلا يكون استعماله في الجامع محلّ النزاع ، لأنّ الاستعمال بهذا النحو ليس استعمالا في الاكثر ، بل هو استعمال في معنى كلي و إرادة مصاديقه.

و هكذا ، لا يكون استعماله في مجموع المعناني من حيث المجموع أيضا محلّ النزاع ، لإمكان هذا النوع من الاستعمال عقلا و ليس فيه خلاف.

ثمّ اعلم أنّ هذا الأمر لا يختصّ باستعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى ، بل يعمّ ملاكه استعمال لفظ واحد في المعنى الحقيقي والمجازي ، بالنحو المذكور. و حيث أنّ حكم هذا النوع الأخير من الاستعمال يتبيّن من حكم استعمال المشترك اللفظي ، اختصّ عنوان البحث في كلام العلماء باستعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى.

ثمّ اختلفت آراء المحققين في جوازه و إمكانه من وجهة نظر العقل
أولاً، و جوازه من جهة اللغة و الوضع ثانياً ، و وقوعه في الخارج ثالثاً.
فقال البعض بالامتناع مطلقاً، و قال الآخر بالجواز كذلك، و ذهب
جماعة إلى التفصيل بين المفرد و التثنية، أو النفي و الإثبات.
و اعلم أيضاً أنّ البحث عند قدماء العلماء كان عن أمكانه و
استحالته، كما يبدو من كلام السيّد المرتضى في الذريعة ، و
الشوكاني في الاصول ، و ميثم البحراني في شرح نهج البلاغة ، و
غيرهم. ثمّ تبعهم في ذلك المحققون المعاصرون أيضاً كصاحب
الكفاية و غيره ، و اضيف إليه البحث عن جوازه لغتاً ، و وقوعه خارجاً.
و نشير فيما يلي إلى آراء بعض المحققين القائلين بامتناع ذلك
عقلاً ، مع ما اورد عليهم من الملاحظات.

نظريّة المحقق الخراساني

ذهب صاحب الكفاية إلى عدم جوازه عقلاً ، و استدلّ على ذلك
بأنّ: "حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة
المعنى ، بل جعله وجهاً و عنواناً له ، بل بوجه نفسه كأنه الملقى ،
و لذا يسري إليه قبحه و حسنه كما لا يخفى ، و لا يكاد يمكن جعل
اللفظ كذلك إلا لمعنى واحد ، ضرورة أن لحاظه هكذا في إرادة
معنى ، ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر ، حيث أن لحاظه كذلك ،
لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانها فيه ، فناء الوجه في ذي
الوجه ، و العنوان في المعنون ، و معه كيف يمكن إرادة معنى آخر
معه كذلك في استعمال واحد ، و مع استلزامه للحاظ آخر لحاظه
كذلك في هذا الحال.

و بالجملة : لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد ، لحاظه وجها لمعنيين و فانيا في الاثنين ، إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين".
و يقول المحقق البروجردي في شرحه : "فلا يعقل إفاء لفظ واحد شخصي في زمان واحد في معنيين أو أكثر ، فإنه بفنائه في أحدهما يعدم ، و لا يبقى حتى يفنيه المستعمل في الآخر في ذلك الاستعمال ، و إستحالة مثل ذلك وجداني لا يحتاج إلى مزيد بيان ، و إقامة برهان.
نعم إن قلنا بأن الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى ، كما ذهب اليه جماعة ، فلا مانع من جعل اللفظ علامة لمعنيين أو أكثر . فافهم".

الاعتراض عليه

و أورد عليه بأنّ الاندكاك و الفناء الحقيقي لم يتحقّق ، لأنّ اللفظ ليس عين المعنى ، و لا بالعكس. فإذا كان المراد به تعلّق الغرض الذاتي بالمعنى دون اللفظ ، فلا إشكال في تعلّق الغرض الذاتي بأكثر من معنى بلفظ واحد من وجهة نظر العقل.

نظريّة المحقق النائيني

ذهب المحقق النائيني - كما يبدو من أجود التقريرات - إلى أنّ اللحاظين المستقلّين في جانب المعنى، لا يمكن اجتماعهما في النفس في آن واحد ، و قال : إنّ لازم استعمال اللفظ في المعنيين على نحو الاستقلال، تعلّق اللحاظ الاستقلالي بكلّ واحد منهما في

آن واحد، كما إذا لم يستعمل اللفظ إلا فيه. و من الواضح أنّ النفس لا تستطيع أن تجمع بين اللحاظين المستقلّين في آن واحد.

الاعتراض عليه

و اورد عليه المحقق السبحاني بأنّ النفس أوسع من ذلك فهي في آن واحد ترى الأشخاص وتسمع أصواتهم وتدرّك مذاق المطعومات، كلّاً منها بحيله، و إنّما الممتنع اجتماع اللحاظين المسقلّين في آن واحد في شيء واحد لأنّه من قبيل اجتماع المثليين في مورد واحد. ألا ترى أنّ الإنسان يلاحظ الموضوع مستقلاً، وفي الوقت نفسه يلاحظ المحمول كذلك، ثمّ يحكم بالاتّحاد.

نظريّة المحقق الاصفهاني

ذهب المحقق الاصفهاني - في نهاية الدراية - إلى أنّ حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى في الخارج باللفظ، حيث أنّ وجود اللفظ في الخارج، وجود لطبيعي اللفظ بالذات ، و وجود لطبيعي المعنى بالجعل و المواضع و التنزيل، لا بالذات. ولا يعقل أن يكون وجود واحد، وجوداً لماهيتين بالذات. و حيث إنّ الموجود الخارجي بالذات واحد، فلا مجال لأن يقال: إنّ وجود اللفظ وجود لهذا المعنى خارجاً، ووجود آخر لمعنى آخر، حيث لا وجود آخر حتى ينسب إلى الآخر بالتنزيل. وليس الاستعمال إلاّ إيجاد المعنى بنحو وجوده اللفظي خارجاً. وقد عرفت أنّ الإيجاد و الوجود متّحدان بالذات، وحيث أنّ الوجود واحد فكذا الإيجاد.

الاعتراض عليه

و أورد عليه أيضا - كما في المحصول - بأنّ اللفظ و إن كان وجوداً لطبيعي اللفظ بالتكوين، و وجوداً لطبيعي المعنى بالجعل و المواضع و التنزيل، و لكنّه لا ينافي أن يكون شيء واحد وجوداً تنزلياً لشيئين، وذلك لأنّ الاعتبار قليل المؤنّة. و ما ذكره من أنّه ليس الاستعمال إلّا إيجاد المعنى بنحو وجوده اللفظي خارجاً، و أنّ الإيجاد و الوجود متّحداً بالذات، حيث إنّ الوجود واحد فكذا الإيجاد، غير تام.

لأنّ ما ذكره أهل المعقول من أنّ وجود الممكن و إيجاده أمر واحد مختلف بالاعتبار، لا ينطبق في المورد إلّا على الأمور التكوينية لا على الأمور الاعتبارية، مثلاً ينطبق على نفس اللفظ، ففيه الوجود و الإيجاد واحد، وأمّا الإيجاد الاعتباري المتفرع على هذا الوجود التكويني، فلا دليل على أنّه واحد، إذ أيّ مانع من فرضه وجوداً لكلّ من المعنيين اعتباراً. و هل هذا إلّا إجراء حكم التكوين على الاعتبار.

قد عرفت أنّ جماعة من المحققين - كالمحقق الخراساني و النائيني و الاصفهاني - ذهبوا إلى امتناع استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد من وجهة نظر العقل. و قد عرفت أيضا ما اورد عليهم من الملاحظات.

أما العلماء القائلون بالجواز عقلاً، فقد اختلفوا في جواز ذلك من جهة الوضع.

نظرية المحقق القمّي

ذهب صاحب القوانين إلى أنّ الواضع، و إن لم يضع اللفظ للمعنى بقيد الوحدة أو بشرطها، لكنّه وضعه عليه في حال كونه واحداً. و على هذا لا يجوز استعمال المفرد في غير حال الانفراد لا حقيقة ولا مجازاً. أمّا الأوّل، فواضح. وأمّا الثاني، فلأنّه لم تثبت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال.

الردّ عليه

و ردّ عليه - كما في المحصول - بأنه لم يشترط الواضع عدم وجود معنى آخر معه حتى يكون هناك مانع قانوني، والمفروض أنّ المستعمل فيه نفس الموضوع في كلتا الحالتين، و كون المعنى واجداً لتلك الحالة في زمان الوضع، لا يكون دليلاً على كونها دخيلة في الموضوع له.

الاعتراض على هذا الردّ و الجواب عنها

و اعترض على هذا الردّ بأنّ الضيق الذاتي للموضوع له يقتضي وضعه للمعنى الواحد ، فلايجوز الاستعمال في أكثر منه.

و اجيب عنه بأنّ الضيق الذاتي إنّما يكون مانعاً، إذا لم يكن هناك وضع آخر لمعنى ثان. و ليس استعمال اللفظ في أكثر من معنى لأجل وضع واحد، بل لأجل وضعين، و ذلك كاف في الاستعمال.

نظريّة صاحب المعالم

ذهب صاحب المعالم إلى أنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ، مجاز في المفرد و حقيقة في التثنية و الجمع ، لأنّ استعمال المفرد في الأكثر يوجب سقوط قيد الوحدة المأخوذ في الموضوع له، فيكون مجازاً، و يصير من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء. وأمّا التثنية و الجمع فالاستعمال فيهما حقيقة لأنّهما بمنزلة تكرير اللفظ، فكأنّك نطقت بلفظين أو أكثر ، و استعمل كلّ واحد في معنى من المعاني.

