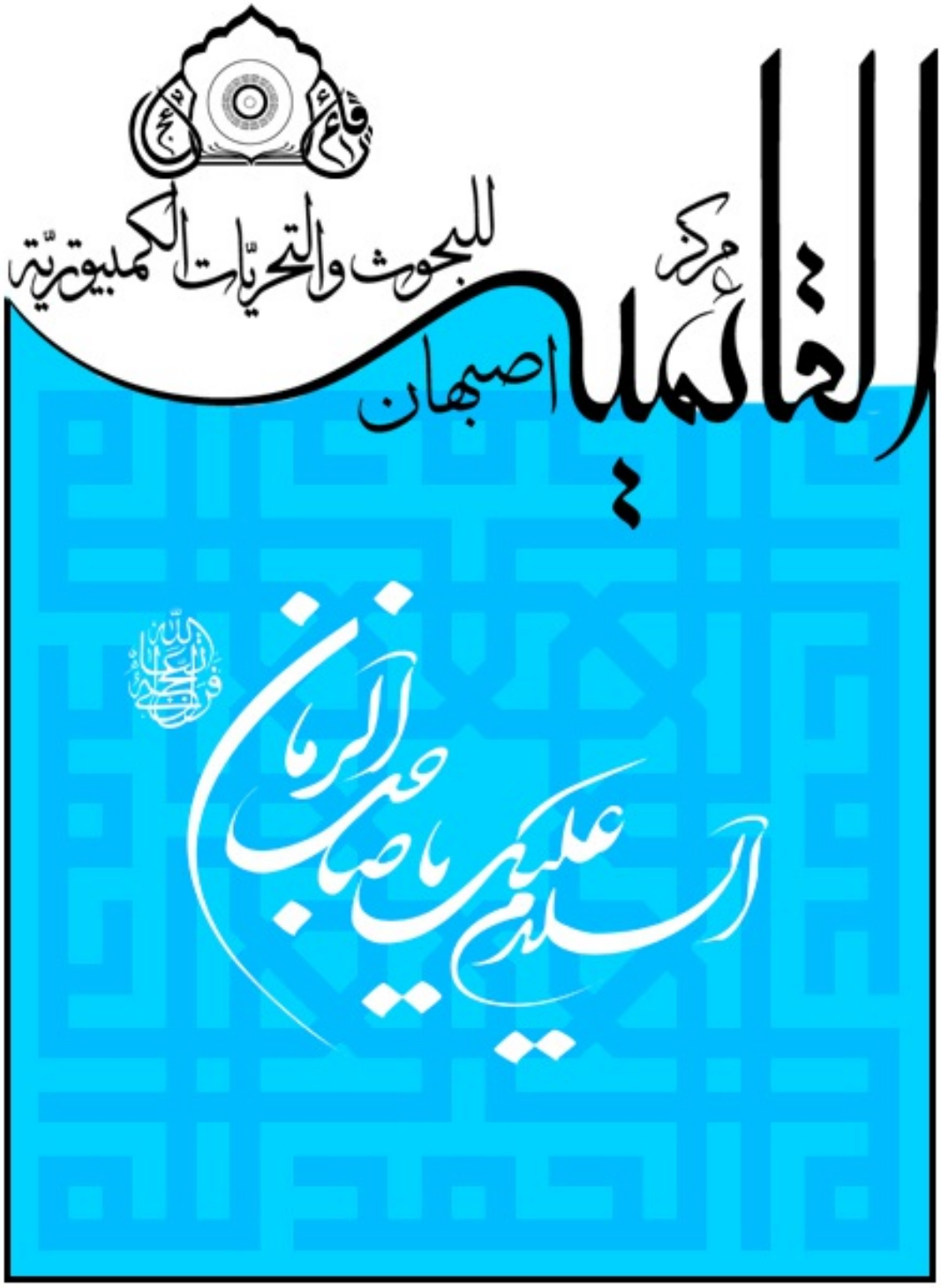

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

اصول الشيعه

لاستنباط احكام الشريعة

حجة الاسلام والمسلمين الشيخ
محمد حسين اليوسفي دامت تأييداته

مقدمة الاستاذ الفقيه الشيخ
محمد جواد الفاضل اللنكراني دام عزه

بسم الله الرحمن الرحيم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعه

كاتب:

محمدحسين يوسفى

نشرت فى الطباعة:

مركز فقه الائمه الاطهار (عليهم السلام)

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵
اصول‌الشیعه لاستنباط احکام‌الشریعه المجلد ۱ ----- ۲۱
اشارة ----- ۲۱
مقدّمة الاستاذ الفقیه‌الشیخ محمّدجواد الفاضل اللنکرانی دام‌عزّه‌العالی ----- ۲۱
کلمة المقرّر ----- ۲۳
المقدمةوهی تشتمل علی امور ----- ۲۴
اشارة ----- ۲۴
الأمر الأوّل‌حول موضوع العلم وملاک تمایز العلوم وموضوع علم الاصول وتعریفه ----- ۲۴
اشارة ----- ۲۴
المقام الأوّل: فی موضوع العلم ----- ۲۴
اشارة ----- ۲۴
رأی الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» حول احتیاج العلم إلی الموضوع ----- ۲۴
مسلک المشهور فی المقام ----- ۲۵
ویمکن المناقشة فیه من وجوه ----- ۲۵
تعریف موضوع العلم ----- ۲۸
کلام صاحب الکفایة والمحقّق السبزواری رحمهما الله فی ذلک ----- ۲۹
رأی المشهور فی المقام ----- ۳۰
نظریّة العلّامة الطباطبائی رحمه الله فی المسألة ----- ۳۰
نقد ما أفاده العلّامة الطباطبائی رحمه الله فی المقام ----- ۳۱
نقد نظریّة المشهور حول العرض الذاتی والغریب ----- ۳۱
نظریّة صدر المتألّهین رحمه الله فی العرض الذاتی والغریب ----- ۳۲
البحث حول کلام المحقّق السبزواری والخراسانی ----- ۳۲
إشکال الإمام ----- ۳۳

على المحقّق الخراسانی والحکیم السبزواری ----- ۳۳
البحث فی کون محمولات مسائل العلوم من الأعراض ----- ۳۳
النسبة بین موضوع العلم وموضوعات مسائله ----- ۳۵
نظریّة المشهور والمحقّق الخراسانی فی المقام ----- ۳۵
نقد نظریّة المشهور والمحقّق الخراسانی رحمه الله ----- ۳۵
المقام الثانی: فی تمایز العلوم ----- ۳۵
اشارة ----- ۳۵
۱- نظریّة المشهور فی المقام ----- ۳۶
اشارة ----- ۳۶
نقد کلام المشهور فی تمایز العلوم ----- ۳۶
إشکال المحقّق الخراسانی رحمه الله علی المشهور ----- ۳۷
جواب إشکال المحقّق الخراسانی علی المشهور ----- ۳۷
۲- نظریّة المحقّق الخراسانی رحمه الله فی ملاک تمایز العلوم ----- ۳۸
اشارة ----- ۳۸
نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی ملاک تمایز العلوم ----- ۳۹
إشکال المحقّق الخوئی ----- ۳۹
علی المحقّق الخراسانی وجوابه ----- ۳۹
۳- نظریّة الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی ما به یتمایز العلوم ----- ۴۰
۴- نظریّة الاستاذ البروجردی رحمه الله فی تمایز العلوم ----- ۴۱
اشارة ----- ۴۱
نقد ما اختاره السیّد البروجردی رحمه الله فی تمایز العلوم ----- ۴۴
۵- نظریّة المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی مسألة تمایز العلوم ----- ۴۷
اشارة ----- ۴۷
نقد مقالة السیّد الخوئی «مدّ ظلّه» حول تمایز العلوم ----- ۴۹

۶- تمایز العلوم بتمایز أسالیب البحث ----- ۵۰
اشارة ----- ۵۰
الحقّ المختار فی المقام ----- ۵۱
المقام الثالث: فی موضوع علم الاصول ----- ۵۱
اشارة ----- ۵۲
۱- نظریّة المشهور والمحقّق القمی فی موضوع علم الاصول ----- ۵۲
۲- کلام صاحب الفصول فی المقام ----- ۵۲
اشارة ----- ۵۲
نقد نظریّة صاحب الفصول فی موضوع علم الاصول ----- ۵۲
۳- نظریّة المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام ونقده ----- ۵۳
۴- کلام الاستاذ البروجردی رحمه الله فی موضوع علم الاصول ----- ۵۴
۵- کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی موضوع علم الاصول ----- ۵۵
۶- المختار فی المقام ----- ۵۵
المقام الرابع: فی تعریف علم الاصول ----- ۵۶
اشارة ----- ۵۶
۱- نظریّة المشهور حول تعریف علم الاصول ----- ۵۶
اشارة ----- ۵۶
نقد کلام المشهور فی المقام ----- ۵۶
۲- مذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله فی تعریف علم الاصول ----- ۵۸
اشارة ----- ۵۸
البحث حول کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله ----- ۵۸
۳- مقالة المحقّق النائینی فی تعریف علم الاصول ----- ۶۰
۴- مذهب المحقّق العراقی رحمه الله حول تعریف علم الاصول ----- ۶۰
اشارة ----- ۶۰

نقد کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام ----- ۶۱
۵- کلام المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام ----- ۶۱
اشارة ----- ۶۱
نقد مذهب السیّد الخوئی «مدّ ظلّه» حول تعریف علم الاصول ----- ۶۳
۶- کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی تعریف علم الاصول ----- ۶۳
ما هو المایز بین القاعدة الاصولیّة والفقهیّة؟ ----- ۶۵
اشارة ----- ۶۵
۱- کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ----- ۶۵
نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله ----- ۶۶
۲- نظریّة المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المسألة ----- ۶۶
اشارة ----- ۶۶
البحث حول ما أفاده السیّد الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام ----- ۶۶
۳- قول آخر للمایز بین المسألة الاصولیّة والقاعدة الفقهیّة ----- ۶۷
۴- کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی المقام ----- ۶۷
الأمر الثانی فی الوضع ----- ۶۷
اشارة ----- ۶۷
الجهة الاولی: فی کیفیّة الربط بین اللفظ والمعنی ----- ۶۷
الجهة الثانیة: فی الواضع ----- ۶۹
اشارة ----- ۶۹
نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله حول واضع الألفاظ ----- ۷۰
الجهة الثالثة: فی حقیقة الوضع ----- ۷۲
اشارة ----- ۷۲
۱- نظریّة الآخوند صاحب الکفایة فی المقام ----- ۷۲
اشارة ----- ۷۲

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی حقیقة الوضع ---- ۷۲
۲- قول آخر فی حقیقة الوضع ---- ۷۳
اشارة ---- ۷۳
نقد کلام بعض الأعاظم فی حقیقة الوضع ---- ۷۴
۳- نظریّة جماعة من الاصولیّین فی المقام ---- ۷۴
اشارة ---- ۷۴
نقد هذه النظریّة ---- ۷۵
۴- کلام المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام ---- ۷۶
اشارة ---- ۷۶
نقد کلام المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی حقیقة الوضع ---- ۷۷
۵- نظریّة المحقّق الاصفهانی فی حقیقة الوضع، وهو المختار ---- ۷۸
اشارة ---- ۷۸
کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی وضع الدوالّ ---- ۷۹
البحث حول نظریّة المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی وضع الدوالّ ---- ۸۰
الجهة الرابعة: فی تقسیمات الوضع ---- ۸۰
۱- تقسیمه بلحاظ کیفیّة تحقّقه إلی التعیینی والتعیّنی ---- ۸۰
۲- تقسیمه بلحاظ اللفظ الموضوع إلی الشخصی والنوعی ---- ۸۱
۳- تقسیمه إلی الأقسام الأربعة المعروفة[۱۷۱] ---- ۸۲
اشارة ---- ۸۲
مقامات البحث ---- ۸۲
اشارة ---- ۸۲
أمّا المقام الأوّل ---- ۸۲
وأمّا المقام الثانی ---- ۸۳
اشارة ---- ۸۳

رأی المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام ---- ۸۳
البحث حول کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله ---- ۸۴
کلام المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام ---- ۸۴
نقد ما أفاده المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المسألة ---- ۸۵
کلام صاحب الکفایة والمحقّق العراقی فی القسم الرابع ---- ۸۶
مقالة المحقّق الرشتی فی القسم الرابع ---- ۸۶
نظریّة المحقّق العراقی رحمه الله حول عموم الوضع والموضوع له ---- ۸۷
نقد نظریّة المحقّق العراقی رحمه الله ---- ۸۹
وأمّا المقام الثالث ---- ۸۹
الوضع فی الحروف[۱۹۲] ---- ۹۰
اشارة ---- ۹۰
۱- نظریّة المشهور فیه ---- ۹۰
۲- رأی المحقّق الخراسانی رحمه الله فی وضع الحروف ---- ۹۰
اشارة ---- ۹۰
نقد نظریّة المحقّق الخراسانی رحمه الله فی وضع الحروف ---- ۹۱
نقد کلامه من قبل المحقّق الخوئی ---- ۹۲
نقد کلام المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام ---- ۹۳
۳- القول بعدم وضع الحروف لمعنی ---- ۹۴
۴- رأی المحقّق النائینی رحمه الله فی الحروف ---- ۹۴
اشارة ---- ۹۴
نقد نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله ---- ۹۶
۵- رأی المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام ---- ۹۷
اشارة ---- ۹۷
نقد نظریّة المحقّق الاصفهانی من قبل المحقّق الخوئی وجوابه ---- ۹۹

۶- نظریّة المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی وضع الحروف ۱۰۰
اشارة ۱۰۰
نقد ما أفاده المحقّق الخوئی فی وضع الحروف ۱۰۲
۷- القول المختار ۱۰۳
اشارة ۱۰۳
کیفیّة وضع الحروف ۱۰۴
القول فی القضایا ۱۰۶
اشارة ۱۰۶
البحث حول أجزاء القضایا ۱۰۷
ملاک الحمل فی القضایا ۱۰۹
فی الخبر والإنشاء ۱۱۰
مسلک صاحب الکفایة رحمه الله فی الفرق بینهما ۱۱۰
المختار فی الفرق بین الخبر والإنشاء ۱۱۰
البحث فی ماهیّة الإنشاء ۱۱۱
المقام الأوّل: فی دخل اللفظ فی الإنشاء ۱۱۱
اشارة ۱۱۱
نظریّة المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فیه ۱۱۲
نقد نظریّة المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی معنی الإنشاء ۱۱۲
المقام الثانی: فی حقیقة الإنشاءمسلک المشهور فی المقام ۱۱۳
اشارة ۱۱۳
نقد نظریّة المشهور فی حقیقة الإنشاء ۱۱۳
مقالة صاحب الکفایة رحمه الله حول ماهیّة الإنشاء ۱۱۳
نقد مسلک المحقّق الخراسانی رحمه الله حول حقیقة الإنشاء ۱۱۳
کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام ۱۱۴

نقد کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله ----- ۱۱۵
البحث فی أسماء الإشارة والضمائر ----- ۱۱۶
مسلک صاحب الکفایة فیما وضع له أسماء الإشارة والضمائر ----- ۱۱۶
البحث حول افتقار الإشارة اللفظیّة إلی العملیّة ----- ۱۱۷
المختار فی ما وضعت له أسماء الإشارة ----- ۱۱۷
المختار فی معنی الضمائر ----- ۱۱۸
الأمر الثالثفی استعمال اللفظ فی المعنی المجازی ----- ۱۱۹
نظریّة صاحب الکفایة فی المقام ----- ۱۱۹
البحث حول ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله ----- ۱۱۹
فی ماهیّة المجاز ----- ۱۲۰
مسلک السکّاکی حول الاستعارة ----- ۱۲۰
توجیه کلام السکّاکی رحمه الله ----- ۱۲۰
بیان المختار فی حقیقة المجاز ----- ۱۲۱
الأمر الرابعفی إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه ----- ۱۲۲
اشارة ----- ۱۲۳
أمّا المقام الأوّل ----- ۱۲۳
اشارة ----- ۱۲۳
نظریّة صاحب الفصول فی إطلاق اللفظ وإرادة شخصه ----- ۱۲۴
نقد کلام صاحب الفصول من قبل صاحب الکفایة ----- ۱۲۴
وجه صحّة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه ----- ۱۲۴
وأمّا المقام الثانی ----- ۱۲۵
اشارة ----- ۱۲۵
نظریّة الاستاذ البروجردی رحمه الله فی المقام ----- ۱۲۵
نقد کلام السیّد البروجردی رحمه الله ----- ۱۲۶

فی صدق الاستعمال علی إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه ----- ۱۲۶
نظریّة صاحب الکفایة فی ذلک ----- ۱۲۶
المختار فی المقام ----- ۱۲۶
الأمر الخامسفی دخل الإرادة فی معانی الألفاظ ----- ۱۲۷
اشارة ----- ۱۲۷
بیان ما هو الحقّ فی المسألة ----- ۱۲۷
برهان من قال بکون الإرادة دخیلةً فی الموضوع له ----- ۱۲۸
نقد دلیل من قال بکون الإرادة دخیلةً فی الموضوع له ----- ۱۲۸
البحث حول قول العلمین: «الدلالة تابعة للإرادة» ----- ۱۲۸
کلام السیّد الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام ----- ۱۲۹
نقد ما أفاده المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام ----- ۱۳۰
الأمر السادسفی وضع المرکّبات ----- ۱۳۰
اشارة ----- ۱۳۰
المختار فی المسألة ----- ۱۳۰
الأمر السابعفی علائم الحقیقة والمجاز ----- ۱۳۱
اشارة ----- ۱۳۱
۱- التبادر[۳۰۳] ----- ۱۳۱
۲- عدم صحّة السلب وصحّته ----- ۱۳۴
اشارة ----- ۱۳۴
رأی المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام ----- ۱۳۵
نقد کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المسألة ----- ۱۳۶
۳- الاطّراد وعدمه ----- ۱۳۶
اشارة ----- ۱۳۶
مسلک المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام ----- ۱۳۶

کلام المحقّق صاحب الکفایة حول الاطّراد وعدمه ----- ۱۳۷
نقد کلام صاحب الکفایة فی المقام ----- ۱۳۷
نقد کلام المحقّق الاصفهانی ----- ۱۳۷
کلام الاستاذ البروجردی حول الاطّراد وعدمه ----- ۱۳۷
نقد نظریّة السیّد البروجردی رحمه الله ----- ۱۳۹
رأی المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المسألة ----- ۱۳۹
نقد ما أفاده السیّد الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام ----- ۱۴۰
نتیجة البحث ----- ۱۴۰
الأمر الثامنفی تعارض الأحوال ----- ۱۴۰
اشارة ----- ۱۴۰
مسلک صاحب الکفایة فی تعارض الأحوال ----- ۱۴۱
کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» حول أصالة عدم النقل ----- ۱۴۱
الأمر التاسعفی الحقیقة الشرعیّة ----- ۱۴۱
اشارة ----- ۱۴۲
رأی صاحب الکفایة فی مسألة الحقیقة الشرعیّة ----- ۱۴۳
کلام المحقّق النائینی فی الإستعمال المحقّق للوضع ----- ۱۴۳
ردّ کلام المحقّق النائینی من قبل المحقّق العراقی رحمه الله ----- ۱۴۳
نقد ما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام ----- ۱۴۴
بیان ما هو الحقّ فی جواب المحقّق النائینی رحمه الله ----- ۱۴۴
ثمرة النزاع فی الحقیقة الشرعیّة ----- ۱۴۵
الأمر العاشرفی الصحیح والأعمّ ----- ۱۴۷
اشارة ----- ۱۴۷
تصحیح عنوان البحث ----- ۱۴۷
معنی الصحّة والفساد ----- ۱۴۸

تصویر محلّ النزاع بناءً علی عمومیّة معنی العبادات ----- ۱۵۰
انحصار النزاع فی‌الشرائط الشرعیّة دون‌الأجزاء والشرائط العقلیّة ----- ۱۵۱
تصویر الجامع ----- ۱۵۳
الامور المعتبرة فی الجامع ----- ۱۵۵
نظریّة صاحب الکفایة فی تصویر الجامع للصحیحی ----- ۱۵۵
البحث حول ما اختاره من الجامع ----- ۱۵۵
رأی المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام ونقده ----- ۱۵۷
مقالة المحقّق الاصفهانی رحمه الله حول الجامع ونقدها ----- ۱۵۸
کلام السیّد البروجردی رحمه الله فی الجامع للصحیحی ----- ۱۵۹
نقد نظریّة الاستاذ البروجردی رحمه الله حول الجامع ----- ۱۶۰
تصویر الجامع من قبل الإمام ----- ۱۶۰
نقد نظریّة الإمام «مدّ ظلّه» حول الجامع ----- ۱۶۲
التحقیق حول مسألة الجامع ----- ۱۶۲
نظریّة امتناع تصویر الجامع بین الأفراد الصحیحة ----- ۱۶۲
کلام صاحب الکفایة فی تصویر الجامع بین الأفراد الصحیحة ----- ۱۶۳
ثمرة نزاع الصحیح والأعمّ[۳۹۸] ----- ۱۶۳
رأی المحقّق النائینی فی ثمرة النزاع ----- ۱۶۳
رأی الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» حول هذه الثمرة ----- ۱۶۴
مقتضی التحقیق فی هذه الثمرة ----- ۱۶۴
ثمرة مسألة الصحیح والأعمّ علی رأی صاحب الکفایة ----- ۱۶۴
أدلّة القول بالصحیح ----- ۱۶۶
فی التبادر وصحّة السلب عن الفاسد ----- ۱۶۶
فی دلالة الأخبار علی الصحیح ----- ۱۶۸
فی الاستدلال بحکمة الوضع علی القول بالصحیح ----- ۱۶۹

أدلّة القول بالأعمّ ۱۷۰
البحث حول ألفاظ المعاملات ۱۷۵
نظریّة صاحب الکفایة فی المقام ۱۷۵
البحث حول ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله ۱۷۶
الحقّ فی المسألة ۱۷۶
نقد ما استدلّ به الصحیحی فی المقام ۱۷۷
ثمرة النزاع فی المعاملات ۱۷۷
التمسّک بالإطلاق بناءً علی وضع ألفاظ المعاملات للمسبّبات ۱۷۸
رأی المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ونقده ۱۷۸
الحقّ فی المسألة ۱۷۹
الأمر الحادی عشرفی الاشتراک ۱۸۰
اشارة ۱۸۰
فی امکان الإشتراک وعدمه ۱۸۰
فی منشأ وقوع الاشتراک ۱۸۱
استعمال المشترک فی الکتاب العزیز ۱۸۱
الأمر الثانی عشرفی استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد ۱۸۲
اشارة ۱۸۲
المقام الأوّل: فی إمکان استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد ۱۸۲
نظریّة المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام ۱۸۲
نقد نظریّة صاحب الکفایة رحمه الله ۱۸۳
رأی المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ۱۸۴
نقد نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله ۱۸۴
إقامة برهان آخر علی الامتناع ونقده ۱۸۴
المقام الثانی: فی ترخیصه من قبل الواضع ۱۸۵

رأی المحقق القمی رحمه الله فیه ونقده ----- ۱۸۵
کیفیّة استعمال المشترک فی أکثر من معنی ----- ۱۸۵
رأی صاحب المعالم رحمه الله فی المقام ----- ۱۸۶
نقد نظریّة صاحب المعالم فی المفرد ----- ۱۸۶
نقد ما أورده المحقّق الخراسانی رحمه الله علی صاحب المعالم ----- ۱۸۶
کلام صاحب المعالم فی التثنیة والجمع ----- ۱۸۶
نقد کلام صاحب المعالم من قبل المحقّق الخراسانی رحمه الله ----- ۱۸۷
نقد کلام صاحبی الکفایة والمعالم رحمهما الله ----- ۱۸۷
المراد من بطون القرآن ----- ۱۸۷
رأی صاحب الکفایة فیه ----- ۱۸۸
البحث حول ما أفاده صاحب الکفایة فی معنی بطون القرآن ----- ۱۸۸
الأمر الثالث عشرفی المشتقّ ----- ۱۸۹
اشارة ----- ۱۸۹
الأوّل: فی کون المسألة لغویّة أو عقلیّة؟ ----- ۱۸۹
الثانی: فی تحریر محلّ النزاع ----- ۱۹۰
اشارة ----- ۱۹۰
الاولی: جهة ارتباط العنوان بالذات ----- ۱۹۰
الثانیة: حیثیّة أنواع المشتقّات ----- ۱۹۱
البحث حول ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله فی المقام ----- ۱۹۱
جریان النزاع فی بعض الجوامد ----- ۱۹۲
الثالث: فی خروج أسماء الزمان عن محلّ النزاع ----- ۱۹۳
اشارة ----- ۱۹۳
نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام ----- ۱۹۴
کلام الاستاذ البروجردی والخوئی فی المقام ----- ۱۹۴

الرابع: فی مادّة المشتقّات ----- ۱۹۵
اشارة ----- ۱۹۵
رأی المحقّقین فی مادّة المشتقّات ----- ۱۹۵
البحث حول دلالة[۵۱۴] الفعل علی الزمان ----- ۱۹۶
برهان صاحب الکفایة لإثبات عدم دلالة الفعل علی الزمان ----- ۱۹۶
اشتراک هیئة الماضی بین الفعل المتعدّی واللازم ----- ۱۹۷
هل یشترک المضارع بین الحال والاستقبال أم لا؟ ----- ۱۹۷
الخامس: فی منشأ اختلاف المشتقّات ----- ۱۹۸
اشارة ----- ۱۹۸
نقد نظریّة المحقّق الخراسانی رحمه الله فی منشأ اختلاف المشتقّات ----- ۱۹۸
نقد احتمال تعدّد الوضع فی المشتقّات ----- ۱۹۸
تناقض کلام المحقّق الخوئی ----- ۱۹۹
فی منشأ اختلاف المشتقّات ----- ۱۹۹
نقد القول باستناد اختلاف المشتقّات بجریها علی الذوات ----- ۱۹۹
بیان الحقّ فی منشأ اختلاف المشتقّات ----- ۱۹۹
الکلام حول خروج اسم المفعول عن النزاع ----- ۲۰۰
بیان الحقّ فی المشتقّات التی یفهم منها الحرفة والصناعة ----- ۲۰۰
السادس: حول کلمة «الحال» فی عنوان المسألة ----- ۲۰۱
اشارة ----- ۲۰۱
بیان الحقّ فی المسألة ----- ۲۰۱
إشکال ودفع ----- ۲۰۱
السابع: فیما یقتضیه الأصل فی المقام ----- ۲۰۲
کلام صاحب الکفایة فیه ----- ۲۰۲
نقد نظریّة صاحب الکفایة فی المسألة ----- ۲۰۳

إشارة إلى الأقوال فی مسألة المشتقّ ----- ۲۰۴
فی أنّ المشتقّ حقیقة فی خصوص المتلبّس بالمبدء ----- ۲۰۴
اشارة ----- ۲۰۴
فی بطلان القول بالأعمّ ----- ۲۰۴
نقد أدلّة القول بالأعمّ ----- ۲۰۵
وینبغی التنبیه علی امور مهمّة ----- ۲۰۶
الأوّل: فی بساطة المشتقّ وترکّبه ----- ۲۰۶
اشارة ----- ۲۰۶
رأی المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المراد من بساطة المشتقّ ----- ۲۰۷
نقد ما اختاره المحقّق الخوئی ----- ۲۰۷
فی المراد من بساطة المشتقّ ----- ۲۰۷
فیما وقع بین شارح المطالع والمحقّق الشریف ----- ۲۰۸
توضیح مرام شارح المطالع والمحقّق الشریف فی المسألة ----- ۲۰۸
نقد ما أفاده المحقّق الشریف لإثبات بساطة المشتقّ ----- ۲۰۹
توجیه صاحب الکفایة لما أفاده المحقّق الشریف ----- ۲۱۰
نقد ما أفاده صاحب الکفایة لتوجیه کلام المحقّق الشریف ----- ۲۱۰
نقد أدلّة القائلین بالبساطة ----- ۲۱۱
التحقیق حول مسألة بساطة المشتقّ وترکّبه ----- ۲۱۱
الثانی: فی الفرق بین المشتقّ ومبدئه ----- ۲۱۱
البحث حول ما اختاره أهل المعقول فی المقام ----- ۲۱۲
کلام صاحب الکفایة رحمه الله فی الفرق بین المشتقّ ومبدئه ----- ۲۱۲
نقد ما فسّر به صاحب الکفایة کلام مشهور الفلاسفة فی المقام ----- ۲۱۲
کلام العلّامة الدوانی حول الفرق بین المشتقّ ومبدئه ----- ۲۱۳
کلام صدر المتألّهین فی الفرق بین المشتقّ ومبدئه ----- ۲۱۳

کلام آخر للمحقّق الدوانی فی اتّحاد المشتقّ ومبدئه ----- ۲۱۳
توجیه الحکیم السبزواری رحمه الله لکلام أهل المعقول ----- ۲۱۳
نظریّة الإمام الخمینی رحمه الله فی المقام ----- ۲۱۴
کلام صاحب الفصول رحمه الله فی ملاک الحمل ----- ۲۱۵
البحث حول ما أفاده صاحب الفصول فی القضایا الحملیّة ----- ۲۱۵
البحث حول اعتبار المغایرة بین الموضوع والمحمول ----- ۲۱۵
رأی الإمام الخمینی رحمه الله حول لزوم المغایرة بین طرفی القضیّة ----- ۲۱۶
الثالث: فی کیفیّة اتّصافه تعالی بالصفات الجاریة علیه ----- ۲۱۷
اشارة ----- ۲۱۷
الاولی: فی المغایرة المعتبرة بین المبدء وما یجری علیه المشتقّ ----- ۲۱۷
الثانیة: فی الارتباط بین المبدء وما یجری علیه المشتقّ ----- ۲۱۷
ما یقتضیه التحقیق فی المقام ----- ۲۱۸
الرابع: فی الحمل المجازی ----- ۲۱۸
تعریف مرکز ----- ۲۴۸

اصول‌الشیعه لاستنباط احکام‌الشریعه المجلد ۱

اشارة

سرشناسه : یوسفی گنابادی‌خراسانی، محمدحسین

عنوان و نام پدیدآور : اصول‌الشیعة لاستنباط احکام‌الشریعة : تقریرا لما افاده‌المرجع‌الدینی آیه‌الله‌العظمی‌الشیخ محمدالفاضل‌اللنکرانی قدس سره/ تالیف محمدحسین الیوسفی‌الگنابادی‌الخراسانی؛ اعداد و نشر مرکز فقه‌الائمة‌الاطهار علیهم‌السلام.

مشخصات نشر : قم: مرکز فقه‌الائمه‌الاطهار علیهم‌السلام، ۱۴۳۰ق.= ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهری : ۶ج.: نمونه.

فروست : موسوعه‌الامام‌الفاضل‌اللنکرانی؛ ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶.

شابک : ج.۱: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۸۵-۹ ؛ ج. ۹۷۸-۶۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۹۰-۳ :

یادداشت : عربی.

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

شناسه افزوده : مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ی۹الف۶ ۱۳۸۸

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۲۶۲۹۷۱۸

مقدّمة الاستاذ الفقیه‌الشیخ محمّدجواد الفاضل اللنکرانی دام‌عزّه‌العالی

ألحمد للّه‌ربّ العالمین، والصلاة والسلام علی سیّدنا ونبیّنا الأکرم الّذی هو صاحب‌أعظم شریعة فی العالم وعلی أوصیائه المعصومین، الّذین هم باب علوم الأوّلین والآخرین،

وقد انتهی بهم جمیع معارف الدین اصوله وفروعه.

وأمّا بعد فلا یخفی علی من له ممارسة بالعلوم أنّ علم الفقه من أشرف العلوم غایة بعد معرفة اللّه تبارک وتعالی وصفاته وأفعاله، فإنّ سعادة البشر دنیویّاً واخرویّاً فی ظلّ الفقه والأحکام الّتی وصلت إلینا من طریق القرآن والعترة الطاهرة ومن أهمّ المقدّمات لتحصیل ملکة الاستنباط والنیل إلی درجة الاجتهاد، هو علم اصول الفقه، فهذا العلم یجعل صاحبه ذا قوّة عمیقة لفهم المنابع الاستدلالیّة ویعینه علی فهم الکتاب، فهو لیس منطق الفقه فقط بل هو منطق لکثیر من العلوم العالیة کالفقه والتفسیر والعقائد والتاریخ، فإنّ البحث عن

حجّیّة خبر الواحد لیس منحصراً بالأحکام الفرعیّة- علی ما حقّقناه فی محلّه- بل هو حجّة حتّی فی الروایات التفسیریّة والعقائدیّة والتاریخیّة، کما أنّ مباحث القطع صالحة للمسائل الاعتقادیّة أیضاً وهکذا مسألة الحسن والقبح العقلیّین الّتی هی الرکن الرکین للمباحث الاعتقادیة الجدیدة أیضاً وبناء علیه تجب إعادة النظر فی تعریف علم اصول الفقه و نقول بأنّه لیس آلة للفقه بل هو آلة ومنطق للعلوم المهمّة نعم نفعه للفقه أکثر من سائر العلوم وبالجملة لا- شکّ فی أنّ من لا- معرفة له بعلم اصول الفقه لا- معرفة له بالأحکام الشرعیّة ولا حظّ له من فهم القرآن والأخبار ولأجل هذا نری أنّ الأکابر من المجتهدین قد اهتمّوا اهتماماً کثیراً بالغور حول

مباحث هذا العلم ونرى تطوّره فى هذا الزمان ما لا يرى مثله فى العلوم المسانخة له، فانظروا إلى مباحث الاصول العمليّة كيف تطوّرت وتكاملت فى طىّ القرون المتعدّدة، حتّى صارت مجموعة مفصّلة عظيمة نافعة، وشكّلت كتاباً جامعاً ضخماً، فكانت البرائة العقليّة فى فترة من الزمن قسماً من الاستصحاب والمحقّق الحلّى فى المعتبر والشهيد فى الدروس قد جعلاها من الأدلّة العقليّة القطعيّة، واستدلّا عليها بقاعدة أنّ «عدم الدليل دليل على العدم»، وفى الزمن الثانى جعلوها من الأمارات الظنّيّة كصاحب المعالم، وفى الزمن الثالث قد طرحت بعنوان الأصل العملى، ولعلّ أوّل من تنبّه لذلك هو صاحب شرح الوافية السيّد جمال الدين وقد تكاملت فى زمن الوحيد البهبهانى، ثمّ الشيخ الأعظم الأنصارى ۰، فيا أيّها العالم والسالك سبيل الاستنباط، لا تغترّ بظاهر ما ذكره بعض من التورّم فى هذا العلم ولا تجعل بينك وبينه فصلًا وبوناً وعليك بالاتّصال الأكيد والانس الشديد والممارسة الدائميّة بقواعده ومسائله واجعل فكرك خالصاً وفارغاً لتحصيل قواعده الجديدة للوصول إلى الأحكام الدقيقة ولا أقصد بذلك الدفاع عن التطويل بلا طائل والإطناب المملّ المضرّ، بل المقصود أنّ هذا التعبير لا يوقفك عن التحقيق والتعميق، سيّما فى العصر الحاضر من جهة أنّ النظام البشرى محتاج جدّاً إلى تنسيق امورهم مع المبانى الشرعيّة، ومن الواضح

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۷

أنّ من كان له قوّة فى هذا العلم يقدر على هذا التنسيق والتوفيق ويصل فى جنبه إلى نكات جديدة وقواعد بديعة ومبانٍ خاصّة لاستنباط الأحكام الدينيّة والإجابة على الأسئلة الكثيرة المتوفّرة، كما أنّ بعض التقسيمات المهمّة للحكم كانقسامه إلى الأوّلىّ والثانوى وإلى الشخصى والولايى وأيضاً إلى الحكومى وغيره يجعل المُباحث أقوى استنباطاً وأقدر إجابة على الموضوعات الجديدة فى العلوم المختلفة كالطبّ والقضاء والاجتماع ونظائرها فأنتم تعلمون أنّ انقسام الخطاب إلى الشخصى والقانونى الّذى أسّسه الاصولى المحقّق الإمام الخمينى قدس سره وتبعه تلميذه الفقيه الوالد المحقّق رضوان اللّه عليه مضافاً إلى تأثيره فى حلّ بعض من المشكلات العلميّة فى هذا العلم له دخل حقيقى فى استخراج الأحكام الشرعيّة كما أنّ القول بعدم وجود المجعول فى الأمارات والاصول العلميّة- قبال من قال بجعل المؤدّى كالشيخ الأعظم أو المعذّريّة والمنجّزيّة كالمحقّق الخراسانى أو الحجّيّة كالمحقّق الإصفهانى أو الوسطيّة فى الإثبات كالمحقّق النائينى- الّذى اختاره الإمام الراحل ونحن قبلناه وأثبتناه وأكّدنا أنّه من هذا الطريق ترتفع مشكلة الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى وليس عندنا فى الشريعة حكم يسمّى بالحكم الظاهرى حتّى نحتاج إلى الجمع بينه وبين الحكم الواقعى، له دخل عظيم فى حلّ المشكلات الفقهيّة.

وبالجملة لكلّ واحد من الاصوليّين سهم وافر فى توسعة هذا العلم وتعميقه وفى العصر الحاضر كان والدى سماحة العلّامة الفقيه الاصولى المدقّق آية اللّه العظمى الشيخ محمّد الفاضل اللنكرانى رضوان اللّه عليه أحد أركان هذا العلم وله سهم كثير فى تشريح مبانى القوم سيّما المبانى المبتكرة لُاستاذيه البروجردى والخمينى ۰ ولبحثه ودروسه مضافاً إلى حضور مئات من الفضلاء امتيازات عديدة ومن أهمّها إحاطته الواسعة على المدرسة الاصوليّة فى النجف وقم ونحن نشاهد هذا بوضوح فى طىّ بحوثه وهذه الخصوصيّة نادرة فى عصرنا والمجموعة التى بين أيديكم من أوّلها إلى آخر البرائة تقرير الدورة الثانية ومن بداية أصالة التخيير إلى آخر المجموعة تقرير الدورة الاولى من اصوله

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۸

بيد الفاضل العالم حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ محمّد حسين اليوسفى دامت تأييداته فقد أتى بجميع مطالبه ودقائق مباحثه بقلم واضح لا تعقيد فيه، فجزاه اللّه خير الجزاء ونسأل اللّه تبارك وتعالى أن يجعل هذا ذخراً له ولُاستاذه ولجميع من ساعده فى مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام سيّما مدير المركز سماحة حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ محمّدرضا الفاضل الكاشانى دامت بركاته.

والسلام عليه وعلى جميع الفقهاء والاصوليّين يوم ولدوا ويوم ماتواويوم يبعثون ورحمة اللّه وبركاته

محمّد جواد الفاضل اللنكرانى

شوّال المكرّم ۱۴۳۰ ق.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۹

كلمة المقرّر

الحمد للّه‌ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمّد وعلى أهل بيته الطيّبين الطاهرين الهُداة المهديّين، واللعن على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

وبعد فإنّى لمّا حضرت مجلس بحث الاصولى الفقيه الصائن لنفسه، الحافظ لدينه، المخالف على هواه، المطيع لأمر مولاه، العالم باللّه، الأمين على حلاله وحرامه، شيخنا الاستاذ الأكبر، آية اللّه العظمى الفاضل اللنكرانى «أعلى اللّه مقامه ورفع فى جنّات النعيم درجته»[۱] رأيت بحثه الشريف ذا مبانٍ عالية وبراهين شافية، ينتفع به العلماء ويستفيد منه الفضلاء، فزيّنت هذه الأوراق بما استفدته من محاضراته الشريفة حول اصول الفقه حسبما يسعنى ويؤدّى إليه فهمى القاصر، وسمّيته ب «اصول الشيعة لاستنباط أحكام الشريعة».

وينبغى هاهنا ذكر امور:

۱- كلّما جاء فى المتن فهو بأجمعه من إفادات ومحاضرات شيخنا الاستاذ الأعظم آية اللّه العظمى الفاضل قدس سره، وأمّا ما جاء فى الحاشية فما استفدته منه فعبّرت فى آخره ب «منه مدّ ظلّه» وما خطر ببالى وفهمى القاصر فعبّرت فى آخره برمز «م ح- ى».

فكلّ ما وجده القارئ الكريم من علوّ المبانى وقوّة البراهين فهو مستند إلى الاستاذ قدس سره وما وجده من قصور البيان واضطراب الكلام فإسناده إلى المقرّر الخاطئ أقرب من أن يسند إلى الاستاذ المحيط بجميع المطالب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۰

۲- أنّى تصدّيت لإخراج مآخذ الأقوال والكلمات ومصادر الآيات والروايات تحت الصفحة المربوطة بها ليسهل المراجعة لمن أراد أن يلاحظ نفس تلك المنابع والمصادر.

۳- حيث إنّى التحقت بمجلس درس الاستاذ قدس سره فى بداية «أصالة التخيير» من الدورة الاولى، وبعد إكمال هذه الدورة حضرت الدورة الثانية إلى ذلك المبحث، كان كتابنا هذا ملفّقاً من الدورتين المذكورتين.

۴- حيث إنّ قائد الثورة الإسلاميّة الإمام الخمينى والمحقّق الكبير السيّد أبا القاسم الخوئى ۰ ارتحلا إلى رحمة ربّهما فى أثناء الدورة الثانية من مباحث الاستاذ المحاضر قدس سره[۲] ذكرنا عقيب اسمهما الشريف فى زمن حياتهما بمثل «مدّ ظلّه» وبعد وفاتهما بنحو «رحمه الله»[۳].