الاعتراض عليه

اعترض عليه بعض الأعلام ، و منهم المحقق البروجردي ، حيث يقول :

و ما ذكره بعض كصاحب " المعالم " من التفصيل بين المفرد ، و جوازه فيه مجازاً بتوهم أنّ اللفظ موضوع بأزاء المعنى مع قيد الوحدة، فإذا استعمل في الاكثر يلغى قيد الوحدة و يستعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء ، و بين التثنية و الجمع في جوازه فيهما حقيقة ، بتوهم أنّهما في قوة تكرار المفرد الذي يراد من كل واحد معنى الذي يراد من الآخر ؛ مدفوع بشقيه ، و ذلك لان المفرد لم يوضع إلا بأزاء نفس المعنى، و الوحدة خارجة ، مضافا إلى أنه مع تسليمه ليس استعماله في الاكثر بجائز أصلا و لو بنحو المجاز ، لان المستعمل فيه ، و هو الاكثر ، يباين المعنى الموضوع له مباينة الشيء المشروط بشرط الشيء ، و هو المعنى الموضوع له بقيد الوحدة ، و الشيء المشروط بشرط لا ، و هو الاكثر.

و التثنية و الجمع ، و إن كانا في قوة التكرار ، إلا أن الظاهر أن اللفظ فيهما كأنه كرر و أريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه ، لا أنه أريد منه معنى من معانيه.

ثم قال : هذا على ما أفاده المصنف قدس سره ، و لكن على ما أفاده السيد الاستاذ ، لم يرد ما أورده قدس سره على صاحب "المعالم" من عدم جواز مثل هذا الاستعمال باعتبار المباينة المذكورة ، و ذلك لان إلغاء قيد الوحدة في الاستعمال لم يبين اعتبارها في الموضوع له ، و لفظ التثنية و الجمع ليسا موضوعين بمجموع موادهما و هيئتهما لاثنين و الثلاث ، حتى يقال : إنهما في قوة التكرار ، بل يكون موادهما موضوعا للمعنى المفرد ، و هيئتهما تدل على إرادة أكثر مما يراد من لفظ المفرد ، فالتثنية و الجمع يدلان على إرادة المعنيين أو الاكثر ، لا فردين أو الاكثر من معنى واحد. فافهم.

و بالجملة جعل التثنية و الجمع في قوة تكرار لفظ المفرد صحيح ، للفرق بينهما و بين لفظ مفردهما في مقام التكرار بحسب المفاد و المعنى ، فان مفاد التثنية هو مفهوم الإثنية بالحمل الاول ، و المراد بها الإثنية المتعلقة بمفاد مادة اللفظ المفرد ، و مفاد اللفظ المكرر من المفرد هو ليس الا نفس المعنى ، لكنه لما كان مفاده باعتبار تكرره و استعمال كل واحد في معنى التكرار في المعنى و تعدده ، يحمل عليه الإثنية بالحمل الشايع ، لا أن عنوان الإثنية مأخوذ في اللفظ المكرر من المفرد ، بخلاف التثنية ، فإن العنوان المذكور مأخوذ فيها كما لا يخفى.

البحث عن الوقوع

إذا ثبت إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد من وجهة نظر العقل ، و جواز ذلك من ناحية الوضع ، يأتي دور البحث عن وقوعه فعلاً.

فذهب بعض المحققين إلى وقوعه ، و استدّلوا على ذلك بوجوه.
منها : وقوعه في كلمات الأدباء - كما أشار إليه في وقاية الأذهان - :

يقول الشاعر في مدح النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ :-

المُرْتَمِي فِي الدَّجَى وَالْمُبْتَلَى يَعْمَى وَ الْمُشْتَكِي ظَمًا وَ الْمَبْتَغِي دَنًا
يَأْتُونَ سَدَّتَهُ مِنْ كُلِّ نَاحِيَةٍ وَ يَسْتَفِيدُونَ مِنْ نِعْمَانِهِ عَيْنًا
فاستعمل الشاعر لفظ «العين» في الشمس و البصر و الماء الجاري والذهب ، حيث إنّ المرتمي (المرمي) في الدجى، يتطلب الضياء، و المبتلى بالعمى «يتطلب العين الباصرة، والإنسان الظمان يريد الماء، و المستدين يطلب الذهب.

وهناك شاعر آخر يشتكي طول ليلته و أنّه لا فجر لها، كما يشتكي الدماميل في بدنه، لا تفتح حتى يخرج قيحها، فيطلق كلمة الفجر على فجر الصبح، و انفتاح الدماميل و يقول:

«ما لليلي و ما لها فجر»

والضمير في «لها» يعود إلى الدماميل المذكور قبل هذا.

وهناك شاعر ثالث ملقّب بسراج الدين، يمدح صديقيه الملقّبين بـ «شمس الدين» و «بدر الدين» و يرى نفسه ضئيلاً دونهما، كما أنّ السراج ضئيل دون الشمس و القمر، فيطلق الشمس والقمر و

السراج و يريد من الأولين النيرين تارة، و صديقيه أخرى، كما يريد من السراج المصباح تارة، و نفسه - الملقب بسراج الدين - أخرى، و يقول:

و لَمَّا رَأَيْتُ الشَّمْسَ وَ البَدْرَ مَعاً قَدْ انجَلَتْ دُونَهُمَا الدِيَاحِي
حَقَّرْتُ نَفْسِي وَ مَضَيْتُ هَارِباً وَ قُلْتُ مَاذَا مَوْضِعُ السَّرَاحِ
ولو أريد أحد المعنيين، لذهب رونق الشعر و سقط عن مقامه.
و يقول شاعر رابع :

أَيَّ المَكَانِ تَرُومُ مِنَ الذِي تَمْضِي لَهُ فَأَجِبْتَهُ المَعْشُوقَا
فقد أراد من المعشوق ، المعنى الاشتقاقي أولاً، و المكان المسمى به بقرينة «أَيَّ المكان».

و منها : الاستدلال بالروايات التي تدلّ على أنّ للقرآن تنزيلاً و تأويلاً و ظاهراً و باطناً ، كما روى في بحار الأنوار ، باب أنّ للقرآن ظهراً و بطناً عن القمي بسنده الصحيح عن الإمام أبي جعفر - عليه السّلام -:
انّ رسول الله - صلّى الله عليه وآله وسلّم - أفضل الراسخين في العلم فقد علم جميع ما أنزل الله عليه من التأويل والتنزيل وما كان الله لينزل عليه شيئاً لم يُعلّمه التأويل، وأوصياؤه من بعده يعلمون كلّه.

و ما رواه في نفس الباب عن البرقي عن أبي جعفر - عليه السّلام -
أنّه قال لجابر بن يزيد الجعفي: يا جابر إنّ للقرآن بطناً و للبطن بطن و له ظهر و للظهر ظهر، يا جابر ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن ؛ إنّ الآية يكون أولها في شيء و آخرها في شيء و هو كلام متصل منصرف على وجوه.

الاعتراض عليه

و اعترض عليه المحقق البروجردي مستدلا على ذلك بعدم دلالة تلك الاخبار على تعدد معاني ألفاظه ، بل المقصود منها أن لمعاني ألفاظ القرآن مراتب تستفاد منه حسب مراتب الإدراكات و العقول ، مثلا لفظ الشمس لا يفهم منه عقل العاقل العامي الا الجرم المرئي في السماء ، و لكن العقول العالية المتصرفة تتصرف في معناه فتأخذ بالصورة أعني الحيثية النورية بإلغاء المادة ، و هذا أيضا يتفاوت بتفاوت مراتب العقول.

و يمكن أن يكون المقصود منها ما يستفاد من الحروف المقطعات و غيرها من المركبات ، لكن لا من حيث تركيبها ، بل ذواتها ، و العلم بها مخزون عند أهل البيت عليهم السلام.

المشتق

ههنا مباحث يجب تقديمها قبل الخوض في الاستدلال على النظريات المختلفة في أصل البحث :

المبحث الأول

أُتفقت كلمة الاصوليين على أنّ المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ ، و مجاز فيما سيتلبس به في المستقبل ، واختلفوا فيما انقضى عنه التلبس.

فبحثوا في أن لفظ المشتق هل هو ظاهر وضعاً في خصوص المتلبس بالمبدأ ، أم ظاهر في الأعم ؛ فنُسب إلى المعتزلة و المتقدمين من علمائنا القول بالأعم ، كما نُسب إلى الأشاعرة و المتأخرين من أصحابنا القول بالخصوص.

المبحث الثاني

ههنا مصطلحان في تعريف المشتق :

الأول : المشتق في مصطلح علم النحو هو اللفظ المأخوذ من لفظ، مع وجود مناسبة بينهما ، و يسمّى اللفظ الأول فرعاً ، و الثاني أصلاً.

و ينقسم الاشتقاق النحوي - كما حكى عن "الفصول الغروية" - إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : الاشتقاق الصغير ، و هو إذا كان اللفظ ماخوذاً من لفظ آخر مع توافقهما في الحروف و ترتيبها كالضارب والضرب.

القسم الثاني : الاشتقاق الكبير ، و هو إذا كان الفرع يشتمل على حروف الأصل دون ترتيبه ؛ و ذلك كما قيل في اشتقاق "فسر" من "سفر". فإنه يقال : "أسفر النقاب" ، و هو بمعنى "فسر الشيء".

القسم الثالث : الاشتقاق الأكبر ، و هو إذا لا يشتمل الفرع على حروف الأصل و لا على ترتيبها. كما قيل في اشتقاق "ثلم" من "ثلب" أو بالعكس. و ذلك كما يقال : "ثلم الإناء" ، إذا انكسر من حافته ؛ و هكذا يقال: "ثلب الرجل" ، إذا تناهى في الهرم و تكسرت أسنانه.

الثاني : المشتق في مصطلح علم الاصول ، و هو - كما ذكر في "الرافد" - العنوان المنتزع من الذات بلحاظ انضمام أمر خارج عنها لها. فالذات هي منشأ الانتزاع ، و المبدأ المنضم للذات هو مصحح الانتزاع.

و المقصود من منشأ الانتزاع هو الذي يحمل عليه العنوان الانتزاعي حملاً هوهوياً ، و المراد من مصحح الانتزاع هو المادة التي يصاغ منها العنوان الانتزاعي من دون صحة حملة عليه.

و ينقسم المشتق الاصولي - كما في نفس المصدر - إلى خمسة أقسام :

1 - ما كان المبدأ من الاعراض المتأصلة خارجاً وهي المقولات التسع كالقائم والقاعد ، فإن مبدأهما من القيام والقعود وهما عرضان خارجيان .

2 - ما كان المبدأ من الأمور الاعتبارية كالواجب و الحرام ، باعتبار انضمام الوجوب و الحرمة لشيء ما.

3 - ما كان المبدأ من الأمور الانتزاعية الواقعية لواقعية منشأ انتزاعها كالابن والأخ الماخوذين من الأبوة والبنوة والأخوة ، وهذه مفاهيم انتزاعية محمولة على الذات من باب الخارج المحمول لا من باب المحمول بالضميمة كالقسمين السابقين .

4 - ما كان المبدأ من الجواهر كاللبن والتمر، بناءً على كون مبدئه هو التمر و اللبن ثم أطلق المشتق على المتلبس ببيعها.

5 - ما كان المبدأ من سنخ الوجود والعدم لا من سنخ الماهيات بشتى أنواعها من المتأصلة والاعتبارية والانتزاعية والجوهرية، ومثاله لفظ "موجود" و "معدوم".

و بناءً على ما ذكر ، بين المشتق النحوي و المشتق الأصولي عموم و خصوص من وجه ، لأنّ بينهما وجه اشتراك و وجهين للافتراق ، و ذلك لأنّ المشتق النحوي يشتمل على المصدر المزيد ، بخلاف المشتق الاصولي لعدم حمله على الذات بطريقة الهوهويّة ، بل بالعناية ؛ أمّا المشتق الاصولي فهو يشتمل على الجوامد التي لاتعدّ من المشتقات النحويّة و لكنّها محمولة على الذات كالأمّ و الأخ و الزوج و الرقّ.

فذهب بعض العلماء إلى أنّ المبحوث عنه في علم الاصول هو المشتق في مصطلح علم النحو ، و مال الآخرون إلى أنّه المشتق في مصطلح علم الاصول.

و استدلّ الطائفة الاولى على رأيهم بأنّ المشتق لغة هو المأخوذ من الشيء الآخر فيتلائم المفهوم النحوي للمشتق مع مفهومه اللغوي. و أما خروج بعض المشتقات من دائرة البحث (كأسماء المصادر) ، و كذلك دخول بعض الجوامد في دائرة البحث (كالأمّ و الأخ و الزوج و الرقّ) ، فهما من باب الخروج و الدخول الحكمي ؛ و

ذلك لأنّ الاولى لاتحمل على الذات حملاً هوهويّاً ، فلا يجري فيها النزاع ، و هذا بخلاف الطائفة الثانية ، فإنّها و إن لاتعدّ من المشتقات في مصطلح النحاة ، إلا أنّه يمكن جريان النزاع فيها. و استدللّ الطائفة الثانية على ما ذهبوا إليه بأنّ الاشتقاق العقلي يكفي في أنّ يعدّ هذا النوع مشتقاً لغويّاً باعتبار انتزاعه من الذات بانضمام أمر آخر لها.

المبحث الثالث

اختلفت كلمة العلماء في أنّ البحث في ظهور المشتق في خصوص المتلبس بالمبدأ أو في الأعم هل هو بحث عقلي أو بحث لغوي؟ فذهب البعض - كما نسب إلى المحقق الطهراني صاحب المهجة - إلى الأول ، و أنّه لاختلاف في المفهوم و المعنى ، بل الاختلاف في الحمل، فإنّ القائل بعدم صحّة الإطلاق على ما انقضى عنه المبدأ يرى وحدة سنخ الحمل في المشتقات و الجوامد، فكما لا يصحّ إطلاق الماء على البخار بعد ما كان ماء، كذلك لا يصحّ إطلاق المشتق على ما زال عنه المبدأ بعد تلبّسه به، والقائل بصحّة الإطلاق يدّعي تفاوت الحملين فإنّ الحمل في الجوامد حمل "هوهو" ، فلا يصحّ أن يقال للهواء أنّه ماء ؛ و الحمل في المشتقات "حمل ذي هو" و "حمل انتساب"، و يكفي في التلبّس مجرد الخروج من العدم إلى الوجود فيصحّ الحمل على المتلبّس وما انقضى عنه، دون ما لم يتلبّس أصلاً.

و ذهب الآخرون إلى أنّه نزاع لغوي و ردّوا على صاحب المهجة بعدم النزاع في صحّة الإطلاق وعدمه عقلاً مع التوافق على المفهوم و

المعنى، لأنّ ما كان واجدا للمبدء ثمّ فقدّه لا يعدّ من مصاديقه بحسب الواقع و نفس الأمر.

ثمّ استدّلوا على رأيهم باستدلال طرفي النزاع في مبحث المشتق بالتبادر و صحّة السلب أو بالعكس. و في النزاعات العقلية لا يستدلّ بمثل هذه الامور.

المبحث الرابع

اختلف العلماء في مفهوم التلبّس بالمبدأ و عدمه و أنّ المائر الحقيقي بين المتلبّس و غيره هل هو أمر عرفي أو فلسفي؟ و بعبارة اخرى : هل معيار التمايز بين حالة التلبّس بالمبدأ و حالة فقدان التلبّس هو معيار فلسفي أو عرفي؟ و ذلك لأنّ حقيقة الشيء - التي بها يمتاز عن غيره و يكون حقيقة منفصلة عن الحقائق الاخرى - هي بصورة ذلك الشيء لا بمادته ، و يرى الفلاسفة أنّ هذه الصورة المقومة للحقيقة هي الصورة النوعية التي تسمّى بالفصل ، كالناطقية في الإنسان. و لكنّ العرف يرى أنّ التمايز هو بالصورة الظاهرية عنده . ففي مثل الإنسان الذي توقّي و فقد الحياة ، يراه الفلاسفة موجودا جامدا ، و ذلك لأنّ الإنسانية بالناطقية التي هي بالروح ، و الجسد فاقدتها بعد الموت. فهو في المعيار الفلسفي حقيقة مختلفة غير حقيقة الإنسان تماما. و الحال أنّ العرف يرى أنّه هو إنسان توقّي ، و أنّ هناك حالتان (أي حالة الحياة و حالة الموت) ، لا حقيقتان مختلفتان.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ جماعة من العلماء ذهبوا إلى أنّ الصورة المائزة لحقيقة الشئ هي ما يراه العرف فاصلا للحقيقة ، و لا عبرة بالنظر الفلسفي.

و استدّلوا على رأيهم بأنّه لا دليل على لزوم كون التمايز بالصورة النوعية (الفصل). و ذلك لأنّهم أيضا أذعنوا بأن الاطلاع على الحقائق الواقعية غير متيسر و أنّ تلك الصور النوعية هي فصول مشهورة لاحقيقية.

مضافا إلى أنّ البحث في ظهور المشتق في خصوص المتلبس أو الأعم منه - كما مرّ في الدرس السابق - هو بحث لغوي و ليس عقلياً ، فيجب الرجوع في تشخيصه الى العرف و اللغة ، لا إلى المعايير العقلية و المباحث الفلسفية .

المبحث الخامس

حيث أنّ جماعة من علمائنا ذهبوا إلى أنّ مورد البحث هو ما يجري على الذوات باعتبار اتّصافها بالمبدأ و اتّحاده معها بنحو من الاتّحاد ، فيخرج من دائرة البحث ما ليس كذلك من المشتقات بالمصطلح النحوي ، كالأفعال قاطبة ماضيها و مستقبلها و أمرها، لأنّها تدلّ على قيام مبادئها بالذات قيام صدور أو حلول أو طلب الفعل أو الترك، لا على توصيف الذات بها ، و هكذا تخرج المصادر المزيدة ، لدلالاتها على نفس المبادئ و عدم صحّة جريها على الذوات على نحو الهوهوية.

و تدخل في بحثنا المشتقات الاخرى من أسماء الفاعلين و المفعولين و أسماء الزمان و المكان و الآلات و الصفات المشبّهة و صيغ المبالغة، لانتزاعها عن الذات باعتبار اتّصافها بالمبدأ.

و قد عرفت دخول الجوامد التي تجري على الذوات كذلك ، كالأخ و الزوج و الرقّ.