وهاهنا يلزم علىَّ أن اقدِّم أجزل الشكر والتقدير إلى نجل شيخنا المحاضر سماحة آية اللّه الحاج الشيخ محمّد جواد الفاضل اللنكرانى، وإلى مدير «مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام» حجّة الإسلام والمسلمين الحاج الشيخ محمّد رضا الفاضل الكاشانى «دام عزّهما» فإنّهما كانا يشوّقاننى ويساعداننى على تنظيم ما كنت كتبته فى السنوات الماضية، وإعداده للطبع.

وأيضاً ينبغى أن أشكر ولدى العزيز روح اللّه اليوسفى «وفّقه اللّه تعالى» فإنّه أعاننى بغاية جهده فى المقابلة والتصحيح.

فنرجو من اللّه القدير أن يوفّقنا لتحصيل العلم والعمل ويمنّ علينا بالتعجيل فى فرج مولانا صاحب العصر والزمان.

محمّدحسين اليوسفى الگنابادى الخراسانى

۲۸/ ۱۰/ ۱۳۸۷ ش، ۲۰ محرّم الحرام ۱۴۳۰ ق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۱

الحمد للّه‌ربّ العالمین، والصلاة والسلام علی سیّدنا ومولانا ونبیّنا أبی القاسم محمّد، وعلی آله الطیّبین الطاهرین المعصومین، ولعنة اللّه علی أعدائهم أجمعین، من الآن إلی قیام یوم الدین. اعلم أنّ مباحثنا تحتوی مقدّمة ومقاصد.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۳

المقدمةوهی تشتمل علی امور

اشارة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۵

الأمر الأوّلحول موضوع العلم وملاک تمایز العلوم وموضوع علم الاصول وتعریفه

اشارة

فهنا مقامات أربع من البحث:

المقام الأوّل: فی موضوع العلم

اشارة

قال فی الکفایة: موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّة[۴].

یستفاد من هذه الجملة امور ثلاثة: ۱- أنّ العلم یحتاج إلی موضوع. ۲- أنّ ذلک الموضوع المحتاج إلیه أمر واحد. ۳- أنّه ما یبحث فی العلم عن عوارضه الذاتیّة.

فلابدّ من البحث عن هذه الامور الثلاثة.

رأی الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» حول احتیاج العلم إلی الموضوع

ذهب سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» إلی عدم احتیاج العلوم إلی الموضوع مستدلّاً- علی ما قرّره المقرّر- بأنّ مؤسّس کلّ علم ومدوّنه الأصلی لم یعیّن موضوعاً له لیبحث عنه، بل العلوم فی بدء تدوینها کانت ناقصة جدّاً،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۶

بحیث لم تتجاوز مسائلها عدد الأصابع، فتکاملت بمرور الأزمنة حتّی صارت ما بأیدینا الیوم.

ویشهد له ما نقله الشیخ الرئیس[۵] عن المعلّم الأوّل[۶] فی تدوین المنطق من أنّا ما ورثنا عمّن تقدّمنا فی الأقیسة إلّاضوابط غیر مفصّلة، وأمّا تفصیلها وإفراد کلّ قیاس بشروطه فهو أمر قد کددنا فیه أنفسنا، ویمکن أن یزید علیها من یأتی بعدنا مباحث اخری أو یزیلوا عیوب آرائنا[۷].

وفیه: أنّ قلّة مسائل العلوم فی بدو تدوینها وتطوّرها بمرور الأزمنة وإن کانت أمراً مسلّماً إلّاأنّها لا تنافی احتیاجها إلی الموضوع لو دلّ علیه دلیل، فالآن لابدّ لنا من ملاحظة أدلّة افتقارها إلیه، وهی وجوه:

مسلک المشهور فی المقام

الأوّل: ما تمسّک به المشهور لإثبات وحدة موضوع العلم، لأنّها لو ثبتت لثبت افتقار العلم إلی الموضوع أیضاً، لأنّ ثبوت وحدته فرع ثبوت نفسه.

وبیان دلیلهم یحتاج إلی ذکر مقدّمتین:

الاولی: أنّ کلّ علم یترتّب علیه غرض واحد، فإنّ الغرض من علم النحو «حفظ اللسان عن الخطأ فی المقال»، ومن علم المنطق «صیانة الإنسان عن الخطأ فی الفکر»، ومن علم اصول الفقه «القدرة علی استنباط الأحکام الفرعیّة الإلهیّة» وهکذا سائر العلوم، فکلّ علم یترتّب علیه فائدة واحدة.

الثانیة: أنّ لنا قاعدة فلسفیّة، وهی أنّ «الواحد لا یصدر إلّامن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۷

الواحد»[۸]، فیمتنع أن یؤثّر الأمران المتباینان اللذان لا جامع بینهما فی أمر واحد، فتأثیر الشمس والنار فی الحرارة مثلًا کاشف عن وجود جامع بینهما هو المؤثّر فیها لا محالة، وهذه القاعدة تسالم علیها جلّ المحقّقین، وأقاموا البرهان علیها.

إذا عرفت هاتین المقدّمتین، فنقول:

کلّ علم عبارة عن مجموع مسائله، وهی مؤثّرة فی الغرض، مثلًا علم النحو عبارة عن «کلّ فاعل مرفوع، کلّ مفعول منصوب، کلّ مضاف إلیه مجرور» وسائر المسائل، وهی توجب الوصول إلی الغرض الذی هو «صون اللسان عن الخطأ فی المقال»، فلابدّ من تصوّر جامع واحد بین المسائل یکون مؤثّراً فی الغرض واقعاً.

وحیث إنّ کلّ مسألة مرکّبة من موضوع[۹] ومحمول ونسبة بینهما، فالجامع المؤثّر فی الغرض بحسب التصوّر البدوی إمّا منتزع من الموضوعات أو المحمولات أو النسب، ولکنّه بحسب الدقّة لا یمکن انتزاعه من المحمولات، لأنّ المحمول عارض علی الموضوع ومتأخّر عنه، والموضوع معروض متقدّم علیه رتبةً، فلا یصلح المحمولات لانتزاع الجامع منها.

ومن هنا انقدح عدم صلاحیّة النسب أیضاً لذلک، لأنّها معانٍ حرفیّة غیر مستقلّة أوّلًا، ومتأخّرة عن الموضوعات والمحمولات ثانیاً، فکیف یمکن انتزاع الجامع منها؟!

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۸

فلابدّ من انتزاعه من الموضوعات، لعدم صلاحیّة النسب والمحمولات لذلک.

فثبت أنّ لکلّ علم موضوعاً، وهو أمر واحد مؤثّر فی غرضه الواحد منتزع من موضوعات مسائله.

هذا حاصل دلیل المشهور.

ویمکن المناقشة فیه من وجوه

۱- لا دلیل علی وحدة الغرض المترتّب علی العلم، فانّه یمکن أن یترتّب علی علم فائدتان متلازمتان، والمحقّق الخراسانی رحمه الله وإن قال بامتناعه عادةً[۱۰]، إلّا أنّه لم یُقم دلیلًا علیه.

۲- أنّ وحدة غرض العلم مغایرة للوحدة فی القاعدة الفلسفیّة.

توضیح ذلک: أنّ الواحد علی ثلاثة أنواع، لأنّه إمّا شخصی، مثل «زید» وإمّا نوعی، مثل «الإنسان» وإمّا عنوانی، مثل «أهل هذا المدرس» فإنّه عنوان یعمّ المجتمعین فی هذا المدرس، دون الخارجین عنه، ومثل «أهل البیت» فی آیة التطهیر، فإنّه عنوان شامل

للخمسة الطيّبة الذين كانوا فى البيت[۱۱] حين نزول الآية، ولا يعمّ الخارجين عنه كما هو واضح.

وبالجملة: الواحد على ثلاثة أنواع: شخصى ونوعى وعنوانى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۹

ثمّ الواحد العنوانى قد يكون اعتباريّاً، كالصلاة المشتملة على القراءة والركوع والسجود وسائر الأجزاء المعتبرة شرعاً أمراً واحداً.

وقد يكون عرفيّاً، كالمعجون المؤثّر فى رفع مرض خاصّ، فإنّ وحدته وإن كانت باعتبار الطبيب المخترع له، إلّاأنّ العرف أيضاً يراه أمراً واحداً.

إذا عرفت ذلك فنقول:

لا شبهة فى أنّ المراد بالواحد فى القاعدة الفلسفيّة هو الواحد الشخصى، كما بيّنه المحقّقون من الفلاسفة، فإذا كان المعلول واحداً شخصيّاً يستحيل أن يتعدّد علّته المستقلّة.

وحينئذٍ فإن أرادوا بوحدة الغرض المترتّب على العلم الوحدة الشخصيّة أيضاً- لكى ترتبط المقدّمة الاولى بالثانية، ويتمّ القياس المنطقى الذى يبتنى على كون الأوسط فى الصغرى والكبرى شيئاً واحداً- فلابدّ من القول بترتّب هذا الغرض الواحد على مجموع مسائل العلم بما هو مجموع، لا على الجامع بينها، لعدم اتّصافه بالوحدة الشخصيّة، وإنّما المتّصف بها هو المجموع كما لا يخفى.

وبعبارة اخرى: إذا قلنا: فائدة علم النحو هى «صون اللسان عن الخطأ فى المقال» فهذه الفائدة أمر واحد شخصى معلول عن أمر واحد شخصى آخر بمقتضى المقدّمتين، فلا يمكن أن تكون علّته الجامع بين مسائل النحو كما عليه المستدلّ، ضرورة أنّه أمر كلّى، ولا مسألةً واحدةً منها، لاستلزامه خروج سائر المسائل عنه، فلابدّ من القول بأنّها مركّبة من مجموع مسائله، بحيث لو تعلّم شخص جميع مسائل النحو إلّامسألة واحدة لما حصل له صون اللسان عن الخطأ فى المقال أصلًا، كالصلاة الفاقدة لجزء واحد عمداً، حيث لم يترتّب عليها النهى عن الفحشاء والمنكر أصلًا، ولا يمكن الالتزام بهذا اللازم فى المقام،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۰

لأنّا نعلم بحصول مصداق من مصاديق «صون اللسان عن الخطأ فى المقال» عقيب تعلّم كلّ واحدة من مسائل النحو.

والحاصل: أنّ وحدة غرض العلم لو كانت وحدةً شخصيّة لتمّ القياس المنطقى، لكن يلزمه أوّلًا: كون الغرض مترتباً على مجموع مسائل العلم، لا على الجامع الذى يبتنى عليه دليل المشهور، وثانياً: أنّه لو تعلّم شخص بعض مسائل العلم دون بعض لما حصل له الغرض أصلًا، مع أنّا نعلم بحصول مصداق من مصاديق الغرض عقيب تعلّم كلّ مسألة من مسائل العلم.

فالحقّ أنّ وحدة غرض العلم نوعيّة، ولا ترتبط بالوحدة فى القاعدة الفلسفيّة، وكلّ مصداق من الغرض مترتّب على مسألة من مسائله بنحو تعدّد العلل والمعلولات، فكلّ فرد من أفراد «صون اللسان عن الخطأ فى المقال» يترتّب على مسألة خاصّة من مسائل النحو، مثلًا «صون اللسان عن الخطأ فى المقال فى باب الفاعل» معلول لمسألة «كلّ فاعل مرفوع» و «صون اللسان عن الخطأ فى المقال فى باب المفعول» مترتّب على مسألة «كلّ مفعول منصوب» وهكذا، فكلّ مسألة علّة مستقلّة ولها معلول مستقلّ، ولا تصل النوبة إلى تصوير الجامع بين المسائل أو المجموع المركّب منها.

وأمّا الوحدة العنوانيّة فلا يمكن الذهاب إليها فى غرض العلم، لأنّها تصدق حتّى مع تباين أفرادها، ولازمها أنّ مصاديق «صون اللسان عن الخطأ فى المقال» امور متباينة مترتّبة على مسائل علم النحو، وكلّ مسألة ترتبط بأمر مباين لما ترتبط به المسألة الاخرى، فما يترتّب على «كلّ فاعل مرفوع» مباين لما يترتّب على «كلّ مفعول منصوب» وهكذا.

فالوحدة العنوانيّة صرف احتمال غير صحيح. على أنّها لا تجدى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۱

المستدلّ[۱۲].

والحاصل: أنّ الوصول إلى احتياج كلّ علم إلى الموضوع من طريق وحدة الغرض لا يتمّ، سواء اريد بها الوحدة الشخصيّة أو النوعيّة أو العنوانيّة.

۳- أنّ المستدلّ قال بترتّب الغرض على مسائل العلم، وجعل هذا مبنى القول بكون المؤثّر الواقعى هو الجامع بين موضوعاتها الذى هو موضوع العلم، وهو ظاهر الفساد، فإنّ الغرض لا يترتّب على نفس المسائل، بل ولا على العلم بها، وإنّما يترتّب على رعايتها والعمل بها.

ألا ترى أنّ مجرّد وجود المسائل النحويّة فى الكتب لا يوجب صون لسانك عن الخطأ فى المقال، وكذلك لو تعلّمتها من غير أن تراعيها عند التكلّم والتخاطب، وإنّما تصل إلى هذا الغرض بالعمل بها بعد التعلّم.

۴- أنّ المستدلّ جعل الموضوعات ملاكاً لانتزاع الجامع بين المسائل دون المحمولات والنسب.

والحقّ الضرورى أنّ محور القضايا الحمليّة إنّما هو النسب والروابط.

ألا ترى أنّك إذا قلت: «زيد عالم» تريد إفادة عالميّة زيد، وإذا قلت:

«الفاعل مرفوع» تريد إفادة أنّ الفاعل له ارتباط بالمرفوعيّة.

فالجامع بين موضوعات المسائل النحويّة الذى يعبّر عنه بالكلمة والكلام لا يؤثّر فى «صون اللسان عن الخطأ فى المقال»، وإنّما المؤثّر هو مرفوعيّة الفاعل ومنصوبيّة المفعول ومجروريّة المضاف إليه، فلابدّ من تصوير الجامع بين النسب والروابط، وهو لا يكون موضوع العلم كما لا يخفى.

الوجه الثانى: ما ذهب إليه المشهور، من أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۲

فإنّ الظاهر أنّهم أرادوا موضوعات العلوم.

وهذا يدلّ على أنّ أصل احتياج كلّ علم إلى الموضوع كان أمراً واضحاً عندهم.

ويرد عليه أوّلًا: أنّ ملاك تمايز العلوم موضوع مختلف فيه، فإنّ جماعة من الاصوليّين- منهم المحقّق الخراسانى والمحقّق العراقى رحمهما الله- قالوا بأنّ تمايزها بتمايز الأغراض[۱۳]، بل هنا احتمال ثالث أشار إليه فى الكفاية، وهو أن يكون بتمايز المحمولات[۱۴].

وثانياً: لا علم لنا بأنّ احتياج العلوم إلى الموضوع عند المشهور من نتائج مسألة تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، بل القاعدة تقتضى العكس بأن يثبتوا أوّلًا احتياج كلّ علم إلى موضوع خاصّ واحد، ثمّ يرتّبوا عليه كون تمايزها بتمايز الموضوعات.

وهذا لا يفيد المستدلّ كما لا يخفى.

الوجه الثالث: السنخيّة المتحقّقة بين مسائل العلوم.

إنّ سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» وإن أنكر احتياج العلوم إلى الموضوع، إلّاأنّ له بياناً فى بعض المباحث الاخرى يستفاد منه أنّ لكلّ علم موضوعاً واحداً.

وهو أنّ مسائل كلّ علم يسانخ بعضها بعضاً، وهذه السنخيّة موجودة فى ذات هذه المسائل وجوهرها، ولا سنخيّة بين مسائل علمين[۱۵].

ألا ترى أنّ قول النحاة: «كلّ فاعل مرفوع» يسانخ قولهم: «كلّ مفعول منصوب»، ولا يسانخ قول الاصوليّين: «صيغة الأمر دالّة على الوجوب».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۳

وبالجملة: بين جميع مسائل علم واحد سنخيّة ذاتيّة واضحة، حتّى فيما إذا استفيد بعضها من اللفظ وبعضها الآخر من العقل، كدلالة صيغة الأمر على الوجوب، واستنتاج وجوب المقدّمة من الملازمة العقليّة بين وجوب ذى المقدّمة ووجوبها.

ولا ارتباط بين مسألتين من علمين أصلًا.

لا يقال: لعلّ هذه السنخيّة بلحاظ الغرض الواحد المترتّب على جميع المسائل، ولا ترتبط بذواتها.

فإنّه يُقال: إنّا إذا لاحظنا مسائل علم واحد مع قطع النظر عن الغرض المترتّب عليها وجدناها متسانخة مترابطة، ضرورة أنّه لو لم يكن لعلم النحو مثلًا غرض أصلًا، أو جهلنا به لتحقّقت السنخيّة أيضاً بين قولهم: «كلّ فاعل مرفوع» و «كلّ مفعول منصوب» وهذا كاشف عن ارتباط السنخيّة بذوات المسائل لا بالغرض المترتّب عليها.

وهذه السنخيّة كاشفة عن وجود موضوع واحد هو ملاكها، فالمناسبة المتحقّقة بين «كلّ فاعل مرفوع» و «كلّ مفعول منصوب»، ترشدنا إلى وجود موضوع واحد يوجب العلقة بين المسألتين، ويبحث كلّ منهما عن عوارضه، وهو الكلمة والكلام.

هذا أجود طريق لإثبات وجود الموضوع للعلوم ووحدته.

فثبت- حتّى الآن- أمران من الامور الثلاثة المستفادة من كلام المحقّق الخراساني المتقدّم نقله في أوائل البحث.

تعريف موضوع العلم

وأمّا الأمر الثالث، أعني تعريف موضوع العلم: فذهب المنطقيّون إلى أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۴

موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة[۱۶].

وتبعهم غيرهم في ذلك.

ولابدّ لنا من البحث فيما هو المراد من العرض الذاتي أوّلًا، وفي عموميّة هذا التعريف بالنسبة إلى جميع العلوم ثانياً، فنقول مستعيناً باللّه:

إنّ المنطقيّين قسّموا الكلّي إلى خمسة أقسام:

النوع، الجنس، الفصل، العرض العامّ والعرض الخاصّ.

ويعبّر عن الأخيرين بالعرض وعن الثلاثة الاولى بالذات والذاتيّات.

والعرض كما ينقسم إلى العامّ والخاصّ[۱۷].

ينقسم بتقسيم آخر إلى اللازم والمفارق[۱۸].

وبتقسيم ثالث إلى الذاتي والغريب.

ولا يرتبط ببحثنا إلّاهذا التقسيم الأخير.

وتوضيح العرض الذاتي والغريب يحتاج إلى ذكر مقدّمة:

وهي أنّ للعرض صوراً ثمانية، لأنّ عروضه على الشيء قد يكون بلا واسطة، كالزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة[۱۹]، وقد يكون بواسطة أمر داخلي، وهو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۵

إمّا جنس المعروض الذي يعبّر عنه بالجزء الأعمّ، أو فصله الذي يعبّر عنه بالجزء المساوي.

ولا يمكن تصوّر جزء أخصّ للماهيّة، لأنّه يستلزم إمكان وجودها بدون هذا الجزء، وهو مستحيل.

فالعارض بواسطة الجزء الأعمّ، كعروض المشي على الإنسان لكونه حيواناً، وبواسطة الجزء المساوي كعروض العلم عليه لكونه ناطقاً[۲۰].

وقد يكون عروضه بواسطة أمر خارج عن ماهيّة المعروض، وهو على خمسة أنواع.

لأنّ هذا الأمر الخارج تارةً يكون مساوياً للمعروض، واخرى أعمّ، وثالثة أخصّ ورابعة مبايناً له.

والمباين قد يكون واسطة فى انتقال العرض إلى ذى الواسطة حقيقةً، وقد يكون هو متّصفاً بالعرض فقط، وإسناده إلى ذى الواسطة بنحو من المجاز والعناية.

فهذه خمس صور، وأمثلتها[۲۱] بترتيب الصور المذكورة:

۱- الضحك العارض على الإنسان بواسطة التعجّب، فإنّ التعجّب أمر خارج عن ماهيّة الإنسان مساوٍ له بحسب المصاديق، لأنّ كلّ من يصدق عليه أنّه إنسان يصدق عليه أنّه متعجّب وبالعكس، فهما متساويان بحسب الأفراد.

۲- التعب اللاحق للإنسان بواسطة المشى، فإنّ المشى أيضاً أمر خارج عن ماهيّة الإنسان أعمّ منه بحسب المصاديق، لأنّ كلّ من صدق عليه الإنسان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۶

صدق عليه الماشى، ولا عكس، إذ بعض ما صدق عليه أنّه ماش لم يصدق عليه أنّه إنسان.

۳- البصيرة العارضة على الحيوان[۲۲] بواسطة كونه ناطقاً، فإنّ الناطقيّة أمر خارج عن ماهيّة الحيوان[۲۳] أخصّ منه مصداقاً، لأنّ كلّ من يصدق عليه الناطق يصدق عليه الحيوان، ولكن بعض ما صدق عليه الحيوان لم يصدق عليه الناطق.

۴- الحرارة العارضة على الماء بواسطة النار، فإنّ النار أمر خارج عن الماء، لعدم كونها جزءاً مقوّماً له، وبينهما تباين كلّى، لعدم تصادقهما على شىء من الأشياء كما هو واضح، والنار واسطة فى انتقال الحرارة إلى الماء حقيقةً، فإنّ الماء بعد مجاورته لها يتّصف بأنّه حارّ واقعاً.

ويعبّر عن هذا النوع من الواسطة بالواسطة فى الثبوت.

۵- الحركة التى تعرض على الجالس فى السفينة بواسطتها، فإنّ السفينة أمر خارج عن حقيقة الجالس، لعدم كونها داخلة فى ماهيّته جنساً أو فصلًا، وبينهما تباين كلّى، لعدم وجود مادّة اجتماع لهما، والحركة صفة للسفينة حقيقةً، ولا يتّصف بها الجالس إلّابالمجاز والمسامحة.

ويعبّر عن هذا النوع من الواسطة بالواسطة فى العروض.

والحاصل: أنّ العرض على ثمانية أقسام:

۱- ما لا واسطة بينه وبين معروضه.

۲- ما يعرضه بواسطة الجزء الأعمّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۷

۳- ما يلحقه بواسطة الجزء المساوى.

۴- ما إذا توسّط بينهما أمر خارج مساوٍ للمعروض.

۵- العرض اللاحق للشىء بواسطة الخارج الأعمّ.

۶- ما إذا كان العروض لأجل الخارج الأخصّ.

۷- ما يعرضه بواسطة أمر مباين بنحو الواسطة فى الثبوت.

۸- ما يلحقه لأجل أمر مباين بنحو الواسطة فى العروض.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم اختلفوا فى العرض الذاتى والغريب على أقوال:

كلام صاحب الكفاية والمحقّق السبزوارى رحمهما الله فى ذلك

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّ العرض الـذاتی ما یلحق الشـیء بلا واسـطة فی العروض[۲۴]، أی مایلحقه حقیقـةً، من دون تجوّز وعنایة.

وعلیه فالقسم الأخیر یکون عرضاً غریباً، وسائر الأقسام السبعة جمیعها تکون أعراضاً ذاتیّة.

وهذا ما ذهب إلیه الحکیم السبزواری رحمه الله قبل صاحب الکفایة، حیث قال فی حاشیة الأسفار:

والحقّ فی معنی العرض الذاتی أن یقال: هو ما یکون عارضاً للشیء ووصفاً له بالحقیقة بلا شائبة مجاز أو کذب، أی یکون من قبیل ما یقال له عند أهل العربیّة: الوصف بحال الشـیء، لا الوصف بحال متعلّق الشیء، وبعبارة اخری: العرض الذاتی ما لا یکون له واسطة فی العروض[۲۵].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۸

رأی المشهور فی المقام

وذهب المشـهور إلی أنّ ثلاثـة من الأقسام الثمانیـة المتقدّمـة أعراض ذاتیّة بلا إشـکال ولا خلاف، وهی: القسم الأوّل والثالث والرابع، أی ما لا واسـطة أصـلًا بینه وبین معروضه، وما کان عروضه بواسـطة أمر مساوٍ داخلی أو خارجی، وأنّ الأربعـة الأخیرة أعراض غریبـة، وهی ما کان عروضه بواسطة الخارج الأعمّ أو الأخصّ أو المباین بقسمیه.

واختلفوا فی القسم الثانی، أعنی ما کان عروضه لأجل الجزء الأعمّ.

نظریّة العلّامة الطباطبائی رحمه الله فی المسألة

وللعلّامـة الطباطبائی رحمه الله کلام ینتـج ذاتیّـة خصوص ما لا واسـطة بینه وبین معروضه وغرابة ما عداه، فإنّه قال فی حاشـیة الأسـفار: العرض الـذاتی ما یعرض الشـیء لـذاته فقط، یعنی أنّ المعروض بذاته یقتضـی العرض، من دون أن یکون بینهما واسـطة أصـلًا، سواء کانت الواسطة مساویة أو أعمّ أو أخصّ.

وقـال فی بیـان مجری هـذه الأحکـام: إنّ ذلـک کلّـه إنّمـا یجری فی العلـوم البرهانیّـة مـن حیـث جریـان البرهـان فیهـا، وأمّـا العلـوم الاعتباریّة[۲۶]، التی موضوعاتها امور إعتباریّة غیر حقیقیّة فلا دلیل علی جریان شیء من هذه الأحکام فیها أصلًا. واستدلّ علی ذاتیّة ما عروضه بلا واسطة، وغرابة ما عداه فی العلوم البرهانیّة بأنّ هذه العلوم تبتنی علی البرهان، وحیث إنّ البرهان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۹

قیاس منتج للیقین یجب أن یتألّف من مقدّمات یقینیّة، ولا تکون المقدّمة کذلک إلّاإذا اجتمع فیها شرائط أربعة:

۱- أن تکون ضـروریّة، أی فی الصدق، وإن کانت ممکنة بحسب الجهة[۲۷]، وإلّا لم یمتنع الطرف المخالف فلم یحصل یقین، وهـذا خلف.

۲- أن تکون دائمة، أی فی الصدق بحسب الأزمان، وإلّا کذب فی بعض الأزمان، فلم یمتنع الطرف المخالف، فلم یحصل یقین، وهذا خلف.

۳- أن تکون کلّیّة، أی فی الصدق بحسب الأحوال، وإلّا کذب فی بعضها، فلم یمتنع الطرف المخالف، فلم یحصل یقین، وهذا خلف.

۴- أن تکون ذاتیّة المحمول للموضوع، أی بحیث یوضع المحمول بوضع الموضوع ویرفع برفعه مع قطع النظر عمّا عداه، إذ لو رفع مع وضع الموضـوع أو وضع مع رفعه لم یحصـل یقین، وهـذا خلف. وهـذا هو الموجب لکون المحمول الـذاتی مساویاً لموضوعه[۲۸]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه رحمه الله.

ولا یخفی أنّ نتیجة کلامه رحمه الله غرابة سبعة من الأقسام المتقدِّمة للعرض، وذاتیّة قسم واحد فقط فی العلوم البرهانیّة.

وأساس استدلاله علی ذلک أنّ العرض إذا حمل علی معروضه بواسطةٍ لا ینتج الیقین.

نقد ما أفاده العلّامة الطباطبائی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّ یقینیّة القضیّة لا- تتوقّف علی عدم تحقّق الواسطة فی عروض المحمول علی الموضوع، بل إذا حمل علیه بواسطة أمر مساوٍ داخلی[۲۹] أو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۰

خارجی[۳۰]، بل بواسطة جزئه الأعمّ[۳۱] ینتج الیقین أیضاً.

فلا وجه للعدول عمّا ذهب إلیه المشهور فی تفسیر العرض الذاتی حیث قالوا: إنّه ما یلحق الشیء لذاته أو لأمر یساویه[۳۲].

نقد نظریّة المشهور حول العرض الذاتی والغریب

لکن یرد علی مقالة المشهور أنّه یستلزم کون البحث فی کثیر من مسائل العلوم بحثاً عن أعراضها الغریبة، لأنّ موضوع المسائل نوع بالنسبة إلی موضوع نفس العلم، فانظر إلی علم النحو الذی موضوعه الکلمة والکلام، فإنّا نبحث فیه عن مرفوعیّة الفاعل، ومنصوبیّة المفعول، ومجروریّة المضاف إلیه، وکلّ واحد من الفاعل والمفعول والمضاف إلیه نوع من الکلمة.

فالمرفوعیّة مثلًا عرض ذاتی للفاعل، لکنّها عرض غریب بالنسبة إلی الکلمة، لعروضها علیها بواسطة الفاعل الذی هو أخصّ منها، والمشهور اتّفقوا علی غرابة ما کان عروضه بواسطة الخارج الأخصّ[۳۳]. وقد یکون الأمر بالعکس فی بعض العلوم، بمعنی أنّ موضوع العلم أخصّ من موضوعات مسائله، کعلم الاصول[۳۴]، فإنّا نبحث فیه عن دلالة صیغة الأمر علی الوجوب،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۱

وصیغة النهی علی الحرمة مثلًا، فالموضوع فی هاتین المسألتین صیغة الأمر وصیغة النهی، ولاریب فی کون کلّ منهما أعمّ من موضوع علم الاصول، سواء جعلناه الأدلّة الأربعة بما هی هی، أو بما هی أدلّة، أو الحجّة فی الفقه، لأنّا لا نبحث عن خصوص صیغة الأمر والنهی المستعملة فی الکتاب والسنّة، بل عن الأعمّ منها، إذ لا مجال للتمسّک باللغة[۳۵] وبناء العقلاء[۳۶] لإثبات دلالة الأمر علی الوجوب والنهی علی الحرمة لو اختصّ البحث بالأوامر والنواهی القرآنیّة والروائیّة.

فعلم منه أنّ صیغة الأمر والنهی المبحوث عنها فی الاصول کما ترتبط بالکتاب والسنّة ترتبط أیضاً باللغة وبناء العقلاء، وتعمّ الأمر والنهی الصادرین من الموالی العرفیّة.

والأمر فی المباحث العقلیّة أوضح، فإنّ البحث مثلًا عن الملازمة العقلیّة بین وجوب المقدّمة ووجوب ذیها مسألة عقلیّة کلّیّة تعمّ الشرعیّات وغیرها.

فإذا حکم العقل بالملازمة بینهما فنحن نستنتج من تلک المسألة الکلّیّة أنّ وجوب الصلاة فی الشریعة یستلزم وجوب الوضوء وسائر شرائطها.

والحاصل: أنّ موضوع بعض العلوم نوع بالنسبة إلی موضوعات مسائلها، فحمل محمولات تلک المسائل علی موضوع العلم من قبیل العروض بواسطة الجزء الأعمّ، واختلف المشهور فی کونها أعراضاً ذاتیّة أو غریبة کما تقدّم.

وبالجملة: لا یمکن الذهاب إلی مقالة المشهور فی المقام، لاستلزامها اتّفاقهم علی کون البحث فی مسائل العلوم بحثاً عن أعراضها الغریبة فیما إذا کان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۲

موضوع العلم من قبیل الجنس بالنسبة إلی موضوعات المسائل، والأمر کذلک عند بعضهم فیما إذا کان من قبیل النوع بالنسبة إلیها.

نظریّة صدر المتألّهین رحمه الله فی العرض الذاتی والغریب

قال صدر المتألّهین: إنّ موضوع کلّ علم- کما تقرّر- ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّة.

ثمّ نقل کلام المشهور حول العرض الذاتی بقوله: وقد فسّروا العرض الذاتی بأنّه ما یلحق الشیء لذاته أو لأمر یساویه.

ثمّ قال: فأشکل الأمر علی جمع، حیث رأوا أنّه لا ینطبق علی کثیر من مسائل العلوم، فإنّ البحث فیها عن عوارض أنواع موضوع العلم لا عن عوارض نفس الموضوع[۳۷].

ولأجل هذا الإشکال اضطرّوا إلی توجیه کلام المشهور تارةً: بأنّ العرض الذاتی للنوع عرض ذاتی للجنس أیضاً، فالمرفوعیّة التی یبحث عنها فی مبحث الفاعل من علم النحو عرض ذاتی بالنسبة إلی الکلمة، کما أنّها کذلک بالنسبة إلی الفاعل[۳۸].

واخری: بالفرق بین محمول العلم ومحمول المسألة- کما فرّقوا بین موضوعیهما- بأنّ محمول العلم ما ینحلّ إلیه محمولات المسائل علی طریق الترديد.

فالمرفوعیّة مثلًا فی مسألة «کلّ فاعل مرفوع» لا تکون من محمولات الکلمة، بل من محمولات الفاعل، والمنصوبیّة فی مسألة «کلّ مفعول منصوب»

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۳

أیضاً لا تکون من عوارض الکلمة بل من عوارض المفعول.

وبالجملة: کلّ واحد من محمولات المسائل علی التعیین لا یکون إلّاعرضاً ذاتیّاً لموضوع تلک المسألة، وأمّا الکلمة فعرضها الذاتی إنّما هو تلک المحمولات أعنی المرفوعیّة، والمنصوبیّة، والمجروریّة، لکن بنحو الترديد لا التعیین.

إلی غیر ذلک من التوجیهات التی لا یقبلها الطبع السلیم.

ثمّ قال: ولم یتفطّنوا بأنّ ما یختصّ بنوع من أنواع الموضوع، ربما یعرض لذات الموضوع بما هو هو[۳۹].

وفی کلامه هذا نظر؛ أوّلًا: لأنّ قوله: «ربما» ظاهر فی عروض ما یختصّ بالنوع علی الجنس أحیاناً وفی بعض الأوقات، وهو لا یرفع الإشکال عن المشهور، وثانیاً: لأنّ بین ظاهر صدره وذیله تناقضاً، لعدم إمکان الجمع بین اختصاص عرض بنوع من أنواع الموضوع وبین عروضه علی نفس الموضوع من دون واسطة، کما هو ظاهر قوله: «بما هو هو».

اللّهمّ إلّاأن یحمل کلامه علی ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی والحکیم السبزواری رحمهما الله من أنّ العرض الذاتی ما یلحق الشیء بلا واسطة فی العروض[۴۰]، وبعبارة اخری: ما یلحقه حقیقةً من دون تجوّز وعنایة.

وهذا وإن کان خلاف ظاهر کلام صدر المتألّهین إلّاأنّه لا بأس بارتکابه لأجل رفع التناقض عنه، سیّما أنّه حکی عن بعض کتبه سوی الأسفار أنّه رحمه الله صرّح بأنّ العرض الذاتی ما یلحق الشیء بلا واسطة فی العروض[۴۱].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۴

البحث حول کلام المحقّق السبزواری والخراسانی

وقد عرفت أنّ العرض الغریب علی رأی الحکیم السبزواری والمحقّق الخراسانی رحمهما الله منحصر فیما یکون حمله علی المعروض وتوصیف المعروض به علی سبیل المجاز والمسامحة، کالحرکة المنسوبة إلی الجالس فی السفینة بواسطتها التی یعبّر عنها بالواسطة فی

العروض.

وأمّا الأقسام السبعة الاخرى فكلّها عوارض ذاتيّة، لاتّصاف المعروض بها بنحو الحقيقة.

ولا يرد عليه ما ورد على المشهور، ضرورة أنّ عوارض نوع العلم أو جنسه تكون عوارض نفس الموضوع حقيقةً ولا تمنع من ذلك وساطة النوع أو الجنس.

ألا ترى أنّ المرفوعيّة كما تكون صفة للفاعل على سبيل الحقيقة تكون صفةً للكلمة أيضاً كذلك؟ فإذا قال القائل: «ضرب زيد» يصّح أن يقال- مشيرًا إلى لفظ «زيد»-: «هذه الكلمة مرفوعة» كما يصّح أن يقال: «زيد مرفوع» والإسناد حقيقى فى كلتا الصورتين.

إشكال الإمام

«مدّ ظلّه»

على المحقّق الخراسانى والحكيم السبزوارى

لكن أورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: بأنّ النسبة بين موضوع بعض العلوم وموضوعات مسائلها نسبة الكلّ إلى أجزائه، كالجغرافيا، فإنّ موضوعه الأرض، وموضوعات مسائله مثلًا جبال إيران، أنهارها، غاباتها، بحارها و ...

فلا يكون موضوعه أعمّ ولا أخصّ من موضوعات مسائله، لأنّ الجبال

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۵

مثلًا جزء من الأرض لا نوعها ولا جنسها.

وإسناد عوارض الجزء إلى الكلّ مجاز إذا اجتمعت شرائط التجوّز وغلط إذا لم تجتمع.

فاتّصاف الأرض بصفات جبالها لو لم يكن غلطاً لكان بنحو من العناية والواسطة فى العروض[۴۲].

ويمكن الجواب عنه بأنّا لا نسلّم أن تكون نسبة موضوع العلم إلى موضوعات المسائل فى الجغرافيا نسبة الكلّ إلى أجزائه، لاستلزامه أن لا يترتّب فائدة على هذا العلم أصلًا إلّابعد الإحاطة العلميّة بجميع خصوصيّات كلّ الأرض، كما لا يترتّب على الصلاة أىّ أثر إن ترك جزء واحد منها عمداً، ولا يمكن الالتزام بهذا فى المقام، لأنّا نعلم أنّ كلّ من يدّعى أنّه عالم بالجغرافيا يعلم بناحية من نواحيها فقط، ويترتّب عليه الغرض بالنسبة إلى تلك الناحية، كما تترتّب شعبة من صون اللسان عن الخطأ فى المقال على مسألة مرفوعيّة الفاعل إذا تعلّمها شخص وعمل بها فى المحاورات.

فعلى هذا موضوع علم الجغرافيا أيضاً كلّى، وموضوعات مسائله مصاديقه وأفراده، فاندفع الإشكال عمّا ذهب إليه المحقّق الخراسانى والحكيم السبزوارى رحمهما الله حول العرض الذاتى.

البحث فى كون محمولات مسائل العلوم من الأعراض

لكن يشكل الأمر فى صدق نفس العرض على محمولات مسائل العلوم مع قطع النظر عن ذاتيّتها وغرابتها.

منشأ الإشكال أنّ قضيّة «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۶

الذاتيّة» قضيّة تفوّه بها ابتداءً المنطقيّون والفلاسفة، وتبعهم غيرهم فى ذلك كما تقدّم.

والعرض[۴۳] عند المنطقيّين والفلاسفة أمر واقعى خارج عن الشىء عارض عليه.

فیرد علیهم: أنّ البحث فی بعض العلوم الواقعیّة مثل العرفان والکلام لیس بحثاً عن العرض بهذا المعنی، فإنّ مثل قولنا: «اللّه عالم» مسألة کلامیّة، مع أنّ علمه تعالی عین ذاته، فلا یمکن القول بکونه من عوارضه.

وقول العلّامة الطباطبائی رحمه الله باختصاص قضیّة «موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّة» بالعلوم البرهانیّة وعدم شمولها للعلوم الاعتباریّة- علی فرض صحّته- لا یجدی فی رفع الإشکال، ضرورة أنّ الکلام علم برهانی کما تقدّمت الإشارة إلیه.

بل یرد علیهم فی العلوم الاعتباریّة کالفقه والاصول أیضاً إشکال آخر، وهو أنّک عرفت أنّ العرض فی اصطلاح المنطقیّین والفلاسفة أمر واقعی، مع أنّ محمولات مسائل هذه العلوم امور اعتباریّة لیس بإزائها شیء فی الخارج.

فهذا علم الفقه یبحث فیه عن الأحکام التکلیفیّة کوجوب الصلاة وحرمة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۷

الخمر، والوضعیّة کنجاسة الدم وملکیّة المحیی لما أحیاه من الأرض، ولا ریب فی أنّها لا تکون اموراً واقعیّة.

ویمکن الجواب عن الإشکالین بأنّ العوارض فی قولهم: «موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّة» لیست بمعناها المنطقی، وإن کانت فی کلام الفلاسفة والمنطقیّین، بل المراد منها الأوصاف والمحمولات سواء کانت حقیقیّة أم اعتباریّة.

ویرشدنا إلی هذا أنّهم بصدد بیان «موضوع کلّ علم» کما هو صریح کلامهم لا موضوع خصوص المنطق والفلسفة، وهل یمکن أن یُقال: إنّهم حین البحث عن موضوع العلوم کانوا غافلین عن علم الفقه الذی هو أهمّ العلوم، ومحمولات مسائله امور اعتباریّة؟!

لکن هنا إشکال آخر فی خصوص الأحکام التکلیفیّة، وهو أنّ متعلّق الوجوب مثلًا فی «الصلاة واجبة» هل هو وجودها الخارجی أو الذهنی أو ماهیّتها؟

لا یمکن الذهاب إلی الأوّل، لأنّ وجود المأمور به فی الخارج یوجب سقوط التکلیف لا ثبوته.

ولا إلی الثانی، سواء ارید وجودها فی ذهن العبد أو فی ذهن المولی، أمّا الأوّل: فلأنّه یستلزم سقوط الوجوب بمجرّد تصوّر الصلاة وإحضارها فی الذهن، وأمّا الثانی: فلأنّه یستلزم سقوطه بمجرّد تصوّرها من قبل المولی، فلا یجب علی العبد إیجادها لا فی الخارج ولا فی الذهن.

علی أنّ وجودها الذهنی لو کان مأموراً به لما أمکن إیجاده فی الخارج، ضرورة استحالة إیجاد ما هو فی الذهن بوصف کونه کذلک فی الخارج وبالعکس، کما ثبت فی الفلسفة، لکونهما متباینین فلا یجتمعان.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۸

ولا إلی الثالث، ضرورة أنّ الماهیّة بما هی ماهیّة لیست مطلوبة، بل المطلوب إیجادها فی الخارج، ألا تری أنّ المولی إذا قال لعبده: اسقنی الماء، لا یرید ماهیّة الماء بل وجوده، لأنّ غرض المولی من هذا الأمر رفع عطشه، ولا یمکن الوصول إلی هذا الغرض إلّابالماء الموجود فی الخارج.