و قد وقع الخلاف في دخول بعض المشتقات في دائرة البحث و النزاع أو خروجها. و منها : أسماء الزمان كالمضرب. فقد يقال بخروجها إذا أُريد منه زمان الضرب، و استدلوا على ذلك بأنّه لا يتصوّر إلا و هو الذات المتلبّس بالمبدأ و هو الزمان الذي وقع فيه الضرب ، و لا يتصوّر بقاء الذات مع انقضاء المبدأ ، لأنّه لا يعقل بقاء الذات مع انقضاء الوصف في خصوص الزمان ، لأنّ ذاته هي الانقضاء و الانصرام.

قال المحقق الخراساني في كفاية الاصول في هذا الخصوص :

"قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات ، إلا أنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان ، لان الذات فيه و هي الزمان بنفسه ينقضي و ينصرم ، فكيف يمكن أن يقع النزاع في أن الوصف الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال ، أو فيما يعم المتلبس به في الماضي؟".

ثمّ أجاب عن هذا الإشكال بقوله :

"و يمكن حل الاشكال بأن انحصار مفهوم عام بفرد -كما في المقام- لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام ، و إلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة ، مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام ، مع انحصاره فيه تبارك و تعالى".

و اعترض المحقق السبحاني على هذه الإجابة بقوله :

"يلاحظ عليه: مضافاً إلى كونه أمراً لغوياً بعد وضوح انحصار المصداق في واحد ، أنّه قياس مع الفارق، إذ انحصار اسم الزمان بمصداق واحد، و هو الزمان المتلبّس بالمبدأ، وعدم إمكان فرد آخر له، أمر

واضح لكلّ من له أدنى بصيرة، و هذا بخلاف وحدة الإله الحقيقي فليس بهذا الوضوح، و لأجل ذلك تسرّبت الثنوية إلى ملايين من البشر كالمسيحية الممسوخة القائلة بتعدّد الإله، الأب و الابن و روح القدس، و هم يضاھون قول الذين كفروا من قبل، أعني : البوذيين و الهندوس، فلا مانع من أن يكون اسم الجلالة موضوعاً لمعنى كلي له مصاديق عند بعض المشركين و مصادق واحد عند الموحدين.

وأما لفظ "الواجب" فليس فرده منحصرأ في مفرد، بل يعمّ الواجب بالذات، والواجب بالغير كالممكن و الواجب بالقياس إلى الغير، كالمتضائفين ، فإنّ كلّ واحد منهما متّصف بالوجوب بالقياس إلى الآخر".

و اعترض عليه الإمام الخميني أيضا بأنّ الغاية من الوضع هي افهام ما يقع في خاطر المتكلم ذهنيا كان أو خارجيا ، و اما ما لا يحوم الفكر حوله و ليس له مصادق في كلا المواطنين كما عرفت في الزمان ، فالوضع له لغو و عاطل ، و اما مفهوم الواجب فلا نسلم وحدة مصادقه ، اذ ما هو المنحصر هو الواجب بالذات دون الواجب مطلقا الواجب بالغير و الواجب بالقياس إلى الغير ، و المركب من اللفظين (اعنى الواجب بالذات) ليس له وضع عليحده.

و قد حاول المحقّق النائيني أيضا للإجابة عن الإشكال المذكور في خصوص أسماء الزمان ، بأنّه لو كان الزمان المأخوذ فيها، شخص ذاك اليوم بعينه لا كلّيه فللتوهم المذكور مجال، لكن كون المأخوذ فيها هو الشخص، في حيّز المنع، بل الظاهر أنّه الكلي.

و اعترض عليه بأنّ الموضوع له و إن كان هو الزمان الكلي، لكنّه بعد الانطباق على الخارج ، تشخص الكلي في ضمن ذاك الفرد، و مع

زوال المبدأ ، زالت الذات أيضاً، و ليس الكلام إلّا في استعماله بعد التحقّق و الانطباق.

و بعبارة اخرى كما في التهذيب : ان الامر الزماني لابد و ان يحصل في زمن خاص لا في زمان كلى ، فعلى هذا إذا تعين الكلى في ضمن مصداق معين و فرضنا ارتفاع ذلك المصداق بارتفاع مبدئه ، ارتفع الكلى المتعين في ذلك المصداق ، و المصداق الاخر الذي فرض له مخالف مع الاول في التشخص و الوجود ، فاذن لا معنى لبقائه مع انقضاء المبدء.

و سعى جماعة من المحققين الآخرين كالمحقق الاصفهاني في كتابه "نهاية الدراية" و من تبعه للإجابة عن الإشكال المزبور بأنّه ليس لاسم الزمان وضع خاص وراء اسم المكان، بل هو بوضع واحد، وضع لكلا المعنيين، فإنّ المقتل و المغرب وغيرهما من الألفاظ المشتركة بين اسمي الزمان و المكان، لها مفهوم واحد و هو ما كان وعاء القتل أو الغروب مثلاً، زماناً أو مكاناً، فإذا لم يعقل بقاء الذات في مادة مع زوالها، لم يوجب ذلك عدم جريان النزاع في الهيئة نفسها، التي هي مشتركة بين ما يعقل فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ عنها، و مالا يعقل فيه ذلك مثلاً إذا كان الذات زماناً لم يعقل بقاءها مع زوال التلبس عن المبدأ و إذا كانت مكاناً يعقل فيه ذلك لكنّه لا مانع من وضع اللفظ للجامع بين الفرد الممكن و الممتنع ولا ابناء للمفهوم من حيث هو مفهوم للشمول والعموم، المتلبس والمنقضي عنه، و إن لم يكن له في خصوص الزمان إلّا مصداق واحد.

فبناء على هذا ، يكون اسم الزمان مشتركاً معنوياً موضوعاً للجامع بينهما ، لأنّه موضوع لوعاء الحدث من خصوصية الزمان و المكان ،

فلا يوجب عدم صدقه على ما انقضى عنه المبدء في خصوص الزمان لغوية النزاع.

و ردّ على هؤلاء الجماعة - كما في تهذيب الاصول - بأنّ الجامع الحقيقي بين الوعائين موجود ، و وقوع الفعل في كل ، و وقوعه في الاخر و الجامع العرضي الانتزاعي كمفهوم الوعاء و الطرف و ان كان متصورا الا انه بالحمل الاولى باطل جدا ، لانه خلاف المتبادر من اسمى الزمان و المكان ، ضرورة انه لا يفهم من لفظ المقتل مفهوم وعاء القتل الجامع بينهما أو مفهوم ظرفه. و اما اخذ الوعاء بالحمل الشايح فهو موجب لخصوصية الموضوع له ، مع عدم دفع الاشكال معه ، هذا مضافا إلى ان الظاهر ان و عائية الزمان انما هي بضرب من التشبيه لاحاطة الزمان بالزمانى بإحاطة المكان بالمتمكن ، و الا فهو ليس ظرفا في الحقيقة ، بل امر منتزع أو متولد من تصرف الطبيعة و سيلانها.

هذا و لكنّ أجاب بعض المتأخرين عن الإشكال في أسماء الزمان - كما في المحصول و غيره - بأنّ لكلّ شيء بقاء بحسبه، فكما أنّ للجوامد بقاء فكذا للزمان و الزمانيات بقاء عند العرف، و لأجل ذلك، صحّ استصحاب بقاء الليل والنهار، و سيلان الدم، و جريان الماء و دوام التكلّم، مع أنّ الزمان و الزماني غير قابلين للبقاء. وعلى ذلك فاليوم الذي قتل فيه الحسين - عليه السّلام - مثلا ، واحد شخصي عند العرف، تحقّق بطلوع الشمس، و انتهى بغروبها ، و ليست أجزاء الزمان لليوم الواحد، إلّا كالأجزاء المكانية للمكان الواحد، فكما أنّ أجزاءه غير مجتمعة فهكذا أجزاء الزمان، و التفرّق و الانبساط غير مانعين من عدّ الزمان و المكان شيئا واحداً عرفاً، و على ذلك فإذا وقع القتل في أوّل اليوم، صحّ إطلاق المقتل إلى آخره ، لبقاء الذات - أعني الزمان - عرفاً مع انقضاء المبدأ ، و هذا لا ينافي انقسام

اليوم إلى أقسام مختلفة وساعات متنوعة، و ذلك إنّما هو إذا أُطلِّ على اليوم بنظرة اخرى تسوقه إلى تحليل أجزاء اليوم الواحد و إن كنت في شك فلاحظ قول القائل: رأيتَه مطلع الشمس أو مغربها، إذ لا شك أنّ الطلوع والغروب آنيان، لكنهما في نظر العرف من الأمور الباقية مدّة.

وأما صحّة إطلاقه بعد مضي سنة أو سنوات، فلأجل اعتقاد الناس بعود الزمان بنفسه في ذلك اليوم، و هم يرونه عينه، لا مثله، و لأجل ذلك يصحّ إطلاق المقتل على يوم العاشر من محرّم الحرام في كلّ سنة.

و لكن لاحظ الإمام الخميني على ما يشابه هذه النظرية في دروسه بأنّه ما افاده بعض محققي العصر من ان الزمان هوية متصلة باقية بالوحدة الوجودية و الا لزم تتالي الانات و استحالاته معلومة كاستحالة الاجزاء الفردة ، و عليه يكون الزمان بهويته باقيا و ان انقضى عنه المبدء ، و لو لا كون الالفاظ موضوعة للمعاني العرفية لقلنا بصدق اسم الزمان على الهوية الزمانية إلى آخر الابد ، و كان مقتل الحسين (عليه السلام) مثلا صادقا على الزمان إلى الابد ، و لكن العرف بعد حكمه بان للزمان قسمة و قسمه إلى أقسام حسب احتياجاته لم يجز ذلك و لكن إذا وقع القتل مثلا في حد من حدود اليوم فهو يطلق المقتل على ذلك اليوم و لو بعد انقضاء التلبس به ، لما يرى من بقاء اليوم إلى الليل.

ثمّ قال : و الظاهر ان الخلط نشأ من عدم الوصول إلى ان انظار أهل العرف كالعقل تتفاوت في بقاء الزمان و الزمانى و انهم يفرقون بينهما.

توضيحه ان العرف كما يدرك الوحدة الاتصالية للزمان كذلك يدرك تصرمه و تقضيه ، و يرى أول اليوم و وسطه و آخره ، فإذا وقعت

واقعة في حده الاول لا يرى زمان الوقوع باقيا و قد زال عنه المبدء بل يرى اليوم باقيا و زمان الوقوع متقضيا ، و بين الامرين فرق ظاهر، و ما هو معتبر في بقاء الذات في المشتق هو بقاء زمان الوقوع اعنى بقاء الشخص الذي تلبس بالمبدء عينا و ما نحن بصدده ليس كذلك. فتدبر.

المبحث السادس

وقع الكلام بين علماء الاصول و الأدب في تعيين المادّة الأولى و مبدأ المشتقات ، فقال البصريّون أنّه هو المصدر و قال الكوفيّون أنّه هو الفعل. و نسب إلى طائفة أنّ الفعل مشتق من المصدر و لكنّ الصفات مشتقة من الفعل. و نسب إلى ابن طلحة القول بأنّ كلّ واحد من المصدر و الفعل هو الأصل و المبدأ. و نسب إلى نجم الائمة ان النزاع بين الطائفتين ليس الا في تقدم تعلق الوضع بهذا أو ذاك ، لا في الاصلية و الفرعية.

و اعلم أنّ المادّة الأولى للمشتقات يجب أن تكون بلفظها و معناها سارية في فروعها ، فيجب - عند بعض الاصوليين - أن تكون عارية عن الفعليات والتشخّصات من حيث اللفظ و المعنى.

و لأجل هذا ، رفض جماعة من الاصوليين المتأخرين أن يكون المصدر أو الفعل أصلا ، و ذلك لأنّه يجب أن يكون المبدأ محفوظاً في جميع الفروع، و هو يتوقف على أن يكون عارياً عن جميع الفعليات والتشخّصات كالمادّة الأولى المحفوظة في جميع المراتب ؛ و الحال أنّ المصدر و الفعل ليسا كذلك ، لأنّ هيتهما آبية عن ورود هيئة اخرى عليهما ، و هي غير محفوظة في جميع المشتقات.

و لكن ردّ عليهم بعض آخر من علمائنا - كما في المحصول - بأنّ:
"اشتراط كون المبدأ خالياً عن جميع الخصوصيات والفعليات، ليكون
سارياً في جميع الفروع والمشتقّات، من باب قياس المبدأ في
الأمر التكوينية على المبدأ في الأمور الاعتبارية العقلانية ،
فانّ مادة المواد في عالم التكوين يجب أن يكون عارية عن
كلّ خصوصية و قيد حتى تتحوّل إلى صور كثيرة، و أمّا المبدأ في
الأمر الصناعية فيكفي كون البسيط مادة للمركّب، و الأبسط لغيره،
سواء أكانت خصوصيات البسيط محفوظة أو لا، و العرف ببساطة
ذهنه، يعدّ القطن مادة للخيط، والخيط مبدأ للباس، أو النفط مادة
للمصنوعات البلاستيكية، وهي مادة للقمصان، مع أنّ المادة الأولى
في الصنائع مشتملة على خصوصية ليست محفوظة في المراحل
الأخر. فإذا كانت الحال في الأمور الصناعية بهذه المثابة، فالأمر في
عالم الاعتبار أهون، فانّ المصدر لمّا كان أقلّ و أبسط من حيث
المعنى، جعل مبدأ للفعل، فاكتفى الواضع بوضعه، عن وضع مادة
الفعل مستقلاً، و أمّا لزوم انحفاظ خصوصيات المبدأ بلفظها و معناها
في المشتقّات حتى يصلح أن يكون مادة لها فشرط غير لازم، بل
يكفي سريانها بنحو من السريان في المشتقّات".

و ذهب بعض المحققين إلى أنّ المبدأ عبارة عن الحروف الأصلية
المرتبة مجردة عن كلّ هيئة، كحروف "ض، ر، ب" فيما يشتق منها،
فهي موضوعة لنفس المعنى مجردة عن كلّ خصوصية ونسبة
معينة.

يقول الإمام الخميني - كما في التهذيب - : "و التحقيق ان لمادة
المشتقات التي هي عارية عن جميع الهيئات و لا بشرط من جميع
الجهات الا عن ترتيب حروفها ، وضعا مستقلا ، و لو لا ذلك للزم
الالتزام بالوضع الشخصي في جميع المشتقات ، لعدم محفوظة ما

يدل على المادة لو لا وضعها كذلك ، و هو خلاف الوجدان و الضرورة بل يلزم اللغوية منه مع إمكان ذلك ، مع ما نشاهد من اتقان الوضع. و يشهد لذلك انا قد نعلم معنى مادة و نجهل معنى الهيئة كما لو فرض الجهل بمعنى هيئة اسم الآلة في "مضراب" مع العلم بمعنى الضرب ، فلا اشكال في انا نفهم ان للضرب هيئنا تطورا و شانا و ليس هذا الا للوضع ، كما ان دلالة الهيئة على معناها مع الجهل بمعنى المادة دليل على وضعها مستقلا نوعيا ؛ مع ان بعض المصادر قياسى فلا بد له من مادة سابقة ، ثم ان وضع المادة شخصي و لا يلزم من تطورها بالهيئات ان يكون نوعيا كما قيل و هي الحقيقة العارية عن جميع فعليات الصور ، فكانهما هيولى عالم الالفاظ نظير هيولى عالم التكوين على راي طايفة من أهل النظر".

ثم أجاب عن إشكال بقوله : فان قلت : ان اللفظ الموضوع لابد و ان يكون قابلا للتلفظ به و المادة الخالية عن التحصل يمتنع التلفظ بها. قلت : ان الغاية من وضعها ليست الافادة الفعلية حتى تستلزم فعلية إمكان التنطق بها ، و الحاصل ان المواد موضوعة بالوضع التهيئي لان تتلبس بهيئة موضوعة ، و مثلها لا يلزم ان يكون من مقولة اللفظ الذي يتكلم به.

و لكن لاحظ عليه المحقق السبحاني بأنّ العرف العادي لا يضع لفظاً لمعنى مالم ينطق به، فهو بتنطقه يضع اللفظ غالباً، و قد مرّ أنّ وضع غالب الألفاظ، وضع تعيّنٍ لا تعيّنٍ، و وضع المادة بلا هيئة يحتاج إلى مقدرة علمية و فلسفية بعيدة عن الواضع الساذج.

و اعترض عليه بعض المعاصرين الآخرين كالمحقق السيستاني أيضا بأنّ الوضع النوعي المجرد المدعى في المواد و الهيئات بعيد عن ذهنية الواضع البدائي الأول الذي يقوم بوضع الكلمات إما بدافع الحاجة للتفهم و التفاهم و إما بداعي التغني كما يراه الفيلسوف

جون لوك و إما بداعي الخوف و الفرع من حادث كوني معين كما يراه بعض آخر، فالمتصور في الواضع البدائي الساذج هو الوضع الشخصي للكلمة مادة وهيئة باحد الدوافع المذكورة لا الوضع النوعي ، فإنه حالة متطورة من الابداع الفكري البعيد عن الواضع الأول.

المبحث السابع

ذهب علمائنا كالمحقق الخراساني في كفاية الاصول إلى عدم التفصيل بين المشتقات في الجهة المبحوث عنها ، فقال :
"إن اختلاف المشتقات في المبادي ، و كون المبدأ في بعضها حرفة و صناعة ، و في بعضها قوة و ملكة ، و في بعضها فعليا ، لا يوجب اختلافا في دلالتها بحسب الهيئة أصلا ، و لا تفاوتا في الجهة المبحوث عنها ، كما لا يخفى ، غاية الامر إنه يختلف التلبس به في الماضي أو الحال ، فيكون التلبس به فعلا ، لو أخذ حرفة أو ملكة ، و لو لم يتلبس به إلى الحال ، أو انقضى عنه ، و يكون مما مضى أو يأتي لو أخذ فعليا ، فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبسات و أنواع التعلقات".

و اعلم أن الحكم فيها سواء ، سواء كان الاختلاف في كيفية التلبس ناشئا من جانب المادة كما في التاجر و الحدّاد و المجتهد من جهة ، و القائم من جهة اخرى ؛ أو كان ناشئا من جانب الهيئة كما في المفتاح و المسجد ؛ أو كان ناشئا من كيفية الجري كما يقال "القاتل" للسمّ ، و يقال أيضا للرجل الذي قتل شخصا آخر فعلا.