وهذا الإشکال یتوجّه علی الأحکام التکلیفیّة، وإن کان المراد من عوارض الموضوع أوصافه ومحمولاته، لعدم صحّة حمل الوجوب مثلًا علی الصلاة بأیّ وجه من الوجوه.

لکن یمکن الجواب بأنّا نختار الشقّ الثالث ونقول: متعلّق الوجوب هو ماهیّة الصلاة، لکنّ الوجوب عبارة عن البعث إلی إیجاد الشیء.

وبعبارة اخری: بین قولنا: «ماهیّة الصلاة مطلوبة» و «ماهیّة الصلاة واجبة» فرق، وهو أنّ الأوّل لایدلّ علی الوجود والإیجاد، فیتوجّه الإشکال علیه بأنّ ماهیّة الصلاة متی کانت مطلوبة للمولی مع أنّها فاقدة لغرضه؟!

بخلاف الثانی، فإنّ معناه أنّ «ماهیّة الصلاة مطلوب وجودها».

والحاصل: أنّ المراد بالعوارض فی تعریف موضوع العلوم مطلق المحمولات والأوصاف، وبالعرض الذاتی ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی والحکیم السبزواری ونقل عن صدر المتألّهین، أی ما یلحق الشیء بلا واسطة فی العروض، فیشمل سبعاً من الصور الثمانیة

المتقدِّمة للعرض.

إلى هنا إنتهى البحث عن احتياج العلوم إلى الموضوع، ووحدته، وتعريفه، وينبغى البحث عن أمر رابع، وهو:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۹

النسبة بين موضوع العلم وموضوعات مسائله

نظريّة المشهور والمحقّق الخراسانى فى المقام

فى النسبة بين موضوع العلم وموضوعات مسائله

ذهب المشهور إلى أنّ موضوع العلم هو الجامع بين موضوعات مسائله كما تقدّم[۴۴]، واختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث قال: إنّ موضوع كلّ علم- وهو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، أى بلا واسطة فى العروض- هو نفس موضوعات مسائله عيناً وما يتّحد معها خارجاً، وإن كان يغايرها مفهوماً تغاير الكلّى ومصاديقه والطبيعى وأفراده[۴۵].

فموضوع علم النحو مثلًا هو الكلمة والكلام، والفاعل الذى هو موضوع مسألة «كلّ فاعل مرفوع» مصداق للكلمة.

نقد نظريّة المشهور والمحقّق الخراسانى رحمه الله

وفيه: أنّ موضوع العلم وموضوع المسائل أمر واحد فى بعض العلوم، كالعرفان، فإنّ موضوعه وكذلك موضوع مسائله هو اللَّه سبحانه وتعالى.

والنسبة بينهما فى بعض آخر من العلوم عموم من وجه، كالاصول، فإنّ موضوعه «الأدلّة الأربعة» أو «الحجّة فى الفقه»، ونحن نبحث فيه مثلًا عن أنّ «صيغة الأمر هل تدلّ على الوجوب أم لا؟»، وهذا البحث لا يختصّ بالأوامر القرآنيّة والروائيّة، بل يعمّ أوامر الموالى العرفيّة أيضاً.

والكتاب والسنّة لا يختصّان بصيغة الأمر، بل بعض ما صدق عليه أنّه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۰

قرآن أو سنّة لا- يكون أمراً، فبين صيغة الأمر وكلّ واحد منهما عموم من وجه. بل نسبة موضوع بعض العلوم إلى موضوعات مسائله على رأى الإمام «مدّ ظلّه» هى نسبة الكلّ إلى أجزائه، كالجغرافيا.

والحقّ أن يقال فى المقام: إنّك قد عرفت أنّ مسائل كلّ علم يسانخ بعضها بعضاً، وهذه السنخيّة موجودة فى ذات هذه المسائل وجوهرها، ولا سنخيّة بين مسائل علمين، وهذه السنخيّة كاشفة عن وجود موضوع واحد يوجب العلقة بين مسائل العلم.

فموضوع العلم له نحو ارتباط بموضوعات المسائل، لكن لا يجب أن يكون هذا الارتباط فى جميع العلوم على نسق واحد، فيمكن أن يكون فى بعضها بنحو الطبيعى والأفراد، وفى بعض آخر بنحو العينيّة، وفى بعض ثالث بنحو الكلّ والأجزاء، وهكذا.

هذا تمام الكلام فى المباحث المربوطة بموضوع العلم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۱

فى تمايز العلوم

المقام الثانى: فى تمايز العلوم

اشارة

لا ریب ولا خلاف فی أنّ لنا علوماً متعدّدة متغایرة، لکنّهم اختلفوا فی ملاک تمایزها الذی هو منشأ تکثّرها إلی أقوال:

۱- نظریّة المشهور فی المقام

اشارة

ذهب المشهور إلی أنّ تمایزها بتمایز الموضوعات.

والظاهر أنّ مرادهم موضوعات العلوم لا موضوعات المسائل.

فعلم الفقه مثلًا یمتاز عن علم النحو بأنّ موضوع الأوّل فعل المکلّف وموضوع الثانی هو الکلمة والکلام.

واورد علیهم بأنّه یستلزم اتّحاد علم النحو والصرف والبلاغة، إذ الموضوع فی الجمیع هو الکلمة والکلام[۴۶].

واجیب عنه بأنّ الکلمة والکلام من حیث الإعراب والبناء موضوع النحو، ومن حیث الصحّة والاعتلال موضوع الصرف، ومن حیث الفصاحة والبلاغة موضوع المعانی والبیان، فتتغایر موضوعات هذه العلوم الثلاثة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۲

بتعدّد الحیثیّات.

ولجمع من الفلاسفة المحقّقین نکتة لطیفة علی ما نقله المحقّق الاصفهانی فی حاشیته[۴۷] علی الکفایة، وهی أنّ قول النحاة: «موضوع علم النحو هو الکلمة والکلام من حیث الإعراب والبناء» لیس بمعنی: من حیث کونهما معربین بالفعل، بل یکون بمعنی: من حیث کونهما قابلین لورود الإعراب علیهما، وإلّا لکانت مسائل النحو من قبیل الضروریّة بشرط المحمول، ضرورة أنّ قولنا:

«الفاعل مرفوع» بناءً علی الأوّل یکون بمعنی: «الفاعل المعرب بإعراب الرفع یکون مرفوعاً» وأمّا بناءً علی الثانی یکون بمعنی: «الفاعل الذی هو قابل لورود الإعراب علیه یکون مرفوعاً»، وهذا هو المعنی الصحیح لا الأوّل.

وبه تبیّن فساد عدول بعضهم عمّا ذهب إلیه المشهور من کون موضوع علم النحو هو الکلمة والکلام إلی کونه هو المعرب والمبنی، فراراً عن إشکال متوجّه إلی المشهور.

وجه الفساد: أنّ الفاعل فرد من أفراد المعرب، والمراد به المعرب بالفعل، فقولنا: «الفاعل مرفوع» یکون علی هذا بمعنی: الفاعل المعرب بالفعل بإعراب الرفع یکون مرفوعاً.

نقد کلام المشهور فی تمایز العلوم

ویرد علی کلام المشهور أنّ دلیلهم ومبناهم فی إثبات وحدة موضوع العلم یقتضی أن یکون التمایز بالأغراض لا بالموضوعات.

توضیح ذلک: أنّهم لم یصلوا إلی إثبات وحدة الموضوع للعلوم إلّامن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۳

طریق وحدة الغرض المترتّب علی کلّ علم کما عرفت[۴۸].

وهذا الدلیل وإن کان مردوداً عندنا، وقد عرفت وجوه المناقشة فیه[۴۹] إلّا أنّه یستلزم أن یکون تمایز العلوم بتمایز الأغراض، لأنّ العلم بوحدة الموضوع ناشٍ عن العلم بوحدة الغرض عندهم، ولا وجه للعدول من المنشأ إلی الناشئ.

لا یقال: لعلّ الوجه فیه کون الغرض معلولًا، والموضوع علّةً له عندهم، لأنّ الغرض مترتّب علی مسائل العلم، والمسألة وإن کانت

متشكّلة من الموضوع والمحمول والنسبة، إلّاأنّ المحمول عارض متأخّر عن الموضوع، فلا يصلح للتأثير فى الغرض مع وجود الموضوع الذى هو معروض متقدّم، والنسب معانٍ حرفيّة غير مستقلّة أوّلًا، ومتأخّرة عن الموضوع والمحمول ثانياً.

فلا يصلح للتأثير فى الغرض إلّاموضوعات المسائل[۵۰].

فوجه عدولهم من الغرض إلى الموضوع هو علّيّة الموضوع للغرض.

وبعبارة اخرى: الاستدلال لإثبات الموضوع ووحدته بوحدة الغرض إنّما هو من قبيل البرهان الإنّى الذى نصل فيه من المعلول إلى العلّة، لا اللمّى الذى نصل فيه من العلّة إلى المعلول، وعلى هذا فلا وجه لنسبة التمايز إلى الغرض الذى هو معلول، بل لابدّ من ربطه بالعلّة، وهى الموضوع.

فإنّه يُقال: الغرض وإن كان معلولًا إلّاأنّه أوضح من الموضوع الذى هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۴

علّته، إذ العلم بالغرض ووحدته أوجب العلم بالموضوع ووحدته، وإذا دار الأمر فيما ينسب إليه التمايز بين الأثر الأجلى والمؤثّر الأخفى فلا ريب فى تعيّن الأوّل.

إشكال المحقّق الخراسانى رحمه الله على المشهور

والمحقّق الخراسانى رحمه الله تخيّل أنّ المشهور أرادوا بالموضوعات فى قولهم:

«تمايز العلوم بتمايز الموضوعات» موضوعات المسائل، حيث قال: وقد انقدح بذلك أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين، لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلّا كان كلّ باب بل كلّ مسألة من كلّ علم علماً على حدة، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمّل[۵۱].

فإنّه أراد بقوله: «لا الموضوعات» نفى كلام المشهور، وبقرينة عطفه المحمولات عليها نفهم أنّ مراده منها موضوعات المسائل، إذ لا يمكن أن يراد من المحمولات إلّامحمولاتها.

وذيل كلامه المذكور قرينة اخرى على حمله كلام المشهور على موضوعات المسائل، إذ لا يلزم من كلام المشهور كون كلّ باب من كلّ علم علماً على حدة إلّا إذا أرادوا أنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعات المسائل كما هو واضح.

وبالجملة: فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله قرينتان على حمله كلام المشهور على إرادة موضوعات المسائل كما عرفت، وعلى هذا الأساس استشكل عليهم بأنّ قولهم يستلزم كون كلّ باب بل كلّ مسألة من كلّ علم علماً على حدة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۵

وتوضيح إيراده: أنّ موضوعات ومحمولات المسائل المربوطة بعلم واحد متغايرة، فانظر إلى علم النحو مثلًا، فإنّ قولنا: «كلّ فاعل مرفوع» مسألة نحويّة، و «كلّ مفعول منصوب» مسألة نحويّة اخرى، و «كلّ مضاف إليه مجرور» مسألة نحويّة ثالثة، وتغاير الموضوعات والمحمولات فى هذه المسائل الثلاث أمر واضح، فلو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات أو المحمولات لكان كلّ واحدة من هذه المسائل الثلاث علماً مستقلّاً.

جواب إشكال المحقّق الخراسانى على المشهور

لكنّك عرفت أنّ ظاهر كلام المشهور أنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها، فيمتاز كلّ واحد من علم النحو والفقه والاصول عن صاحبيه

بأنّ موضوع الأوّل هو الكلمة والكلام، وموضوع الثانی فعل المكلّف، وموضوع الثالث الأدلّة الأربعة أو الحجّة فی الفقه، فهی علوم متغايرة لأجل تغاير موضوعاتها.

فلا يرد عليهم ما أورده المحقّق الخراسانی رحمه الله.

نعم، هو وارد علی القول بكون التمايز بتمايز المحمولات، لكونها متعيّنةً فی محمولات المسائل بكثرتها من دون أن يراد انتزاع جامع منها وتسميته باسم خاصّ، كما فعله المشهور فی ناحية الموضوعات، حيث انتزعوا من موضوعات المسائل جامعاً سمّوه باسم مخصوص وجعلوه ملاك التمايز فی العلوم.

لكنّ الظاهر أنّ تمايز العلوم بتمايز المحمولات مجرّد احتمال ذكر فی كلام المحقّق الخراسانی، ولا قائل له.

وعلی أیّ حال لا يصحّ جعل تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها، ولا بتمايز موضوعات المسائل أو محمولاتها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۶

۲- نظريّة المحقّق الخراسانی رحمه الله فی ملاك تمايز العلوم

اشارة

وذهب المحقّق صاحب الكفاية إلی أنّ تمايزها بتمايز الأغراض المترتّبة علی العلوم الداعية إلی تدوينها، كالاقتدار علی الاستنباط فی علم الاصول، وصون اللسان عن الخطأ فی المقال فی علم النحو، وعصمة الذهن عن الخطأ فی الفكر فی علم المنطق، وهكذا[۵۲].

وذهب إليه قبله المير سيّد شريف الجرجانی، فتبعه جماعة منهم المحقّق الخراسانی رحمه الله.

والتأمّل فی كلامه من الصدر إلی الذيل يدلّنا علی أنّه استدلّ لإثبات مذهبه فی المقام بأنّ العلم عبارة عن مجموعة مسائله المتعدّدة التی جمعها الدخل فی الغرض الذی دوّن لأجله العلم، فمسائل علم النحو مثلًا وإن كانت متكثّرة ومتشتّتة، إلّاأنّ لها جامعاً، وهو أنّها تشترك فی الدخل فی الغرض الباعث علی تدوين هذا العلم، وهو «صون اللسان عن الخطأ فی المقال».

فالمحور الذی حوله تدور مسائل العلم هو الغرض، وإذا ضممنا إليه أنّ الغرض فی كلّ علم لا يكون إلّاواحداً كما ذهب إليه المشهور ومنهم صاحب الكفاية رحمه الله ثبت لا محالة أنّ كلّ علم يمتاز عن سائر العلوم بالغرض الداعی إلی تدوينه.

فكلّ مسألة شككنا فی كونها من مسائل النحو مثلًا نعرضها علی غرضه، فإن كانت دخيلةً فيه نعلم أنّها من النحو وإلّا فلا.

ولا ينافيه كون بعض المسائل مؤثّرة فی غرضين لأجل كلّ منهما وضع علم علی حدة، فإنّها حينئذٍ تكون من مسائل العلمين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۷

هذا حاصل الدقّة والتأمّل فی كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.

وفی كلامه مضافاً إلی إقامة البرهان علی مذهبه نكتتان:

الاولی: أنّ المراد بالغرض فی المقام هو غرض تدوين العلم الذی له دخل فی جمع مسائل كثيرة واعتبارها علماً واحداً، لا الغرض فی مقام التعلّم، فلا يتوقّف كون مسألة من مسائل علم علی تشخيص المتعلّم، فما كان دخيلًا فی غرض تدوين علم الفقه مثلًا يكون مسألة فقهيّة، وإن لم نعلم بها، وما لم يكن كذلك لا يكون من مسائل الفقه، وإن تخيّلنا كونه منها.

الثانية: أنّ العلم لا يتحقّق قبل تدوينه، إذ ليس لنا مجموعة مسائل نسمّيها بالعلم قبل التدوين، فإذا دوّن مسائل النحو مثلًا نقول: «هذا علم النحو» وأمّا قبل التدوين فلا غرض فی البين ولا مسائل دخيلة فيه، فلا علم لنا، لأنّه لا يكون إلّامجموعة المسائل الدخيلة فی الغرض.

فما یستفاد من کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله امور ثلاثة:

۱- إقامة البرهان علی کون التمایز بین العلوم بتمایز الأغراض.

۲- أنّ المراد بالغرض هو الغرض فی مقام التدوین لا فی مقام التعلّم.

۳- أنّ العلم لا یتحقّق إلّابعد تدوینه.

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی ملاک تمایز العلوم

وما قیل أو یمکن أن یقال فی ردّ کلامه رحمه الله وجوه:

الأوّل: اورد علیه بأنّ الأغراض المترتّبة علی العلوم متأخّرة عنها بمراحل، إذ لابدّ من وجود مسائل العلم أوّلًا، ثمّ تعلّمها ثانیاً، ثمّ العمل بها ثالثاً کی یترتّب الغرض، ألا تری أنّ مجرّد المسائل النحویّة المدوّنة فی کتاب السیوطی مثلًا لا تؤثّر فی «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» لو لم نتعلّمها، أو لم نعمل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۸

بها فی المحاورات بعد التعلّم؟

فالأغراض المترتّبة علی العلوم متأخّرة عنها بمراحل، فکیف یمکن تمایز المتقدّم بالأمر المتأخّر؟!

وبعبارة اخری: تمایز العلوم لابدّ من أن یکون فی مرتبة نفس مسائلها أو قبلها، فلا یمکن تمایزها بالأغراض المتأخّرة عنها بمراتب.

ویمکن الجواب عنه بأنّه ناشٍ عن الخلط بین العلّة الغائیة فی الخارج وفی الذهن، فإنّ العلّة الغائیة بوجودها الخارجی وإن کانت متأخّرة عن المعلول، إلّا أنّها بوجودها الذهنی متقدّمة علیه، ألا تری أنّ الفوائد المترتّبة علی البناء بوجودها فی ذهن البنّاء متقدّمة علی نفس البناء وداعیة إلیه، وإن کانت بوجودها الخارجی متأخّرة عنه.

والمحقّق صاحب الکفایة صرّح بأنّ تمایز العلوم إنّما هو بتمایز الأغراض الداعیة إلی التدوین، والداعی إلی تدوین العلم إنّما هو الغرض بوجوده الذهنی لا الخارجی کما تخیّل المستشکل.

إشکال المحقّق الخوئی

«مدّ ظلّه»

علی المحقّق الخراسانی وجوابه

الثانی: أورد علیه بعض الأعلام بأنّ العلوم علی قسمین:

۱- ما له غرض عملی مترتّب علیه، کالنحو والصرف والفقه والاصول، حیث إنّ من تعلّم النحو لا یقول فی محاوراته: «جائنی زیداً» بل یقول:

«جائنی زید»، فله أثر عملی، ومن تعلّم الفقه واستنتج فیه وجوب صلاة الجمعة یذهب إلی المصلّی ویؤدّیها، فله أیضاً غرض خارجی، وهکذا.

۲- ما لیس له غرض عملی، بل له أثر علمی فقط، کالفلسفة، حیث عرّفوها بالعلم الذی یوجب معرفة الحقائق والواقعیّات، والجغرافیا،

فإنّه العلم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۹

الـذی یبحث فیه عن الکرة الأرضـیّة، فیترتّب علیه معرفـة جبالهـا، غاباتهـا، بحارها، وسائر أحوالها من حیث الکمّیـة والکیفیّـة والوضـع والأین. ولا یترتّب علی هذین العلمین غرض خارجی.

ثمّ قـال: مـا ذهب إلیه المحقّق الخراسـانی رحمه الله صـحیح بالنسـبة إلی القسم الأوّل فقـط، وأمّا القسم الثانی فلابـدّ من القول بکون التمـایز فیه إمّـا بالـذات أو بالموضوع، ولا ثالث لهما[۵۳]، لعـدم غرض خارجی له ما عـدی العرفان والإحاطـة، لیکون التمییز بـذلک الغرض الخارجی[۵۴].

هذا حاصل إشکال المحقّق الخوئی علی المحقّق الخراسانی رحمه الله.

وفیه: أنّه لا فرق بین القسـمین من العلوم عنـدنا، لأنّ لکلّ من العلوم سواء کان من القسم الأوّل أو الثانی غرضاً باعثاً علی تدوینه مغایراً للغرض الـداعی إلی تـدوین العلم الآـخر، فکمـا أنّ لعلم النحو غرضـاً خارجیّاً، کـذلک للجغرافیـا أیضاً غرض خارجی مغایر له، لکن واقعیّـة کلّ شـیء بحسبه، فواقعیّة العلم إنّما هی بکونه متحقّقاً فی ظرفه، فإذا قلنا: «زید عالم» وکان کذلک بحسب الواقع، فهل یمکن أن یقال: لیس له حقیقـة وواقعیّـة؟ أو یمکن أن یقال: لیس للوجود الـذهنی حقیقةٌ أصـلًا؟ أو له أیضاً واقعیّة، کما أنّ الوجود الخارجی کذلک، لکن واقعیّة الأوّل إنّما هی بتحقّقه فی الذهن، وواقعیّة الثانی بوجوده فی الخارج.

فلو کان تمایز العلوم بتمایز الأغراض فلا فرق بین ما کان له غرض عملی وما لیس له إلّاغرض علمی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۵۰

الثالث: أنّ صحّة کون تمایز العلوم بتمایز الأغراض تبتنی علی أمرین:

أ- وحـدة الغرض المترتّب علی کـلّ علم، إذ لو أمکن تعـدّد الغرض فلاـ معنی لامتیـاز العلوم بالأـغراض. ووحـدة الغرض وإن کـانت کالمتسالم علیه بینهم إلّا أنّه لا دلیل علیها کما تقدّم فی البحث عن دلیل المشهور لإثبات وحدة الموضوع[۵۵].

ب- أن لا یکون فی المرتبـة المتقدِّمة علی الغرض وجه به یمتاز العلوم بعضـها عن بعض، وإلّا حصل التمایز فی تلک الرتبة ولا تصـل النوبة إلی الغرض.

فتأمّل، کی یتّضح لک أنّه هل یوجد فی الرتبة المتقدّمة علی الغرض وجه التمایز أم لا؟

۳- نظریّة الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی ما به یتمایز العلوم

وذهب سیّدنا الاسـتاذ الأعظم الإمام «مـدّ ظلّه» إلی أنّ تمایز العلوم بالسـنخیّة الذاتیّـة المتحقّقـة بین مسائلها، فإنّک عرفت[۵۶] أنّ بین مسائل کلّ علم سنخیّة ذاتیّة، ولا سنخیّة بین مسائل علمین.

ألا تری أنّ قول النحاة: «کلّ فاعل مرفوع» یسانخ قولهم: «کلّ مفعول منصوب»، ولا یسانخ قول الفقهاء: «المیتة محرّمة»؟

ولا یصحّ السؤال عن علّة هذا التناسخ، لأنّه ذاتی والذاتی لا یعلّل، فکما لا یصحّ السؤال عن علّة کون الإنسان ناطقاً أو حیواناً، فکذلک لا یصحّ السؤال عن علّة وجود السنخیّة بین مسائل العلم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۵۱

وبالجملـة: المسانخـة بین مسائل کلّ علم توجب امتیازه عن سائر العلوم، ولا ترتبط هذه السـنخیّة بالموضوعات، لأنّا أنکرنا افتقار العلم إلی الموضوع، ولاـ بالأـغراض، ضـرورة أنّا نـدرک السـنخیّة بین مسائل النحو مثلًا، ولو لم یکن له غرض أصـلًا أو جهلنا بغرضه فرضاً، وهذا کاشف عن ارتباط السنخیّة بذوات المسائل لا بالغرض.

وتـداخل علمین فی بعض المسائل بأن تدخل مسألة فی علمین لا یضـرّ بما ذکر[۵۷]، لأنّ وجود السـنخیّة بین مسألة اصولیّة مثلًا وسائر

مسائل علم الاصول لا ينفى وجود السنخيّة بينها وبين مسائل علم آخر.

فقولنا: «الأمر يدلّ على الوجوب» مسألة اصوليّة من طرف، ولغويّة من طرف آخر، لكونها مناسبةً ومسانخةً لمسائل كلا العلمين.

فمنشأ وحدة العلوم وكذلك منشأ تمايزها إنّما هو السنخيّة الذاتيّة المتحقّقة بين مسائل كلّ علم.

هذا حاصل ما ذهب إليه الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام[۵۸].

لا يقال: السنخيّة ترتبط إمّا بموضوعات المسائل، أو بمحمولاتها، أو باشتراكها فى الغرض المترتّب عليها الذى يعبّر عنه بغرض العلم[۵۹]، لأنّ مسائل العلوم مركّبة عن هذه الامور الثلاثة فقط.

فلابدّ من القول بأنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات كما ذهب إليه المشهور

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۵۲

على الأوّل، وبتمايز المحمولات على الثانى، وبتمايز الأغراض كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله على الثالث، ولا يتصوّر أمر رابع.

فإنّه يقال أوّلًا: لا ترتبط السنخيّة بواحد من الامور المذكورة، بل ترتبط بنفس المسائل التى ركّبت من الموضوعات والمحمولات والنسب، فالسنخيّة المتحقّقة بين مسائل النحو مثلًا مربوطة بمجموع «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» و «المضاف إليه مجرور».

وثانياً: لابدّ من القول بأنّ التمايز بنفس السنخيّة، ولو كان ملاكها هو الموضوع أو المحمول أو الاشتراك فى الغرض، لأنّ البرهان فى المقام من قبيل الإنّ لا اللمّ.

توضيح ذلك: أنّ الاشتراك فى الغرض مثلًا وإن كان علّة لتحقّق السنخيّة بين المسائل، إلّاأنّا نصل إليه من طريق السنخيّة، لكونها أوضح منه، ألا ترى أنّه لو لم يكن لعلم النحو غرض، أو جهلنا به لتحقّقت السنخيّة أيضاً بين قول النحاة: «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب».

وينبغى ذكر نكتة فى المقام، وهو أنّ الإمام «مدّ ظلّه» استشكل على القول بكون الأغراض ملاكاً لتمايز العلوم، بأنّ الأغراض متأخّرة عن مسائل العلوم، ولا يمكن تمييز المتقدّم بما هو متأخّر.

وقد عرفت[۶۰] أنّه ناشٍ عن الخلط بين العلّة الغائيّة بوجودها الخارجى وبوجودها الذهنى، فإنّ المتأخّر عن العلوم إنّما هو الغاية الخارجيّة، وأمّا الغاية الذهنيّة التى تكون غرضاً داعياً إلى التدوين فهى متقدّمة عليها.

لكن تقدّم الغرض على العلم لا يوجب أن يكون التمايز بين العلوم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۵۳

بالأغراض، لأنّ السنخيّة أوضح من الغرض كما تقدّم آنفاً، فلابدّ من أن يكون التمايز بها كما قال الإمام «مدّ ظلّه».

۴- نظريّة الاستاذ البروجردى رحمه الله فى تمايز العلوم

اشارة

وذهب سيّدنا الاستاذ آية اللّه العظمى البروجردى رحمه الله إلى أنّ تمايز العلوم بتمايز الجامع لمحمولات مسائلها[۶۱].

ثمّ ادّعى أنّ هذا ما اختاره المشهور أيضاً، لأنّهم ذهبوا إلى أنّ التمايز بتمايز الموضوعات، وأرادوا بها جامع المحمولات.

وذكر لإثبات كلا الأمرين خمس مقدّمات ترتبط اثنتان منها بدعواه الاولى، وثلاث بدعواه الثانية:

المقدّمة الاولى: لا يخفى أنّا إذا راجعنا كلّ واحد من العلوم المدوّنة، وقصرنا النظر على نفس مسائله، من غير التفات إلى ما يكون

خارجاً من ذات المسائل من المدوّن والأغراض ونحوهما، علمنا علماً وجدانیّاً باشتراک جمیع تلک المسائل المتشتّتة فی جهة وحیثیّة لا توجد هذه الجهة فی مسائل سائر العلوم، وتکون هذه الجهة جامعة بین تلک المسائل، وبسببها یحصل المیز بین مسائل هذا العلم، وبین مسائل سائر العلوم، وکذلک وجدنا فی کلّ مسألة من مسائل هذا العلم جهة وخصوصیّة، تمیّز هذه المسألة من غیرها من مسائل هذا العلم. مثلًا إذا راجعنا مسائل علم النحو، وقطعنا النظر عن مدوّنه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۵۴

والأغراض الباعثة علی تدوینه، رأینا أنّ جهة البحث فی جمیعها کیفیّة آخر الکلمة من المرفوعیّة والمنصوبیّة والمجروریّة، فهی خصوصیّة ذاتیّة ثابتة فی جمیع مسائله، مع قطع النظر عن المدوّن والأغراض ونحوهما، وهی الجهة الجامعة بین هذه المسائل المتشتّتة، وبسببها تمتاز هذه المسائل من مسائل سائر العلوم، ومع ذلک رأینا أنّ فی نفس کلّ مسألة منها خصوصیّة ذاتیّة بها تمتاز من غیرها من مسائله. وحیث لم تکن هاتان الجهتان خارجتین من ذوات المسائل بحکم الوجدان، فلا محالة لیستا خارجتین من الموضوع والمحمول، إذ النسبة معنی آلی، توجد فی جمیع القضایا بنحو واحد، ولا تختلف باختلاف المسائل.

المقدّمة الثانیة: أنّک إذا تتبعت العلوم المدوّنة، ودقّقت النظر فی مسائل کلّ واحد منها، رأیت أنّ بعض العلوم الموجودة یکون ما هو المحمول فی جمیع مسائلها أمراً واحداً، کالعلم الإلهی بالمعنی الأعمّ، فإنّ المحمول فی جمیع مسائله مفهوم واحد، وهو قولنا: «موجود» فیقال: اللّه موجود، العقل موجود، الجسم موجود، الجوهر موجود، الکمّ موجود، وهکذا. وأنّ بعضها ممّا یختلف المحمول فی مسائله، لکنّه توجد بین محمولاته المختلفة جهة جامعة، بل ربما یکون المحمول فی مسائل فصل منه أمراً وحدانیّاً، کعلم النحو، فإنّ المرفوعیّة مثلًا تارةً تحمل علی الفاعل، واخری علی المبتدأ، وتتحصّل بذلک مسألتان، ومع ذلک فالمرفوعیّة وإن کانت تغایر المنصوبیّة، لکن بینهما جهة جامعة ذاتیّة، حیث إنّ کلّاً منهما من تعیّنات الإعراب الحاصل لآخر الکلمة.

وبالجملة: فلیس المحمول یختلف دائماً فی جمیع مسائل العلم، وأمّا موضوعات المسائل فهی ممّا تختلف دائماً فی جمیع المسائل، من أیّ علم کانت.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۵۵

وحیث عرفت فی المقدّمة الاولی أنّ فی کلّ مسألة من مسائل العلم توجد جهتان: جهة ذاتیّة جامعة بین جمیع مسائل هذا العلم، وبها تمتاز من مسائل سائر العلوم، وجهة ذاتیّة بها تمتاز هذه المسألة من غیرها من مسائل هذا العلم، وعرفت أیضاً أنّ الجهتین لیستا خارجتین من الموضوع والمحمول فلا محالة تنحصر الجهة الاولی فی المحمول والجهة الثانیة فی موضوع المسائل، لأنّه الذی یختلف فی جمیع المسائل، بخلاف المحمول.

وبعبارة اخری: تمایز مسائل العلم بتمایز موضوعاتها، وتمایز العلوم بتمایز ما هو الجامع لمحمولات مسائلها.

المقدّمة الثالثة: أنّ المراد بالعرض فی قولهم: «موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّة» هو العرض باصطلاح المنطقی لا الفلسفی، فإنّ العرض الفلسفی عبارة عن ماهیّة شأن وجودها فی الخارج أن یکون فی الموضوع، ویقابله الجوهر.

والعرض المنطقی عبارة عمّا یکون خارجاً من ذات الشیء متّحداً معه فی الخارج، ویقابله الذاتی. وبین الاصطلاحین بون بعید، فإنّ العرض المنطقی قد یکون جوهراً من الجواهر، کالناطق بالنسبة إلی الحیوان وبالعکس، حیث إنّ کلّاً منهما خارج من ذات الآخر، ومحمول علیه، فیصدق علیه تعریف العرض المنطقی، وإن کان کلّ منهما ذاتیّاً بالنسبة إلی الإنسان، فالعرض باصطلاح الفلسفی مطلق، وباصطلاح المنطقی أمر نسبی، فإنّ «الفصل» مثلًا بالنسبة إلی «الجنس» عرض خاصّ، وبالنسبة إلی «النوع» المؤلّف منه ذاتیّ له، وأمّا المقولات التسع العرضیّة باصطلاح الفلسفی فلا تتغیّر عن وصف العرضیّة باختلاف الاعتبارات والنسب.

المقدّمة الرابعة: لا یخفی أنّ کلّ واحد من الموضوع والمحمول فی مسائل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۵۶

العلم عرض بالنسبة إلى الآخر، إذ المراد بالعرض هنا- كما عرفت- هو العرض باصطلاح المنطقى، وهو عبارة عمّا يكون خارجاً من ذات الشيء، ومتّحداً معه فى الخارج، ففى قولنا فى العلم الإلهى بالمعنى الأعمّ: «الجسم موجود» كلّ واحد من وصفى الجسميّة والوجود خارج من ذات الآخر مفهوماً، ومتّحد معه خارجاً، فكلّ واحد منهما عرض ذاتى بالنسبة إلى الآخر، وكذلك كلّ واحد من وصفى الفاعليّة والمرفوعيّة فى قولنا: «الفاعل مرفوع» يكون عرضاً منطقياً بالنسبة إلى الآخر، وهكذا فى جميع مسائل العلوم.

والحاصل: أنّ الموضوع فى كلّ مسألة عرض بالنسبة إلى جامع محمولات المسائل وبالعكس.

المقدّمة الخامسة: أنّ المتداول فى المسائل وإن كان جعل الأخصّ موضوعاً والأعمّ محمولًا، فيقولون: «الفاعل مرفوع» و «المبتدأ مرفوع» وهكذا، إلّاأنّ النظم الطبيعى يقتضى جعل المعلوم من الأمرين موضوعاً، والمجهول منهما محمولًا، فإذا عرف المخاطب زيداً، ولكنّه لم يعلم أنّه جاء من السفر أم لا؟

نقول: «زيد جاء من السفر»، وإذا علم بمجيء شخص من السفر ولم يعلم أنّه من هو؟ نقول: «الذى جاء من السفر زيد».

إذا عرفت هذه المقدّمات تبيّن لك أنّ الحقّ مع القدماء، حيث قالوا: إنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، إذ المراد بموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، وليس هو إلّاعبارة عن جامع محمولات المسائل، الذى عرفت فى المقدّمة الثانية أنّ تمايز العلوم بتمايزه، ووجه كونه موضوعاً أنّ جامع محمولات المسائل فى كلّ علم هو الذى ينسبق أوّلًا إلى الذهن، ويكون معلوماً عنده، فيوضع فى وعاء الذهن، ويطلب فى العلم تعيّناته وتشخّصاته التى تعرض له.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۵۷

مثلًا فى العلم الإلهى بالمعنى الأعمّ يكون نفس الوجود معلوماً لنا وحاضراً فى ذهننا، فنطلب فى العلم تعيّناته وانقساماته اللاحقة له: من الوجوب، والإمكان، والجوهريّة، والعرضيّة، والجسميّة، ونحوها، فصورة القضيّة وإن كانت هى قولنا: «الجسم موجود» مثلًا، لكنّ الموضوع حقيقةً هو عنوان الموجوديّة، فمحصّل مسائله هو أنّ الوجود المعلوم لك، من خصوصيّاته وتعيّناته وصف الجوهريّة، ومن تعيّناته وصف الجسميّة، وهكذا، ولذلك تراهم يقولون: إنّ موضوع العلم الإلهى بالمعنى الأعمّ هو الوجود، مع أنّ الوجود يصير محمولًا فى القضايا المعقودة.

وكذلك فى علم النحو، فإنّ أوّل ما ينسبق إلى ذهن المتتبّع لاستعمالات العرب، إنّما هو إعراب آخر الكلمة، والاختلافات الواقعة فيه: من المرفوعيّة والمنصوبيّة والمجروريّة، فتطلب فى علم النحو الخصوصيّات التى بسببها يتحقّق الإعراب واختلافاته من الفاعليّة والمفعوليّة ونحوهما، فالمسألة المعقودة وإن كانت بصورة قولنا: «الفاعل مرفوع»، لكنّ الموضوع حقيقةً هو وصف المرفوعيّة، فمحصّل مسائل علم النحو هو أنّ ما يختلف آخره بالمرفوعيّة والمنصوبيّة والمجروريّة إنّما يتعيّن بتعيّنات مختلفة: من الفاعليّة والمفعوليّة ونحوهما، وأنّ المعرب بالإعراب الرفعى فاعل، والمعرب بالإعراب النصبى مفعول، وهكذا.

والحاصل: أنّ جامع المحمولات- أعنى الحيثيّة المشتركة بين مسائل العلم- هو الذى ينسبق إلى الذهن أوّلًا، ويطلب فى العلم جهاته وتعيّناته، فهو الموضوع للعلم، والتعيّنات المختلفة التى يجعل كلّ واحد منها موضوعاً لمسألة، عوارض ذاتيّة لموضوع العلم، لما عرفت فى المقدّمة الرابعة أنّ كلّ واحد من الموضوع والمحمول فى المسألة عرض بالنسبة إلى الآخر، وفى المقدّمة الخامسة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۵۸

أنّ ما هو الموضوع حقيقةً هو المعلوم من الأمرين.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، أعنى بها جامع محمولات المسائل، وتمايز المسائل بتمايز الموضوعات فيها.

وقد تبيّن لك بما ذكرناه فساد ما ربما يتوهّم فى المقام من أنّه لِمَ لا يجوز أن تكون الجهة المشتركة بين مسائل العلم المائزة إيّاها من سائر العلوم، هى عبارة عن الكلّى الجامع لموضوعات المسائل، والجهة الّتى بها يمتاز كلّ مسألة من غيرها عبارة عن خصوصيّات موضوعات المسائل، وعلى هذا فتوجد كلتا الجهتين فى عقد الوضع، ويكون موضوع العلم عبارة عن الكلّى الجامع لموضوعات

المسائل.

توضیح الفساد: أنّک قد عرفت أنّ موضوع العلم هو الحیثیّة المعلومة التی یطلب فی العلم تعیّناته، ویبحث فیه عن عوارضه التی تحمل علیه، ولیس هذا إلّا ما هو الجامع للمحمولات، فإنّه الحیثیّة المنسبقة إلی الذهن، التی یبحث فی العلم عن عوارضها.

والظاهر أنّ ما ذکرناه هو مراد القوم أیضاً، حیث أضافوا قید الحیثیّة فی بیان موضوع العلوم الأدبیّة، فقولهم: إنّ موضوع علم النحو هو الکلمة من حیث الإعراب والبناء، وموضوع علم الصرف هو الکلمة من حیث الصحّة والاعتلال، وهکذا، إنّما یریدون بذلک کون حیثیّة الإعراب والبناء موضوعاً لعلم النحو، وحیثیّة الصحّة والاعتلال موضوعاً لعلم الصرف.

وعلی هذا فیکون تمایز جمیع العلوم بتمایز الموضوعات، وبعبارة اخری بتمایز جامع المحمولات، فإنّه لا فرق بین موضوع العلم وبین جامع محمولات مسائله إلّافی التعبیر[۶۲].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۵۹

نقد ما اختاره السیّد البروجردی رحمه الله فی تمایز العلوم

وفی کلامه رحمه الله مواقع للنظر:

۱- لا إشکال فی ما ذهب إلیه فی المقدّمة الاولی، من أنّ فی جمیع مسائل العلوم جهتین ذاتیّتین:

إحداهما: مغایرة مسائل کلّ علم مع مسائل سائر العلوم، والثانیة: أنّ مسائل کلّ علم وإن کانت متشابهة متسانخة، إلّاأنّ لکلّ منها مغایرة مع سائر المسائل من ذلک العلم، مثلًا لقولنا: «الفاعل مرفوع» مغایرة مع «الصلاة واجبة» ومغایرة اخری مع «المفعول منصوب» حال کونه مسانخاً ومشابهاً أیضاً للثانی.

لکنّ الإشکال فی دعوی استناد المغایرتین المذکورتین بالموضوع والمحمول وعدم دخل النسبة فی ذلک، کیف وللربط بین الموضوع والمحمول دور مهمّ فی تحقّق المسألة، بل ما هو المجهول للمخاطب، والمتکلّم یرید إفادته إنّما هو بیان النسبة والهوهویّة بین الموضوع والمحمول.

فحینما نقول: «الفاعل مرفوع» لا نرید تفهیم «الفاعل» أو «المرفوع»، بل نرید تفهیم کون الفاعل مرفوعاً.

والعجب من قوله فی تعلیل دعواه: «إذ النسبة معنی آلیّ، توجد فی جمیع القضایا بنحو واحد، ولا تختلف باختلاف المسائل».

فإنّ النسبة وإن کانت معنیً حرفیّاً آلیّاً إلّاأنّها المقصودة بالإفهام فی جلّ المحاورات. ووجود النسبة فی جمیع المسائل لا یستلزم اتّحادها فی الجمیع، فإنّ النسبة بین «الفاعل مرفوع» مغایرة للنسبة بین «المفعول منصوب»، واشتراک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۶۰

المسألتین فی کونهما بصورة المبتدأ والخبر لا یوجب اتّحاد معناهما والنسبة بینهما، فإنّ نسبة المرفوعیّة إلی الفاعل غیر نسبة المنصوبیّة إلی المفعول. فلا یصحّ القول بانحصار التمایز فی محدودة الموضوع والمحمول، وعدم دخل النسبة فیه.

۲- قال رحمه الله فی المقدّمة الثانیة: تمایز مسائل کلّ علم فی أنفسها بتمایز موضوعاتها، وتمایز العلوم بتمایز ما هو الجامع لمحمولات مسائلها، وابتنی ذلک علی وحدة جمیع المحمولات فی بعض العلوم کالفلسفة، ووحدة محمولات بعض الأبواب فی بعض آخر، کباب المرفوعات من علم النحو، وعلی اختلاف الموضوعات فی جمیع المسائل من جمیع العلوم.