المبحث الثامن

بحث الاصوليون قبل الخوض في شرح الاستدلال على طرفي الدعوى في مبحث المشتق ، عن المراد من "الحال" في عنوان البحث - عند قولهم بأن المشتق ظاهر في المتلبس بالمبدأ في الحال أم في الأعم - فإنه يمكن تصويره بوجوه :

الوجه الأول : أن يكون المراد منه زمان النطق ، و لكنّه مردود بالأدلة التالية :

أولاً : أن مفهوم المشتق أمر بسيط و لا يدلّ على الزمان أصلا ، و لأجل هذا يصحّ إسناده إلى المجردات الفارغة عن ظرف الزمان ، كما نقول : الله عليم ، أو نقول : الأرواح مجردة.

ثانيا : أن المشتق لو كان يدلّ على زمان النطق ، لكان قولنا "كان زيد مسافرا بالأمس ، أو سيكون مسافرا غدا" مجازا عند تلبّسه بالمبدأ في وعاء النسبة ، و الحال أنّه ليس كذلك بالضرورة.

ثالثا : أن الأوصاف كما يجوز إسنادها إلى الزمانيات ، كذلك يجوز إسنادها إلى الزمان نفسه على نسق واحد بلا عناية أصلا ، كما في قولنا : "الزمان سريع" ، فلا تدلّ الأوصاف على زمان ما ، لأنّه لا يكون للزمان زمان عقلا.

ولكن لاحظ البعض على هذا الوجه بأنّه من قبيل إثبات اللغة بالدليل العقلي ، مضافا إلى إمكان تصوّر الزمان للزمان من قبل العرف.

الوجه الثاني : أن يكون المراد منه حال النسبة و الإسناد ، سواءاً كان النطق مقارناً له أو متقدماً عليه أو متأخراً. و بناءً على هذا ، إذا كان ظرف التلبس بالمبدأ موافقاً لوعاء النسبة و الإسناد فهو حقيقة ، و إذا لم يكن الأمر كذلك فهو مجاز ؛ كما إذا تقول مثلاً : " زيد مسافر غداً" ، فلو أردت أن المتلبس بالسفر غداً هو مسافر غداً فيكون حقيقة ، و أما إذا أردت أن المتلبس بالسفر غداً هو مسافر فعلاً فهو مجاز.

و لكنّ هذا الوجه أيضاً مردود بالأدلة التالية :

أولاً : أن مفهوم المشتق - كما ذكر آنفاً - هو أمر بسيط و لا يدلّ على الزمان أصلاً - لا بالمطابقة و لا بالتضمّن - ، و لأجل هذا يصحّ إسناده إلى المجردات الفارغة عن ظرف الزمان. و بناءً على هذا ، لا يكون موضوعاً للمتلبس في حال النسبة و الإسناد ، لأنّه يستلزم أن يدلّ على الزمان بالدلالة التضمّنية.

ثانياً : ما أشار إليه في "المحصول" من أنّه إنّما يتمشى في الجمل الإخبارية، وأمّا الجمل الإنشائية كما في قولك: "أكرم العالم" ، فلا، لخلوّ الجمل الإنشائية عن الزمان ، فلا مجال لأن يقال إذا طابق زمان التلبس مع زمان النسبة فهو حقيقة و إلّا فهو مجاز.

الوجه الثالث : أن يكون المراد منه حال التلبس ، و استدلّ عليه بأنّ البحث في المقام هو بحث لغوي حول مدلول لفظ المشتق ، فهو بحث عن أنّ هذا اللفظ المفرد موضوع لماذا ؛ لا عن الإسناد و زمانه، لأنّ ذلك هو من المفاهيم التصديقية المتأخّرة عن نسبة الوصف المحمول على موضوعه.

فالبحث هيهنا هو عن أنّ هذا المدلول في حد ذاته هل يكون شاملاً لحال وجود المبدأ خارجاً و حين انقضائه أيضاً ، أو يكون خاصاً بحين التلبّس بالمبدأ فقط ، سواءً كان هناك جملة و إسناد أم لم يكن.

المبحث التاسع

قد بحث علماء الاصول في وجود الأصل في مسألة المشتق ليرجع إليه عند الشكّ ، و عدمه. و حيث أنّ الأصل هيهنا يمكن تصوّره على نوعين : الأصل اللفظي و الأصل العملي ، فجرى الكلام في المجالين كما يلي :

الأصل اللفظي

ذهب كثير من العلماء إلى أنّه لا بناء من العقلاء و لا من أهل المحاورات على كون المعنى عاماً او خاصاً فيما اذا دار امر الموضوع له بينهما.

ولكن يمكن تصوّر الأمر بنحوين :

أولاً : أن يكون ذلك من قبيل أصالة عدم ملاحظة الخصوصية ، و قد ردّ عليها المحقق الخراساني بأنّها مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم ، لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له.

الثاني : أن يكون من باب ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة و المجاز إذا دار الامر بينهما لاجل الغلبة ، و ذلك لدوران الأمر بين الحقيقة والمجاز من جهة ، و الاشتراك المعنوي من جهة اخرى ، فعلى القول بالأخص يكون المشتق حقيقة في المتلبّس و مجازاً في غيره ، و على القول بالأعم يكون مشتركاً معنوياً.

و لكنّه أيضا ردّ عليه بمنع الغلبة أولا ، و منع نهوض حجة على الترجيح بها ثانيا.

الأصل العملي

أمّا الأصل العملي ، فيمكن تصويره على نحوين :

الأول : الأصل الموضوعي.

الثاني : الأصل الحكمي.

أمّا الأول - و هو ما يستخدم لتشخيص حال المشتق من حيث الوضع، كاستصحاب عدم الوضع للأعم ، أو للأخص - فردّ عليه بأنّ الوضع على كلا القولين يجب أن يكون للجامع بين الأفراد، فالجامع الموجود بين أفراد المتلبّس بالمبدأ يغيّر الجامع بين أفراده و أفراد المنقضي عنه التلبّس.

و اعترض عليه أيضا بأنّه أصل مثبت ، فإنّ عدم الوضع للجامع بين أفراد المتلبّس بالمبدأ يلزم عقلاً وضعها للجامع الآخر.

أمّا الثاني - و هو الأصل الشرعي - فلاحظ عليه صاحب الكفاية بأنّه يختلف في الموارد ، فأصالة البراءة في مثل " أكرم كل عالم" يقتضي عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الايجاب ، كما أن قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الايجاب قبل الانقضاء.

و قام استاذنا المحقق التبريزي (ره) بتوضيح الأمر بأنّه اذا انقضى تلبس الذات بالمبدأ ، ثم جعل التكليف للموضوع بعنوان المشتق ، سواء كان بمفاد القضية الخارجية او بمفاد القضية الحقيقية ، فيرجع الى البراءة عنه بالاضافة الى الذات المذكورة ، و اما لو جعل الحكم قبل انقضاء التلبس عنه ، ثم انقضى عنه المبدأ ،

فيستصحب الحكم فيه. و بالجمله مقتضى الاصل العملي البراءة عن التكليف في الاول ، وبقاء التكليف في الثاني.

ثم لاحظ عليه بأنه : قد يقال بعدم الفرق بين الفرضين ، ففي كل منهما يجري استصحاب بقاء الموضوع ، و باحراز بقائه يثبت الحكم ، بان يقال في الفرض الاول انّ زيدا كان في السابق عالما و بعد انقضاء تلبسه بالمبدأ يشك في بقائه عالما ، لاحتمال كون المشتق حقيقه في الاعم ، و اذا ثبت بالاستصحاب كونه عالما يترتب عليه الحكم الوارد في خطاب "اكرم العلماء" ، فانه يكفي في جريان الاستصحاب كون المستصحب موضوعا للحكم ، و لو في زمان الاستصحاب (اي في بقائه) ، وكذا الحال فيما اذا ورد الخطاب في زمان تلبس زيد بالمبدأ ثم انقضى عنه ، فانه يستصحب كونه عالما ، فيترتب عليه الحكم الوارد في الخطاب .

و لكن اعترض على تلك الملاحظة بعدم جريان الاستصحاب في ناحية الموضوع في موارد الشبهة المفهومية ، كما هو المفروض في المقام ، لأنّ ظاهر خطاب النهي عن نقض اليقين بالشك ان يحتمل الشخص بقاء ذلك المتيقن الحاصل خارجا، بان يكون المحتمل بقاء نفس ذلك الموجود الذي علم به ، و في الشبهات المفهومية لا مشكوك كذلك ، فانه في المثال كان يعلم ان الذات المتلبسة بالمبدأ (عالم) و بقاء تلك الذات محرز ، و عدم بقاء تلبسها بالمبدأ أيضا محرز، فلا يكون شيء في الخارج مشكوكا، بل المشكوك صدق عنوان (العالم) على الذات المفروضة مع عدم بقاء تلبسها بالمبدأ، و الاستصحاب لا يتكفل لاثبات الاسم و معنى اللفظ، كما هو الحال في مسالة استصحاب بقاء النهار فيما اذا شك بانتهاه بغيوبة القرص او ذهاب الحمره المشرقية ، فانه مع عدم الشك في الخارج لا مجال للاستصحاب.

و اما اجراء الاستصحاب في ناحية الحكم ، فبناء على جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية يختص جريانه بما اذا شك في سعة الحكم المجهول و ضيقه من حيث تخلف بعض الحالات التي يكون ثبوت الحكم للموضوع في تلك الحالات متيقنا ، كما اذا شك في تنجس الماء الكثير بعد زوال تغيره بنفسه ، حيث ان التغير في الماء يعد عرفا من حالات الماء ، و ان الموضوع للتنجس عرفا هو الماء ، فيجري استصحاب بقاء نجاسة الماء بعد زوال تغيره ، لكون التغير عرفا من حالات الماء لا من مقوماته.