وفیه: أنّ الأمر فی بعض العلوم بعکس ذلک، کالعرفان، فإنّ موضوعه وموضوع جمیع مسائله شیء واحد، وهو اللّه، فکیف یمکن القول بأنّ تغایر مسائل کلّ علم فی أنفسها بتغایر موضوعاتها؟!

۳- قال رحمه الله: المشهور موافق لنا فی ملاک تمایز العلوم، فإنّهم وإن عبّروا بأنّ تمایزها بتمایز الموضوعات، إلّاأنّ موضوع العلم

عبارة عن الجامع لمحمولات مسائله.

وفیه: أنّ هذا من قبیل تفسیر ما لا یرضی صاحبه، فإنّ المشهور ذهبوا إلی أنّ موضوع علم النحو مثلًا هو الکلمة والکلام، ولا ریب فی أنّ المسائل النحویّة هی «الفاعل مرفوع»، و «المفعول منصوب»، و «المضاف إلیه مجرور»، وهکذا، فانظر إلی وجدانک فهل تجد الموضوع الذی هو الکلمة والکلام جامعاً للفاعل والمفعول والمضاف إلیه، أو للمرفوع والمنصوب والمجرور؟

لا ریب فی أنّ الصحیح هو الأوّل، وأمّا الجامع بین هذه المحمولات فهو «کیفیّة آخر الکلمة» لا الکلمة والکلام.

إن قلت: یؤیّد ما ذکره آیة اللّه البروجردی رحمه الله أنّ موضوع الفلسفة هو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۶۱

«الوجود» ومحمول جمیع مسائلها أیضاً هو «موجود»، حیث نقول: اللّه موجود، الجوهر موجود، العرض موجود، وهکذا، ولا ریب فی أنّ الوجود جامع هذه المحمولات.

قلت: کون الوجود موضوعاً للفلسفة وإن کان ملائماً للقول بأصالة الوجود، لکنّه لا یناسب القول بأصالة الماهیّة، لأنّ الوجود علی هذا القول أمر اعتباری، فالقول بکونه موضوعاً للفلسفة یستلزم أن یکون البحث عند القائلین بأصالة الماهیّة فی جمیع الأبواب بحثاً عن أمر اعتباری، وحیث إنّه لا یمکن الالتزام بهذا اللازم فی الفلسفة التی یبحث فیها عن حقائق الأشیاء، فلابدّ من حلّ الإشکال بأحد وجهین:

أ- أن نلتزم فی خصوص الفلسفة بما التزم به آیة اللّه البروجردی رحمه الله فی جمیع العلوم، وهو أنّ مسائل الفلسفة من قبیل عکس الحمل، بمعنی أنّ صورة المسائل وإن کانت «اللّه موجود، الجسم موجود، العرض موجود» وهکذا، لکنّها فی الواقع «الموجود هو اللّه، الموجود هو الجسم، الموجود هو العرض» وهکذا، وکلمة الموجود فی هذه القضایا بمعنی «الواقع»[۶۳].

فبالنتیجة موضوع الفلسفة هو الجامع بین موضوعات مسائلها لا الجامع بین محمولاتها.

ب- والأحسن أن یقال: الوجود لیس موضوع الفلسفة، بل موضوعها «الواقعیّة»[۶۴]، ویبحث فی الفلسفة عن عوارضها، سواء قلنا بأصالة الوجود أو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۶۲

بأصالة الماهیّة، لکنّ الواقعیّة تنحصر فی الوجود عند القائلین بأصالته، وفی الماهیّة عند القائلین بأصالتها.

وعلی هذا فموضوعات مسائل الفلسفة مصادیق هذه الواقعیّة، فالجوهر[۶۵] أحد مصادیقها، والجسم مصداق آخر، والعرض مصداق ثالث، وهکذا.

والحاصل: أنّ موضوع الفلسفة هو الجامع بین موضوعات مسائلها، ویعبّر عنه بالواقعیّة.

هذه هی الإشکالات الواردة علی ما ذکره من المقدّمات، وهنا إشکالان آخران ینهدم بهما أساس ما ذکره رحمه الله.

۴- لا ریب فی أنّ الغرض من البحث حول ملاک تمایز العلوم إنّما هو تشخیص المسائل المشکوکة.

توضیح ذلک: أنّا إذا شککنا فی أنّ الاستصحاب مثلًا هل هو مسألة اصولیّة أو فقهیّة، فلابدّ لنا من ملاحظة ضابطة التمایز، لنعلم بها کونه من الاصول أو الفقه، کی ندرجه فی محلّه ونبحث عنه فی العلم المربوط به.

وربما یترتّب علیه ثمرة عملیّة أیضاً، کما لو قال شخص بجواز التقلید فی الفقه وحرمته فی اصوله، فإن اقتضت مسألة التمایز کون الاستصحاب من الفقه جاز التقلید فیه، وإن اقتضت کونه من الاصول فلا.

وبالجملة: البحث عن ملاک تمایز العلوم لیس بحثاً علمیّاً صرفاً، بل الغرض منه رفع الشکّ عن المسائل المشکوکة وإدراجها فی العلم المربوط بها.

إذا عرفت هذا، فلو قلنا بمقالة آیة اللّه البروجردی رحمه الله من أنّ التمایز بتمایز جامع المحمولات فلا یترتّب علیه الغرض المذکور.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۶۳

توضیح ذلک: أنّ الجامع لابدّ من أن ینتزع عن محمولات جمیع مسائل العلم، وإلّا فلم یتحقّق به التمایز بین العلوم.

فحینما نشکّ فی أنّ الاستصحاب مثلًا هل هو من المسائل الاصولیّة أم لا؟

فالضابط فی تشخیصه هل هو الجامع بین محمولات المسائل سوی الاستصحاب أو معه؟

لا- یمکن الذهاب إلی الأوّل، لأنّه یستلزم الشکّ فی کون هذا الجامع المنتزع جامعاً لمحمولات جمیع المسائل، لاحتمال کون الاستصحاب منها.

ولا- إلی الثانی، لأنّه یستلزم احتمال أن یکون هذا الجامع منتزعاً عن محمولات مسائل الاصول وشیء أجنبی عنها، للشک فی دخول الاستصحاب فیها فرضاً.

وبعبارة اخری: کلامه رحمه الله یستلزم نحواً من الدور، لأنّ العلم بکون الاستصحاب داخلًا فی الاصول أو خارجاً عنه یتوقّف علی العلم بالجامع بین محمولات جمیع المسائل، لکونه ملاک التمایز، والعلم بالجامع لمحمولات جمیع المسائل یتوقّف علی العلم بدخول الاستصحاب فیها أو خروجه عنها، کما هو واضح.

هذا أهمّ إشکال ینهدم به أساس ماذهب إلیه آیة اللّه البروجردی رحمه الله.

ولا- یخفی علیک أنّه وارد علی کلام المشهور أیضاً، لأنّهم ذهبوا إلی أنّ تمایز العلوم بتمایز الموضوعات[۶۶] أوّلًا، وإلی أنّ موضوع کلّ علم هو الجامع بین موضوعات مسائله[۶۷] ثانیاً، فتمایز العلوم عندهم بتمایز الجامع بین موضوعات

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۶۴

مسائلها.

فلابدّ من أن یکون هذا الجامع الذی سمّی عندهم موضوع العلم منتزعاً عن موضوعات جمیع المسائل.

فلو شککنا فی أنّ الاستصحاب مثلًا هل هو من المسائل الاصولیّة أم لا؟

فالعلم بدخوله فیها أو خروجه عنها متوقّف علی العلم بالجامع بین موضوعات جمیع المسائل، لکونه ملاک التمایز، والعلم بالجامع لموضوعات جمیع المسائل متوقّف علی العلم بدخول الاستصحاب فیها أو خروجه عنها، وهذا دور.

وبالجملة: یرد علی المشهور أیضاً ما أوردناه علی آیة اللّه البروجردی رحمه الله طابق النعل بالنعل.

لکنّه لا- یرد علی من قال بکون الأغراض ملاکاً لتمایز العلوم کالمحقّق الخراسانی رحمه الله، إذ العلم بالغرض لا یتوقّف علی العلم بجمیع المسائل، فیمکن أن نعلم بأنّ فائدة علم الاصول هی القدرة علی الاستنباط، ومع ذلک نشکّ فی أنّ الاستصحاب هل هو من مسائله أم لا؟ فنعرضه علی الغرض لکی یرفع الشکّ ونعلم بدخوله فی المسائل الاصولیّة أو خروجه عنها.

۵- ویرد علی آیة اللّه البروجردی والمشهور إشکال آخر أیضاً، وهو أنّ الجامع بین المحمولات أو الموضوعات الذی هو ملاک تمایز العلوم عندهم، هل هو جامع صنفی أو نوعی أو جنسی[۶۸]؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۶۵

هنا قرائن علی أنّ مرادهم الجامع النوعی:

منها: أنّ المشهور قالوا: إنّ نسبة موضوع العلم إلی موضوعات مسائله هی نسبة الکلّی إلی المصادیق والطبیعی إلی الأفراد، فیعلم أنّهم فرضوا هذا الجامع نوعیّاً، وفرضوا موضوعات المسائل مصادیقه وأفراده، إذ لو کان مرادهم الجامع الجنسی لما عبّروا عن موضوعات المسائل بأفراده، بل بأنواعه، وأیضاً لو کان مرادهم الجامع الصنفی لما عبّروا عن موضوع العلم الذی هو عبارة اخری عن هذا الجامع بالطبیعی، لأنّ التعبیر به إنّما یصحّ فی النوع لا فی الصنف.

ومنها: أنّ إرادة الجامع الصنفی أو الجنسی تشکل الأمر فی بعض العلوم مثل علمی النحو والصرف، ضرورة أنّ إرادة الجامع الصنفی تستلزم أن یکون کلّ واحد من المعرب والمبنی مثلًا علماً علی حدة، لکونهما صنفین من النحو، وإرادة الجامع الجنسی تستلزم أن

یکون موضوع علمی النحو والصرف هو الکلمة والکلام[۶۹]، مع أنّهم فرّقوا بینهما وقالوا: موضوع النحو هو الکلمة والکلام من حیث الإعراب والبناء، وموضوع الصرف هو الکلمة والکلام من حیث الصحّة والاعتلال، ولا ریب فی أنّ کلّاً منهما جامع نوعی داخل تحت الجنس الذی هو الکلمة والکلام.

والحاصل: أنّ مراد المشهور من الجامع بین موضوعات المسائل ومراد آیة اللّه البروجردی رحمه الله من الجامع بین محمولاتها إنّما هو الجامع النوعی.

وحینئذٍ، فإن علمنا بکون مجموعة معیّنة من المسائل داخلة فی علم النحو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۶۶

مثلًا، وشککنا فی مجموعة اخری وأردنا تشخیص کونها داخلة فیه أو خارجة عنه بملاک التمایز الذی هو الجامع فرضاً، فلا علم لنا بأنّ الجامع المنتزع هو الجامع النوعی، إذ یحتمل أن یکون المسائل المعلومة صنفاً للنحو، والمسائل المشکوکة صنفاً آخر له، کما أنّ المعربات والمبنیّات صنفان للنحو، فیحتمل أن یکون الجامع المنتزع عن المسائل المعلومة جامعاً صنفیّاً.

وبعبارة اخری: لابدّ لکم من العلم بکون الجامع المنتزع جامعاً نوعیّاً شاملًا لجمیع المصادیق النوعیّة، کالإنسان، ولا علم لکم بنوعیّة الجامع إلّا بعد العلم بخروج المسائل المشکوکة عن النحو وانحصاره بالمسائل المعلومة التی انتزعتم منها الجامع، مع أنّ الملاک فی خروجها عنه أو دخولها فیه هو الجامع الذی یکون ملاک التمایز بین العلوم فرضاً.

إن قلت: لا دخل لکثرة الأفراد وقلّتها فی الجامع النوعی، ألا تری أنّ الإنسان جامع نوعی، سواء کان أفراده ألفاً أو أکثر أو أقلّ، فکیف قلتم: إنّ الجامع فی العلوم یکون نوعیّاً لو کانت المسائل المشکوکة خارجة عنها، ویحتمل أن یکون صنفیّاً لو کانت داخلةً فیها؟!

قلت: بین المقامین فرق، لأنّا علمنا أنّ «الإنسان» جامع نوعی مرکّب من جنس وفصل باسم «الحیوان» و «الناطق»، فکلّ من صدق علیه أنّه حیوان ناطق فهو فرد للإنسان، والإنسان نوع له، ولا یفرق فی نوعیّته کثرة المصادیق وقلّتها.

بخلاف ما نحن فیه، إذ لیس لنا هاهنا جامع نوعی مشخّص من قبل، بل نرید انتزاع الجامع النوعی من مجموعة المسائل، فإن کانت المسائل المشکوکة خارجة عن العلم واقعاً کان الجامع المنتزع عن المسائل المعلومة نوعیّاً، وإن کانت داخلة فیه واقعاً یحتمل أن تکون کلّ من مجموعة المسائل المعلومة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۶۷

والمشکوکة صنفاً للعلم، فیکون الجامع المنتزع عن المسائل المعلومة صنفیّاً، وللمسائل المشکوکة أیضاً جامع صنفی آخر، فلابدّ من انتزاع الجامع النوعی الذی یعمّهما.

فحاصل الإشکال علی المشهور وآیة اللّه البروجردی رحمه الله أنّه من أین انکشف لهم نوعیّة الجامع لکی یکون ملاکاً للتمایز بین العلوم، وضابطاً لتشخیص کون المسائل المشکوکة داخلة فی علم أو خارجةً عنه؟!

۵- نظریّة المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی مسألة تمایز العلوم

اشارة

وبعض الأعلام بعدما نقل کلام المشهور من کون التمایز بتمایز الموضوعات، وکلام المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّه بتمایز الأغراض قال:

والتحقیق فی المقام أن یُقال: إنّ إطلاق کلّ من القولین لیس فی محلّه.

وبيان ذلك: أنّ التمايز فى العلوم تارةً يُراد به التمايز فى مقام التعليم والتعلّم[۷۰]، لكى يقتدر المتعلّم ويتمكّن من تمييز كلّ مسألة ترد عليه، ويعرف أنّها مسألة اصوليّة أو مسألة فقهيّة أو غيرهما، واخرى يراد به التمايز فى مقام التدوين، وبيان ما هو الداعى والباعث لاختيار المدوّن عدّة من القضايا والقواعد المتخالفة، وتدوينها علماً واحداً، وتسميتها باسم فارد، واختياره عدّة من القضايا والقواعد المتخالفة الاخرى وتدوينها علماً آخر، وتسميتها باسم آخر، وهكذا.

أمّا التمايز فى المقام الأوّل، فيمكن أن يكون بكلّ واحد من الموضوع والمحمول والغرض، بل يمكن أن يكون ببيان فهرس المسائل والأبواب إجمالًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۶۸

والوجه فى ذلك هو أنّ حقيقة كلّ علم، حقيقة اعتباريّة[۷۱]، وليست وحدتها وحدة بالحقيقة والذات ليكون تمييزه عن غيره بتباين الذات كما لو كانت حقيقة كلّ واحد منهما من مقولة على حدة، أو بالفصل كما لو كانت من مقولة واحدة، بل وحدتها بالاعتبار، وتمييز كلّ مركّب اعتبارى عن مركّب اعتبارى آخر، يمكن بأحد الامور المزبورة.

وأمّا التمايز فى المقام الثانى فبالغرض، إذا كان للعلم غرض خارجى يترتّب عليه، كما هو الحال فى كثير من العلوم المتداولة بين الناس، كعلم الفقه والاصول والنحو والصرف ونحوها[۷۲].

وذلك لأنّ الداعى الذى يدعو المدوّن لأن يدوّن عدّة من القضايا المتباينة علماً، كقضايا علم الاصول مثلًا، وعدّة اخرى منها علماً آخر، كقضايا علم الفقه، ليس إلّااشتراك هذه العدّة فى غرض خاصّ، واشتراك تلك العدّة فى غرض خاصّ آخر، فلو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض فى مرحلة التدوين، بل كان هو الموضوع، لكان اللازم على المدوّن أن يدوّن كلّ باب- بل كلّ مسألة- علماً مستقلًا، لوجود الملاك، كما ذكره صاحب الكفاية قدس سره.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۶۹

وأمّا إذا لم يكن للعلم غرض خارجى يترتّب عليه سوى العرفان والإحاطة به، كعلم الفلسفة الاولى، فامتيازه عن غيره إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول.

كما إذا فرض أنّ غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل الموضوع فيه «الكرة الأرضيّة» مثلًا، ويبحث فيه عن أحوالها من حيث الكمّيّة والكيفيّة والوضع والأين، إلى نحو ذلك، وخواصّها الطبيعيّة ومزاياها على أنحائها المختلفة.

أو إذا فرض أنّ غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل موضوعه «الإنسان» ويبحث فيه عن حالاته الطارئة عليه، وعن صفاته من الظاهريّة والباطنيّة، وعن أعضائه وجوارحه وخواصّها، فامتياز العلم عن غيره فى مثل ذلك، إمّا بالذات أو بالموضوع، ولا ثالث لهما، لعدم غرض خارجى له ما عدا العرفان والإحاطة، ليكون التميز بذلك الغرض الخارجى.

كما أنّه قد يمكن الامتياز بالمحمول فيما إذا فرض أنّ غرض المدوّن يتعلّق بمعرفة ما تعرضه الحركة مثلًا، فله أن يدوّن علماً يبحث فيه عن ما تثبت الحركة له، سواء كان ما له الحركة من مقولة الجوهر أم من غيرها من المقولات، فمثل هذا العلم لا امتياز له إلّابالمحمول.

وبما حقّقناه تبيّن لك وجه عدم صحّة إطلاق كلّ من القولين[۷۳]، وأنّ تميّز أىّ علم عن آخر كما لا ينحصر بالموضوع، كذلك لا ينحصر بالغرض، بل كما يمكن أن يكون بهما، يمكن أن يكون بالمحمول تارةً، وببيان الفهرس والأبواب[۷۴]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج۱ ؛ ص۷۰

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۷۰

إجمالًا اخرى، بل بالذات ثالثة، على حسب اختلاف العلوم والمقامات[۷۵].

هذا ما ذهب إليه بعض الأعلام «مدّ ظلّه» فى المقام.

نقد مقالة السيّد الخوئی «مدّ ظلّه» حول تمايز العلوم

وفی کلامه مواقع للنظر:

۱- إن قلنا بأنّ التمايز مرتبط بمقام التدوين[۷۶]، کما هو مذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله حيث قال: «قد انقدح بما ذکرنا أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلی التدوين» وقلنا بأنّ التمايز فی هذا المقام بالأغراض فلا فرق بين الغرض الخارجی والعلمی، کما تقدّم[۷۷].

توضيح ذلک: أنّک عرفت أنّ للغرض وجوداً ذهنيّاً متقدِّماً علی التدوين، ووجوداً خارجيّاً متأخّراً عنه، وما هو داعٍ إلی التدوين، وبه يمتاز کلّ علم عن سائر العلوم إنّما هو الغرض بوجوده الذهنی.

ولا فرق فی ذلک بين العلوم التی يترتّب عليها غرض عملی، کعلم النحو الذی فائدته «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» والعلوم التی لا تترتّب عليها إلّا «معرفة الأشياء والعلم بحقائقها کما هی» کالفلسفة.

لأنّ «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» کما أنّه بوجوده الذهنی يکون داعياً إلی تدوين علم النحو، کذلک «العلم بحقائق الأشياء کما هی» أيضاً بوجوده الذهنی يکون داعياً إلی تدوين علم الفلسفة.

اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج۱، ص: ۷۱

فلو کان الغرض الداعی إلی التدوين ملاک تمايز النحو عن سائر العلوم، فکذلک الأمر فی الفلسفة، ولا ملزم للفرق بينهما فی ذلک أصلًا.

۲- أنّه «مدّ ظلّه» قال فی القسم الأوّل من العلوم، أعنی ما يترتّب عليه غرض خارجی: لابدّ من أن يکون التمايز فی هذا القسم بالغرض، إذ لو لم يکن ذلک ملاک تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض فی مرحلة التدوين، بل کان هو الموضوع- کما عليه المشهور- لکان اللازم علی المدوّن أن يدوّن کلّ باب- بل کلّ مسألة- علماً مستقلّاً، لوجود الملاک، کما ذکره صاحب الکفاية قدس سره.

وفيه: أنّه تخيّل- کالمحقّق الخراسانی رحمه الله- أنّ المشهور جعلوا موضوعات المسائل ملاکاً لتمايز العلوم، وقد عرفت[۷۸] أنّه تخيّل باطل، فإنّ ظاهر کلامهم أنّ موضوعات العلوم تکون ملاکاً للتمايز، لا موضوعات المسائل، وحيث إنّ موضوع کلّ علم أمر واحد فلا يرد عليهم هذا الإشکال.

۳- أنّه «مدّ ظلّه» قال فی القسم الثانی من العلوم: وأمّا إذا لم يکن للعلم غرض خارجی يترتّب عليه سوی العرفان والإحاطة، کعلم الفلسفة الاولی، فامتيازه عن غيره إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول.

وفيه أوّلًا: أنّه إن أراد من التمايز بالذات التمايز بالسنخيّة کما قال الإمام «مدّ ظلّه» فلماذا لم يذکره فی مقام التعليم والتعلّم، مع أنّ السنخيّة أمر واضح فی کلا المقامين؟

وإن أراد به التمايز بالجنس والفصل فهو مغاير لما ذکره فی مقام التعليم والتعلّم من أنّ حقيقة کلّ علم حقيقة اعتباريّة، وليست وحدتها وحدة بالحقيقة والذات، ليکون تمييزه عن غيره بتمام الذات أو بالفصل.

اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج۱، ص: ۷۲

والحاصل: أنّه إن أراد من التمايز بالذات التمايز بالسنخيّة الذاتيّة بين المسائل فلابدّ من ذکره فی مقام التعليم والتعلّم أيضاً، وإن أراد به التمايز بالجنس والفصل فلا مجال له فی العلوم، لأنّ ترکّبها ترکّب اعتباری، وليس لها جنس وفصل.

وثانياً: أنّه مثّل لهذا القسم من العلوم بمثالين للتمايز بالذات أو بالموضوع، وبمثال ثالث للتمايز بالمحمول من دون أن يذکر ضابطة للمسألة.

فیتوجّه إلیه سؤالان:

۱- ما ضابطة کون التمایز بالذات أو بالموضوع، وما ضابطة کونه بالمحمول؟

۲- ما معنی کون التمایز بالذات أو بالموضوع فی القسم الأوّل؟ هل ارید أنّ فی هذا القسم جهتین للتمایز: الذات، والموضوع، وبکلّ منهما یمتاز کلّ علم من علوم هذا القسم عن سائر العلوم التی لا یترتّب علیها غرض خارجی، أو ارید أنّ التمایز فی بعض أفراد هذا القسم بالذات وفی بعضها الآخر بالموضوع؟

وعلی التقدیر الثانی فما هو الملاک فی التمایز بالذات وفی التمایز بالموضوع؟

وبالجملة: طرح مسألة التمایز بدون بیان أیّة قاعدة یتمکّن المدوّن من الرجوع إلیها حین تدوین العلم یرجع إلی عدم التمایز.

۶- تمایز العلوم بتمایز أسالیب البحث

اشارة

وفی المقام نظر جدید، وهو أنّ العلوم یمتاز بعضها عن بعض باختلاف أسالیب البحث وإن کان موضوعها واحداً.

فالبحث عن معرفة الإنسان مثلًا تارةً یکون بطریقة إقامة البرهان العقلی، واخری بطریقة المراجعة إلی المنابع الدینیّة من الآیات والروایات، وثالثةً بطریقة التجربة، وملاحظة الآثار الباقیة من النسل الأوّلی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۷۳

فالموضوع فی جمیع هذه المباحث وإن کان واحداً وهو «الإنسان» لکنّها علوم ثلاثة متمایزة بتمایز طرق البحث.

وأیضاً: البحث عن معرفة اللّه تعالی قد یکون بحثاً فلسفیّاً مبتنیاً علی البراهین العقلیّة، وقد یکون عرفانیّاً مبتنیاً علی الکشف والشهود.

فهما علمان، وتمایزهما بتمایز اسلوب البحث، وإن کان موضوعهما واحداً، وهو اللّه تعالی.

فحاصل هذا القول أنّ تمایز العلوم إنّما هو بتمایز طرق البحث وأسالیبه.

وفیه أوّلًا: أنّهم إن أرادوا إعطاء ضابطة کلّیّة فی جمیع العلوم[۷۹] کما أنّه محلّ الکلام فی المقام فهو یستلزم أن یکون البحث العقلی مثلًا عن معرفة الإنسان الذی یعبّر عنه بعلم النفس، وعن معرفة اللّه تعالی علماً واحداً، لکون البحث فی کلیهما بطریقة إقامة البرهان العقلی الفلسفی، فیتّحد الاسلوب، مع أنّه لا یمکن الالتزام بهذا اللازم، لأنّ کونهما علمین متغایرین أمر بدیهی.

وإن‌أرادوا إعطاء الضابطة فی خصوص العلوم المشابهة فقط فهو أخصّ من المدّعی، لما عرفت من أنّ محلّ الکلام جمیع العلوم لا خصوص المشابهة منها.

وثانیاً: أنّ استنتاج کون التمایز بتمایز أسالیب البحث یتوقّف علی نفی جمیع الاحتمالات المقابلة له، مع أنّ ما ذکره المستدلّ وإن کان ینفی- علی الفرض- کون التمایز بالموضوعات، حیث إنّا نجد أنّ لنا علوماً متعدّدة ذات موضوع واحد، کالبحث عن معرفة اللّه باسلوب عقلی فلسفی، وباسلوب آخر عرفانی،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۷۴

فلا یمکن تمایزهما بتمایز الموضوعات، إلّاأنّه لا ینفی أن یکون التمایز باختلاف المحمولات، أو الأغراض، حیث إنّ للبحث عن معرفة الإنسان بطریقة إقامة البرهان العقلی غرضاً، وبطریقة الرجوع إلی المنابع الدینیّة غرضاً آخر، وبطریقة التجربة غرضاً ثالثاً.

وبالجملة: إقامة الدلیل علی نفی کون تمایز العلوم بتمایز الموضوعات لا تثبت کونه بتمایز طرق البحث وأسالیبه، إلّاإذا اقتضی نفی الأقوال والاحتمالات الاخری أیضاً، والدلیل المذکور لا یقتضی إلّانفی کون التمایز بتمایز الموضوعات فقط.

وثالثاً: أنّا نمنع وحدة الموضوع أيضاً فيما يوهم ذلك، فإنّ الشيء الواحد يمكن أن يكون ذا أبعاد وحيثيات متعدّدة ويجعل بلحاظ أحد الأبعاد موضوعاً لعلم، وبلحاظ البُعد الآخر موضوعاً لعلم ثانٍ، وبلحاظ البُعد الثالث موضوعاً لعلم ثالث، وهكذا.

فمعرفة اللّه تعالى من طريق الفلسفة غير معرفته من طريق الكشف والشهود، وغير معرفته من طريق علم الكلام، وإن كان يصدق على الجميع أنّها معرفة اللّه.

فلقائل أن يقول: يمكن أن يكون التمايز هاهنا أيضاً بتمايز الموضوعات؛ لأنّ الدليل المذكور لا يقتضي نفيه بعدما عرفت من تغاير موضوعات هذا النوع من العلوم أيضاً بتغاير الأبعاد والحيثيات.

الحقّ المختار فى المقام

والحقّ فى المقام ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۷۵

تمايز العلوم إنّما هو بالسنخيّة الذاتيّة المتحقّقة بين مسائل كلّ علم[۸۰]، فإنّا نجد بين «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» سنخيّة ذاتيّة، وكذلك بين «الصلاة واجبة» و «الميتة محرّمة»، ولا نجد بين «الفاعل مرفوع» و «الصلاة واجبة» سنخيّة أصلًا.

وقد عرفت أنّ الغرض الداعى إلى التدوين بوجوده الذهنى وإن كان متقدّماً رتبةً على المسائل، لكونه علّة غائيّة لتدوينها، والمسائل متقدّمة رتبةً على السنخيّة بينها، لكونها[۸۱] موضوعها، إلّاأنّا لا نهتدى إلى الغرض إلّامن طريق السنخيّة، لكونها أوضح منه، فحيث كانت هى هادية لنا إلى الغرض ويكون المقام من قبيل البرهان الإنّى فلا تصل النوبة إلى كون التمايز بتمايز الأغراض، لأنّ مسألة العلّيّة والمعلوليّة لا توجب ترجيح العلّة على المعلول دائماً، بل الأمر بالعكس إذا كان المعلول أوضح من العلّة وهادياً إليها، لعدم العلم بها لو لم نعلم به.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۷۶

فتأخّر السنخيّة بحسب الوجود عن المسائل التى هى متأخّرة عن الغرض بوجوده فى ذهن المدوّن لا- يستلزم كون التمايز بتمايز الأغراض الداعية إلى التدوين، بل التمايز بالسنخيّة، لأنّها كاشفة عن الأغراض.

فإذا شككتم فى مسألة أنّها هل هى من مسائل النحو مثلًا أم لا؟

فاعرضوها على المسائل النحويّة المعلومة، فإن رأيتموها مسانخة لها فهى مسألة نحويّة، وإلّا فلا.

ولا- يخفى عليك أنّه لا دخل لقلّة المسائل وكثرتها فى وجود السنخيّة بينها، فإنّ مسائل علم النحو مثلًا متسانخة، سواء كانت ثلاثاً أو ثلاثة آلاف.

بخلاف الجامع بين الموضوعات الذى قال المشهور بكونه ملاك التمايز، أو المحمولات الذى قال استاذنا البروجردى رحمه الله بكونه ملاكه، فإنّ لدخول المسائل المشكوكة فى العلم وخروجها عنه دخلًا فى الجامع المنتزع كما عرفت[۸۲] سابقاً.

فالحقّ بعد ملاحظة جميع الأبحاث المتقدّمة فى مسألة تمايز العلوم هو ما ذهب إليه الإمام «مدّ ظلّه»، لسلامته من الإشكال، ثمّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من كون التمايز بتمايز الأغراض، لأنّ ما يرد عليه من الإشكال أقلّ ممّا يرد على سائر الأقوال.

هذا تمام الكلام فى تمايز العلوم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۷۷

فى موضوع علم الاصول

المقام الثالث: فى موضوع علم الاصول

اشارة

إنّهم بعد اختلافهم فی احتیاج کلّ علم إلی الموضوع اتّفقوا علی أنّ لعلم الاصول موضوعاً[۸۳]، لکنّهم اختلفوا فیه علی أقوال:

۱- نظریّة المشهور والمحقّق القمی فی موضوع علم الاصول

ذهب المشهور منهم المحقّق القمی إلی أنّه الأدلّة الأربعة بما هی أدلّة[۸۴].

أقول: تقدّم أنّ المشهور قالوا بوحدة موضوع کلّ علم، ومع ذلک ذهبوا هاهنا إلی أنّ موضوع علم الاصول هو الأدلّة الأربعة، وبینهما منافرة ظاهرة.

إن قلت: لعلّ مرادهم بالأدلّة الأربعة بما هی أدلّة، الجامع بینها أعنی «الحجّة فی الفقه»، وهذا الجامع شیء واحد، وإن کان مصادیقه متعدّدة.

قلت: لو کان هذا مرادهم فما الوجه فی عدولهم عن التعبیر بالجامع الذی هو الموضوع واقعاً إلی التعبیر بمصادیقه الأربعة؟!

وأورد علیهم صاحب الفصول رحمه الله بأنّ الموضوع لو کان هو الأدلّة الأربعة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۷۸

بوصف کونها أدلّة فلا یعقل البحث عن حجّیّة ظواهر الکتاب والإجماع وخبر الواحد ونحوها، لأنّ البحث عن حجّیّة هذه الامور بوصف کونها حجّة من قبیل البحث عن ثبوت المحمول للموضوع فی القضایا الضروریّة بشرط المحمول، وهو غیر معقول[۸۵].

۲- کلام صاحب الفصول فی المقام

اشارة

ولأجل ذلک ذهب صاحب الفصول رحمه الله إلی کون الموضوع ذوات الأدلّة الأربعة بما هی هی، أعنی نفس الکتاب والسنّة والإجماع والعقل، لا بوصف کونها حجّة[۸۶].

نقد نظریّة صاحب الفصول فی موضوع علم الاصول

وأورد علیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الکفایة بأنّه إن أراد بالسنّة السنّة المحکیّة فقط، أعنی: نفس قول المعصوم وفعله وتقریره یلزمه خروج البحث عن حجّیّة خبر الواحد عن المسائل الاصولیّة، لأنّ موضوع هذه المسألة روایة زرارة مثلًا، وهی کما لا تکون من مصادیق الکتاب أو الإجماع أو العقل، کذلک لا تکون من مصادیق السنّة المحکیّة، کما هو واضح.

وکذا یلزمه خروج جلّ مباحث التعادل والترجیح عنها، لأنّ موضوعها هو الروایتان المتعارضتان، وهما لیستا من مصادیق السنّة المحکیّة.

والشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله تفطّن لهذا الإشکال قبل المحقّق صاحب الکفایة، وأجاب عنه فی مبحث حجّیّة خبر الواحد من الرسائل، بأنّ البحث

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۷۹

عن حجّيّة خبر الواحد يكون بمعنى أنّ قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره هل يثبت بخبر الواحد أم لا؟

فالموضوع فى مسائل هذا البحث هو السنّة المحكيّة من دون ورود الإشكال[۸۷].

وهو رحمه الله وإن لم يُجب عن الإشكال بخروج مبحث التعادل والترجيح عن المسائل الاصوليّة، إلّاأنّ لازم هذا الجواب المذكور أن يُجاب عنه أيضاً بأنّ البحث فيه وإن كان بحسب الظاهر عن الروايتين المتعارضتين إلّاأنّ الكلام واقعاً فى أنّ قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره بأىّ الخبرين المتعارضين يثبت؟ ويُجاب: بأنّه يثبت بالخبر ذى المزيّة إن كان أحدهما ذا مزيّة على الآخر، وإلّا فمقتضى القاعدة عدم الثبوت بواحد منهما، لأنّ مقتضاها هو التساقط، لكن مقتضى الأخبار هو التخيير، فيثبت قول الإمام عليه السلام بما اختاره المجتهد من الخبرين المتعارضين المتكافئين.

الواقعى فهو مفاد كان التامّة وليس بحثاً عن عوارض السنّة، لأنّها مفاد وأورد عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ الشيخ رحمه الله إن أراد بالثبوت الثبوت كان الناقصة.

وبعبارة اخرى: موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، ففى مسألة حجّيّة خبر الواحد ومسألة التعادل والترجيح لابدّ من أن يكون البحث فيها عن عوارض السنّة، وعرض الشىء ما يعرضه بنحو مفاد كان الناقصة بعد الفراغ عن أصل تحقّق المعروض الذى يعبّر عنه بمفاد كان التامّة، فإذا قلنا فى مبحث حجّيّة خبر الواحد: «قول الإمام عليه السلام هل يثبت بخبر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۸۰

الواحد أم لا؟» وأردنا منه الثبوت الواقعى كان معناه أنّ قول الإمام هل يتحقّق عند خبر مثل زرارة أم لا؟ وهذا مفاد كان التامّة، فلا يكون هذا البحث بحثاً عن عوارض السنّة.

وإن أراد الثبوت التعبّدى فهو بمعنى وجوب ترتيب الأثر على الخبر الحاكى للسنّة، فهو من عوارضه لا من عوارضها كما لا يخفى.

هذا كلّه على تقدير إرادة قول المعصوم وفعله وتقريره من السنّة المأخوذة فى موضوع علم الاصول فى كلام صاحب الفصول.

وإن أراد منها الأعمّ منها ومن الخبر الحاكى لها فالبحث فى تلك المباحث أعنى مباحث حجّيّة خبر الواحد والتعادل والترجيح وإن كان عن أحوال السنّة بهذا المعنى، إلّاأنّ البحث فى كثير من مسائل علم الاصول خصوصاً مباحث الألفاظ لا يكون بحثاً عن العوارض الذاتيّة للأدلّة الأربعة، فإنّ البحث عن مفاد صيغة افعل ولا تفعل وفى مفاد المشتقّ لا يختصّ بالكتاب والسنّة، بل يعمّ غيرهما من كلام العرب أيضاً، ولأجل كون هذه المباحث عامّة لكلام العرب مطلقاً يستدلّ عليها بالتبادر، وبالأوامر الصادرة من الموالى العرفيّة إلى عبيدهم.

نعم، ثمرة هذه المباحث معرفة خصوص أحوال الكتاب والسنّة، حيث إنّ الاصولى لا يقصد بها إلّااستنباط الأحكام الشرعيّة بهما، لكن موضوع هذه المباحث أعمّ، فلا يكون البحث فيها بحثاً عن العوارض الذاتيّة للأدلّة الأربعة[۸۸].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الإيراد على صاحب الفصول.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۸۱

إن قلت: يرد على الفقرة الأخيرة من كلامه أنّ العوارض الذاتيّة للجنس عوارض ذاتيّة للنوع أيضاً، فالبحث عن صيغة افعل ولا تفعل وعن مفاد المشتقّ بحث عن العوارض الذاتيّة للكتاب والسنّة، كما أنّه بحث عن العوارض الذاتيّة لكلام العرب عموماً.

قلت: صاحب الفصول رحمه الله يعتقد أنّ العرض الذاتى للجنس عرض غريب بالنسبة إلى النوع لا ذاتى، فالإشكال وارد عليه.

۳- نظريّة المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام ونقده

وقال المحقّق صاحب الكفاية: إنّ موضوع علم الاصول هو الكلّى المنطبق على موضوعات مسائله المتشتّتة[۸۹].

ويرد عليه- كما قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»- أنّه عارٌ على الاصولى أن لا يعرف موضوع هذا العلم باسمه وعنوانه، ويشير

إليه بأنّه هو الكلّى المنطبق على موضوعات مسائله، مع كونه من العلوم المهمّة جدّاً.

۴- كلام الاستاذ البروجردى رحمه الله فى موضوع علم الاصول

ذهب آية اللّه البروجردى رحمه الله إلى أنّ موضوعه هو «الحجّة فى الفقه».

وحيث إنّه اختار فى «موضوع كلّ علم» أنّه هو الجامع بين محمولات مسائله، قال هاهنا لإثبات كون موضوع الاصول هو «الحجّة فى الفقه»:

بعدما علمنا بأنّ لنا أحكاماً شرعيّة، يحصل لنا العلم إجمالًا بوجود حجج فى البين بها يحتجّ المولى علينا، ونحتجّ عليه، فى إثبات الأحكام الشرعيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۸۲

وامتثالها، فوجود أصل الحجّة والدليل معلوم لنا، والمطلوب فى علم الاصول تعيّنات الحجّة وتشخّصاتها، كخبر الواحد والشهرة والظواهر ونحوها، ففى قولنا: «خبر الواحد حجّة» وإن جعل وصف الحجّيّة محمولًا، ولكنّه بحسب الحقيقة هو الموضوع، فإنّه الأمر المعلوم، والمجهول تعيّناته وأفراده، فمحصّل مسائل الاصول هو أنّ الحجّة التى نعلم بوجودها إجمالًا، لها تعيّنات وأفراد، منها خبر الواحد، ومنها الشهرة، وهكذا، فكلّ مسألة يرجع البحث فيها إلى تعيين مصداق للحجّة، مسألة اصوليّة، كمسألة حجّيّة الخبر والشهرة والإجماع، وحجّيّة أحد الخبرين فى باب التعارض، ومسألة حجّيّة القطع بقسميه من التفصيلى والإجمالى، فإنّ حجّيّة القطع التفصيلى كانت أمراً واضحاً، ولذا لم يتعرّض لها القدماء، إلّاأنّ توهّم عدم الحجّيّة فى بعض أقسامه أوجب البحث عنها، فهى أيضاً من مسائل علم الاصول، ولا ربط لها بالمسائل الكلاميّة- كما فى الكفاية[۹۰]- وليست الحجّة فى اصطلاح الاصولى عبارة عن حدّ الوسط، بل هى بمعناها اللغوى، أعنى ما يحتجّ به المولى على العبد وبالعكس فى مقام الامتثال، فيكون القطع بقسميه أيضاً من مصاديقها حقيقةً.

وعلى هذا فمبحث الاشتغال من مباحث الاصول، حيث يرجع البحث فيه إلى البحث عن حجّيّة العلم الإجمالى، وكذلك مبحث حجّيّة الاستصحاب، بل ومبحث البراءة أيضاً، إذ محصّل البحث فيه هو أنّ صرف احتمال التكليف يكفى لتنجيز الواقع، ويصحّح احتجاج المولى ومؤاخذته أم لا؟ وكذلك مسألة التخيير، حيث إنّ المبحوث عنه فيها أنّه فى مقام دوران الأمر بين المحذورين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۸۳

هل يكون الأخذ بأحد الطرفين كافياً فى احتجاج العبد على المولى؟ وهكذا البحث عن حجّيّة المفاهيم، فإنّ البحث فيها ليس فى أصل ثبوت المفهوم، بل فى حجّيّتها، حيث إنّ لذكر القيد الزائد مثل الشرط والوصف وأمثالهما ظهوراً ما فى الدخالة بلا إشكال، وإنّما يقع البحث عن حجّيّتها، وسيأتى تحقيقه فى محلّه.

وكذلك البحث فى مفاد هيئة افعل ولا تفعل، لرجوعه إلى البحث عن أنّهما حجّة فى الوجوب والحرمة أم لا؟ وهكذا البحث فى مفاد المشتقّ، لأنّه يرجع إلى البحث عن أنّه هل هو حجّة بالنسبة إلى المنقضى عنه المبدأ كالمتلبّس أم لا؟

وبالجملة: فالمحمول فى جميع المسائل الاصوليّة هو عنوان «حجّة» أو راجع إليه، فكلّ مسألة تكون حيثيّة البحث فيها حجّيّة أمر من الامور فهى مسألة اصوليّة.

نعم، بعض المباحث التى لم يكن المبحوث عنه فيها حيثيّة الحجّيّة تكون خارجة من الاصول، وتدخل فى سلك المبادئ، كمسألة مقدّمة الواجب، ومبحث الضدّ وأمثالهما.

وقد تلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ موضوع علم الاصول هو عنوان «الحجّة فى الفقه»، ومحصّل مسائله تشخيص مصاديق الحجّة وتعيّناتها[۹۱].

هذا ما أفاده آية اللّه البروجردى رحمه الله فى المقام، وحاصله: أنّ موضوع علم الاصول هو الجامع لمحمولات مسائله الذى يقال له:

«الحجّة فی الفقه».

أقول: التوجیه المتقدّم جارٍ فی مسألة مقدّمة الواجب والضدّ أیضاً، لأنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۸۴

البحث فی الأوّل یرجع إلی أنّ وجوب ذی المقدّمة هل هو حجّة عقلًا علی وجوب المقدّمة أم لا؟ وفی الثانی یرجع إلی أنّ الأمر بالشیء هل هو حجّة عقلًا علی النهی عن ضدّه أم لا؟ إذ الحجّیّة فی المقام أعمّ من الشرعیّة والعقلیّة، فلا وجه لجعلهما من المبادئ.

۵- کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی موضوع علم الاصول

وسیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» اختار ما اختاره آیة اللّه البروجردی رحمه الله من أنّ موضوعه هو «الحجّة فی الفقه» لکنّه خالفه فی توجیهه، فإنّ آیة اللّه البروجردی رحمه الله وجّهه من طریق الجامع بین محمولات المسائل کما عرفت، والإمام من طریق الجامع بین موضوعاتها.

توضیحه: أنّ المسائل الاصولیّة حیث تکون اموراً اعتباریّة[۹۲] یمکن عکسها بجعل الموضوع محمولًا والمحمول موضوعاً، فقولنا: «خبر الواحد حجّة» یرجع إلی أنّ «الحجّة خبر الواحد» وهکذا، بل هذا أولی من عکسه، لأنّ للّه‌تعالی أحکاماً وقوانین، وأنّا نعلم أنّه جعل للوصول إلیها حججاً، فأصل وجود الحجج معلوم لنا، والمجهول هو تعیّناتها، کظواهر الکتاب وخبر الواحد وهکذا، فمن قال بحجّیّة خبر الواحد مثلًا یقول: خبر الواحد من تعیّنات الحجّة علی أحکام اللّه، فیمکن أن یحتجّ به المولی علی العبد وبالعکس، ومن أنکر حجّیّته یقول: خبر الواحد لیس من مصادیق الحجّة المعلومة لنا إجمالًا، فلا یصحّ الاحتجاج به للمولی علی العبد، ولا بالعکس.

فجعل الحجّة موضوعاً وکلّ واحد من تعیّناتها کخبر الواحد محمولًا أولی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۸۵

من العکس.

ویؤیّده أنّ موضوع علم الفلسفة هو الوجود، أو الموجود بما هو موجود، مع أنّه محمول مسائله لا موضوعها، فإنّا نقول فیها مثلًا: «الجسم موجود، الجوهر موجود، العرض موجود» وهکذا، فلا یمکن القول بکون موضوع علم الفلسفة الوجود أو الموجود بما هو موجود إلّابطریق عکس المسائل.

فالمسائل المتقدِّمة فی الواقع هکذا: «الموجود جسم، الموجود جوهر، الموجود عرض» وهکذا.

فحاصل ما أفاده سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» فی المقام، أنّ موضوع علم الاصول هو «الحجّة فی الفقه» وهو الجامع بین موضوعات مسائله بطریقة عکس الحمل.

۶- المختار فی المقام

والحقّ أنّ موضوع علم الاصول هو «الحجّة فی الفقه» ولا نحتاج إلی تکلّف عکس المسائل کما فعله الإمام «مدّ ظلّه».

توضیحه: أنّا إذا قلنا: «زید إنسان» کان معناه زید واحد من طبیعة الإنسان، فالموضوع فی هذه القضیّة فرد من طبیعة الإنسان، وتعیّن من تعیّناتها، کما أنّ المحمول کذلک، بل الموضوع أظهر فرداً وتعیّناً من المحمول، لأنّه کلّی مبهم، بخلاف الموضوع.

إذا عرفت هذا فنقول فی المقام: إذا قلنا: «خبر الواحد حجّةٌ»[۹۳] کان معناه «خبر الواحد فرد من طبیعة الحجّة» والموضوع فیه أظهر مصداقاً وتعیّناً من

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۸۶

المحمول، لما تقدّم، فلا نحتاج إلی عکس المسألة لأجل انطباق طبیعة «الحجّة فی الفقه» علی موضوعها.

والحاصل: أنّ موضوع علم الاصول هو الجامع بین موضوعات مسائله الذی یقال له: «الحجّة فی الفقه» من دون أن نحتاج إلی عکس الحمل، علی أنّ القول بعکس جمیع مسائل الاصول أمر مشکل.

وأمّا الفلسفة فهی علم آخر لا یرتبط بما نحن فیه، فلابدّ من التکلّم فیها فی محلّها[۹۴].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۸۷

فی تعریف علم الاصول

المقام الرابع: فی تعریف علم الاصول

اشارة

اختلفوا فیه علی أقوال:

۱- نظریّة المشهور حول تعریف علم الاصول

اشارة

عرّفه المشهور بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحکام الشرعیّة.

أقول: أخذ العلم فی تعریف العلوم لا یصحّ، لأنّ کلّ علم عبارة عن مجموعة مسائله، سواء تُعلّمت أو لم تتعلّم أصلًا.

فعلم النحو مثلًا عبارة عن «کلّ فاعل مرفوع، کلّ مفعول منصوب، کلّ مضاف إلیه‌مجرور» وهکذا، ولادخل للعلم بهذه‌المسائل والقواعد فی‌علم‌النحو.

فالحقّ تعریفه علی مذاق المشهور بأنّه «القواعد الممهّدة لاستنباط الأحکام الشرعیّة».

وخرج بقید «الممهّدة» العلوم التی لها دور فی استنباط الأحکام، لکنّها لم تدوّن لهذا الغرض، کأدبیّات العرب واللغة وتفسیر القرآن.

نقد کلام المشهور فی المقام

وأورد المحقّق الخراسانی رحمه الله علی هذا التعریف بأنّه لیس جامعاً للأفراد لوجهین:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۸۸

أحدهما: أنّه لا یشمل مسألة حجّیّة الظنّ علی الحکومة.

الثانی: أنّه لا یشمل مسائل الاصول العملیّة فی الشبهات الحکمیّة، مع أنّ هذه المباحث من المهمّات کیفاً وکثیرة کمّاً، فإنّها ثلث مباحث علم الاصول بل أزید، فلا یمکن الالتزام بخروجها منه والاستطراد فی ذکرها فیه[۹۵].

توضیح الإشکال الأوّل: أنّه لو تمّت مقدّمات دلیل الانسداد لدلّت علی حجّیّة الظنّ المطلق، واختلف فی أنّ نتیجتها هل هی الحجّیّة بنحو الکشف أو الحکومة، والمراد بالکشف أنّ دلیل الانسداد وإن کان دلیلًا عقلیّاً إلّاأنّه کاشف عن حجّة شرعیّة علی حجّیّة الظنّ، وبالحکومة أنّه بعد تمامیّة مقدّمات الانسداد یحکم العقل نفسه بحجّیّته من دون أن یکون کاشفاً عن حجّة شرعیّة.

فالظنّ حجّة عقلیّة علی الحکومة، وشرعیّة علی الکشف.

إن قلت: الحكم بخروج الظنّ الانسدادى على الحكومة عن تعريف المشهور بملاك كون حجّيّته عقليّة يستلزم خروج القطع أيضاً، لأنّ الحاكم بحجّيّته أيضاً هو العقل.

قلت: ليس الحكم بالخروج لأجل عقليّته بل لأجل ظنّيّته، إذ الظاهر أنّ المراد بالاستنباط فى هذا التعريف هو الاستنباط القطعى، فيشمل استنباط الأحكام بالقطع وإن كان دليلًا عقليّاً، ولا يشمل استنباطها بالظنّ المطلق إذا قلنا بحجّيّته بنحو الحكومة، لأنّه استنباط ظنّى.

إن قلت: الاستنباط بالحجج والأمارات الشرعيّة أيضاً ظنّى، فيلزم خروجها أيضاً عن التعريف.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۸۹

قلت: إنّ المشهور قائل بأنّ الشارع يجعل حكماً ظاهريّاً على طبق مؤدّى الأمارات الشرعيّة، وإن كانت مخالفة للواقع، فإذا قام خبر الواحد مثلًا على وجوب صلاة الجمعة قطعنا- على قول المشهور- بوجوبها الظاهرى، والأحكام فى التعريف أعمّ من الواقعيّة والظاهريّة، فيشمل القطع، للقطع بالحكم الواقعى المستنبط به، والحجج الشرعيّة التى منها الظنّ الانسدادى بناءً على الكشف، للقطع بالحكم الظاهرى المجعول على طبقها، دون الظنّ الانسدادى على الحكومة، فإنّه حجّة عقليّة ظنّيّة، فلا علم لنا بالحكم الواقعى المستنبط بها كما هو واضح، ولا جعل الشارع حكماً ظاهريّاً على طبقه، لاختصاصه عند القائلين به بالحجج الشرعيّة.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ دعوى عدم شمول الاستنباط فى التعريف للاستنباط الظنّى مجازفة، إذ يمكن أن يكون مرادهم أعمّ من القطعى والظنّى.

وتوضيح الإشكال الثانى يحتاج إلى مقدّمة:

وهى أنّ جمعاً من الاصوليّين منهم الشيخ الأعظم الأنصارى والمحقّق الخراسانى رحمهما الله قالوا بأنّ مسائل الاصول العمليّة الجارية فى الشبهات الحكميّة[۹۶] داخلة فى علم الاصول، وأمّا الجارية فى الشبهات الموضوعيّة[۹۷] فهى من القواعد الفقهيّة، كقاعدة نفى الضرر والحرج.

وقالوا فى توجيه الفرق بينهما: إنّ المجتهد إنّما يفتى بالحكم الكلّى من مثل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۹۰

جريان الاستصحاب فى الموارد المشكوكة التى لها حالة سابقة، وأصالة الطهارة والحلّيّة فى الأشياء المشكوكة طهارتها ونجاستها أو حلّيّتها وحرمتها، وأمّا إجراء هذه الاصول المفتى بها فى مواردها الجزئيّة فهو وظيفة المقلّد، لأنّه الشاكّ فيها، بخلاف ما يجرى فى الحكم الكلّى، فإنّ المجتهد هو الذى يشكّ فيه بعد الفحص واليأس عن الدليل، فإجراء الاصول فيه من وظائفه لا من وظائف المقلّد، وهذا من خواصّ المسألة الاصوليّة.

هذه مقالة جمع كثير من الاصوليّين منهم الشيخ الأنصارى والمحقّق الخراسانى رحمهما الله، وللبحث عن صحّته وفساده محلّ آخر.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ بعض تلامذة صاحب الكفاية قال فى توضيح الإشكال:

إنّ الاستنباط لا يصدق إلّافيما إذا كان لنا أمران متغايران: أحدهما هو المستنبط، والآخر هو المستنبط منه، كما إذا قام خبر الواحد مثلًا على وجوب صلاة الجمعة نقول: استنبطنا وجوبها من خبر الواحد، فكلمة الاستنباط فى التعريف تدلّ على أنّ القواعد الممهّدة غير الأحكام الشرعيّة المستنبطة منها، مع أنّ إجراء الاصول العمليّة لإثبات الأحكام الكلّيّة أو نفيها ليس كذلك، لأنّا إذا تمسّكنا لوجوب صلاة الجمعة بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» مثلًا فهذا من قبيل تطبيق الكلّى على المصداق، ولا يسمّى هذا استنباطاً، ألا ترى أنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» لا يصحّ أن يقول العبد: إنّى استنبطت وجوب إكرام زيد العالم من كلام المولى.

فعلى هذا تعريف المشهور المشتمل على كلمة الاستنباط لا يشمل مسائل الاصول العمليّة فى الشبهات الحكميّة مع كونها من مهمّات الاصول.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۹۱

۲- مذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله فی تعریف علم الاصول

اشارة

ولأجل هذین الإشکالین عدل صاحب الکفایة من تعریفهم وقال:

الاولی تعریفه بأنّه «صناعة یعرف بها القواعد التی یمکن أن تقع فی طریق استنباط الأحکام أو التی ینتهی إلیها فی مقام العمل»[۹۸].

ومسألة حجّیّة الظنّ علی الحکومة وهکذا مسائل الاصول العملیّة فی الشبهات الحکمیّة داخلتان فی الشقّ الثانی من هذا التعریف، فإنّ المجتهد وإن لم یستنبط بهما الأحکام الشرعیّة، لکنّه یتمسّک بهما فی مقام العمل عند فقد الدلیل واضطراره إلی العمل.

البحث حول کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله

وقال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: وظنّی أنّ هذا التعریف أسوء التعاریف المتداولة، ثمّ استشکل علیه بوجهین:

أحدهما: أنّ الصناعة لا تستعمل إلّافی العلوم العملیّة والحرف التی لها أثر محسوس، کالنجارة والخیاطة، ولا یصحّ إطلاقها علی مثل علم الاصول، ولذا یقال فی التعبیرات: العلم والصنعة.

ثمّ إنّ مفاد هذا التعریف تغایر علم الاصول مع مسائله وأنّ معرفتها تکون بتوسّطه، فعلم الاصول علی هذا التعریف لا ینطبق إلّاعلی مبادئ المسائل، مع أنّه لم یذهب أحد إلی أنّ العلم هو المبادئ فقط، بل هو إمّا نفس المسائل أو هی مع مبادیها.

الثانی: أنّه لا یکون مانعاً، لشموله بعض القواعد الفقهیّة، کقاعدة «کلّ ما

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۹۲

یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» فإنّه قاعدة تقع فی طریق استنباط حکم المقبوض بالبیع الفاسد مثلًا وأنّه یضمن[۹۹].

لکن یمکن الجواب عنه بأنّ استنتاج الحکم بالقواعد الفقهیّة لیس من قبیل الاستنباط، بل من قبیل تطبیق الکلّی علی المصداق، فإنّا نقول مثلًا: البیع ما یضمن بصحیحه، وکلّ ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده، فالبیع یضمن بفاسده، وقد عرفت أنّ تطبیق الکلّی علی المصداق لا یسمّی استنباطاً.

ویرد علی صاحب الکفایة إشکالان مهمّان آخران:

الأوّل: ما أورده علیه المحقّق الشیخ محمّد حسین الاصفهانی[۱۰۰] رحمه الله فی حاشیته علی الکفایة، وهو أنّه إن کان للأمرین المأخوذین فی التعریف «۱- القواعد التی یمکن أن تقع فی طریق استنباط الأحکام، ۲- القواعد التی ینتهی إلیها فی مقام العمل» جامع، فالحقّ أخذه فی التعریف، ولا یصحّ العدول عنه إلی ذکر مصداقیه، وإن لم یکن لهما جامع فهل یترتّب علیهما غرض واحد أو غرضان؟

الأوّل: مستحیل، لامتناع ترتّب أثر واحد علی أمرین مستقلّین لا یشترکان فی شیء أصلًا کما ذکره کراراً فی الکفایة، والثانی: ذهب هو رحمه الله إلی بُعده بل استحالته وقوعاً فیما سبق[۱۰۱].

هذا حاصل ما أورده المحقّق الاصفهانی رحمه الله علی صاحب الکفایة مع توضیح

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۹۳

منّا[۱۰۲].

وهو إشکال متین.

ولا بأس بالنظر إلی أنّه هل یمکن فی المقام تصویر جامع بین الأمرین بحیث لو أخذه صاحب الکفایة مکانهما فی التعریف لسدّ باب هذا الإشکال أم لا؟

إنّ ما یمکن أن یُقال بکونه جامعاً أمران:

أ- «القواعد التی توجب تعیّن الوظیفة فی مقام العمل».

ب- «القواعد التی ترفع التحیّر فی مقام العمل».

فإنّ کلّاً منهما یعمّ القواعد التی تقع فی طریق الاستنباط، والتی ینتهی إلیها فی مقام العمل، ضرورة أنّ ارتفاع التحیّر وکذلک تعیّن الوظیفة تارةً یتحقّق بمثل خبر زرارة وظاهر الکتاب، واخری بمثل الظنّ الانسدادی والاستصحاب، ففی یوم الجمعة یتعیّن وظیفة المکلّف ویرفع تحیّره إمّا بقیام خبر العادل علی وجوب صلاة الجمعة أو بجریان الاستصحاب کما لا یخفی.

هذا ما یخطر بالبال فی بدو الأمر.

لکنّ النظر الدقیق یقضی ببطلان کلا الجامعین، لأنّ کلّاً منهما یعمّ القواعد الفقهیّة، مثل «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» فلا یکون مانعاً.

والحاصل: أنّه لیس هاهنا جامع مأمون من الإشکال، ولعلّ المحقّق الخراسانی رحمه الله لأجل هذا عدل عن الجامع إلی ذکر مصداقیه.

الثانی: أنّ هذا التعریف لا یکون جامعاً علی ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی باب حجّیّة الأمارات الشرعیّة.

توضیح ذلک: أنّ المشهور قائل بأنّ معنی جعل الحجّیّة للأمارات من قبل

الشارع جعل حکم ظاهری مماثل لمؤدّاها، وإن کانت مخالفة للواقع.

ولکنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله قال فی موارد من الکفایة: إنّ الحجّیّة فی باب الأمارات الشرعیّة تکون بمعنی المنجّزیّة فی صورة المصادفة للواقع والمعذّریّة فی صورة المخالفة، کما أنّه تکون حجّیّة القطع أیضاً بهذا المعنی، إلّاأنّ الحاکم بها فی القطع هو العقل وفی الأمارات هو الشرع[۱۰۳]، فالأمارة توجب تنجّز الواقع عند الموافقة والعذر عند المخالفة من دون أن یجعل علی طبق مؤدّاها حکم ظاهری، کما أنّ القطع أیضاً کذلک.

إذا عرفت هذا فنقول: هذا التعریف لا یشمل مثل خبر الواحد وسائر الحجج الشرعیّة، فإنّ خبر زرارة مثلًا إذا قام بوجوب صلاة الجمعة لا یحصل لنا القطع بوجوبها، بل ولا الظنّ فی کثیر من الموارد التی قام بها خبر الواحد أو سائر الحجج الشرعیّة، فلا یستنبط بها الحکم الشرعی قطعاً ولا- ظنّاً، فلا یشملها قوله: «القواعد التی یمکن أن تقع فی طریق استنباط الأحکام»، ولا یشملها أیضاً الشقّ الثانی من التعریف، لأنّ «القواعد التی ینتهی إلیها فی مقام العمل» هی القواعد التی یرجع إلیها بعد الفحص والیأس عن العلم والعلمی، کالاصول العملیّة، فإنّ کونها منتهی إلیها فی مقام العمل نظیر کون الکیّ[۱۰۴] آخر الدواء، والأمارات الشرعیّة لیست کذلک، إذ لا یناط حجّیّتها بالفحص والیأس عن دلیل آخر علی حکم الواقعة.

وبالجملة: یرد علی ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی تعریف علم الاصول- مضافاً إلی ما أورد علیه المحقّق الاصفهانی- أنّه لا یکون جامعاً،

لاستلزامه خروج الحجج والأمارات الشرعیّة- علی ما ذهب إلیه فی معنی حجّیّتها- مع سعة مباحثها فی الاصول وکونها من المهمّات، کما اعترف عند استشکاله علی صاحب الفصول فی موضوع علم الاصول بأنّ مسألة حجّیّة خبر الواحد من أهمّ المباحث الاصولیّة.

۳- مقالة المحقّق النائینی فی تعریف علم الاصول

وعرّفه المحقّق النائینی رحمه الله بأنّه عبارة عن «العلم بالکبریات التی لو انضمّت إلیها صغریاتها یستنتج منها حکم فرعی کلّی»[۱۰۵].

ویرد علیه- مضافاً إلی عدم صحّة أخذ العلم فی التعریف کما عرفت[۱۰۶]- أنّه لا یکون مانعاً کما قال الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، لشموله بعض القواعد الفقهیّة[۱۰۷].

توضیح ذلک أنّ القواعد الفقهیّة علی قسمین:

أ- ما هو بمنزلة النوع، فیکون تحته أفراد ومصادیق جزئیّة، مثل «کلّ خمر حرام» حیث إنّ مصادیقه: «هذا الخمر حرام، ذلک الخمر حرام» وهکذا.

ب- ما هو بمنزلة الجنس، فیکون تحته أنواع، مثل «کلّ ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» حیث إنّ تحته أنواعاً کلّیّة، کالبیع.

وتعریف المحقّق النائینی رحمه الله یعمّ هذا القسم الثانی من القواعد الفقهیّة، لأنّ قاعدة «کلّ ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» مثلًا لو انضمّ إلیها قولنا:

«البیع یضمن بصحیحه» نستنتج منهما أنّ البیع یضمن بفاسده، وهو حکم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۹۶

فرعی کلّی، لتعدّد أفراد البیع الفاسد.

نعم، هو لا یعمّ القسم الأوّل منها، لأنّا إذا قلنا: «هذا خمر، وکلّ خمر حرام» نستنتج منهماأنّ «هذاحرام» وهوحکم جزئی‌خارج عن‌تعریف المحقّق النائینی رحمه الله.

فما ذهب إلیه فی تعریف علم الاصول لا یکون مانعاً.

بل لا یکون جامعاً أیضاً، لعدم شموله مثل البحث عن أنّ هیئة «إفْعل» هل هی ظاهرة فی الوجوب أم لا[۱۰۸]؟ لأنّا إذا قلنا بکونها ظاهرة فی الوجوب وضممنا إلیه أنّ هیئة القتل مثلًا فی قوله تعالی: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِینَ»[۱۰۹] هی هیئة افعل، لایستنتج منهما حکم شرعی، بل یستنتج أنّ هیئة القتل فی هذه الآیة ظاهرة فی الوجوب، ولابدّ لاستنتاج وجوب قتل المشرکین من ضمّ مسألة اصولیّة اخری إلیها، وهی مسألة حجّیّة الظواهر.

۴- مذهب المحقّق العراقی رحمه الله حول تعریف علم الاصول

اشارة

ومثله فی الضعف ما ذکره المحقّق العراقی رحمه الله- علی ما قرّره الشیخ محمّد تقی البروجردی رحمه الله الذی فاق فی أمر التقریر سائر المقرّرین- وهو أنّ علم الاصول «هو القواعد التی توجب تشخیص الحکم الشرعی أو التی ینتهی إلیها فی مقام العمل أو التی یتّضح بها کیفیّة تعلّق الحکم بموضوعه»[۱۱۰].

وفرّع علی هذا التعریف أنّ مباحث المشتقّ ونحوه من الأبحاث اللغویّة خارجة عن مسائل علم الاصول، لکونها مباحث لغویّة محضة، فإنّ البحث عن کون المشتقّ مثلًا حقیقةً فی خصوص المتلبّس بالمبدأ أو فی الأعمّ منه وممّا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۹۷

انقضی عنه، لا یعیّن الحکم الشرعی، ولا یوضح کیفیّة تعلّق الحکم بموضوعه، بل هو مسألة لغویّة، کسائر العناوین الواقعة فی موضوعات الأحکام.

فکما نرجع إلی اللغة عند الشکّ فی معنی الصعید الواقع فی آیة التیمّم[۱۱۱] لنعلم أنّه هل هو خصوص التراب الخالص، أو مطلق وجه الأرض؟ فکذلک لابدّ لنا من الرجوع إلیها عند الشکّ فی کون المشتقّ حقیقةً فی خصوص المتلبّس بالمبدأ أو فی الأعمّ منه وممّا انقضی عنه، کی یتعیّن مثلًا حدّ معنی کلمة «المثمرة» الواقعة فی حدیث «نهی رسول اللّه صلی الله علیه و آله أن یبول أحد تحت شجرة مثمرة»[۱۱۲].

وبالجملة: فالأبحاث اللغویّة المحضة خارجة عن علم الاصول.

وأمّا مثل مسائل العامّ والخاصّ والمطلق والمقیّد فداخلة فیه، حیث یتّضح بها کیفیّة تعلّق الحکم بموضوعه من العموم والخصوص والإطلاق والتقیید، فتدخل فی الشقّ الثالث من التعریف.

نقد کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

ووجه ضعفه امور:

منها: ما یستفاد ممّا أورده الشیخ محمّد حسین الاصفهانی رحمه الله علی صاحب الکفایة، من عدم الجامع بین الامور الثلاثة واستحالة تأثیرها بتکثّرها فی غرض واحد، وعدم ترتّب أغراض متعدّدة علی علم واحد[۱۱۳].

ومنها: ما قاله سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّه ما الفرق بین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۹۸

مباحث المشتقّ ونحوه وبین مبحث مفاد الأمر والنهی وکثیر من مباحث العامّ والخاصّ والمطلق والمقیّد، کدلالة لفظة «کلّ» أو الجمع أو المفرد المحلّی باللام علی العموم، ودلالة اسم الجنس أو علم الجنس أو النکرة علی الإطلاق، بل جمیع مباحث المفاهیم، حیث قال بخروج الطائفة الاولی عن علم الاصول، ودخول الثانیة فیه، مع کون جمیعها مباحث لغویّة؟! فإنّ تعیین معنی المشتقّ وأنّه هل وضع لخصوص المتلبّس أو للأعمّ کما یکون من وظائف اللغوی، فکذلک تعیین معنی کلمة «کلّ» مثلًا وأنّه هل وضعت للدلالة علی الاستغراق أم لا، یکون من وظائفه أیضاً[۱۱۴].

ومنها: ما قاله أیضاً، من أنّه لا یکون مانعاً، لشموله القواعد الفقهیّة، حیث إنّها توجب تشخیص الحکم الشرعی فی مواردها، فإنّ «کلّ ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» مثلًا قاعدة توجب تشخیص الحکم الشرعی للبیع الفاسد، فیعمّها الشقّ الأوّل من التعریف، فلا یکون مانعاً[۱۱۵].

۵- کلام المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام

اشارة

وعرّفه بعض الأعلام بأنّه «العلم بالقواعد التی تقع بنفسها فی طریق استنباط الأحکام الشرعیّة الکلّیّة الإلهیّة من دون حاجة إلی ضمیمة[۱۱۶] کبری اصولیّة اخری إلیها»[۱۱۷].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۹۹

ثمّ قال: وعلیه فالتعریف یرتکز علی رکیزتین وتدور المسائل الاصولیّة مدارهما وجوداً وعدماً:

الرکیزة الاولی: أن تکون استفادة الأحکام الشرعیّة الإلهیّة من المسألة من باب الاستنباط والتوسیط لا من باب التطبیق- أی تطبیق

مضامینها بنفسها علی مصادیقها- کتطبیق الطبیعی علی أفراده.

والنکتة فی اعتبار ذلک فی تعریف علم الاصول، هی الاحتراز عن القواعد الفقهیّة، فإنّها قواعد تقع فی طریق استفادة الأحکام الشرعیّة الإلهیّة، ولا یکون ذلک من باب الاستنباط والتوسیط، بل من باب التطبیق، وبذلک خرجت عن التعریف.

ولکن ربما یورد بأنّ اعتبار ذلک یستلزم خروج عدّة من المباحث الاصولیّة المهمّة عن علم الاصول، کمباحث الاصول العملیّة الشرعیّة والعقلیّة، والظنّ الانسدادی بناءاً علی الحکومة، فإنّ الاولی منهالا تقع فی طریق استنباط الحکم الشرعی الکلّی، لأنّ إعمالها فی مواردها إنّما هو من باب تطبیق مضامینها علی مصادیقها وأفرادها، لا من باب استنباط الأحکام الشرعیّة منها وتوسیطها لإثباتها، والأخیرتین منها لا تنتهیان إلی حکم شرعی أصلًا لا واقعاً ولا ظاهراً.

وبتعبیر آخر: إنّ الأمر فی المقام یدور بین محذورین: فإنّ هذا الشرط علی تقدیر اعتباره فی التعریف یستلزم خروج هذه المسائل عن مسائل هذا العلم، فلا یکون جامعاً، وعلی تقدیر عدم اعتباره فیه یستلزم دخول القواعد الفقهیّة فیها، فلا یکون مانعاً.

فإذاً لابدّ أن نلتزم بأحد محذورین: فإمّا أن نلتزم باعتبار هذا الشرط لتکون نتیجته خروج هذه المسائل عن کونها اصولیّة، أو نلتزم بعدم اعتباره

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۰۰

لتکون نتیجته دخول القواعد الفقهیّة فی التعریف، ولا مناص من أحدهما.

والتحقیق فی الجواب عنه هو أنّ هذا الإشکال مبتنٍ علی أن یکون المراد بالاستنباط المأخوذ رکناً فی التعریف، الإثبات الحقیقی بعلم أو علمی، إذ علی هذا لا یمکن التفصّی عن هذا الإشکال أصلًا، ولکنّه لیس بمراد منه، بل المراد به معنی جامع بینه وبین غیره، وهو الإثبات الجامع بین أن یکون وجدانیّاً أو شرعیّاً أو تنجیزیّاً أو تعذیریّاً، وعلیه فالمسائل المزبورة تقع فی طریق الاستنباط، لأنّها تثبت التنجیز مرّةً والتعذیر اخری، فیصدق علیها حینئذٍ التعریف، لتوفّر هذا الشرط فیها، ولا یلزم- إذاً- محذور دخول القواعد الفقهیّة فیه.

توضیحه: أنّا إذا شککنا فی وجوب صلاة الجمعة فأجرینا استصحاب وجوبها کان منجّزاً علی تقدیر موافقته للواقع، ومعذّراً علی تقدیر مخالفته وکونها محرّمةً واقعاً، بخلاف القاعدة الفقهیّة، فإنّها لا منجّزیّة ولا معذّریّة فیها، بل لا تکون إلّامن قبیل تطبیق الکلّی علی المصادیق والطبیعی علی الأفراد.

نعم، یرد هذا الإشکال علی التعریف المشهور، وهو: «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحکام الشرعیّة الفرعیّة» فإنّ ظاهرهم أنّهم أرادوا بالاستنباط، الإثبات الحقیقی، وعلیه فالإشکال وارد، ولا مجال للتفصّی عنه- کما عرفت-.

ولو کان مرادهم المعنی الجامع الذی ذکرناه، فلا وقع له أصلًا، کما مرّ.

الرکیزة الثانیة: أن یکون وقوعها فی طریق الحکم بنفسها من دون حاجة إلی ضمّ کبری اصولیّة اخری، وعلیه فالمسألة الاصولیّة هی المسألة التی تتّصف بذلک.

ثمّ إنّ النکتة فی اعتبار ذلک فی تعریف علم الاصول أیضاً هی أن لا تدخل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۰۱

فیه مسائل غیره من العلوم، کعلم النحو والصرف واللغة والرجال والمنطق ونحوها، فإنّها وإن کانت دخیلةً فی استنباط الأحکام الشرعیّة واستنتاجها من الأدلّة، فإنّ فهم الحکم الشرعی منها یتوقّف علی علم النحو ومعرفة قوانینه من حیث الإعراب والبناء، وعلی علم الصرف ومعرفة أحکامه من حیث الصحّة والاعتلال، وعلی علم اللغة من حیث معرفة معانی الألفاظ وما تستعمل فیه، وعلی علم الرجال من ناحیة تنقیح أسانید الأحادیث وتمییز صحیحها عن سقیمها وجیّدها عن ردیئها، وعلی علم المنطق، لمعرفة صحّة الدلیل وسقمه، ولکن کلّ ذلک بالمقدار اللازم فی الاستنباط لا بنحو الإحاطة التامّة، فلو لم یکن الإنسان عارفاً بهذه العلوم کذلک، أو کان عارفاً ببعضها دون بعضها الآخر، لم یقدر علی الاستنباط، إلّاأنّ وقوعها ودخلها فیه لا یکون بنفسها وبالاستقلال، بل لابدّ من ضمّ کبری اصولیّة،

وبدونه لا تنتج نتيجةً شرعيّة أصلًا، ضرورة أنّه لا يترتّب أثر شرعي على وثاقة الراوي ما لم ينضمّ إليها كبرى اصوليّة، وهي حجّيّة الرواية، وهكذا.

وبذلك قد امتازت المسائل الاصوليّة عن مسائل سائر العلوم، فإنّ مسائل سائر العلوم وإن كانت تقع في طريق الاستنباط كما عرفت، إلّاأنّها لا بنفسها، بل لابدّ من ضمّ كبرى اصوليّة إليها.

وهذا بخلاف المسائل الاصوليّة، فإنّها كبريات لو انضمّت إليها صغرياتها، لاستنتجت نتيجة فقهيّة من دون حاجة إلى ضمّ كبرى اصوليّة اخرى[۱۱۸].

هذا ملخّص كلام بعض الأعلام في المقام.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۰۲

نقد مذهب السيّد الخوئي «مدّ ظلّه» حول تعريف علم الاصول

وفيه- مضافاً إلى عدم صحّة أخذ العلم في التعريف كما مرّ مراراً- أنّ تعميم الاستنباط بحيث يشمل المنجّزيّة والمعذّريّة ليس في محلّه، فإنّه اضيف إلى الأحكام، ومن الواضح أنّ ما يكون حجّيّته بمعنى المنجّزيّة والمعذّريّة ليس من طرق إثبات الحكم الشرعي، كيف وليس في البين إلّاقضيّتان شرطيّتان، وهما «إن كان الدليل مطابقاً للواقع فالواقع يتنجّز، وإن كان مخالفاً له فنحن معذورون في مخالفته» فإذا قام خبر الواحد مثلًا على وجوب صلاة الجمعة وقلنا بمقالة المحقّق الخراساني رحمه الله في حجّيّة الأمارات من أنّها بمعنى المنجّزيّة عند المصادفة والمعذّريّة عند المخالفة، فوجوبها يصير منجّزاً علينا إن كانت واجبة في الواقع أيضاً، ونحن معذورون في ارتكاب الحرام إن كانت محرّمة واقعاً، فأين إثبات الحكم الشرعي به؟!

لا يقال: إذا قام خبر زرارة مثلًا على وجوب صلاة الجمعة حصل لنا الظنّ بالحكم الشرعي، فصدق الاستنباط، لأنّه أعمّ من الاستنباط القطعي والظنّي.

فإنّه يقال: حجّيّة خبر الواحد لا تتوقّف على إفادة الظنّ، فأين الاستنباط الظنّي فيما إذا لم يحصل به الظنّ بالحكم الشرعي.

على أنّ هذا التعريف دوريّ، لأنّ مسائل علم الاصول لاتعرف إلّا بتعريفه[۱۱۹]، فلا تعرف الكبريات الاصوليّة إلّابه مع كونها مأخوذة في نفس التعريف، حيث قال: «من دون حاجة إلى ضميمة كبرى اصوليّة اخرى إليها».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۰۳

۶- كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في تعريف علم الاصول

وعرّفه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّه «هو القواعد الآليّة التي يمكن أن تقع كبرى[۱۲۰] استنتاج الأحكام الكلّيّة الفرعيّة الإلهيّة أو الوظيفة العمليّة».

فيخرج بالآليّة القواعد الفقهيّة، لأنّها وإن كانت تقع كبرى استنتاج الأحكام، لكنّها قواعد استقلاليّة ينظر فيها لا آليّة ينظر بها، لأنّ قاعدة «ما يضمن» وعكسها مثلًا حكم فرعي إلهي منظور فيها على فرض ثبوتها، وقواعد الضرر والحرج والغرر أيضاً كذلك، فإنّها مقيّدات للأحكام بنحو الحكومة، فلا تكون آليّة لمعرفة حال الأحكام.

وإنّما قلنا: «يمكن أن تقع» لأنّ مناط الاصوليّة هو الإمكان لا الوقوع الفعلي، فالبحث عن حجّيّة القياس والشهرة الفتوائيّة والإجماع المنقول مباحث اصوليّة، مع أنّ المشهور قالوا بعدم حجّيّة بعضها، وقام الإجماع على عدم اعتبار بعض آخر، وكذلك كون البحث عن حجّيّة خبر الواحد اصوليّاً أوضح من أن يخفى مع أنّ بعض القدماء كالسيّد المرتضى وابن إدريس ذهبوا إلى عدم حجّيّته، وهذا لا

یضرّ بأصولیّته عندهم أیضاً.

وخرج مباحث سائر العلوم الدخیلة فی استنتاج الأحکام، کالصرف والنحو واللغة بقولنا: «تقع کبری» لأنّها وإن کانت قواعد آلیّة دخیلة فی استنتاجها، لکنّها لا تقع کبری القیاس کما هو واضح.

ولم نقیّد الأحکام بالعملیّة، لئلّا یخرج الوضعیّات، لأنّ الحکم بنجاسة الدم مثلًا لیس حکماً عملیّاً. نعم، وجوب الاجتناب عن النجس حکم عملی، لکنّه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۰۴

حکم آخر.

وعطف «الوظیفة» علی «الأحکام» لإدخال مثل الظنّ علی الحکومة، لعدم کونه دخیلًا فی استنتاج الحکم الشرعی، لکنّه دخیل فی استنتاج الوظیفة العملیّة.

ولم نکتف بأنّه ما یمکن أن تقع کبری استنتاج الوظیفة، لعدم کون النتیجة وظیفةً دائماً، کالأمثلة المتقدّمة، وانتهائها إلی الوظیفة غیر کونها وظیفة.

ثمّ إنّ المسائل المتداخلة بین هذا العلم وغیره، ککثیر من مباحث الألفاظ، یمکن إدخالها فیه وتمییزها عن مسائل سائر العلوم بکونها آلة محضة، فالاصولی یبحث عنها بعنوان الآلیّة ووقوعها کبری الاستنتاج، وغیره بعنوان الاستقلالیّة، أو لجهات اخری، ویمکن الالتزام بخروجها، وإنّما یبحث الاصولی عنها، لکونها کثیرة الدوران فی الفقه، ولذا لم یقتنع بالبحث عنها فی بعض مباحث الفقه، والأمر سهل[۱۲۱].

هذا حاصل کلامه «مدّ ظلّه».

أقول: هذا التعریف مع أنّه لا یخلو من بعض الإشکالات أسدّ التعاریف.

إن قلت: یرد علیه خروج الاستصحاب عن الاصول، لأنّ «لا تنقض الیقین بالشکّ» حکم کلّی إلهی مستفاد من مثل خبر زرارة، کما أنّ وجوب صلاة الجمعة مثلًا کذلک.

قلت: قوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ» وإن کان نفسه حکماً شرعیّاً، إلّا أنّه حکم آلی لاستنتاج الأحکام الفرعیّة الإلهیّة، فکما أنّ حجّیّة خبر الواحد لیست مقصودة بالأصالة، بل هی حکم شرعی آلی جعله الشارع لأجل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۰۵

استنتاج الأحکام مثل وجوب صلاة الجمعة الذی أخبر به زرارة مثلًا، کذلک «لا تنقض الیقین بالشکّ» أیضاً حکم مجعول من قبل الشارع لأجل استنتاج بقاء وجوبها الذی کان ثابتاً فی زمن الحضور.

فالاستصحاب لیس حکماً ینظر فیه، بل حکم ینظر به غیره، فلا یخرج عن التعریف.

نعم، یرد علیه خروج مثل قاعدة الحلّیّة والطهارة[۱۲۲]، فإنّ قوله علیه السلام: «کلّ شیء لک حلال حتّی تعرف أنّه حرام»[۱۲۳] و «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قذر»[۱۲۴] حکم استقلالی لا آلی، لأنّ الحکم بحلّیّة شرب التتن مثلًا باستناد «کلّ شیء لک حلال حتّی تعرف أنّه حرام» من قبیل التطبیق علی المصداق، کتطبیق قاعدة «ما یضمن» علی مصادیقه.

وهو «مدّ ظلّه» تنبّه لهذا الإشکال، ولذا قال:

وأمّا خروج بعض الاصول العملیّة فلا غرو فیه علی فرضه[۱۲۵].

ولکنّ الالتزام بخروج هاتین القاعدتین عن الاصول ودخولهما فی الفقه مشکل جدّاً.

وأمّا ما أورده الشیخ محمّد حسین الاصفهانی علی المحقّق الخراسانی رحمه الله من عدم ترتّب أثرین علی شیء واحد فلا یرد علی الإمام «مدّ ظلّه»، لأنّ هذا من

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۰۶

خواصّ التأثیر والتأثّر الواقعیّین.

نعم، هو وارد علی المحقّق الخراسانی رحمه الله حیث ذهب إلی أنّ العلوم أیضاً کذلک، أی لا یترتّب علی علم واحد أکثر من أثر واحد.

وبالجملة: تعریف الإمام «مدّ ظلّه» أسدّ التعاریف المتداولة، وإن لا یخلو من بعض الإشکالات، منها ما تقدّم من خروج بعض الاصول العملیّة عنه.

فی المایز بین القاعدة الاصولیّة والفقهیّة

ما هو المایز بین القاعدة الاصولیّة والفقهیّة؟

اشارة

بقی هنا شیء، وهو بیان الفرق بین القاعدة الاصولیّة والفقهیّة، وفیه أقوال:

۱- کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

قال المحقّق النائینی رحمه الله: إنّ المایز بین المسألة الاصولیّة والقاعدة الفقهیّة بعد اشتراکهما فی أنّ کلّاً منهما یقع کبری لقیاس الاستنباط، هو أنّ المستنتج من المسألة الاصولیّة لا یکون إلّاحکماً کلّیّاً، بخلاف المستنتج من القاعدة الفقهیّة، فإنّه یکون حکماً جزئیّاً، وإن صلحت فی بعض الموارد لاستنتاج الحکم الکلّی أیضاً، إلّاأنّ صلاحیّتها لاستنتاج الحکم الجزئی هو المایز بینها وبین المسألة الاصولیّة، حیث إنّها لا تصلح إلّالاستنتاج حکم کلّی، کما یأتی تفصیله فی أوائل مباحث الاستصحاب إن شاء اللّه[۱۲۶]، إنتهی کلامه هنا.