و أما في الموارد التي لا يحرز فيها بقاء العنوان المقوم للموضوع عرفا ، كصوم نهار شهر رمضان ، فلا يجري استصحاب الحكم فيها، اذ الموضوع لوجوب الصوم هو نهار شهر رمضان ، والنهار مقوم لموضوع الحكم عرفا، فاذا شك في بقاء النهار لاجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى او بتفاوت ما يعتريه من الاحوال بالشبهة المفهومية ، فلا يحرز اتحاد القضية المتيقنة والمشوكة ليجري الاستصحاب في وجوبه. و الامر في "اكرم العالم" كذلك ، فان عنوان "العالم" مقوم لموضوع استحباب الاكرام ، و الذي كنا على يقين منه ، استحباب اكرام زيد بما هو اكرام عالم ، ثم شككنا في ان اكرامه بعد انقضاء علمه اكرام للعالم ليجب ، ام لا؟ فالشك يكون فيما هو مقوم للموضوع ، و معه لا يجري الاستصحاب.

المبحث العاشر

قد عرفت أنّ الأشاعرة و المتأخرين من علمائنا ذهبوا إلى أنّ المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ ، و مجاز في ما انقضى عنه التلبس ؛ و الحال أنّ المعتزلة و المتقدمين من أصحابنا

مالوا إلى أنّه حقيقة في العموم و أنّ معاني المشتقات واسعة
تنطبق على المتلبس و المنقضي.

و لكن هيهنا أقوال اخرى و يجدر بنا أن نشير إليها كما يلي :

1. التفصيل بين ما اذا كان مبدأ المشتق لازماً او متعدياً ، فيقال بسعة المعنى على الثاني ، بخلاف الأول.
2. التفصيل بين ما إذا كان تلبس الذات بضد المبدأ و عدم تلبسها به ، فيقال باعتبار عدم الانقضاء في الأول ، دون الثاني.
3. التفصيل بين أن يكون المشتق محكوماً عليه ، فيقال بعدم اعتبار التلبس ؛ أو يكون محكوماً به ، فيقال باعتباره.
4. التفصيل بين المشتقات باعتبار ما يعترئها من الأحوال ، كما شرحنا في الأمر السابع من الدرس الثالث و الخمسين.
5. التفصيل بين البناء على نظرية تركب المشتق ، فيقال بوضعه للأعم؛ أو البناء على نظرية بساطته ، فيقال بوضعه للأخص. و هذا الكلام منسوب إلى المحقق النائيني ، فإنّه قال - كما في أجود التقريرات - :

"إنّ الركن الوطيد على القول بالوضع للمركّب هو الذات و انتساب المبدأ إليها. و من المعلوم أنّ النسبة الناقصة لم يؤخذ فيها زمان دون زمان، و قد تبين عدم دلالة الأفعال على الزمان، فالمشتقات لاتدلّ عليه بالأولية. ولذا كان المشهور بين القدماء القائلين بالتركيب هو الوضع للأعم و هذا بخلاف القول بوضعه لمعنى بسيط، فإنّ الركن في صدق المشتق بناء على البساطة هو نفس المبدأ، غاية الأمر أنّه ملحوظ بنحو يصحّ معه الحمل، ولا يكون مبانئاً للذات بحسب الوجود، فيقوم الصدق بالمبدأ ، فإذا انعدم و انقضى فلا محالة لا يصدق العنوان الاشتقاقي إلاّ بالعناية".

و لكن ردّ عليه الآخرون بعدم الملازمة بين نظريّة تركّب المشتق و الوضع للأعمّ ، أو نظريّة بساطته و الوضع للأخصّ.

و ذلك لأنّه يمكن ملاحظة الذات توأمة مع المبدأ ، أو ملاحظتها مع انتساب المبدأ إليها فقط بلا خصوصية زائدة على نفس الانتساب ، فعلى الأول لا يصدق على الأعم ، و على الثاني يصدق عليه.

انتهى ما أردنا تقديمه من المقدمات لمبحث المشتق ، و قد عرفت أنّ الأقوال و التفاصيل كثيرة ، و لكنّ الأهمّ منها هو القول بدلالة المشتق على خصوص المتلبّس بالمبدأ ، أو الأعمّ منه و ما انقضى عنه التلبّس. و إليك بيان أدلّة الطرفين :

أدلة القائلين بالخصوص

استدلّ من ذهب إلى هذا الرأي بوجوه مختلفة نشير إليها مع بعض الملاحظات عليها :

الدليل الأول و الثاني

و هما : التبادر و صحّة السلب عن المنقضي. استدلّ المحقق الخراساني على هذا القول بتبادر خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال ، و صحّة السلب مطلقا عما انقضى عنه ، كالمتلبس به في الاستقبال. فقال : "و ذلك لوضوح أن مثل : القائم و الضارب و العالم، و ما يرادفها من سائر اللغات ، لا يصدق على من لم يكن متلبسا بالمبادئ ، و إن كان متلبسا بها قبل الجري و الانتساب ، و يصح سلبها عنه ، كيف ؟ و ما يضادها بحسب ما ارتكز من معناها في الاذهان يصدق عليه ، ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبسه

بالقعود بعد انقضاء تلبسه بالقيام ، مع وضوح التضاد بين القاعد و القائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى".

و لكن اورد عليه بأن الاستدلال على التضاد بين مثل معنى قاعد ومعنى قائم مصادرة ، لتوقف التضاد بينهما على احراز كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس في الحال ، فكان توقف احراز كونه حقيقة في ذلك على ثبوت التضاد موجبا للدور ، و هو باطل.

و اجيب عنه بأن التضاد بين معنى قاعد و قائم ثابت بارتكاز اهل المحاورة ، فلا يتوقف على احراز كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس في الحال.

و اورد عليه أيضا بأن مجرد ارتكاز التضاد بين معنى قاعد و قائم لا يكون دليلا على أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس في الحال ، اذ من المحتمل ان يكون ارتكاز التضاد لاجل الانسباق الحاصل من اللفظ المطلق ، و ذلك لأن اللفظ اذا كان له معنى كلي و كان لذلك المعنى فردان و قد استعمل اللفظ في احدهما كثيرا حتى ما كان يحتاج تعيينه في الارادة الى ذكر قيد له ، بخلاف الاخر حيث كان تعيينه محتاجا الى ذكر القيد له ، فمثل هذا الانسباق لا يدل على كون اللفظ حقيقة في خصوص الفرد الاول ، الذي استعمل اللفظ فيه كثيرا.

و اجيب عنه بأنه لو استعمل لفظ في موردين وكان استعماله في احدهما نادرا و في الاخر كثيرا ، فيمكن ان يقال بأن تبادل المورد الثاني دون الاول مستند الى كثرة الاستعمال واطلاقه ، و اما اذا كان استعماله في كل منهما كثيرا ، او كان استعماله في الاول كثيرا و في الآخر نادرا - كما في المقام ، حيث ان استعمال المشتق في موارد الانقضاء اكثر - فلا يحتمل استناد تبادل المعنى

الثاني الى الاطلاق ، و بناً على هذا ، يكون تبادل خصوص المتلبس بالمبدا في الحال لأجل أنّ المشتق موضوع له.

و اورد على الاستدلال بصحة السلب أيضا - كما في الكفاية - بأنّه إن أريد بصحة السلب صحته مطلقا ، فغير سديد ، و إن أريد مقيدا ، فغير مفيد ، لان علامة المجاز هي صحة السلب المطلق.

و لكنّه أجاب عنه بأنّه إن أريد بالتحديد ، تقييد المسلوب الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق - كما هو واضح - فصحة سلبه و إن لم تكن علامة على كون المطلق مجازا فيه ، إلا أن تقييده ممنوع ، و إن أريد تقييد السلب ، فغير ضائر بكونها علامة ، ضرورة صدق المطلق على أفرادها على كل حال ، مع إمكان منع تقييده أيضا ، بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق ، فيصح سلبه مطلقا بلحاظ هذا الحال ، كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس.

الدليل الثالث

و هو ما أشار إليه المحقق السبحاني بقوله : إنّ مفهوم المشتق ليس هو تلوّن الذات بانحاء النسب، حتى يكون الركن الوطيد هو الذات سواء أبقى المبدأ أو انقضى، بل مفهومه هو تلوّن المبدأ بانحاء النسب، وأنّ مفاهيم المشتقات منتزعة عن المبدأ باعتبار ألوان النسب الحاصلة بينه و بين الذات، فتارة يلاحظ المبدأ بما أنّه منتسب إلى الذات بالصدور عنها، و أخرى بالوقوع عليها، وثالثة بالثبوت فيها كما في الصفة المشبّهة، و رابعة بكونها ظرفاً له زماناً أو مكاناً، وعلى ذلك فالمشتقّ هو المبدأ الملحوظ مع الذات بنسبة خاصة، ومضاف إليها نحو إضافة و ما هذا شأنه يكون هو المحور،

للاذات، فالنسب المختلفة المتداولة، تصاغ من المبدأ و صحيحة عند الإضافة إلى الذات.