وما ذکره فی مبحث الاستصحاب لأجل الفرق بینهما أمران:

أحدهما: أنّ القواعد الفقهیّة تتعلّق بعمل آحاد المکلّفین بلا واسطة اخری، بخلاف المسائل الاصولیّة، فإنّها لا تعلّق لها بعمل الآحاد ابتداءً إلّابعد تطبیق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۰۷

النتیجة علی الموارد الخاصّة الجزئیّة، فإنّ الحکم الکلّی بما هو کلّی لا یرتبط بکلّ مکلّف، ولا یتعلّق بعمله إلّابتوسّط انطباقه علیه خارجاً.

وهذا لا یکون أمراً مستقلّاً بل نتیجة ما تقدّم من کون المایز کلّیّة النتیجة فی المسألة الاصولیّة وجزئیّتها فی القواعد الفقهیّة.

وعلیه فالاصول العملیّة الجاریة فی الموضوعات لا تکون مسائل اصولیّة، لجزئیّة موردها، بل قواعد فقهیّة، کما ذهب إلیه الشیخ الأعظم الأنصاری والمحقّق الخراسانی أیضاً.

الثانی: ما أخذه من کلام الشیخ رحمه الله فی مبحث الاستصحاب من الرسائل[۱۲۷]، من أنّ نتیجة المسألة الاصولیّة إنّما تنفع المجتهد ولا حظّ للمقلّد فیها، ومن هنا لیس للمجتهد الفتوی بمضمون النتیجة، فلا یجوز له أن یفتی فی الرسائل العملیّة بحجّیّة خبر الواحد القائم علی الأحکام الشرعیّة مثلًا؛ لأنّ تطبیق النتیجة علی الخارجیّات لیس بید المقلّد، بل هو وظیفة المجتهد، وأمّا النتیجة فی القاعدة

الفقهيّة فهى تنفع المقلّد، ويجوز للمجتهد الفتوى بها، ويكون أمر تطبيقها بيد المقلّد، كما يفتى بقاعدة التجاوز والفراغ والضرر والحرج وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده، وبالعكس، وغير ذلك من القواعد الفقهيّة.

فالبحث عن حجّيّة الاصول العمليّة الجارية فى الشبهات الحكميّة مسألة اصوليّة، لعدم انتفاع المقلّد بها بعد إثبات حجّيّتها، فإنّ استصحاب وجوب صلاةالجمعة مثلًا لايجرى إلّابعدالفحص واليأس منالظفر بدليل على وجوبها وعلىعدمه، وهذامختصّ بالمجتهد، بخلاف الاصول العمليّة الجارية فى الموضوعات، فإنّها بعد إثبات حجّيّتها تنفع المقلّد أيضاً، فهى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۰۸

من المسائل الفقهيّة[۱۲۸].

هذا حاصل كلامه رحمه الله فى مبحث الاستصحاب.

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله

وأورد عليه بعض الأعلام بأنّ بعض القواعد الفقهيّة أيضاً لا ينتفع بها إلّا المجتهد، كقاعدة نفوذ الصلح والشرط باعتبار كونهما موافقين للكتاب أو السنّة أو غيرالمخالفين لهما[۱۲۹]، فإنّ تشخيص كونالصلح أو الشرط فىمواردهما موافقاً لأحدهما أو غير مخالف ممّا لا يكاد يتيسّر للعامّى. وكقاعدتى «ما يضمن» و «ما لايضمن»، فإنّ تشخيص مواردهما وتطبيقهما عليها لا يمكن لغير المجتهد.

إلى غير ذلك من القواعد التى لا يقدر العامّى على تشخيص مواردها وصغرياتها ليطبّق القاعدة عليها[۱۳۰].

۲- نظريّة المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المسألة

اشارة

وذهب بعض الأعلام إلى أنّ المايز بينهما هو الاستنباط والتطبيق، فإنّ الأحكام المستفادة من القواعد الفقهيّة إنّما هى من باب تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها، بخلاف الأحكام المستفادة من المسائل الاصوليّة، فإنّها من باب الاستنباط والتوسيط[۱۳۱].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۰۹

البحث حول ما أفاده السيّد الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

واورد عليه بأنّ مثل قاعدة الطهارة قاعدة فقهيّة، مع كون الأحكام المستفادة منها من قبيل الاستنباط لا التطبيق.

وفيه أوّلًا: عدم تسليم كونها قاعدة فقهيّة، بل هى مسألة اصوليّة، كقاعدة الحلّيّة، فإنّ كون قاعدة الحلّيّة من المسائل الاصوليّة أمر مسلّم، حيث إنّهم يبحثون عنها فى الاصول، والفرق بينهما بجعل إحداهما اصوليّة والاخرى فقهيّة غير مقبول.

وثانياً: ما الفرق بين قاعدة الطهارة وقاعدة «ما يضمن» حيث سمّى استفادة الأحكام من الاولى استنباطاً ومن الثانية تطبيقاً؟ الظاهر عدم الفرق بينهما من هذه الجهة.

فكما أنّ الحكم بتحقّق الضمان بالبيع الفاسد باستناد «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» يكون من قبيل تطبيق الكلّى على مصاديقه، فكذلك الحكم بطهارة الكحول[۱۳۲] باستناد «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر».

فما يرد على بعض الأعلام عكس ما فى كلام هذا المستشكل، وهو أنّ مثل قاعدة الطهارة مع كونها مسألة اصوليّة يكون استفادة الأحكام منها من باب التطبيق لا الاستنباط.

۳- قول آخر للمایز بین المسألة الاصولیّة والقاعدة الفقهیّة

وقیل: إنّ المایز بینهما أنّ القاعدة الاصولیّة جاریة فی أکثر أبواب الفقه،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۱۰

بخلاف الفقهیّة، فإنّها تجری فی باب منها دون الأبواب الاخری، ألا تری أنّ قاعدة «ما یضمن» تجری فی العقود المعاوضیّة فقط، ولا یجری فی مثل النکاح، ولا فی سائر أبواب الفقه.

وفیه: أنّ قاعدة الحلّیّة والطهارة مع کونهما من المسائل الاصولیّة لا یجری کلّ منهما إلّافی باب واحد من الفقه.

۴- کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی المقام

وأحسن المقال أن یُقال: إنّ الفارق بین القاعدة الاصولیّة والفقهیّة هو الآلیّة والاستقلالیّة کما یستفاد من کلام الإمام «مدّ ظلّه» فی تعریف علم الاصول[۱۳۳].

فإنّ المسائل الاصولیّة قواعد آلیّة ینظر بها، والقواعد الفقهیّة مقصودة بالأصالة والاستقلال، حتّی فیما إذا کانت کلّیّة ذات أنواع کالمسائل الاصولیّة.

وعلیه یدخل الاصول العملیّة الجاریة فی الشبهات الموضوعیّة أیضاً فی مسائل علم الاصول، فإنّ قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» مثلًا کما یکون حکماً آلیّاً بالنسبة إلی إثبات وجوب صلاة الجمعة عند الشکّ فی بقائه، یکون کذلک أیضاً بالنسبة إلی إثبات نجاسة هذا القمیص مثلًا عند الشکّ فی بقائها.

والحقّ أیضاً کونها من مسائل علم الاصول، لعدم تناسب بحثها فی الفقه.

نعم، یلزمه خروج قاعدة الطهارة والحلّیّة عن مسائله، ودخولهما فی الفقه کما عرفت[۱۳۴]، مع أنّ الحقّ کونهما أیضاً من الاصول.

لکنّه مع ذلک أحسن ما قیل فی ملاک التمایز بین المسألة الاصولیّة والقاعدة الفقهیّة.

هذا تمام الکلام فی الأمر الأوّل من المقدّمة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۱۱

فی کیفیّة الربط بین اللفظ والمعنی

الأمر الثانی فی الوضع

اشارة

وفیه جهات من البحث:

الجهة الاولی: فی کیفیّة الربط بین اللفظ والمعنی

اختلفوا فی أنّ الربط بین اللفظ والمعنی هل هو ذاتی أو یحصل بالوضع؟

ربما يقال بكونه ذاتيّاً، لكنّه لم يعلم أنّهم هل أرادوا جميع الألفاظ والمعانى أو المفاهيم الكلّيّة فقط دون الأعلام الشخصيّة؟

وكيف كان، فالقول بالربط الذاتى يمكن أن يتصوّر بوجوه، لأنّه إمّا بمعنى العلّيّة التامّة بين اللفظ والمعنى أو بمعنى الاقتضاء، وفى كلّ منهما إمّا أن يراد الربط بين نفس اللفظ والمعنى، أو بين سماع اللفظ وانتقال ذهن السامع إلى المعنى، فهذه احتمالات أربع وكلّها باطلة.

لأنّه إن اريد بالربط الذاتى العلّيّة التامّة بمعنى كون اللفظ علّة تامّة لتحقّق المعنى ووجوده، أو الناقصة بمعنى أنّ اللفظ مقتضٍ لوجود المعنى فبطلانه فى غاية الوضوح، ضرورة أنّ علّيته التامّة أو الناقصة لوجود المعنى يستلزم أن يكون لفظ الماء مثلًا علّة أو مقتضياً لتحقّق حقيقته، وهل يمكن الالتزام بهذا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۱۲

اللازم؟!

كيف يمكن هذا مع أنّ جلّ الألفاظ تتحقّق بعد المعانى؟! ألا ترى أنّ المخترعين يخترعون شيئاً ثمّ يسمّونه باسم خاصّ؟

ولو عمّ دعواهم الأعلام الشخصيّة فالإشكال أوضح، ضرورة أنّ الإسم لو كان علّة أو مقتضياً لوجود المسمّى فلابدّ من تسمية الأولاد قبل انعقاد نطفتهم، وإلّا لتحقّق المعلول قبل علّته، وهو محال، مع أنّ الآباء لا يسمّون أولادهم إلّابعد الولادة.

والحاصل: أنّ القول بكون اللفظ علّة تامّة أو مقتضياً لوجود المعنى فى غاية السقوط.

وكذلك القول بكون سماع اللفظ علّة تامّة لانتقال الذهن إلى المعنى، ضرورة أنّه يستلزم أن يكون جميع أبناء البشر عارفين بجميع اللغات بدون التعلّم، وهو بديهى البطلان.

وأمّا الاحتمال الرابع، وهو كون سماع اللفظ مقتضياً لحضور المعنى فى ذهن السامع بحيث لو انضمّ إليه شرطه، وهو التعلّم مثلًا لانتقل ذهنه إلى المعنى، فهو وإن أمكن ثبوتاً إلّاأنّه لا دليل عليه إثباتاً، بل الدليل قائم على نفيه من وجهين:

أ- ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ للّه‌تعالى أسماءً متخالفةً من لغة واحدة ومن لغات عديدة، ولو كان لكلّ منها ربط به تعالى فلابدّ من أن يكون مركّباً من جهات متعدّدة لكى يرتبط كلّ اسم به بواحدة من تلك الجهات، مع كونه سبحانه ذاتاً بحتاً بسيطاً لا يقبل التركيب أصلًا[۱۳۵].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۱۳

ب- ما أفاده بعض الأعلام من أنّه لا يعقل تحقّق المناسبة الذاتيّة بين جميع الألفاظ والمعانى، لاستلزام ذلك تحقّقها بين لفظ واحد ومعانٍ متضادّة، كما إذا كان للفظ واحد معانٍ كذلك، كلفظ «الجون» الموضوع للأبيض والأسود، ولفظ «القرء» الموضوع للطهر والحيض، وغيرهما، وهو غير معقول، فإنّ تحقّق المناسبة الذاتيّة بين لفظ واحد ومعانٍ كذلك يستلزم تحقّقها بين نفس هذه المعانى أيضاً كما لايخفى[۱۳۶].

وأمّا ما قيل من أنّه لو لا المناسبة الذاتيّة بين الألفاظ والمعانى لكان تخصيص الواضع لكلّ معنى لفظاً مخصوصاً ترجيحاً بلا مرجّح، وهو محال، كالترجّح بلا مرجّح- أى وجود حادث من دون سبب وعلّة- فيرد عليه أوّلًا: أنّ المحال هو الثانى دون الأوّل، ألا ترى أنّك لو كنت عطشاناً وكان بين يديك ثلاث كؤوس متساوية من جميع الجهات واخترت إحداها للشرب لكان من قبيل الترجيح من غير مرجّح، فلا يكون محالًا؟

وثانياً: سلّمنا امتناع الترجيح بلا مرجّح أيضاً، لكنّ المرجّح غير منحصر بالمناسبة المزبورة كى يجب الالتزام بها، بل يكفى فيه وجود مرجّح ما، كما أنّك تختار «الزهراء» مثلًا اسماً لابنتك لأنّ هذه الكلمة ارتبطت بابنة النبىّ صلى الله عليه و آله.

فتخصيص الواضع أيضاً كلّ لفظ بإزاء معناه يمكن أن يكون لجهة ما، مثل كون لفظ الماء أوّل ما خطر بباله حينما رأى المايع السيّال الخاصّ[۱۳۷].

فما تشبّثوا به لإبطال دخل الوضع فی الربط بین اللفظ والمعنی باطل، لعدم استحالة الترجیح من غیر مرجّح أوّلًا، وعدم حصر المرجّح فی التناسب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۱۴

الذاتی ثانیاً.

والحاصل: أنّ القول بالربط الذاتی بین اللفظ والمعنی بجمیع احتمالاته الأربعة باطل، وأنّ الربط بینهما ناشٍ عن الوضع.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۱۵

فی الواضع

الجهة الثانیة: فی الواضع

اشارة

اختلفوا فی أنّ الواضع هل هو اللَّه سبحانه أو البشر؟

ذهب إلی الأوّل أکثر علماء العامّة والمحقّق النائینی رحمه الله من الإمامیّة.

واستدلّوا علیه بامور بعضها یثبت- علی فرض تمامیّته- أنّ اللَّه تعالی هو الواضع، والبعض الآخر بصدد نفی واضعیّة البشر الذی یستنتج منه واضعیّة اللَّه سبحانه وتعالی:

الأوّل: ما فی بعض المطوّلات من الاستدلال علیه ببعض الآیات القرآنیّة:

منها: قوله تعالی: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ کُلَّهَا»[۱۳۸].

فإنّ تعلیم الأسماء متأخّر عن وضعها، فلا محالة تدلّ الآیة علی أنّ اللَّه سبحانه وضع جمیع الأسماء لمسمّیاتها قبل آدم الذی هو أوّل بشر ثمّ علّمها إیّاه.

وفیه: أنّ ذیل الآیة[۱۳۹] دلیل علی أنّ المراد بالأسماء خصوص ذوی العقول من المسمّیات، فلا ربط لها بالألفاظ أصلًا، بل ببعض المعانی.

علی أنّ الآیة فی مقام إثبات فضل لآدم علیه السلام ولا فضل فی العلم بالألفاظ وأنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۱۶

هذا المائع السیّال اسمه الماء، وهذا الذی فوق رؤوسنا اسمه السماء، وهکذا.

وفی تحقیق معنی الآیة أقوال مختلفة للمفسّرین، سیّما العلّامة الطباطبائی رحمه الله، فإنّ له دقّةً قیّمة حول معنی الآیة فی تفسیر المیزان.

ومنها: قوله تعالی: «وَمِنْ آیَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِکُمْ وَأَلْوَانِکُمْ»[۱۴۰] فإنّ کون اختلاف الألسنة آیةً له تعالی متوقّف علی ارتباطه به لا بالبشر، ویؤیّده عطف الألوان علی الألسنة، إذ لا ریب فی أنّ اختلافها بیده تعالی، فکذلک اختلاف الألسنة.

وفیه: أنّ وضع اللغات المختلفة آیة له تعالی ولو کان الواضع هو الإنسان، لأنّ قدرته علی الوضع لا یکون إلّامن عند اللَّه سبحانه، بل لیس الإنسان إلّا الربط المحض به تعالی، فصنعه آیة له.

الثانی: ما فی کلام المحقّق النائینی رحمه الله من أنّ البشر لو کان واضعاً لنقل فی التاریخ، فإنّ المؤرّخین الذین نقلوا فی کتبهم الحوادث القلیل الفائدة کیف یمکن أن یغفلوا عن هذه المسألة المهمّة التی علیها مدار التفهیم والتفهّم بسهولة ویتوفّر الدواعی علی نقلها؟!

فعدم النقل دلیل علی عدم کون الإنسان واضعاً، فلا محالة هو اللَّه تعالی.

الثالث: ما فی کلامه أیضاً، من أنّ الألفاظ غیر متناهیة، وکذلک المعانی[۱۴۱]،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۱۷

فکیف یمکن إحاطة البشر الذی هو محدود وقدرته متناهیة بهما حتّی یتحقّق بیده الوضع؟!

مع أنّه لو سلّم إمکان ذلک یبعّده أمران:

أ- أنّ تبلیغ الوضع إلی عامّة البشر إمّا أن یکون دفعةً أو تدریجاً، والأوّل محال عادةً، لبُعد بعض الأمکنة عن بعض، والثانی وإن کان ممکناً إلّاأنّه لا ینفع، لأنّ الحاجة إلی تأدیة المقاصد بالألفاظ تکون ضروریّة للبشر علی وجه یتوقّف علیها حفظ نظامهم، فیسأل عن کیفیّة تأدیة مقاصدهم قبل وصول الوضع إلیهم.

ب- أنّ الواضع لو کان هو البشر مثل یعرب بن قحطان، کما قیل، فنفس هذا الواضع کیف یُعلِم الناس حین الوضع أنّ اللفظ الفلانی وضعه للمعنی الفلانی، مع أنّه لم یمکن التفهیم والتفهّم بعدُ؟

توضیح ذلک: أنّه یحتاج حین الوضع إلی أن یقول: «أیّها الناس وضعت لفظ کذا بإزاء معنی کذا» مع أنّهم لا یفهمون معانی هذه الألفاظ بعدُ، ولو أغمضنا عن هذا وقلنا بإمکان قیام الإیماء والإشارة مقام هذه الألفاظ بأن یشیر إلی ولده مثلًا ویقول: «زید» من دون أن یحتاج إلی لفظی «أیّها الناس» و «وضعت» فهو وإن أمکن بالنسبة إلی المعانی الجزئیّة، إلّاأنّه لا یمکن فی المفاهیم الکلّیّة، کالماء والنار والحجر والشجر، فإنّ الواضع لو أحضر کأساً وأشار إلی المائع الذی فیها وقال: «الماء» لما أفهم المقصود، لأنّه لا یرید وضع هذه اللفظة له، بل للماء الکلّی الذی ما فی الکأس أحد مصادیقه فقط.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۱۸

فلابدّ حینئذٍ من انتهاء الوضع إلی اللّه تعالی، الذی هو علی کلّ شیء قدیر، وبه محیط.

ولکن لیس وضعه تعالی للألفاظ کوضعه الأحکام لمتعلّقاتها وضعاً تشریعیّاً، ولا کوضعه الکائنات وضعاً تکوینیّاً، بل المراد من کونه تعالی هو الواضع أنّ حکمته البالغة لمّا اقتضت تکلّم البشر بإبراز مقاصدهم بالألفاظ فلابدّ من انتهاء کشف الألفاظ لمعانیها إلیه تعالی شأنه بوجه، إمّا بوحی منه إلی نبیّ من أنبیائه، أو بإلهام منه إلی البشر، أو بإیداع ذلک فی طباعهم، بحیث صاروا یتکلّمون ویبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم حسب ما أودعه اللّه فی طباعهم[۱۴۲].

فحاصل کلامه رحمه الله: أنّ الواضع هو اللّه سبحانه، وتبلیغه إلی البشر إمّا بالوحی، أو الإلهام، أو الإیداع فی الفطرة والطبیعة.

نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله حول واضع الألفاظ

ویرد علیه أوّلًا: أنّ تحقّق الوضع بید اللّه تعالی وإبلاغه إلی البشر بواسطة الوحی أیضاً مسألة مهمّة، بل أهمّ من تحقّقه بید الإنسان، فلابدّ من ذکره فی کتب التواریخ، بل فی الکتب السماویّة أیضاً، فعدم ذکره فیهما دلیل علی عدمه.

وأمّا الإلهام والفطرة، فإن ارید بهما أنّ اللّه تعالی یلهم ذلک إلی جمیع الناس، ویکون ذلک فی فطرة جمیعهم، کما هو ظاهر کلامه، فهو ممنوع، لأنّه یستلزم أن یکون کلّ إنسان عارفاً بکلّ لغة، ولیس کذلک، وإن ارید أنّ النفوس الأوّلیّة کانوا کذلک، وتعلّم سائر الناس معانی الألفاظ ووضعها لها منهم، ففیه أنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۱۹

النفوس الأوّلیّة کیف کانوا عارفین بجمیع اللغات المتداولة فی هذا الزمان مع تکثّرها جدّاً؟!

وثانیاً: أنّ الوضع لو استند إلی اللّه تعالی لاستند تکثّر اللغات أیضاً إلیه لا محالة، فأوحی بناءً علی ما ذهب رحمه الله إلیه کلّ لغة منها إلی نبیّ من أنبیائه، أو ألهمها جمعاً من النفوس الأوّلیّة، أو أودعها فی فطرتهم[۱۴۳]، وهم بلّغوها إلی‌سائر أفراد البشر، فأوحی اللغة العربیّة مثلًا إلی واحد من أنبیائه، وهو بلّغها إلی العرب، واللغة الفارسیّة إلی نبیّ آخر وهو بلّغها إلی الفرس، وهکذا، وقس علی هذا

الإلهام والإيداع فی الطباع.

وبالجملة: استناد الوضع إليه تعالى يستلزم استناد تكثّر اللغات أيضاً إليه، وتكثر اللّغات من حيث هو يغاير غرض الوضع الذى هو سهولة التفهيم والتفهّم، حيث إنّه يوجب حرمان أهل كلّ لغة من فهم سائر اللغات وثمراتها إلّا بعد صرف الأوقات الطويلة وتحمّل المشاقّ فی طريق تحصيل تلك اللغات، بخلاف ما إذا تكلّم جميع الناس بلغة واحدة فی الأسواق والجامعات والحوزات العلميّة وغيرها، ودوّن بها جميع الكتب والجرائد والمجلّات ونحوها، وكان عليها مدار التكلّم فی التلفاز والمذياع وشبههما، حيث يفهم حينئذٍ الكلّ كلام الكلّ بسهولة كما لا يخفى، فكيف نقول باستناد هذا الأمر المغاير لغرض الوضع إلى اللَّه سبحانه مستقيماً؟!

إن قلت: كيف يكون تكثّر اللغات مغايراً لغرض الوضع، مع أنّ اللَّه تعالى عدّه من آياته حيث قال: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۲۰

أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ»[۱۴۴]؟

قلت: كون شیء آية له تعالى لا يستلزم أن يكون نافعاً للإنسان أو مربوطاً به تعالى مستقيماً، ألا ترى أنّ العصيان آية له سبحانه، حيث إنّ منشأ قدرة العاصی هو قدرة اللَّه الذى خلقه وأقدره على ارتكاب الطاعات والمعاصى، مع أنّ العصيان لا ينفع الإنسان بل يضرّه ولا يرتبط به تعالى مستقيماً.

فاختلاف الألسنة وتكثّر اللغات مع كونه مغايراً لغرض الوضع يكون من آيات اللَّه، لأنّه سبحانه أقدر الإنسان على جعل اللغات وتكثيرها[۱۴۵].

فما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من أنّ الواضع هو اللَّه لا يتمّ.

بل التاريخ والوجدان يشهدان على أنّ الواضع هو البشر، وتكثّر اللغات وكذا توسعته بيده، فإنّا نجد المخترعين وأرباب الصنائع مثلًا يضعون لمخترعهم وصنعتهم لفظاً ويسمّونه به، ثمّ إذا وصل ذلك المخترع وتلك الصنعة إلى سائر البلاد وضع له أهلها لفظاً آخر بلغتهم ويسمّونه به، وهكذا.

والإنسان كان كذلك فی بدء نشأته أيضاً، فإنّه كلّما احتاج إلى تفهيم مقاصده وانتقالها إلى الغير وضع لفظاً للمعنى المحتاج إليه ونقل به مراده إليه، فحينما صار عطشاناً وافتقر إلى ما يرتفع به عطشه أو جائعاً واحتاج إلى ما يرتفع به جوعه وضع لفظ الماء والخبز لحقيقتهما الكلّيّة، وهكذا بالنسبة إلى سائر الألفاظ والمعانى.

إن قلت: لا يتمكّن الواضع من تفهيم أنّ لفظ كذا وضع لمعنى كذا، لأنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۲۱

المخاطب لايفهم كلامه بعدُ، كما تقدّم.

قلت: تفهيمه فی المعانى الجزئيّة والأعلام الشخصيّة سهل، لأنّه يتمكّن من الإشارة إلى الموضوع له وإعلام أنّ اللفظ الفلانى وضع له، إنّما الإشكال فی المفاهيم الكلّيّة، مثل حقيقة الماء، فإنّ لفظه وضع لمفهوم الماء لا لمصاديقه الخارجيّة، فلو أحضر الواضع كأساً من الماء، وقال: «وضعت لفظ الماء لهذا» لم يصحّ، إذ لم ينتقل ذهن السامع منه إلى المفهوم، لكن يمكن التفهيم فی مثله بطريق آخر، وهو أن يشير إلى ماء كأس ويقول: هذا ماء، ثمّ فعل كذلك بماء آخر، ثمّ بماء ثالث، وهكذا، فإنّ تكرار هذا العمل بالنسبة إلى مياه متعدّدة يكشف من أنّ لفظ الماء موضوع لمفهومه العامّ، وكلّ من المياه الخارجيّة مصداق له.

والحاصل: أنّ وضع الألفاظ للمعانى بيد البشر، لكنّ البشر الأوّلى لم يفتقر فی تفهيم مقاصده إلّاإلى وضع ألفاظ معدودة قليلة واستعمالها، ثمّ ازداد الحاجة، فوضع سائر الناس ألفاظاً اخرى لمعانٍ مستحدثة، وهكذا.

وأمّا تعدّد اللغات وتكثّرها فمنشأه التعصّبات القوميّة التى تحرّك القبائل إلى وضع لغة جديدة وعدم تكلّمهم بلغة سائر القبائل.

فوضع الألفاظ وتوسعة اللغات وتكثّرها كلّها بيد البشر، لكن لم تتحقّق بيد بشر واحد، بل اشترك فيها أفراد متعدّدة من الناس فی طول الزمان، فكلّما وجدوا معنیً جديداً وضعوا له لفظاً خاصّاً، فاتّسعت اللغات يوماً فيوماً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۲۳

فی حقيقة الوضع

الجهة الثالثة: فی حقيقة الوضع

اشارة

اختلفوا فيها على أقوال:

۱- نظريّة الآخوند صاحب الكفاية فی المقام

اشارة

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنی وارتباط خاصّ بينهما ناشٍ من تخصيصه به تارةً ومن كثرة استعماله فيه اخرى[۱۴۶].

والذی يدعوه إلى هذا التعريف للوضع تقسيمه إلى التعيينی والتعيّنی، فإنّه ظاهر فی كون كلّ منهما مصداقاً للوضع بمعناه الحقيقی، فلابدّ من تعريفه بما ذكر كی يشتمل على قسميه، فإنّه لو اكتفى بقوله: «ناشٍ من تخصيصه به» ولم يعطف عليه قوله: «ومن كثرة استعماله فيه اخرى» لما عمّ الوضع التعيّنی، لأنّه ناشٍ عن كثرة الاستعمال، لا عن وضع واضع خاصّ يجعل اللفظ بإزاء المعنی، كما فی الوضع التعيينی.

فقوله بعد ذلك: «وبهذا المعنی صحّ تقسيمه إلى التعيينی والتعيّنی كما لا يخفى» بمنزلة التعليل لما اختاره من التعريف.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۲۴

نقد كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی حقيقة الوضع

ويرد عليه أوّلًا: أنّ هذا التعريف مجمل، فإنّ كلمة «نحو» فی قوله: «نحو اختصاص» يكون بمعنی النوع، فحاصل هذا التعريف أنّ الوضع نوع من الارتباط بين اللفظ والمعنی، ولا يخفى إبهامه، فإنّه بمنزلة أن يُقال فی تعريف الإنسان: «هو نوع من الموجودات».

وثانياً: أنّ اختصاص اللفظ بالمعنی وارتباطه به نتيجة الوضع لا- نفسه، وبعبارة اخرى: قد عرفت أنّه ليس بين اللفظ والمعنی ارتباط ذاتی، فلا محالة يكون هذا الارتباط الموجود بينهما لأجل سبب هو الوضع، وهذا الارتباط أثره.

وبعبارة أوضح: الوضع يكون بمعنی المصدر الذی هو عمل الواضع، لا- بمعنی اسم المصدر الذی هو نتيجة عمله، فالوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنی وتعيينه للدلالة عليه، لا اختصاصه به.

وأمّا تقسيمه إلى التعيينی والتعيّنی فهو وإن كان ظاهراً فی أنّ كلّاً منهما من مصاديقه الحقيقيّة، إلّاأنّه لابدّ من رفع اليد عن هذا الظاهر بقرينة الإشكال المذكور، والالتزام بأنّ المقسم فی هذا التقسيم أعمّ من الحقيقة والمجاز، لأنّ الوضع التعيينی من مصاديقه الحقيقيّة، والتعيّنی من مصاديقه المجازيّة[۱۴۷].

إن قلت: إن كان استعمال الوضع فی التعيّنی مجازاً فكيف يقال: إذا كثر استعمال اللفظ فی المعنی المجازی بحيث انتقل الذهن من اللفظ إليه من غير قرينة، صار حقيقةً فيه؟

قلت: ليس كلّ معنی حقيقی موضوعاً له حقيقةً، بل المعنی الحقيقی الذی

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۲۵

يحصل بسبب التعيين موضوع له حقيقةً، والذی يحصل بسبب كثرة الاستعمال قهراً لا يكون موضوعاً له إلّامجازاً، مع كون كلّ منهما معنی حقيقيّاً للفظ.

۲- قول آخر فی حقيقة الوضع

اشارة

نقل بعض الأعلام فی المحاضرات عن بعض الأعاظم[۱۴۸] أنّه ذهب إلی أنّ حقيقة الوضع هی الملازمة الواقعيّة بين اللفظ والمعنی، لكنّها ليست من إحدی المقولات الجوهريّة ولا العرضيّة.

أمّا الأوّل: فواضح، فإنّ الجوهر منحصر فی خمسة أقسام: ۱- العقل، ۲- النفس، ۳- الصورة، ۴- المادّة، ۵- الجسم، وهی ليست من إحداها.

وأمّا الثانی: فلأنّ المقولات التسع العرضيّة متقوّمة بالغير فی الخارج، لاستحالة تحقّقها فی العين بدون موضوع توجد فيه، وهذا بخلاف حقيقة العلقة الوضعيّة، فإنّها ملازمة قائمة بطبيعی اللفظ والمعنی، فلا يتوقّف ثبوتها وتحقّقها علی وجودهما فی الخارج، وهذا واضح، ولذا يصحّ وضع اللفظ لمعنی معدوم بل مستحيل، كما لو فرضنا وضع لفظ الدور والتسلسل لخصوص حصّة مستحيلة منه، لا للمعنی الجامع بينها وبين غيرها، فلو كانت حقيقتها من إحدی المقولات لاستحال تحقّقها بدون وجود اللفظ والمعنی الموضوع له.

وهذا نظير سائر الملازمات الثابتة فی الواقع بين أمرين من الامور التكوينيّة، كالملازمة بين زوجيّة العدد وانقسامه إلی متساويين، وبين فرديّته وعدم انقسامه إليهما، فهذا القبيل من الملازمات مع كونها واقعيّة لا تكون من قبيل الجواهر، وهو واضح، ولا الأعراض، لأنّها لا تتوقّف علی وجود طرفی

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۲۶

الملازمة فی الخارج، فليست من سنخ المقولات الجوهريّة ولا العرضيّة، كما أنّ الملازمة بين تعدّد الآلهة وفساد السماوات والأرض المستفادة من قوله تعالی:

«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»[۱۴۹] أمر واقعی مع عدم دخولها تحت شیء من المقولات.

ولا دليل علی لزوم دخول جميع الواقعيّات تحت الجوهر أو العرض.

نعم، بين العلقة الوضعيّة وبين سائر الملازمات فرق، وهو أنّ الملازمة الواقعة فی الأمثلة الثلاثة المذكورة وأمثالها ذاتيّة أزليّة، والملازمة الواقعة بين اللفظ والمعنی جعليّة اعتباريّة، لا بمعنی أنّ الجعل والاعتبار مقوّم لها حدوثاً وبقاءً، بل بمعنی أنّه علّة وسبب لحدوثها، وبعده تصير من الامور الواقعيّة، وكونها جعليّة بهذا المعنی لا ينافی تحقّقها وتقرّرها فی لوح الواقع ونفس الأمر.

هذا ما نقله بعض الأعلام عن بعض الأعاظم.

وحاصله: أنّ الوضع عبارة عن الملازمة الواقعيّة بين اللفظ والمعنی، وليس من الامور الاعتباريّة التی قوامها حدوثاً وبقاءً بيد المعتبر، كالملكيّة والزوجيّة والحرّيّة والرقّيّة.

نقد کلام بعض الأعاظم فی حقیقة الوضع

ثمّ أجاب عنه بقوله: والجواب عن ذلک: أنّه قدس سره إن أراد بوجود الملازمة بین طبیعی اللفظ والمعنی الموضوع له وجودها مطلقاً حتّی للجاهل بالوضع فبطلانه من الواضحات التی لا تخفی علی أحد، فإنّ هذا یستلزم أن یکون سماع اللفظ وتصوّره علّة تامّة لانتقال الذهن إلی معناه، ولازمه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۲۷

استحالة الجهل باللغات مع أنّ إمکانه ووقوعه من أوضح البدیهیّات، وإن أراد به ثبوتها للعالم بالوضع فقط دون غیره فیرد علیه أنّ الأمر وإن کان کذلک- یعنی أنّ هذه الملازمة ثابتة له دون غیره- إلّاأنّها لیست بحقیقة الوضع، بل هی متفرّعة علیها ومتأخّرة عنها رتبةً، ومحلّ کلامنا هنا فی تعیین حقیقته التی تترتّب علیها الملازمة بین تصوّر اللفظ والانتقال إلی معناه[۱۵۰]، إنتهی کلامه.

أقول: هذا الإشکال وإن تلقّیناه بالقبول فی الدورة السابقة، لکنّ الحقّ أنّه مردود بأنّ مراد بعض الأعاظم ثبوت الملازمة بین اللفظ والمعنی واقعاً وفی نفس الأمر، سواء علم الإنسان بها أم لا، فمن علم بها أدرک ذلک الأمر الواقعی، بخلاف من لم یعلمها، وجهله بها لا یضرّ ثبوتها واقعاً وفی نفس الأمر، کما أنّ الملازمة بین تعدّد الآلهة وفساد السماوات والأرض أمر واقعی، وإن لم یدرکها الملاحدة والمشرکون.

نعم، لابدّ من إصلاح کلام بعض الأعاظم بأنّ «حقیقة الوضع هی إیجاد الملازمة الواقعیّة بین اللفظ والمعنی»، لأنّ الملازمة نتیجة الوضع وأثره لا نفسه، کما حقّقناه عند الإیراد علی المحقّق الخراسانی رحمه الله[۱۵۱].

ویرد علیه مضافاً إلی ذلک أنّ کون هذه الملازمة أمراً واقعیّاً بقاءً واعتباریّاً حدوثاً لا یتصوّر، فإنّ الامور الاعتباریّة اعتباریّة فی الحدوث والبقاء معاً[۱۵۲].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۲۸

۳- نظریّة جماعة من الاصولیّین فی المقام

اشارة

ذهب جمع من الاصولیّین منهم صاحب منتهی الاصول إلی أنّ الوضع إیجاد الاتّحاد والهوهویّة الاعتباریّة[۱۵۳] بین اللفظ والمعنی[۱۵۴] وإن لم یتّحدا واقعاً، لکون اللفظ صوتاً ومن مقولة الکیف المسموع، والمعنی ربما یکون جوهراً، ولا یمکن اتّحاد الجوهر مع العرض واقعاً، بخلاف الاتّحاد الاعتباری، فإنّه یمکن أن یتحقّق حتّی فی مقولتین مختلفتین.

ولأجل هذا قد یعتبر الاتّحاد بین شیئین لا ربط بینهما واقعاً، کقوله صلی الله علیه و آله:

«الطواف بالبیت صلاة»[۱۵۵] وقوله علیه السلام فی الفقّاع: «هی خمرة استصغرها الناس»[۱۵۶].

والمراد ب «الناس» هو العامّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۲۹

ففی هاتین الروایتین نزّل الطواف منزلة الصلاة، والفقّاع منزلة الخمر.

وشیخنا الأعظم الأنصاری رحمه الله قال فی باب حجّیّة الأمارات: معنی حجّیّتها تنزیل مؤدّاها منزلة الواقع، فقال بتحقّق الهوهویّة الاعتباریّة بین الواقع ومؤدّی الأمارة.

فکما أنّ الشارع نزّل الطواف والفقّاع ومؤدّی الأمارة منزلة الصلاة والخمر والواقع، وجعل بینهما اتّحاداً اعتباریّاً، فکذلک الواضع نزّل اللفظ منزلة المعنی، وجعل بینهما هوهویّةً اعتباریّة.

ثمّ استدلّوا علی هذا المعنی للوضع بأمرین:

الأوّل: أنّه لا شکّ فی أنّ المتکلّم یلقی المعانی إلی المخاطب، والمخاطب أیضاً یتلقّی المعانی منه، بحیث لا یتوجّه إلی الألفاظ ویتخیّل أنّ المعانی تلقی إلیه من دون وساطتها، ولا ریب فی أنّ إلقاء شیء لیس إلقاء شیء آخر إلّافیما إذا کانت بینهما هوهویّة واتّحاد، وإلّا فبصرف تعهّد الواضع أن لا یستعمل إلّاهذا اللفظ عند إرادة ذلک المعنی، أو بصرف جعل علاقة وارتباط بینهما لا یکون إلقاء أحدهما إلقاءً للآخر، فعلم أنّ الواضع جعل بینهما الاتّحاد والهوهویّة.

الثانی: قد تقرّر عندهم أنّ للمعنی أربعة أنحاء من الوجودات:

۱- الوجود الخارجی، ۲- الوجود الذهنی، ۳- الوجود الإنشائی[۱۵۷]، ۴- الوجود اللفظی.

فلو لم یکن اعتبار الاتّحاد کیف یمکن أن یکون وجود اللفظ وجوداً للمعنی، مع أنّ اللفظ من مقولة الکیف المسموع والمعنی من مقولة اخری.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۳۰

وذکروا له أیضاً مؤیّدین:

أ- أنّ حسن المعنی وقبحه یسریان إلی اللفظ، ولیس هذا إلّابسبب اتّحادهما.

ب- أنّ الوضع کالاستعمال، فکما أنّ المستعمل لا یری إلّاالمعنی، ویجعل اللفظ آلةً له، فکذلک الأمر فی مقام الوضع، وهذا شاهد علی اعتبار الاتّحاد بینهما.

نقد هذه النظریّة

ویرد علیه أنّ الوجدان قاضٍ بخلاف ذلک، فإنّ من سمّی ابنه زیداً مثلًا لو قیل له: ما فعلت بهذا العمل؟ لم یجب بأنّی جعلت الاتّحاد بینهما، بل یجیب بأنّی وضعت هذا الاسم له لیکون دالّاً علیه عند التفهیم والتفهّم، بل العوامّ من الناس لا یدرکون الاتّحاد والهوهویّة حتّی یکونوا بصدد جعله، وهکذا غرض الصانعین والمخترعین من تعیین الاسم لصنعتهم ومخترعهم دلالة ذلک الاسم علی الصنعة والمخترع عند التفهیم والتفهّم، لا جعل الاتّحاد والهوهویّة.

والأمر کذلک عند الوضع للمعانی الکلّیّة أیضاً، إذ الفرق بینهما بأن یقال:

حقیقة الوضع فی المعانی الجزئیّة والأعلام الشخصیّة هی جعل اللفظ دالّاً علی المعنی، وفی المفاهیم الکلّیّة جعل الاتّحاد والهوهویّة بینهما خلاف الظاهر، فکما أنّ الوضع فی الأعلام الشخصیّة عبارة عن جعل اللفظ دالّاً علی المعنی وحاکیاً عنه، فکذلک الأمر فی المفاهیم العامّة، غایة الأمر أنّ الأوّل یسمّی بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، والثانی بالوضع العامّ والموضوع له العامّ، کما سیأتی فی الجهة الرابعة.

والحاصل: أنّ القول بأنّ حقیقة الوضع إیجاد الهوهویّة بین اللفظ والمعنی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۳۱

باطل، بل هی عبارة عن جعل اللفظ علامةً للمعنی، بحیث ینتقل السامع من الأوّل إلی الثانی، والانتقال من شیء إلی شیء دلیل علی التغایر لا الاتّحاد.

وأمّا إلقاء المعنی بسبب اللفظ عند إلقاء المراد إلی المخاطب، وأخذ المخاطب المعنی عند سماع اللفظ فهو لأجل آلیّة اللفظ

واستقلاليّة المعنى فى نظر المتكلّم والمخاطب، فإنّ أصل مراد المتكلّم إلقاء المعنى وإتيانه باللفظ تابع له، وكذا أصل مراد المخاطب أخذ المعنى واستماعه للفظ تابع له.

فإلقاء المعنى من قبل المتكلّم وتلقّيه من قبل السامع من دون التفاتهما إلى اللفظ إنّما هو لأجل الأصالة والتبعيّة، لا لأجل الاتّحاد والهوهويّة، لعدم الاتّحاد بينهما أصلًا كما عرفت.

وأمّا تعدّد مراتب الوجود، ومنها الوجود اللفظى فهو دليل عليهم لا لهم.

توضيح ذلك: أنّ انقسام الوجود إلى أنواع أربعة دليل على تغايرها لا على وحدتها، ألا ترى أنّ كلّ واحد من أنواع الحيوان مباين لسائر أنواعه؟

فالوجود العينى غير الوجود الذهنى، وكلّ منهما غير الوجود الإنشائى، وكلّ من الثلاثة غير الوجود اللفظى، فاللفظ يغاير المعنى، فلا هوهويّة بينهما ولا اتّحاد، إذ الهوهويّة لا تقبل التعدّد، فإنّ زيداً إذا كان قائماً فليس لنا فى الخارج إلّاشىء واحد يصدق عليه «زيد» و «القائم» كلاهما، بل إذا قلنا فى قضيّة حمليّة: «زيد قائم» وفى حمليّة اخرى: «زيد عالم» وكانتا مطابقتين للواقع فليس لنا فى الخارج إلّاشىء واحد يصدق عليه كلّ من هذه الألفاظ الثلاثة، فكما يتّحد «زيد» مع «القائم» ومع «العالم» كذلك يتّحد محمول كلّ من القضيّتين مع محمول الاخرى، فيجوز لك أن تقول: «القائم عالم» أو «العالم قائم».

هذا وزان الهوهويّة والاتّحاد، وأين هو من اللفظ والمعنى؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۳۲

إن قلت: هذا الذى قلتم إنّما هو فى الهوهويّة الحقيقيّة، لكنّا ندّعى أنّ الوضع إيجاد الهوهويّة الاعتباريّة، كما عرفت.

قلت: نعم، يكفى فى الاتّحاد الاعتبارى اعتبار الهوهويّة ولا يلزم تحقّق الهوهويّة الواقعيّة، لكن تقسيم الوجود إلى الأنحاء الأربعة كما ينافى الاتّحاد الواقعى بين اللفظ والمعنى ينافى اعتبار الاتّحاد بينهما أيضاً، لأنّ من يراهما متّحدين لا يتمكّن من أن يراهما وجودين متعدّدين، فتقسيم الوجود إلى الأنواع الأربعة شاهد على اعتبار التعدّد لا الاتّحاد.

ثمّ إنّ فى تقسيم الوجود إلى المراتب الأربعة مسامحةً، لعدم إمكان أن يكون اللفظ الذى هو عرض من أنحاء وجود المعنى الذى هو جوهر، كيف وتباين المقولات من المسلّمات؟!

۴- كلام المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

اشارة

وذهب بعض الأكابر من الاصوليّين وتبعهم بعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات إلى أنّ حقيقة الوضع «هى التعهّد والالتزام النفسانى» يعنى التعهّد بأنّه كلّما أراد تفهيم المعنى الفلانى من طريق اللفظ[۱۵۸] استعمل هذا اللفظ لأجل التفهيم.

فإنّ من رجع إلى وجدانه رأى أنّ الوالد الذى جعل اسم ولده زيداً مثلًا تعهّد بأنّه كلّما أراد تفهيمه من طريق اللفظ استعمل هذا اللفظ، ومن أراد تفهيم جسم سيّال بارد بالطبع جعل مبرزه لفظ الماء، وهكذا وضع سائر الألفاظ الموضوعة لمعانيها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۳۳

فعلى هذا، إذا قال الوالد: «جعلت اسم ولدى زيداً» مثلًا، لا يكون قوله:[۱۵۹]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج۱ ؛ ص۱۳۳

جعلت ...» وضعاً، بل هو حاكٍ عن الوضع الذى هو التعهّد والالتزام النفسانى، وهكذا الأمر فى الوضع للمعانى الكلّيّة.

وعلى هذا فكلّ مستعمل واضع، لأنّه يتعهّد بأن يفهّم المعانى المخصوصة بالألفاظ المخصوصة عند إرادة تفهيمها بطريق الألفاظ، وأمّا عدم إطلاق الواضع على غير الجاعل الأوّل من المستعملين فليس إلّالكونه أسبق فى هذا التعهّد، لا لكونه واضعاً دون غيره.

ولا ينافيه كون الوضع لغةً بمعنى الجعل والتثبيت، فإنّ الواضع يجعل ويثبّت على نفسه ذلك التعهّد والالتزام النفسانى، فالوضع بذلك المعنى الذى ذكرناه موافق لمعناه اللغوى، كما يوافق أيضاً سائر موارد استعماله، مثل «وضع القانون» فى الحكومات الشرعيّة والعرفيّة، فإنّه بمعنى التزام تلك الحكومة بتنفيذها فى الامّة.

فالمعنى الذى ذكرناه للوضع فى باب الألفاظ والمعانى مناسب لمعناه اللغوى ولسائر استعمالاته فى سائر الأبواب أيضاً[۱۶۰].

هذا حاصل كلام بعض الأعلام الدخيل فى مراده فى المحاضرات.

نقد كلام المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى حقيقة الوضع

ويرد عليه أوّلًا: أنّ كون كلّ مستعمل واضعاً وكون الفرق بين المستعمل الأوّل وسائر الأفراد بالسبق واللحوق زماناً خلاف الوجدان، ألا ترى أنّه لا يمكن القول بمساواتك مع سائر الناس فى جعل الاسم لولدك، إلّاأنّك حيث

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۳۴

سبقت إليه يطلق عليك الواضع، وإلّا فسائر الناس أيضاً واضعون، لأجل تعهّدهم النفسانى باستعمال ذلك الاسم عند التفهيم من طريق اللفظ، لو كان الأمر كذلك لجاز لكلّ أحد تسمية ولدك قبل تسميتك.

فجعل الآباء أسماءً لأولادهم إنّما هو لأجل كونهم أحقّ بذلك، لا لمجرّد كونهم أسبق زماناً، فهم الواضعون وسائر الناس يتبعونهم فى استعمالاتهم، وكذلك الحال بالنسبة إلى وضع المخترعين ومؤلّفى الكتب اسماً لمخترعهم وكتابهم، وبالنسبة إلى وضع الألفاظ للمعانى الكلّيّة، كوضع لفظ «الماء» للجسم السائل البارد بالطبع، فإنّ الواضع إن كان هو اللَّه تعالى- كما قاله المحقّق النائينى- فواضح، فإنّه أحقّ بوضع الألفاظ للمعانى، وأمّا على ما هو الحقّ من كون الواضع هو البشر فلأنّ الواضع كان ذا مزيّة بالنسبة إلى سائر الناس، فلو كان يعرب بن قحطان مثلًا واضعاً للّغة العربيّة وسائر الناس يتّبعونه لكان ذلك لأجل خصوصيّة موجودة فيه لم تكن فى غيره، وبتلك الخصوصيّة صار أحقّ بوضع هذه اللّغة، ولأجل هذه الأحقّيّة يتبعه سائر العرب من دون مخالفة وإنكار، وإلّا للزم على الناس تبعيّة كلّ فرد سبق إلى استعمال لفظ فى معنى، وليس كذلك.

وثانياً: أنّ قوله: لا يكون «وضعت هذا اللفظ بإزاء ذلك المعنى» وضعاً، بل هو كاشف عن الوضع الذى هو التعهّد والالتزام النفسانى أيضاً خلاف الوجدان، لأنّا إذا سألنا الواضع: ما تفعل بهذه الجملة؟ أجاب بأنّى فى مقام الوضع، ولم يجب بأنّى فى مقام إبراز الوضع وإظهاره، وكذلك الأمر فى القوانين العرفيّة والشرعيّة، فإنّ نفس العبارات المصوّبة فى مجلس التقنين قانون مجعول، لا أنّها حاكية عنه، ونفس قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» حكم شرعى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۳۵

موضوع، لا أنّه مبرز له.

وبالجملة: إنّ الوضع أمر إنشائى يتحقّق باللفظ، فقول الواضع: «وضعت هذا اللفظ بإزاء هذا المعنى» جملة إنشائيّة محقّقة للوضع ومحصّلة له، لا خبريّة حاكية عنه، وهكذا فى سائر الإنشائيّات، فإنّ البيع يتحقّق بلفظ «بعت» والتزويج بلفظ «زوّجت» والتشريع الإلهى بلفظ «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» والقانون بنفس العبارات المصوّبة فى المجلس، كما سيأتى تفصيله فى باب الأوامر.

فتشبيهه «مدّ ظلّه» مسألة وضع الألفاظ بوضع القوانين، لإثبات دعواه باطل رأساً، فإنّا لا نسلّم أن يكون الوضع بمعنى التعهّد والالتزام

النفسانی، لا فی المشبّه ولا فی المشبّه به.

وثالثاً: أنّ اللفظ له استعمالات مجازیّة کثیرة- بل أکثر من الاستعمالات الحقیقیّة کما بیّن فی المعانی والبیان- کاستعمال لفظ الأسد فی الرجل الشجاع، فهل یمکن القول بأنّ للواضع والمستعملین[۱۶۱] تعهّداً آخر بالنسبة إلی المعنی المجازی، بمعنی أنّ لهم التزامین: التزام بأنّهم کلّما أرادوا تفهیم الحیوان المفترس من طریق اللفظ استعملوا لفظ الأسد، والتزام آخر بأنّهم کلّما أرادوا تفهیم الرجل الشجاع من طریق اللفظ استعملوا أیضاً هذا اللفظ؟!

۵- نظریّة المحقّق الاصفهانی فی حقیقة الوضع، وهو المختار

اشارة

والحقّ ما ذهب إلیه الشیخ محمّد حسین الاصفهانی رحمه الله- فی حاشیته علی الکفایة المسمّاة بنهایة الدرایة- من أنّ الوضع أمر اعتباری لا واقعیّة له أصلًا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۳۶

وذکر لتقریب مرامه مقدّمة، وهی أنّه لو کان أمراً واقعیّاً لکان لا محالة عرضاً، لعروضه علی اللفظ والمعنی، وأمّا کونه من الجواهر فلا یتصوّر أصلًا.

ویُرَدّ کونه من المقولات العرضیّة بوجهین:

أحدهما: أنّ الأعراض لا توجد إلّافی موضوع، بخلاف الوضع، فإنّه یتعلّق بطبیعی اللفظ والمعنی، لا بوجودهما الخارجی، بل ولا بوجودهما الذهنی، فإنّ الواضع إذا قال: «وضعت الماء بإزاء الجسم السیّال البارد بالطبع» کان الموضوع طبیعة لفظ الماء والموضوع له طبیعة الجسم السیّال البارد بالطبع، ولا فرق بین أن یستعمل اللفظ فی المعنی أم لا، قلّ استعماله فیه أم کثر، فإنّ الاستعمال لا یکون مقوّماً للوضع، فلا یتوقّف الوضع علی وجود اللفظ، مع أنّه لو کان عرضاً لما تحقّق بدون معروضه، کما لا یوجد البیاض بدون الجسم.

الثانی: أنّ موضوع العرض لا یمکن أن یکون معروضاً لأعراض متعدّدة فی آنٍ واحد، بخلاف اللفظ، فإنّه یمکن أن یضع واضع اللّغة العربیّة مثلًا لفظاً لمعنی، ویضع واضع اللغة الفارسیّة ذلک اللفظ لمعنی آخر، فلو کان الوضع عرضاً لکان اللفظ معروضاً لعرضین فی زمان واحد، وهو ممتنع، کما یمتنع أن یکون جسم واحد معروضاً للبیاض والسواد فی زمان واحد ولو بإرادة شخصین.

إن قلت: إنّ للوضع إضافةً إلی اللفظ وإضافةً أیضاً إلی المعنی، فلِمَ لا یکون من مقولة الإضافة التی هی من الحقیقیّات؟

قلت: لیس کلّ شیء ذی إضافة داخلًا فی مقولة الإضافة، وإلّا لکان عالمیّته تعالی من هذه المقولة، فإنّ العلم له إضافة إلی العالم وإضافة إلی المعلوم، ولیس علمه سبحانه من تلک المقولة، لأنّ الجوهر والعرض من

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۳۷

خصائص الممکنات، تعالی اللّه عن ذلک علوّاً کبیراً.

إذا عرفت هذا فتبیّن لک أنّ الوضع أمر اعتباری جعلی، وهو اعتبار الارتباط بین اللفظ والمعنی، والامور الاعتباریّة کلّها مشترکة فی أنّه لا حظّ لها من الواقعیّة أصلًا، بل مقامها أدون من الحقائق الذهنیّة، کالکلّیّة والنوعیّة ونحوهما العارضة علی المفاهیم فی الذهن، فإنّ لها واقعیّة ذهنیّة دون الاعتباریّات، ضرورة أنّک إذا صرت مالکاً لدار أو تزوّجت بامرأة لم یحصل بینک وبین تلک الدار أو الامرأة ارتباط واقعی نسمّیه بالملکیّة أو الزوجیّة، وکذلک الأمر فی باب الوضع، فإنّک إذا سمّیت ولدک علیاً مثلًا، لم یحصل بین لفظ «علیّ» وولدک ارتباط واقعی، بل أنت اعتبرت الارتباط بینهما فقط.

فالامور الاعتباریّة التی منها الوضع لیس لها واقعیّة خارجیّة ولا ذهنیّة.

لکنّ بین الوضع وبین مثل الملکیّة والزوجیّة من الاعتباریّات العقلائیّة والشرعیّة فرقاً، وهو أنّ الوضع لیس أمراً تسبیبیّاً، بل هو أمر مباشری قائم بالواضع، فإنّه یعتبر الارتباط بین اللفظ والمعنی بقوله: «وضعت هذا اللفظ بإزاء ذلک المعنی» بخلاف مثل الملکیّة والزوجیّة، فإنّ المتبایعین والزوجین یجریان عقد البیع والنکاح، ونفس العقد ک «بعت» و «زوّجت» لا یکون ملکیّة أو زوجیّة، بل الملکیّة والزوجیّة أمران یعتبرهما الشارع والعقلاء[۱۶۲] عقیب العقد.

فعمل المتعاقدین سبب للاعتبار الشرعی أو العقلائی، وعمل الواضع بنفسه هو الاعتبار.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۳۸

ثمّ قال: لا فرق بین اللفظ والإشارة فی کون الارتباط بینهما وبین المعنی أمراً اعتباریّاً، فإنّ الوجدان قاضٍ بأنّک إذا أشرت إلی زید بإصبعک مثلًا فلنا أمران واقعیّان:

أ- زید، ب- توجیه إصبعک إلیه بکیفیّة خاصّة، وأمّا دلالة هذا النحو من وضع الإصبع علی أنّک تشیر إلی زید فلا واقعیّة لها أصلًا، لکنّ العقلاء اعتبروا أنّ من وجّه إصبعه بهذه الکیفیّة إلی شیء یرید تفهیمه والإشارة إلیه، ولذا تختلف الإشارات باختلاف الأقوام والملل، لأجل تفاوت اعتبارهم.

وکذلک الأمر بالنسبة إلی اللفظ والمعنی، إذ لیس بینهما ارتباط واقعی خارجی ولا ذهنی، لکنّ الواضع یعتبر الارتباط بینهما بحیث یفهم المعنی عند استعمال اللفظ[۱۶۳].

هذا أصل مضمون کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی حاشیة الکفایة، وهو متین غایة المتانة.

إن قلت[۱۶۴]: نعم، هذا کلام متین، لکنّه معنی دقیق لا یدرکه العرف الذی هو الواضع.

قلت: إنّ العرف وإن لم یدرکه فی قالب الاصطلاحات من «الاعتبار» و «التسبیب» و «المباشرة» ونحوها، إلّاأنّه یفهم ویدرک أصل هذا المعنی، ألا تری أنّا إذا سألنا من یجعل اسماً لولده عن فعله، یقول فی الجواب: إنّی أجعل لولدی اسماً لیسمّی به عند الحاجة؟ وهل اعتبار الارتباط بین اللفظ والمعنی إلّا هذا؟!

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۳۹

والأمر فی المعاملات أوضح، فإنّ العرف یفهم أنّه إذا قال: «بعتک هذه الدار» خرجت عن ملکه ودخلت فی ملک المخاطب، وإذا وقع بینه وبین امرأة عقد النکاح تصیر زوجته شرعاً، وأمّا کون الملکیّة والزوجیّة أمرین اعتباریّین فلا یفهمه أصلًا، لکنّه لا یضرّ بدرک أصل المطلب.

والأمر کذلک فی الوضع، فإنّ من سمّی ولده علیّاً یعرف أنّه لم یکن بین ولده وبین هذا الاسم ارتباط قبلًا، ویفهم أیضاً أنّه لا یرید من التسمیة إلّاتفهیم ولده بهذا الاسم، وهذا معنی الاعتبار.

کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی وضع الدوالّ

ثمّ إنّه رحمه الله قال: لا شبهة فی اتّحاد حیثیّة دلالة اللفظ علی معناه وکونه بحیث ینتقل من سماعه إلی معناه مع حیثیّة دلالة سائر الدوالّ، کالعلم المنصوب علی رأس الفرسخ، فإنّه أیضاً ینتقل من النظر إلیه إلی أنّ هذا الموضع رأس الفرسخ، غایة الأمر أنّ الوضع فیه حقیقی، وفی اللفظ اعتباری، بمعنی أنّ کون العلم موضوعاً علی رأس الفرسخ خارجی، لیس باعتبار معتبر، بخلاف اللفظ، فإنّه کأنّه وضع علی المعنی لیکون علامة علیه، فشأن الواضع اعتبار وضع لفظ خاصّ علی معنی خاصّ[۱۶۵]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

البحث حول نظريّة المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى وضع الدوالّ

وأورد على هذه الفقرة من كلامه بعض الأعلام فى المحاضرات بأنّ وضع العلم يتقوّم بثلاثة أركان: الركن الأوّل: الموضوع وهو العلم، الركن الثانى:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۴۰

الموضوع عليه وهو ذات المكان، الركن الثالث: الموضوع له وهو الدلالة على كون المكان رأس الفرسخ، وهذا بخلاف الوضع فى باب الألفاظ، فإنّه يتقوّم بركنين: الأوّل: الموضوع وهو اللفظ، الثانى: الموضوع له وهو دلالته على معناه، ولا يحتاج إلى شىء ثالث ليكون ذلك الثالث هو الموضوع عليه، وإطلاقه على المعنى الموضوع له لو لم يكن من الأغلاط الظاهرة فلا أقلّ من أنّه لم يعهد فى الإطلاقات المتعارفة والاستعمالات الشائعة، مع أنّ لازم ما أفاده قدس سره هو أن يكون المعنى هو الموضوع عليه[۱۶۶].

أقول: ظاهر كلامه وإن كان ما ذكره بعض الأعلام من قياسه المعنى الموضوع له على المكان الموضوع عليه العلم، لكنّه خلاف الواقع، فإنّ الصحيح أن يقاس دلالة اللفظ على المعنى على دلالة العلم على الموضوع له فى باب الدوالّ، أعنى دلالة العلم على كون المكان رأس الفرسخ، لا على الموضوع عليه فى ذلك الباب.

وعليه فلا يرد على كلامه إشكال بعض الأعلام.

لكن يرد عليه إشكال آخر، وهو أنّ الوضع فى باب الدوالّ أيضاً اعتبارى كما فى باب الألفاظ، فإنّ العلم والمكان الموضوع عليه العلم وإن كانا أمرين واقعيّين، إلّاأنّ دلالة العلم على كون هذا المكان رأس الفرسخ أمر اعتبارى[۱۶۷]، كما أنّ اللفظ والمعنى أمران واقعيّان، لكن دلالته عليه اعتبارى،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۴۱

فلا يصحّ الفرق بين البابين بجعل الوضع فى باب الألفاظ اعتباريّاً وفى باب الدوالّ حقيقيّاً.

لكن مع ذلك فأصل ما أفاده رحمه الله فى حقيقة الوضع مقبول متين، كما عرفت.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۴۳

فى تقسيمات الوضع

الجهة الرابعة: فى تقسيمات الوضع

۱- تقسيمه بلحاظ كيفيّة تحقّقه إلى التعيينى والتعيّنى

بناءً على ما اخترناه من أنّ حقيقة الوضع اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى، فهل المقسم فى تقسيمه إلى التعيينى والتعيّنى هو الوضع بمعناه الحقيقى، أو الأعمّ منه ومن المجازى؟

يمكن الذهاب إلى الأوّل، فإنّ اللفظ إذا كثر استعماله فى المعنى المجازى، بحيث يفهم منه هو من دون نصب قرينة، يعتبر أهل اللغة الارتباط بينهما، كما أنّ الشارع والعقلاء يعتبرون الملكيّه والزوجيّة مثلًا عقيب عقدى البيع والنكاح، ولا يجب أن يكون المعتبر شخصاً واحداً خاصّاً، فإنّ الامور الاعتباريّة إذا كانت واجدة للضوابط الشرعيّة المقرّرة لها يعتبرها الشارع، وإذا كانت واجدة للضوابط العقلائيّة المقرّرة لها يعتبرها العقلاء.

ويمكن توجيه الوضع أيضاً كذلك، فقد يعتبر الارتباط بين اللفظ والمعنى واضع خاصّ، كما فى الوضع التعيينى، وقد يعتبره أهل اللغة، كما فى الوضع التعيّنى، لتحقّق الضابطة المقرّرة من قبلهم فيه، وهى كثرة استعمال اللفظ فى المعنى المجازى بحيث يستغنى عن

القرینة، ففی کلّ مورد تحقّقت هذه الضابطة یعتبرون الارتباط بین اللفظ والمعنی، کما یعتبره الواضع الخاصّ فی الوضع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۴۴

التعیینی.

فالوضع التعیّنی مصداق حقیقی له کالتعیینی.

ویمکن الذهاب إلی الثانی والقول بخروج الوضع التعیّنی عن حقیقة الوضع، وکونه مصداقاً مجازیّاً له.

ولا ینافیه صیرورة المعنی المجازی معنیً حقیقیّاً بسبب کثرة استعمال اللفظ فیه، إذ لا ملازمة بین حقیقیّة المعنی وبین کونه موضوعاً له، کما بیّناه فی ذیل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی البحث عن حقیقة الوضع[۱۶۸].

۲- تقسیمه بلحاظ اللفظ الموضوع إلی الشخصی والنوعی

إنّهم اتّفقوا علی شخصیّة الوضع فی بعض الألفاظ، وعلی نوعیّته فی بعض آخر، واختلفوا فی موردین:

توضیح ذلک: أنّ الواضع قد یتصوّر مادّة معیّنة وهیئة کذلک، بحیث یکون کلّ منهما دخیلةً فی وضع اللفظ، ولا ریب فی کون الوضع فی هذا القسم شخصیّاً[۱۶۹]، وله أمثلة متعدّدة فی الأعلام الشخصیّة وأسماء الأجناس، نحو زید ورجل.

وقد لا یلاحظ مادّة معیّنة ولا هیئة خاصّة، وإن حدّد اللفظ من جهة اخری، ولا ریب فی کون الوضع فیه نوعیّاً، کالجملة الاسمیّة، حیث تصدق فی ضمن «زید قائم» وفی ضمن «عمرو عالم»، فلا دخل لمادّة خاصّة فیها،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۴۵

وکذلک تصدق علی «زید قائم» و «القائم زید» و «زید قام» مع وضوح تغایر هیئاتها.

ولا مثال للوضع النوعی المتّفق علیه غیر الجملة الإسمیّة والفعلیّة ونحوهما.

وأمّا إذا کان خصوص المادّة أو الهیئة متعیّنة فاختلفوا فی کون الوضع شخصیّاً أو نوعیّاً.

مثال الأوّل: مادّة المشتقّات، نحو مادّة «ضرب» وهی الضاد والراء والباء، فإنّها وضعت لما یقال له بالفارسیّة: «کتک» وتتشکّل بأشکال مختلفة من الماضی والمضارع والمصدر وغیرها لأجل حصول معانٍ مخصوصة سوی معنی المادّة.

ومثال الثانی: هیئة المشتقّات، نحو هیئة «الفاعل» فإنّها وضعت لمن یتلبّس ویتّصف بالمبدأ فی ضمن أیّة مادّة تحقّقت.

ففی هذین الموردین ثلاثة أقوال:

أ- ما یستفاد من بعض کلمات المحقّق الخراسانی رحمه الله من شخصیّة الوضع فی کلیهما.

ب- ما ذهب إلیه المحقّق العراقی رحمه الله من نوعیّته فیهما.

ج- والحقّ ما یستفاد من کلمات بعض الأعلام فی المحاضرات من التفصیل بین ما إذا کانت المادّة معیّنة، فشخصی، وما إذا کانت الهیئة کذلک، فنوعی.

بیان ذلک: أنّ الواضع إذا لاحظ مادّة خاصّة مثل «ض، ر، ب» بهذا الترتیب من دون أن یتقدّم بعض الحروف علی بعض، ومن دون أن یزید علیها أو ینقص عنها حرف فهو لاحظ الخصوصیّة والشخصیّة فی الحقیقة.

ولا یضرّ بها عدم تشخّص الهیئة، کما لا یضرّ بشخصیّة الوضع فی الأعلام عدم تعیّن حرکات آخر الکلمة الذی یتغیّر بمقتضی العوامل، فإنّ الواضع عند

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۴۶

وضع کلمة «زید» لم یلاحظ حرکة خاصّة لآخره، وهو «الدال» واتّفقوا مع ذلک علی کون وضعه شخصیّاً، فکما لا یضرّ بشخصیّة الوضع عدم تشخّص حرکات آخر الکلمة، فکذلک لا یضرّ بها عدم تعیّن الهیئة.

وأمّا الهیئة فهی مندمجة فی المادّة غایة الاندماج، فلا یعقل لحاظها بنفسها مع قطع النظر عن المادّة، إذ لا وجود لها بدونها فی الوجود الذهنی فضلًا عن الوجود العینی، فتجریدها عن الموادّ لا یمکن حتّی فی مقام اللحاظ، فلا محالة یجب الوضع لأشخاصها بجامع عنوانی کقولک: «کلّ ما کان علی هیئة الفاعل» لا بشخصیّتها الذاتیّة، وهذا معنی نوعیّة الوضع.

بخلاف المادّة، فإنّ الواضع یلاحظ «ض، ر، ب» ویضع هذه المادّة بشخصیّتها لمعناها من دون أن یحتاج فی تصوّرها أو ذکرها إلی هیئة أصلًا.

هذا توضیح ما یستفاد من کلام بعض الأعلام فی توجیه کون الوضع شخصیّاً فیما إذا تعیّنت المادّة ونوعیّاً فیما إذا تعیّنت الهیئة[۱۷۰]، وهو حقّ متین.

وهذه المسألة وإن لم تکن لها ثمرة عملیّة، إلّاأنّها تتکرّر کثیراً فی کلمات الاصولیّین، سیّما المحقّق الخراسانی رحمه الله.

۳- تقسیمه إلی الأقسام الأربعة المعروفة[۱۷۱]

اشارة

اعلم أنّ لکلّ من اللفظ والمعنی أصالةً فی مقام الوضع، کأصالة الزوجین فی النکاح، فإنّ الواضع ینظر إلی کلّ من اللفظ والمعنی مستقلّاً، بخلاف المستعمل، فإنّه ینظر إلی المعنی کذلک، وإلی اللفظ تبعاً، أی لأجل کونه مرآةً للمعنی، فشأن الواضع بالنسبة إلی اللفظ کشأن صانع المرآة بالنسبة إلیها، فکما أنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۴۷

صانع المرآة ینظر إلیها بالأصالة، فالواضع أیضاً ینظر إلی اللفظ کذلک، وشأن مستعمل اللفظ کشأن مستعمل المرآة فی عدم کون نظرهما أصیلًا.

فإذا کان الواضع ینظر إلی کلّ واحد من اللفظ والمعنی مستقلّاً فلابدّ له من تصوّرهما عند الوضع، سواء فسّر الوضع بالمعنی المختار أو بأحد المعانی الاخری.

مقامات البحث

اشارة

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لابدّ من البحث فی مقامات ثلاثة:

أ- فی انحصار الوضع بحسب تصوّر العقل فی أقسام أربعة، وبیان المراد منها.

ب- فی إمکان هذه الأقسام.

ج- فی وقوعها.

أمّا المقام الأوّل

فتوضیحه أنّ المعنی المتصوّر حین الوضع والموضوع له إمّا یتّحدان فی الکلّیّة والجزئیّة أو یتغایران، فالأقسام أربعة:

أ- ما یسمّی بالوضع[۱۷۲] العامّ والموضوع له العامّ، وهو أن یتصوّر الواضع معنیً کلّیّاً ویضع اللفظ لنفس ذلک الکلّی، کوضع أسماء

الأجناس.

ب- ما یسمّی بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، وهو أن یکون المتصوّر جزئیّاً والموضوع له نفس ذلک الجزئی، کوضع الأعلام الشخصیّة.

ج- ما یسمّی بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، وهو أن یلاحظ الواضع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۴۸

معنی عامّاً یکون وجهاً وعنواناً لأفراده ومصادیقه، بحیث یکون تصوّره تصوّراً لها بوجه، فیضع اللفظ بإزاء تلک الأفراد والمصادیق، لا بإزاء نفس ذلک الکلّی.

د- ما یسمّی بالوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، وهو أن یلاحظ معنی خاصّاً، أی ما یمتنع فرض صدقه علی کثیرین، فیضع اللفظ بإزاء معنی کلّی شامل له ولغیره[۱۷۳].

هذا وجه انحصار الوضع فی الأقسام الأربعة، وبیان المراد منها.

وأمّا المقام الثانی

اشارة

فلا إشکال فی إمکان القسمین الأوّلین وإلّا لما تحقّق وضع أصلًا.

نعم، اورد علی الوضع العامّ والموضوع له العامّ، بأنّ الوضع لا یمکن إلّابعد تصوّر اللفظ والمعنی، وتصوّر الشیء هو إیجاده فی الذهن، والوجود سواء کان ذهنیّاً أو خارجیّاً مساوق للجزئیّة، کما قال الفلاسفة، فالواضع وإن تصوّر معنیً کلّیّاً إلّاأنّه صار بعد وجوده فی الذهن جزئیّاً، فالوضع فی هذا القسم عامّ والموضوع له خاصّ.

لکن یمکن الجواب عنه: بأنّ الموضوع له ذات المتصوّر لا- المتصوّر بقید لحاظه ووجوده فی الذهن، فإذا تصوّر الواضع «الحیوان الناطق» مثلًا، یضع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۴۹

لفظ الإنسان بإزاء ذات هذا المعنی، لا بقید کونه ملحوظاً وموجوداً فی الذهن حتّی یکون الموضوع له خاصّاً.

وبعبارة أدقّ: عند تصوّر شیء من الأشیاء، سواء کان جزئیّاً أو کلّیّاً یکون للمتصوّر ملحوظان: ملحوظ بالذات، وهو الصورة الحاصلة من ذلک الشیء فی الذهن، وملحوظ بالعرض، وهو نفس ذلک الشیء وذاته.

والموضوع فی القضایا الحملیّة[۱۷۴] هو الملحوظ بالعرض لا بالذات، بدلیل صدق القضایا التی محمولها الامتناع أو العدم، مثل قولنا: «شریک الباری ممتنع»، إذ لو کان الموضوع هو المتصوّر بالذات لکان هذه القضیّة کاذبة، لأنّ شریک الباری فی الذهن موجود لا ممتنع، والممتنع هو وجوده الخارجی الذی یکون متصوّراً بالعرض.

والوضع أیضاً کذلک، أی لا یتعلّق بالملحوظ بالذات الذی هو الصورة الحاصلة فی الذهن والمعنی الموجود فیه بقید وجوده فیه، بل یتعلّق بالملحوظ بالعرض الذی هو ذات المعنی، فلا إشکال فی إمکان الوضع العامّوالموضوع له العامّ، کالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، فلابدّ من ترکیز البحث حول القسم الثالث والرابع.

رأی المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

قال المحقّق صاحب الکفایة بإمکان القسم الثالث أیضاً واستحالة الرابع.

وقال فی توجیهه: وذلک لأنّ العامّ یصلح لأن یکون آلةً للحاظ أفراده ومصادیقه بما هو کذلک، فإنّه من وجوهها ومعرفة وجه الشیء

معرفته بوجه،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۵۰

بخلاف الخاصّ، فإنّه بما هو خاصّ لا یکون وجهاً للعامّ ولا لسائر الأفراد، فلا یکون معرفته وتصوّره معرفة له ولا لها أصلًا، ولو بوجه.

نعم، ربما یوجب تصوّره تصوّر العامّ بنفسه، فیوضع له اللفظ، فیکون الوضع عامّیاً کما کان الموضوع له عامّیاً، وهذا بخلاف ما فی الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّ الموضوع له وهی الأفراد لا یکون متصوّراً إلّا بوجهه وعنوانه، وهو العامّ، وفرق واضح بین تصوّر الشیء بوجهه وتصوّره بنفسه، ولو کان بسبب تصوّر أمر آخر[۱۷۵]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

البحث حول کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله

واورد علیه بأنّ الحقّ أنّهما یشترکان فی الامتناع علی وجه، والإمکان علی نحو آخر، إذ کلّ مفهوم لا یحکی إلّاعمّا هو بحذائه، ویمتنع أن یکون حاکیاً عن نفسه وغیره، والخصوصیّات وإن اتّحدت مع العامّ وجوداً إلّاأنّها تغایره عنواناً وماهیّةً[۱۷۶].

فحینئذٍ إن کان المراد من لزوم لحاظ الموضوع له فی الأقسام هو لحاظه بما هو حاکٍ عنه ومرآة له فهما سیّان فی الامتناع، إذ العنوان العامّ کالإنسان لا یحکی إلّاعن حیثیّة الإنسانیّة دون ما یقارنها من العوارض والخصوصیّات، لخروجها من حریم المعنی اللابشرطی، والحکایة فرع الدخول فی الموضوع له، وإن کان المراد من شرطیّة لحاظه هو وجود أمر یوجب الانتقال إلیه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۵۱

فالانتقال من تصوّر العامّ إلی تصوّر مصادیقه أو بالعکس بمکان من الإمکان[۱۷۷].

هذا ما أورده سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» وبعض آخر علی صاحب الکفایة.

وحاصله: أنّ الوضع إن کان مشروطاً بتصوّر المعنی من جمیع الجهات یمتنع کلا القسمین، لأنّ الخاصّ کما لا یمکن أن یکون مرآةً للعامّ، فکذلک العکس، لاستحالة حکایة العنوان العامّ عن التشخّصات الفردیّة، وإن کان مشروطاً بمعرفته الإجمالیّة فقط یجوز کلاهما، لأنّ تصوّر العامّ کما یوجب معرفة الخاصّ وتصوّره إجمالًا فکذلک العکس.

واجیب عنه بوجهین:

کلام المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام

۱- ما قاله بعض الأعلام علی ما فی المحاضرات، من أنّ المفاهیم الکلّیّة المتأصّلة کمفاهیم الجواهر والأعراض، کالحیوان والإنسان والبیاض والسواد ونحو ذلک لا تحکی فی مقام اللحاظ والتصوّر إلّاعن أنفسها، وهی الجهة الجامعة بین الأفراد والمصادیق، وکذلک بعض المفاهیم الانتزاعیّة[۱۷۸]، کالوجوب والإمکان والامتناع والأبیض والأسود وما شاکلها، فإنّ عدم حکایتها عن غیرها من الواضحات.

وأمّا العناوین الکلّیّة التی تنتزع من الأفراد والخصوصیّات الخارجیّة،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۵۲

کمفهوم «الشخص والفرد والمصداق» فهی تحکی فی مقام اللحاظ عن الأفراد والمصادیق بوجه وعلی نحو الإجمال، فإنّها وجه لها، وتصوّرها فی نفسها تصوّر لها بوجه وعنوان، إذ لا یمکن أن یکون مفهوم منتزعاً من الأفراد ولا یکون حاکیاً عنها فی مقام اللحاظ والتصوّر.

وبتعبیر آخر: إنّ مرآتیّة هذه العناوین للأفراد والأشخاص ذاتیّة لها، فتصوّرها لا محالة تصوّر لها إجمالًا بلا إعمال عنایة فی البین، فإذا تصوّرنا مفهوم «ما ینطبق علیه مفهوم الإنسان» مثلًا، فقد تصوّرنا جمیع أفراده بوجه.

ویؤیّده تعلّق الحکم فی القضایا الحقیقیّة والخارجیّة علی الأفراد لا الطبیعة، فإذا قیل: «المستطیع یجب علیه الحجّ» أو قیل: «کلّ طالب فی المدرسة مجدّ» کان الموضوع فی القضیّة الاولی أفراد المستطیع، سواء کانت موجودةً بالفعل أو توجد فی المستقبل، وفی القضیّة الثانیة أیضاً أفراد الطالب فی المدرسة، لکن خصوص الموجودة بالفعل منها، فلو لم یحک المفاهیم عن أفرادها أصلًا لاستحال الحکم علیها فی هذه القضایا، مع أنّ الاستحالة واضحة البطلان[۱۷۹].

نقد ما أفاده المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المسألة

ویمکن المناقشة فیه بالنقض تارةً وبالحلّ اخری:

أمّا النقض: فهو أنّ مفهوم «ما ینطبق علیه مفهوم الإنسان» عبارة اخری عن «الإنسان الموجود»[۱۸۰] فهو أیضاً مفهوم متأصّل جوهری لا یمکن أن یکون حاکیاً عن أفراده علی رأیکم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۵۳

وأمّا الحلّ: فهو أنّه من الواضحات أنّ التشخّصات الفردیّة من العلم والجهل والسواد والبیاض وغیرها لیست داخلة فی مفهوم «ما ینطبق علیه الإنسان» فکیف یکون حاکیاً عنها؟!

وکذلک مفهوم الشخص والفرد والمصداق.

وأمّا مسألة القضایا الحقیقیّة والخارجیّة فإنّ المنطقیّین وإن قالوا: إنّ الحکم فیها تعلّق بالأفراد، لکن لابدّ من أن یکون مرادهم من الأفراد، الوجودات المتکثّرة، لا التشخّصات الفردیّة، فإنّ عدم کون خصوصیّات الأفراد من الزمان والمکان والعلم والجهل وأمثالها داخلةً فی مفهوم موضوع القضایا من الواضحات، فکیف یمکن أن یکون حاکیاً عنها؟!

والحاصل: أنّ ما ذکره للدفاع عن صاحب الکفایة بالنسبة إلی بعض العناوین الکلّیّة باطل، لامتناع أن یکون الکلّی مرآةً للأفراد، سواء کان أصیلًا أو انتزاعیّاً.

۲- واجیب أیضاً عنه بأنّ الکلّیّات إذا کانت ملحوظة بنحو الإهمال والجمود لم تکن حاکیةً عن الأفراد والمصادیق، وأمّا إذا کانت ملحوظة بنحو السریان فی الأفراد والجریان فیها فلا إشکال فی کونها حاکیة عنها ومرآةً لها، فیمکن الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ بهذا اللحاظ.

وفیه: أنّه لا تتحقّق الأفراد للطبیعة إلّابعد طیّ مراحل ثلاث:

أ- وجود الطبیعة، ب- تعدّد الوجود، ج- امتیاز کلّ فرد عن غیره من الأفراد بالخصوصیّات والتشخّصات الفردیّة.

والماهیّة نسبتها إلی الوجود والعدم سواء، فإنّها من حیث هی لیست إلّا هی، لا موجودة ولا معدومة، فأصل الوجود لیس داخلًا فیها، فضلًا عن تعدّده والخصوصیّات الفردیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۵۴

إن قلت: فما معنی قولهم: إنّ المطلق هو الطبیعة الساریة فی الأفراد؟

قلت: هذا المعنی وإن تسالم علیه المشهور ومنهم المحقّق الخراسانی رحمه الله، إلّاأنّ البرهان الذی ذکرناه یدلّ علی خلافه، وسیجیئ فی باب المطلق والمقیّد أنّ للمطلق معنی آخر، وهو أنّ «تمام الموضوع هو الماهیّة».

نعم، لو لوحظ الأفراد مع لحاظ الماهیّة لأمکن الوضع للأفراد، لکنّه من قبیل الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، لا الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

والحاصل: أنّ ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من إمکان القسم الثالث غیر تامّ.

ویبعّده أیضاً أنّا لو فرضنا إمکانه لکان من أقسام المشترک اللفظی، لتکثّر الموضوع له بتکثّر الأفراد، وهو یستلزم أن یکون لنا مشترک

لفظی بین معانٍ کثیرة غایة الکثرة، وهو بعید من الأذهان.

إن قلت: بین المقام وبین المشترک اللفظی فرق من وجهین: أحدهما: أنّ الوضع هناک متعدّد وفی المقام واحد، الثانی: أنّ المعانی فی المشترک اللفظی متغایرة من حیث الماهیّة، وهاهنا متّحدة، فلیس المقام من قبیل المشترک اللفظی.

قلت: ما ذکر من الوجهین لیس بفارق، إذ لا دخل لتعدّد الوضع، أو تغایر الماهیّات فی قوام المشترک اللفظی، بل الملاک فیه تعدّد المعانی الموضوع لها وتغایرها ولو بحسب الخصوصیّات الفردیّة، سواء کانت تحت ماهیّة واحدة أو تحت ماهیّات مختلفة، کان الوضع واحداً أو متعدّداً.

وبالجملة: لو فرض إمکان الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ لتعدّد الموضوع له بتعداد الأفراد، ویلزم منه أن یکون لفظ واحد- کلفظة «مِن» علی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۵۵

القول بکون وضع الحروف کذلک- مشترکاً لفظیّاً بین ملایین معنی، وهو وإن أمکن عقلًا، إلّاأنّه بعید من الأذهان.