و إن شئت قلت: إنّ صوغ الصيغ المختلفة من مبدأ واحد تلاعب بالمبدأ لصوغه في قوالب مختلفة فكان المعاني تتوارد عليه و هو الذي يتجلّى بصور و أشكال، و ليس هنا تلاعب بالذات ولا صوغها بأشكال متنوعة و ما هذا شأنه لا يمكن غضّ النظر عنه عند الاستعمال.

الدليل الرابع

ما أشار إليه المحقق الاصفهاني - كما في نهاية الدراية - من ان الوصف بسيط سواء كانت البساطة على ما يراه الفاضل الدواني و القدماء من اتحاد المبدء و المشتق ذاتا و اختلافهما اعتبارا ، أو كانت البساطة على ما ذهب إليه الآخرون من كون مفهوم المشتق صورة مبهمه متلبسة بالقيام على النهج الوجداني ، و على كلتا النظريتين لا يصحّ الوضع للأعم.

اما على الاول فلان مع زوال المبدء لا شيء هناك حتى يعقل لحاظه من أطوار موضوعه ، و ذلك لأنّ الوصف نفس المبدأ ، و مع زواله لا معنى لصدقه على شيء.

و اما على الثاني فلأنّه بناً على الرأي المذكور ، ما يطابق هذا المعنى الواحداني ليس الا الشخص على ما هو عليه من مبدأ القيام مثلا ، و لا يعقل معنى بسيط يكون له الانتساب حقيقة إلى الصورة المبهمه المقومة لعنوانية العنوان ، و يصدق على ما انقضى عنه التلبس.

و اعترض عليه الإمام الخميني بأنّ بساطة المشتق و تركبه فرع
الوضع ، و طريق إثباته هو التبادر ، لا الدليل العقلي.

الدليل الخامس

و هو ما حكاه في تهذيب الاصول من أنّ الحمل و الجرى لا بدّ له من
خصوصية و الا لزم جواز حمل كل شيء على مثله. و الخصوصية
هنا نفس المبادي ، و لا يمكن الحمل على الفاقد المنقضي عنه
المبدء لارتفاع الخصوصية ، و القائل بالاعم اما ان ينكر الخصوصية
في الجرى و هو خلاف الضرورة ، أو يدعى بقاء الخصوصية بعد
الانقضاء ، و ليس بعده شيء الا بعض العناوين الانتزاعية.

و اعترض عليه بأنّ البحث لغوى دائر حول الكلمة المفردة ، و الحمل
و الجري متأخران عن الوضع ، و أنّه لو أمكن وضع اللفظ للجامع بين
المتلبس و فاقد التلبس على فرض تصويره ، لصح الحمل بعد
انقضائه ايضاً.

ادلة القائلين بالعموم

استدلّ القائلون بدلالة المشتق على العموم بالأدلة التالية :

الدليل الأول و الثاني

هما التبادر و عدم صحّة سلب معنى المضروب و المقتول و
المخلوق و أمثالها عمن ضرب أو قُتل أو خُلق مع فرض انتفاء الضرب
و القتل و انتهاء الخلق ، و انقضاء المبدأ عنه.

و لكن اورد على هذا الاستدلال بأنّ الكلام هيهنا في معاني هيئها المشتقات لا في مبادئها و انه قد يراد من المبادئ في بعض المشتقات معنى مجازي تبقى الذات متصفة به ولو بعد انقضاء المعنى الحقيقي ، ولكنه لا يدل على ان هيئة المشتق موضوعة للاعم من المتلبس في الحال.

و قال المحقق الخراساني في تقريب الردّ المذكور بأنّه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم في محل البحث و الكلام و مورد النقض و الابرام ، اختلاف ما يراد من المبدأ في كونه حقيقة أو مجازا ، و أما لو أريد منه نفس ما وقع على الذات ، مما صدر عن الفاعل ، فإنما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس و الوقوع - كما عرفت- لا بلحاظ الحال أيضا ، لوضوح صحة أن يقال : إنه ليس بمضروب الآن بل كان .

و ربّما يلاحظ على هذا الجواب بما أشار إليه المحقق التبريزي من أنّه لا يتصور لمثل مبدا الضرب معنى يقبل البقاء بعد انقضاء معناه الحقيقي ، مع صحة دعوى الجزم بان ما اريد من المبدأ في ضمن هيئة الضارب و القاتل ، هو المراد من المبدأ في ضمن هيئة المضروب و المقتول.

و لكنه أجاب عن هذه الملاحظة بأنّه قد يراد في مثل هذه الاستعمالات المتلبس بالمعنى الحقيقي ، و ينطبق على الذات المنقضي عنها المبدأ بلحاظ حال تلبسها به ، فيراد من قوله "هذا هو المضروب" المضروب عند فعلية الضرب ، وقد يراد المبدأ بنحو العلامة للذات ، فيراد من المضروب الذات المتلبسة بعلامة الضرب او القتل و استعمال المبدأ في العلامة للذات مجاز ، كما في قوله : "هذا المال مسروق، و قد سرق من فلان قبل سنوات".

الدليل الثالث

هو الاستدلال بقوله تعالى "الزانية و الزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة" ، و كذلك قوله عزّ و جلّ "السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما" ، حيث أنّ الحدّ ثابت لمن صدق عليه عنوان الزاني و عنوان السارق. و لو لا صدق العنوانين المذكورين على من انقضى عنه التلبّس بمبديهما لكان يلزم انتفاء الموضوع حين إجراء الحكم عليهما.

و اورد على هذا الدليل - كما في تهذيب الاصول - بأنّ الحد ليس دائرا على صدق العنوان الانتزاعي عليه ، بل على صدور الامر الشنيع الذي دعى الشارع أو المقنن العرفي إلى تأديبه و سياسته، و حينئذ ، فالموجب للسياسة هو العمل الخارجي لاصدق العنوان الانتزاعي ، فالسارق يقطع لاجل سرقة و في مثله يكون السارق و الزاني اشارة إلى من هو موضوع الحكم مع التنبيه على علته و هو العمل الخارجي لا العنوان المنتزع ، فكأنه قال : "الذي صدر منه السرقة تقطع يده لاجل صدورها منه".

الدليل الرابع

و هو - كما أشار إليه في الكفاية - استدلال الامام (عليه السلام) بقول الله سبحانه "لا ينال عهدي الظالمين" على عدم لياقة من عبد صنما أو وثنا لمنصب الامامة و الخلافة ، تعريضا بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مدة مديدة ، و يتوقف هذا على وضع المشتق للاعم ، و إلا لما صح التعريض ، لانقضاء تلبسهم بعبادة الصنم حين التصدي للخلافة.

و لكن اورد عليه بأنّ الاوصاف العنوانية التي تؤخذ في موضوعات الاحكام ، تكون على أقسام :

أحدها : أن يكون أخذ العنوان لمجرد الاشارة إلى ما هو في الحقيقة موضوع للحكم ، لمعهوديته بهذا العنوان ، من دون دخل لاتصافه به في الحكم أصلا.

ثانيها : أن يكون لاجل الاشارة إلى عليية المبدأ للحكم ، مع كفاية مجرد صحة جري المشتق عليه ، و لو فيما مضى.

ثالثها : أن يكون لذلك مع عدم الكفاية ، بل كان الحكم دائرا مدار صحة الجري عليه ، و اتصافه به حدوثا و بقاء.

إذا عرفت هذا فنقول : إن الاستدلال بهذا الوجه إنما يتم ، لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الاخير ، ضرورة أنه لو لم يكن المشتق للاعم ، لما تم بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهرا حين التصدي ، فلا بد أن يكون للاعم ، ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين ، و لو انقضى عنهم التلبس بالظلم.

و أما إذا كان على النحو الثاني ، فلا ، كما لا يخفى ، و لا قرينة على أنه على النحو الاول ، لو لم نقل بنهوضها على النحو الثاني ، فإن الآية الشريفة في مقام بيان جلاله قدر الامامة و الخلافة و عظم خطرهما ، و رفعة محلها ، و ان لها خصوصية من بين المناصب الالهية ، و من المعلوم أن المناسب لذلك ، هو أن لا يكون المتقمص بها متلبسا بالظلم أصلا.

و أيده الإمام الخميني أيضا بأنّ الامامة و الزعامة الدينية تستتبعان التسلط على نفوس الناس و اعراضهم و أموالهم و غيرها من الامور المهمة العظيمة التي لا يتحملها مثل إبراهيم خليل الرحمن ، (ذلك القائد الديني الذي محص باطنه و أظهر مكنونه) الا بعد ابتلاء من الله

و امتحان منه ، و حينئذ ، فزعامة هذا خطرها و عظمتها كيف يليق
ان يتصدى بها الظالم و لو برهة من الزمن ، و مناسبة الحكم و
الموضوع و سوق الآية يشهد بان الظالم و لو أنا ما ، و العابد للصنم
و لو في مقدار من عمره غير لايق بهذا المقام ، و لعل استدلال
الامام (ع) من هذا الباب. اضعف إلى ذلك ان الظلم يشمل الظلم
المتصرم و غير المتصرم لكون جميعها ظلما بقول واحد ، و لكن
منصب الامامة امر مستمر باق كما ان موضوع المنصب هو ذوات
الاشخاص و ان كانوا متلبسين بمثل المبادي التي هي آليات
التحقق ، فمن صدر منه قتل و ظلم ، ثم تاب فورا تشمله الآية فانه
ظالم حال الصدور فهو غير لايق بالمنصب الذي هو امر مستمر ،
فلا بد ان يكون المقصود منها ان المتلبس بالظلم و لو أنا ما لا يناله
عهدي مطلقا.