کلام صاحب الکفایة والمحقّق العراقی فی القسم الرابع

وأمّا القسم الرابع: فقال المحقّق الخراسانی رحمه الله وتلامذته باستحالته.

واستدلّ[۱۸۱] علیه بأنّه لو کان الآلة لملاحظة الکلّی هو الفرد والخصوصیّة، کعنوان «زید» مثلًا، فامتناعه واضح، ضرورة أنّ الفرد والخصوصیّة یباین مفهوماً مع مفهوم العامّ والکلّی، ومعه لا یمکن جعله وجهاً وعنواناً له، وأمّا لو کان آلة اللحاظ هو الکلّی المقیّد، کالإنسان المتقیّد بالخصوصیّة الزیدیّة أو العمریّة، ولو بنحو دخول التقیّد وخروج القید، فکذلک أیضاً، فإنّه مع حفظ جهة التقیّد بالخصوصیّة فیه یباین لا- محالة مفهوماً مع الإنسان المطلق الجامع بین هذه الحصّة وغیرها، ومع إلغاء جهة التقیّد وتجریده عن الخصوصیّة ولحاظه بما أنّه قابل للانطباق علیه وعلی غیره یرجع إلی عموم الوضع والموضوع له[۱۸۲].

مقالة المحقّق الرشتی فی القسم الرابع

وذهب المحقّق المیرزا حبیب اللّه الرشتی[۱۸۳] صاحب کتاب «بدائع الأفکار» إلی إمکانه، ولعلّ مراد صاحب الکفایة رحمه الله ببعض الأعلام فی قوله: «ولعلّ خفاء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۵۶

ذلک علی بعض الأعلام وعدم تمییزه بینهما کان موجباً لتوهّم إمکان ثبوت قسم رابع، وهو أن یکون الوضع خاصّاً مع کون الموضوع له عامّاً»[۱۸۴] هو هذا المحقّق.

وکیف کان فقداستدلّ لإمکانه بوقوعه، فإنّالواضع للفظ الحیوان مثلًا رأی من البعید شبحاً ذا حسّ وحرکة اختیاریّة، وبملاحظته تصوّر مفهوم الحسّاس المتحرّک بالإرادة، ثمّ وضع اللفظ لهذا المعنی الکلّی، لا للشّبح المرئی الجزئی[۱۸۵].

والأحسن أن یمثّل له[۱۸۶] بوضع الألفاظ والأسامی للمخترعات والمصنوعات، فإنّ صانع السیّارة مثلًا تصوّر مصنوعه الموجود فی الخارج، ثمّ وضع لفظ السیّارة لمعنی کلّی شامل لها ولسائر الأفراد التی تصنع فی المستقبل، وواضح أنّ هذا من قبیل الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ الوضع فی هذا القبیل من الأمثلة عامّ، کما کان الموضوع له عامّاً، إذ تصوّر الخاصّ فیها یوجب تصوّر العامّ بنفسه لا بوجهه وعنوانه[۱۸۷].

أقول: إنّا وإن قلنا بتمامیّة ما استدلّ به لامتناع هذا القسم فی الدورة السابقة، إلّاأنّ مقتضی التحقیق خلافه.

فإنّ مغايرة مفهوم الفرد لمفهوم الكلّى لا يوجب عدم تصوّر الكلّى بالوجه والعنوان عند تصوّر الفرد بعد اتّحاد ماهيّتهما.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۵۷

ألا ترى أنّ بعضهم قالوا بمغايرة الإنسان والحيوان الناطق مفهوماً، ومع ذلك لا ريب فى كون الإنسان حاكياً عن الحيوان الناطق، فالتغاير مفهوماً لا يضرّ بالحكاية، فتصوّر زيد مثلًا يوجب تصوّر الإنسان، سيّما إذا لاحظنا زيداً بالكلّى المقيّد، أعنى «الإنسان المتخصّص بالخصوصيّات الزيديّة» بنحو دخول التقيّد وخروج القيد، ضرورة أنّ لحاظ التقيّد يتوقّف على لحاظ طرفيه، فكيف يمكن تصوّر «الإنسان المتخصّص بالخصوصيّات الزيديّة» من دون تصوّر نفس الإنسان بأىّ وجه من الوجوه؟!

فانظر إلى وجدانك إذا قلت: «رقبة مؤمنة» فهل يصحّ لك أن تقول: ما تصوّرت «الرقبة» أصلًا، معتذراً بأنّك لاحظت الرقبة المقيّدة بالإيمان، لا الرقبة بنحو الإطلاق؟!

وبعبارة أدقّ: الفرد هو الماهيّة الموجودة المتخصّصة بالخصوصيّات الفرديّة، فإذا تصوّرنا زيداً أو الإنسان المقيّد بالخصوصيّات الزيديّة بنحو دخول التقيّد تصوّرنا أوّلًا ماهيّة الإنسان الموجودة، ثمّ تشخّصها بالخصوصيّات الزيديّة.

فالفرد يكون عنواناً ومرآةً للماهيّة، لدخولها فيه، فتصوّره يستلزم تصوّرها، لكن لا بنفسها، بل بوجهها وعنوانها.

ويؤيّده أنّ الماهيّة دخيلة فى التسمية[۱۸۸]، ألا ترى أنّك إذا سمّيت ولدك زيداً لو سُئلت عن أنّك لِمَ لم تجعل اسمه السيّارة؟ قلت فى الجواب: هو إنسان، فلابدّ له من أسماء الإنسان، وليس هذا الجواب إلّالأجل دخول ماهيّة الكلّى فى الفرد، إذ لو لم يكن المعنى الخاصّ حاكياً عن العامّ لما أثّر العامّ فى تسمية الخاصّ، فلحاظ الفرد يستلزم لحاظ الكلّى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۵۸

لا يقال: نعم، لكن تصوّره يوجب تصوّر الكلّى بنفسه لا بعنوانه، فيكون من قبيل الوضع العامّ، وهو- كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله- خارج عن محلّ الكلام.

فإنّه يقال: كلّا، فإنّ الوالد عند تسمية ولده لا يتصوّر إلّاهذا المولود الخارجى، من دون أن يكون له تصوّر آخر هاهنا، لكن تصوّره بنفسه يوجب تصوّر ماهيّته الكلّيّة بوجهها، لدخلها فيه وفى تسميته، فيكون وجهاً لها.

وأمّا قول المنطقيّين: «الجزئى لا يكون كاسباً ولا مكتسباً» فمردود بعد شهادة البرهان على خلافه.

والحاصل: أنّ الخاصّ يكون مرآةً للعامّ، لأنّه ماهيّةٌ ووجود وتخصّص بالخصوصيّات الفرديّة، فلا يمكن تصوّره بدون تصوّر العامّ بنفس التصوّر المتعلّق بالخاصّ، وأمّا العامّ فلا يمكن أن يكون مرآةً للخاصّ، لأنّه عبارة عن الماهيّة، ولا دخل للوجود والتشخّصات الفرديّة فيها، لأنّها من حيث هى ليست إلّاهى، لا موجودة ولا معدومة، كما تقدّم.

فلابدّ من القول باستحالة القسم الثالث وإمكان الرابع، عكس ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله وتلامذته.

نظريّة المحقّق العراقى رحمه الله حول عموم الوضع والموضوع له

وللمحقّق العراقى رحمه الله فى معنى الوضع العامّ والموضوع له العامّ تحقيق، وهو أنّه يتصوّر على نحوين:

أ- أنّ الواضع لاحظ معنى كلّيّاً بنحو الماهيّة المهملة التى لا قيد لها أصلًا، حتّى قيد الإطلاق التى يعبّر عنها بالماهيّة اللابشرط المقسمى، ووضع اللفظ له، كما إذا تصوّر معنى الإنسان من دون أىّ قيد، ووضع اللفظ له.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۵۹

ب- أن يتصوّر الماهيّة المقيّدة بالإطلاق والسريان فى الأفراد، كما إذا تصوّر الحيوان الناطق السارى فى الأفراد، ووضع لفظ الإنسان له.

وثمرة هذين النحوين لزوم التجوّز فى مثل قولنا: «زيد إنسان» على الثانى دون الأوّل، لأنّ زيداً لم يكن الإنسان السارى فى الأفراد، فلابدّ من تجريد المحمول من قيد السريان، واستعماله فى نفس الماهيّة، فيكون مجازاً، بعلاقة الكلّ والجزء، وأيضاً يستلزم تقييد

المطلق التجوّز على الثانى دون الأوّل، فإنّ المولى إذا قال: «أعتق رقبـة» ثمّ قال: «لا تعتق رقبة كافرة» فلا محالة كان مراده من الرقبة فى الحكم الأوّل خصوص المؤمنـة، فلم يستعملها فى الماهيّـة الساريـة فى الأفراد المؤمنة والكافرة، بل استعملها فى نفس الماهيّة، فيكون مجازاً على المعنى الثانى دون الأوّل، إذ إرادة الرقبة المؤمنة تكون من قبيل تعدّد الدالّ والمدلول على الأوّل، وهو لا يستلزم التجوّز.

هذا كلّه على ما هو المشهور من معنى الوضع العامّ والموضوع له العامّ.

ثمّ إنّه رحمه الله اختار معنىً آخر له، وذكر لتوضيحه مقدّمة فلسفيّة، وهى:

أنّ الحقّ الـذى كشف عنه التحقيق هو أصالـة الوجود، وأنّ الماهيّـة أمر اعتبارى ينتزعه العقل عن كلّ مرتبـة من مراتب الوجود التى لا تكاد تتناهى مراتبه فى القوّة والضـعف، إذ كلّ مرتبـة من تلك المراتب إذا تصوّرها العقل بحـدودها التى تنتهى إليها انتزع منها عنواناً خاصّاً بتلك المرتبة يسـمّيه الاصطلاح الفنّى بالماهيّة، مثلًا الوجود يسير فى الجوهر المحسوس، فإذا لاحظه العقل فى مرتبة كونه شاغلًا للحيّز والمكان، قبل أن يصل سيره إلى النموّ انتزع منه عنوان الجسم فقط، وإذا سار الوجود واستكمل مرتبة النموّ فقط، انتزع العقل من هذه المرتبة عنواناً خاصّاً بها يسمّى بالنبات، وهكذا كلّما سار

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۶۰

الوجود وترقّى من مرتبـة إلى أعلى وأكمـل من الأوّل انتزع العقـل من تلك المرتبـة التى إنتهى إليها عنواناً خاصّاً بها يسـمّى باسم من أسماء الماهيّات المعروفة[۱۸۹].

فهـذا هو معنى كون الوجود أصيلًا والماهيّـة أمراً اعتباريّاً، فإنّ الحقيقـة ذات الأثر هو الوجود، والماهيّـة هى العنوان الـذى يشار به إلى مرتبة ذلك الوجود، لا أنّها شـىء فى قبال الوجود، وبذلك اتّضح لك معنى الكلّى الطبيعى، وأنّه هو العنوان المنتزع من مرتبة خاصّـة من الوجـود السـعىّ المتحقّق فى ضـمن الوجـودات الشخصـيّة الـتى تكـون أفراداً لـذلك الكلّى، وعليه يكـون معنى الفرد هو الوجود الشخصـى الـذى ينتزع منه عنوان خاصّ به يسـمّى حصّـة من الكلّى الطبيعى، وبهذا تعرف المراد بالكلّيّة الدارجة بين أهل الفنّ من أنّ الطبيعى نسبته إلى الأفراد نسـبة الآباء إلى الأبناء، لا نسـبة الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين، أى أنّ كلّ حصّة تكون نسبتها إلى الفرد الذى تنتزع منه نسبة الأب الواحد إلى ولد واحد.

هذه هى المقدّمة المذكورة فى كلامه رحمه الله.

ثمّ قـال: إذا عرفت ذلـك فـاعلم أنّ كـلّ مرتبـة من مراتب الوجـود السـعىّ إذا لاحظناهـا بآثارهـا وحـدودها مع قطع النظر عن اقـترانها بالمشـخّصات الخارجيّـة وسـريانها فى الوجودات الشخصـيّة أمكن انتزاع عنوان خـاصّ بتلـك المرتبـة يعبّر عنه بـالكلّى الطبيعى، وهى طريقـة المشـهور فى تصوّره، وبما أنّ تلك المرتبـة من الوجود السـعىّ ساريـة فى الوجودات الشخصـيّة ومقترنة بالمشـخّصات الجزئيّة يكون مطابق ذلك العنوان المعبّر عنه بالكلّى الطبيعى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۶۱

ساريـاً فى الوجودات الشخصـيّة أيضـاً بسـريان الوجود السـعىّ فيها، وحينئـذٍ يمكن ملاحظـة تلك المرتبـة من الوجود السـعىّ فى حال سريانها فى الوجودات الشخصـيّة واقترانها بالمشـخّصات الجزئيّـة بحصول صورة تلك المرتبة فى الذهن مع ما يلزمها من المشـخّصات التفصيليّة، فيوضع اللفظ بإزاء هذه الصورة نفسها، وإن كان حصولها فى الذهن مستلزماً لتصوّر مشخّصات تلك المرتبة تفصيلًا.

فـإن قلت: هـذا النحـو من الوضـع يسـتلزم تصوّر الموضوع له، وهى المرتبـة الخاصّـة من الوجود السـعىّ السـارى فى جميع الوجودات الجزئيّة، وتصوّر الموضوع له المزبور يستلزم تصوّر تلك الوجودات الجزئيّة التى لا نهاية لها، وهو محال.

قلت: لا اختصاص لهذا الإشـكال بهذا المقام، بل هو يتوجّه على كلّ مسألة ينشأ الحكم فيها على ما لا نهاية له، كالقضيّة الحقيقيّة التى يتناول الحكم فيها جميع أفراد الطبيعـة المحقّقة والمقدّرة، فكما يكون العنوان مرآةً لملاحظة ما ينطبق عليه من الأفراد إجمالًا، كذلك يكون العنوان العامّ فى المقام مرآةً لملاحظة تلك المرتبة من الوجود السعىّ وما يسرى فيه من الأفراد، وهذا نحو آخر من الوضع العامّ

والموضوع له العامّ[۱۹۰]، إنتهى.

نقد نظريّة المحقّق العراقى رحمه الله

وفيه- كما قال سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»- أنّ كلّ فرد من أفراد أىّ كلّى فرض فهو مشتمل على تمام حقيقة كلّيه وطبيعيّه، فكلّ فرد يتحقّق فيه الطبيعى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۶۲

بتمامه، فزيد إنسان تامّ، لا حصّة منه، وعمرو أيضاً إنسان تامّ آخر، وهكذا، ولو كان للطبيعى وجود واحد سعىّ منتشر فى الأفراد لكان قولنا: «زيد إنسان» مجازاً، فإنّ زيداً على هذا لم يكن إنساناً تامّاً، بل حصّة منه، ولا أظنّ أن يلتزم أحد بذلك، فإنّ كلّ واحد من زيد وعمرو وبكر وهكذا متّحد فى الخارج مع الإنسان بتمامه لا مع حصّة منه.

على أنّه إن لم يكن للطبيعى سوى الأفراد شىء فى الخارج، فأين الوجود السعىّ الذى ادّعاه؟! وإن كان له وجود غير وجودها كما هو ظاهر كلامه فهذا كرّ على ما فرّ، إذ على هذا كان نسبة الطبيعى إلى الأفراد نسبة الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين، لا نسبة الآباء إلى الأولاد، وهذا ينطبق لما ينسب إلى الرجل الهمدانى القائل بوجود الطبيعى فى الخارج بالوحدة الشخصيّة.

وأمّا نحن فمع كوننا قائلين بأصالة الوجود نقول بأنّ نسبة الطبيعى إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأولاد، فإنّ الطبيعى موجود بوجود كلّ فرد فرد كما عرفت، فزيد مع كونه فرداً إنسان تامّ، وهكذا عمرو وبكر وخالد وغيرهم من أفراد الإنسان[۱۹۱].

فالحقّ ما ذهب إليه المشهور فى تصوير الوضع العامّ والموضوع له العامّ، ولا ينافيه القول بأصالة الوجود.

وحاصل البحث فى المقام الثانى إمكان ثلاثة من الأقسام الأربعة، واستحالة قسم واحد، وهو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۶۳

وأمّا المقام الثالث

فلا إشكال فى وقوع عموم الوضع والموضوع له، فإنّ الوضع فى أسماء الأجناس كذلك. وأمّا خصوصهما فقيل بوقوعه أيضاً، ومثّل له بالأعلام الشخصيّة.

وفيه: أنّ الجزئيّة تساوق الوجود، فإن اريد بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ أنّ لفظ زيد مثلًا وضع للملحوظ بالذات وهو الصورة الحاصلة من وجوده الخارجى فى الذهن فهذا يستلزم عدم صحّة إطلاقه على زيد الخارجى بنحو الحقيقة، لتغاير الوجود الخارجى مع الوجود الذهنى، فلا يمكن أن يقع فى الذهن ما فى الخارج بوصف كونه فى الخارج، ولا أن يقع فى الخارج ما فى الذهن بوصف كونه فى الذهن، فلا يصحّ أن يقال: «هذا الجالس زيد» إلّا بنحو من التجوّز والعناية، مع أنّ الضرورة قاضية بخلافه.

وإن اريد به أنّه وضع للملحوظ بالعرض أعنى لوجوده الخارجى، فهذا يستلزم أوّلًا: أن تكون القضيّة الممكنة ضروريّة، فإنّ قولنا: «زيد موجود فى الخارج» قضيّة ممكنة بلا إشكال، لعدم كون الوجود ولا العدم ضروريّاً لزيد، كما أنّ الإنسان ليس ضرورى الوجود ولا ضرورى العدم، مع أنّا لو قلنا بوضع لفظ زيد لوجوده الخارجى لكان هذه القضيّة ضروريّة بشرط المحمول، لأنّ قولنا: «زيد موجود فى الخارج» يكون بمعنى «هذا الشىء الموجود فى الخارج موجود فى الخارج».

وثانياً: أن لا يصحّ قولنا: «زيد كان معدوماً فصار موجوداً» إلّامجازاً.

فلم يوضع ألفاظ الأعلام لوجوداتها الذهنيّة ولا لوجوداتها الخارجيّة، وليس لنا أمر ثالث جزئى حتّى يكون الوضع بإزائه من قبيل الوضع الخاصّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۶۴

والموضوع له الخاصّ.

إن قلت: فکیف الوضع فی الأعلام؟

قلت: الظاهر أنّ الموضوع له فیها عامّ، لکن لیس له فی الخارج إلّامصداق واحد، وذلک بأنّ لفظ زید مثلًا وضع لأوّل مولود مذکّر أبوه عمرو بن بکر وامّه هند ابنة خالد، وهذا مفهوم کلّی لیس له فی الخارج إلّافرد واحد، کمفهوم واجب الوجود.

فالأعلام الشخصیّة مثال لعموم الوضع والموضوع له.

وإن أبیت إلّاعن تسمیته بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ فلابدّ من توسعة فی مفهوم کلمة الخاصّ، بأن یُقال: له مصداقان: أحدهما: الجزئی الموجود ذهناً أو خارجاً، ثانیهما: المفهوم الکلّی المنحصر فی فرد واحد.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۶۵

فی وضع الحروف

الوضع فی الحروف[۱۹۲]

اشارة

اختلفوا فیه علی أقوال:

۱- نظریّة المشهور فیه

المشهور بین علماء العربیّة أنّ الوضع فیها عامّ والموضوع له خاصّ، فالواضع حین وضع کلمة «من» تصوّر مفهوم «الابتداء» لکن لم یضعها لذلک المفهوم العامّ المتصوّر، بل وضعها لمصادیقه وأفراده.

۲- رأی المحقّق الخراسانی رحمه الله فی وضع الحروف

اشارة

والمحقّق صاحب الکفایة ذهب إلی عموم الوضع والموضوع له بل المستعمل فیه أیضاً فی الحروف، فإنّه قال:

وأمّا الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ فقد توهّم أنّه وضع الحروف وما

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۶۶

الحق بها من الأسماء کما توهّم أیضاً أنّ المستعمل فیه فیها خاصّ مع کون الموضوع له کالوضع عامّاً.

والتحقیق حسبما یؤدّی إلیه النظر الدقیق أنّ حال المستعمل فیه والموضوع له فیها حالهما فی الأسماء، وذلک لأنّ الخصوصیّة المتوهّمة إن کانت هی الموجبة لکون المعنی المتخصّص بها جزئیّاً خارجیّاً، فمن الواضح أنّ کثیراً ما لا یکون المستعمل فیه فیها کذلک، بل کلّیاً[۱۹۳]. ولذا التجأ بعض الفحول إلی جعله جزئیّاً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۶۷

إضافیّاً وهو کما تری.

وإن کانت هی الموجبة لکونه جزئیّاً ذهنیّاً، حیث إنّه لا یکاد یکون المعنی حرفیّاً إلّاإذا لوحظ حالة لمعنی آخر ومن خصوصیّاته

القائمة به ویکون حاله کحال العرض، فکما لا یکون فی الخارج إلّافی الموضوع کذلک هو لا یکون فی الذهن إلّافی مفهوم آخر، ولذا قیل فی تعریفه بأنّه ما دلّ علی معنی فی غیره[۱۹۴]، فالمعنی وإن کان لا محالة یصیر جزئیاً بهذا اللحاظ بحیث یباینه إذا لوحظ ثانیاً کما لوحظ أوّلًا ولو کان اللّاحظ واحداً.

إلّا أنّ هذا اللحظ لا یکاد یکون مأخوذاً فی المستعمل فیه، وإلّا فلابدّ من لحاظ آخر متعلّق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ، بداهة أنّ تصوّر المستعمل فیه ممّا لابدّ منه فی استعمال الألفاظ[۱۹۵]، وهو کما تری.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۶۸

مع أنّه یلزم أن لا یصدق علی الخارجیّات، لامتناع صدق الکلّی العقلی علیها، حیث لا موطن له إلّاالذهن، فامتنع امتثال مثل «سر من البصرة» إلّا بالتجرید وإلقاء الخصوصیّة.

هذا، مع أنّه لیس لحاظ المعنی حالةً لغیره فی الحروف إلّاکلحاظه فی نفسه فی الأسماء، وکما لا یکون هذا اللحاظ معتبراً فی المستعمل فیه فیها کذلک ذاک اللحاظ فی الحروف کما لا یخفی.

وبالجملة: لیس المعنی فی کلمة «من» ولفظ «الابتداء» مثلًا إلّاالابتداء، فکما لا یعتبر فی معناه لحاظه فی نفسه ومستقلّاً کذلک لا یعتبر فی معناها لحاظه فی غیرها وآلةً، وکما لا یکون لحاظه فیه موجباً لجزئیّته فلیکن کذلک فیها.

إن قلت: علی هذا لم یبق فرق بین الاسم والحرف فی المعنی، ولزم کون مثل کلمة «من» ولفظ «الابتداء» مترادفین صحّ استعمال کلّ منهما فی موضع الآخر، وهکذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانیها، وهو باطل بالضرورة کما هو واضح.

قلت: الفرق بینهما إنّما هو فی اختصاص کلّ منهما بوضع، حیث إنّه وضع الاسم لیراد منه معناه بما هو هو وفی نفسه، والحرف لیراد منه معناه لا کذلک، بل بما هو حالة لغیره کما مرّت الإشارة إلیه غیر مرّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۶۹

فالاختلاف بین الاسم والحرف فی الوضع یکون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما فی موضع الآخر، وإن اتّفقا فیما له الوضع.

وقد عرفت بما لا مزید علیه أنّ نحو إرادة المعنی لا یکاد یمکن أن یکون من خصوصیّاته ومقوّماته[۱۹۶].

إنتهی کلامه رحمه الله.

نقد نظریّة المحقّق الخراسانی رحمه الله فی وضع الحروف

أقول: کلامه رحمه الله فی مقام الفرق بین الاسم والحرف ذو احتمالین:

أ- أنّ الفرق بینهما إنّما هو شرط الواضع، بمعنی أنّه شرط علی المستعملین وألزمهم بأن لا یستعملوا الاسم إلّافیما إذا لوحظ المعنی مستقلّاً، ولا الحرف إلّا فیما إذا لوحظ حالةً للغیر.

وفیه أوّلًا: أنّه لیس فی معاجم اللغة من هذا الشرط والإلزام عین ولا أثر، فمن أین علمتم به مع أنّ هذه المعاجم هی الطریق الوحید لمعرفة مثل هذه الامور؟!

وثانیاً: لا یجب رعایة شروط الواضع فیما إذا لم یکن لها دخل فیما وضع له.

نعم، لو قلنا بأنّ الواضع هو اللّه سبحانه لوجب اتّباع جمیع أوامره التی منها شرط الواضع، بخلاف ما إذا قلنا بأنّه هو البشر کما عرفت.

إن قلت: فکیف یجب رعایة الشروط التی فی ضمن العقد حیث یجب علی المشتری خیاطة الثوب التی التزم بها فی ضمن عقد البیع؟

قلت: لزوم رعایة هذا القسم من الشروط إنّما هو لأجل قبولها من قبل من

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۷۰

اشترط علیه، فإنّ المشترى فی المثال المذکور التزم بخیاطة الثوب، علی أنّ «المؤمنون عند شروطهم»[۱۹۷] یدلّ علی لزوم رعایتها.

بخلاف المقام، فإنّ المستعملین لم یلتزموا برعایة ما شرط علیهم الواضع، ولا دلیل علی لزوم رعایة شرط ضمن الوضع.

وثالثاً: أنّ الاستعمال إمّا حقیقی أو مجازی أو غلط، ولا ریب فی أنّ استعمال کلمة «من» مکان «الابتداء» وبالعکس من قبیل الثالث، مع أنّه لو لم یکن بینهما فرق إلّافی شرط الواضع لکان صحیحاً، ضرورة أنّ تخلّف الشرط لا یوجب بطلان المشروط، ألا ترى أنّ تخلّف شرط ضمن العقد لا یستلزم بطلانه، غایة الأمر یوجب ثبوت الخیار للمشروط له، ضرورة أنّ المسألة من قبیل تعدّد المطلوب، فإنّ البیع مثلًا مطلوب، وخیاطة الثوب مطلوب آخر ضمنی، وتخلّف هذا المطلوب الضمنی لا یستلزم بطلان المعاملة التی هی المطلوب الأصلی.

ب- أنّ الواضع نظر إلی المفاهیم فوجدها نوعین:

أحدهما: المفاهیم الأصیلة التی لا یمکن أن تقع وصفاً وحالة للغیر، کمفهوم «الإنسان» فوضع لفظ الإنسان بنحو الوضع العامّ والموضوع له العامّ لذلک المفهوم الأصیل.

الثانی: المفاهیم التی یمکن أن تلاحظ مستقلّة مرّة وحالةً للغیر اخری، ویحتاج المستعملون أیضاً إلی کلا النوعین، کمفهوم «الابتداء» فإنّ المستعمل قد یحتاج إلی هذا المفهوم مستقلّاً فی مقابل مفهوم «الانتهاء» وقد یحتاج إلیه وصفاً للغیر ومضافاً إلی الغیر، کأن یکون وصفاً للسیر ومضافاً إلی البصرة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۷۱

فوضع لفظ «الابتداء» لهذا المفهوم فیما إذا لاحظه المستعمل مستقلّاً، ولفظ «من» له فیما إذا لاحظه آلةً للغیر، فالموضوع له والمستعمل فیه فی کلیهما مفهوم «الابتداء» والفرق بینهما فی حدّ ما وضع له لا فی نفسه.

فلو استعمل لفظ «الابتداء» مکان «من» أو بالعکس فلم یکن استعمالًا فی غیر ما وضع له، بل کان استعمالًا بغیر ما وضع له، أی بغیر الکیفیّة التی وضع اللفظ بها.

هذا حاصل الاحتمال الثانی فی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله[۱۹۸].

وفیه: أنّ الفرق المذکور بین الاسم والحرف لا یقتضی أن یکون استعمال کلّ منهما مکان الآخر باطلًا.

کیف، والاستعمال المجازی صحیح، بل کثیر فی اللغة والتنزیل بحیث ألّف السیّد الرضیّ رحمه الله کتاباً حول مجازات القرآن، مع أنّه استعمال فی غیر ما وضع له علی مذهب المشهور والمحقّق الخراسانی رحمه الله[۱۹۹]، وقد یکون من قبیل استعمال اللفظ فی ما یباین معناه، کاستعمال لفظ «الأسد» فی الرجل الشجاع، فإنّهما متباینان بالنوع، وملاک صحّة الاستعمال إنّما هو علاقة المشابهة فی الشجاعة.

فکیف یکون استعمال «من» مکان «الابتداء» أو بالعکس غلطاً مع اتّحادهما فی الموضوع له والمستعمل فیه فرضاً؟!

هل الاستعمال بغیر ما وضع له یکون أسوأ حالًا من الاستعمال فی غیر ما وضع له، بحیث یکون الأوّل باطلًا والثانی صحیحاً بل حسناً؟!

والحاصل: أنّ ما أفاده فی مقام الفرق بین الحروف والأسماء المسانخة لها لا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۷۲

یمکن أن ینتج بطلان استعمال کلّ منهما مکان الآخر.

هذا عمدة ما یرد علی المحقّق الخراسانی رحمه الله فی باب وضع الحروف.

نقد کلامه من قبل المحقّق الخوئی

«مدّ ظلّه»

وأورد علیه بعض الأعلام بوجه آخر مردود عندنا، وإن قبلناه فی الدورة السابقة. وهو أنّ ما یستفاد من کلامه رحمه الله من أنّ «المعنی

الإسـمی استقلالی مقصود بالذات، والمعنی الحرفی تبعی غیر مقصود بالأصالة» منقوض فی طرفیه، فإنّ بعض المعانی الإسمیّة[۲۰۰] لا تکون مقصودةً بالأصالة، وبعض المعانی الحرفیّة تکون کذلک.

أمّـا الأوّل: فلأنّ «التبیّن» فی قوله تعالی: «کُلُوا وَاشْـرَبُوا حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَکُمْ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنْ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنْ الْفَجْرِ»[۲۰۱] یکون بمعنی العلم، أی «حتّی تعلمـوا بطلـوع الفجر» ولاـ ریب فی أنّ هـذا العلم طریقی لاـ یکـون مقصوداً بالأصالـة، بـل المقصود بالأصالـة هو ذو الطریق، أعنی: طلوع الفجر.

وأمّـا الثانی: فلأنّه إذا کان ذات الموضوع والمحمول معلومین عنـد شـخص، ولکنّه کان جاهلًا بخصوصـیّتهما، فسأل عنها، فاجیب علی طبق سؤاله، فهو والمجیب إنّما ینظران إلی هذه الخصوصیّة نظرة استقلالیّة.

مثلًا إذا کان مجیء «زیـد» معلوماً، ولکن کانت کیفیّـة مجیئه مجهولـةً عنـد أحـد، فلم یعلم أنّه جاء مع غیره أو جاء وحده، فسأل عنها، فقیل: إنّه جاء مع عمرو، فالمنظور بالاستقلال والملحوظ کذلک فی الإفادة والاستفادة فی مثل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۷۳

ذلـک إنّمـا هو هـذه الخصوصـیّة الـتی هی من المعـانی الحرفیّـة دون المفهوم الاسـمی، فـإنّه معلوم، بـل إنّ الغـالب فی موارد الإفـادة والاستفادة عند العرف النظر الاستقلالی والقصد الأوّلی بإفادة الخصوصیّات والکیفیّات المتعلّقات بالمفاهیم الاسمیّة[۲۰۲].

نقد کلام المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام

وفیه أوّلًـا: أنّه یحتمل أن یکون «التبیّن» فی الآیـة الشـریفة موضوعیّاً[۲۰۳]، کما علیه سـیّدنا الاسـتاذ الأعظم الإمام «مـدّ ظلّه» فی رسالته حول تعیین الفجر، فـإنّه ذهب إلی أنّ التبیّن نفس الفجر، لاـ الطریق إلیه، وکلمـة «من الفجر» فی الآیـة الشـریفة بیـان له، فـالفجر عبـارة اخری من «التبیّن» لا أنّه واقعیّة اخری قد تتبیّن وقد لا تتبیّن.

ولأجل هذا أفتی «مدّ ظلّه» بأنّ طلوع الفجر لا یتحقّق فی اللیالی المقمرة إلّابعد أن یغلب ضوئه علی ضوء القمر ویظهر حسّاً.

وثانیاً: أنّ کون التبیّن طریقیّاً لا ینافی أن یکون ملحوظاً بالاستقلال حین الاستعمال.

ویتّضـح الأـمر بملاحظـة القطع الموضوعی فی مثـل «إذا قطعت بوجوب شـیء فتصـدّق بـدرهم» فإنّه تارةً: یؤخـذ فی الموضوع بما أنّه طریق، واخری: بما أنّه صفة وحالة نفسانیّة مخصوصة، فیمکن أن یُقال فی القسم الأوّل: کیف یجمع بین موضوعیّة القطع وطریقیّته؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۷۴

والجواب: أنّه لا منافاة بین کون القطع طریقاً إلی متعلّقه وبین کونه موضوعاً بالنسبة إلی هذا الحکم، أعنی وجوب التصدّق.

والتبیّن فی الآیة المبحوث عنها أیضاً من هذا القبیل.

وبعبارة اخری: مقام الـدخل فی الحکم غیر مقام الاسـتعمال، فالتبیّن علی المشـهور مأخوذ بنحو الطریقیّة بالنسـبة إلی دخله فی الحکم، وملحوظ مستقلّاً فی مقام الاستعمال.

هذا بالنسبة إلی الفقرة الاولی من کلامه.

وأمّا الفقرة الثانیـة: فیرد علیها أنّ المعانی الحرفیّـة وإن کانت مقصودة بالذات إلّاأنّها لیست ملحوظة بالاسـتقلال، فإنّا حینما نقول: «جاء زید مع عمرو» فلا نتمکّن من ملاحظة المعیّة والمقارنة بین مجیء زید ومجیء عمرو إلّا بعد لحاظ نفس المجیئین.

وبالجملـة: وقع الخلـط بین المقصود بالـذات والملحوظ بالـذات، والمحقّق الخراسـانی رحمه الله یعترف بأنّ المعانی الحرفیّـة مقصودة بالإفادة، لکنّها ملحوظة فی مقام التفهیم والاستعمال بتبع لحاظ طرفیها.

۳- القول بعدم وضع الحروف لمعنی

قیل: إنّ الحروف لم توضع لمعنی، بل هی علامة علی کیفیّة إرادة مدخولاتها، نظیر حرکات الإعراب التی لم توضع لمعنی، وإنّما تدلّ علی إرادة خصوصیّة من خصوصیّات مدخولها من الفاعلیّة والمفعولیّة ونحوهما، فکما أنّ کلّ واحد من حرکات الإعراب یفید خصوصیّة متعلّقة بمدخوله، فإنّ «الفتحة» تفید خصوصیّة فی مدخولها، و «الکسرة» تفید خصوصیّة اخری فیه، و «الضمّة» تفید خصوصیّة ثالثة فیه، فکذلک کلّ واحد من الحروف، فإنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۷۵

کلمة «فی» تفید خصوصیّة فی مدخولها غیر ما تفیده کلمة «علی» من الخصوصیّة، وهکذا، من دون أن تکون لها معانٍ مخصوصة قد وضعت بإزائها.

وفیه أوّلًا: أنّ قیاس الحروف بالحرکات الإعرابیّة باطل، ضرورة أنّ اللغویّین کما ذکروا معانی للأسماء کذلک ذکروا معانی للحروف أیضاً، وهذا یرشدنا إلی تساویهما فی تعلّق الوضع بهما.

ویؤیّده أنّ للحروف ما یحاذیها فی سائر اللغات، ألا تری أنّا نقول فی معنی «سرت من البصرة» بالفارسیّة: «سیر کردم از بصره» فکلمة «از» قامت مقام کلمة «من»، بخلاف الحرکات الإعرابیّة، فإنّا نقول فی معنی «جاء زید»:

«زید آمد» فلم تقم کلمةٌ مقام الإعراب کما لا یخفی[۲۰۴].

وثانیاً: یمکن المناقشة فی المقیس علیه أیضاً، فإنّ أماریّة الحرکات الإعرابیّة لخصوصیّات مدخولاتها لابدّ لها من منشأ، ضرورة أنّها لیست أمراً ذاتیّاً، فالذی جعل الرفع علامةً للفاعلیّة، والنصب أمارةً للمفعولیّة وهکذا من هو؟

هل هو إلّاالواضع؟!

فالقول بأنّ الحرکات الإعرابیّة لم توضع لمعنی فاسد أیضاً.

وثالثاً: أنّه لا ریب فی أنّ المتکلّم إذا قال: «سرت من البصرة» أراد أن یبیّن ابتداء السیر بنفس هذه العبارة، ولا شبهة فی عدم صلاحیّة قوله: «سرت» لإفادة هذا المعنی، لأنّه لا یدلّ إلّاعلی إضافة السیر إلی المخبر.

وکذلک «البصرة» فإنّا لو قلنا بدلالتها علی الابتداء بعد دخول کلمة «من» علیها لاستلزم استعمالها فی غیر ما وضعت له.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۷۶

فلم یبق لفظ صالح لإفادة «الابتداء» إلّاکلمة «من».

والحاصل: أنّه لا یصحّ القول بأنّ الحروف لم توضع لمعنی، بل لابدّ من القول بتحقّق الوضع فیها، والبحث عمّا وضعت له.

۴- رأی المحقّق النائینی رحمه الله فی الحروف

اشارة

ذهب المحقّق النائینی رحمه الله إلی أنّ المعانی الحرفیّة والاسمیّة متباینتان بالذات والحقیقة، فإنّ المفاهیم الاسمیّة بأجمعها مفاهیم إخطاریّة ومتقرّرة فی عالم المفهومیّة ومستقلّة بحدّ ذاتها وهویّتها فی ذلک العالم، والمعانی الحرفیّة بأجمعها معانٍ إیجادیّة فی الکلام، ولا تقرّر لها فی عالم المفهومیّة، ولا استقلال بذاتها وحقیقتها.

وبیان ذلک: أنّ الموجودات فی عالم الذهن، کالموجودات فی عالم العین، فکما أنّ الموجودات فی عالم العین علی نوعین:

أحدهما: ما یکون له وجود مستقلّ بحدّ ذاته فی ذلک العالم، کالجواهر بأنواعها من النفس والعقل والصورة والمادّة والجسم، ولذا

قالوا: إنّ وجود الجوهر فی نفسه لنفسه، یعنی لا یحتاج إلی موضوع محقّق فی الخارج.

وثانیهما: ما یکون له وجود غیر مستقلّ کذلک فی هذا العالم، بل هو متقوّم بالموضوع، کالمقولات التسع العرضیّة، فإنّ وجوداتها متقوّمة بموضوعاتها، فلا یعقل تحقّق عرض ما بدون موضوع یتقوّم به، ولذا قالوا: إنّ وجود العرض فی نفسه عین وجوده لموضوعه.

فکذلک الموجودات فی عالم الذهن علی نوعین:

أحدهما: ما یکون له استقلال بالوجود فی عالم المفهومیّة والذهن، کمفاهیم الأسماء بجواهرها وأعراضها واعتباریّاتها وانتزاعیّاتها، فإنّ مثل مفهوم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۷۷

الإنسان والسواد والبیاض وغیرها من المفاهیم مستقلّة ذاتاً، فإنّها تحضر فی الذهن بلا حاجة إلی أیّة معونة خارجیّة، سواء کانت فی ضمن ترکیب کلامی أم لم تکن، فظهر أنّ حال المفاهیم الإسمیّة فی عالم المفهوم والذهن حال الجواهر فی عالم العین والخارج.

وثانیهما: ما لا استقلال له فی ذلک العالم، بل هو متقوّم بالغیر، کمعانی الحروف، فإنّها بحدّ ذاتها وأنفسها متقوّمة بالغیر ومتدلّیة بها، بحیث لا استقلال لها فی أیّ وعاء من الأوعیة التی فرض وجودها فیه، لنقصان فی ذاتها، فعدم الاستقلالیّة من ناحیة ذلک النقصان لا من ناحیة اللحاظ فقط، فلذا لا تخطر فی الذهن عند التکلّم بها وحدها، أی من دون التکلّم بمتعلّقاتها، فلو اطلق کلمة «فی» وحدها، أی من دون ذکرها فی ضمن ترکیب کلامی فلا یخطر منها شیء فی الذهن.

فتبیّن أنّ حال المعانی الحرفیّة فی عالم المفهوم، حال المقولات التسع العرضیّة فی عالم العین.

واتّضح من ضوء هذا البیان أنّ المفاهیم الاسمیّة لها نحو تقرّر وثبوت فی وعاء العقل الذی هو وعاء الإدراک، سواء کان هناک لافظ ومستعمل أو لم یکن، وسواء کان واضع أو لم یکن، فیکون استعمال ألفاظها موجباً لإخطار تلک المعانی فی الذهن، سواء کانت مفردة أم فی ضمن ترکیب کلامی.

وهذا بخلاف معانی الحروف، فإنّها إیجادیّة، بمعنی أنّ استعمال ألفاظها موجب لإیجاد معانیها من دون أن یکون لمعانیها نحو تقرّر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال، بل توجد فی موطن الاستعمال، وذلک ککاف الخطاب وياء النداء، وما شابه ذلک، بداهة أنّه لو لا قولک «یا زید» و «إیّاک» لما کان هناک نداء ولا خطاب، ولا یکاد یوجد معنی یاء النداء وکاف الخطاب إلّا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۷۸

بالاستعمال وقولک «یا زید» و «إیّاک»، فنداء زید وخطاب عمرو إنّما یوجد ویتحقّق بنفس القول، فتکون یاء النداء وکاف الخطاب موجدة لمعنی لم یکن له سبق تحقّق، بل یوجد بنفس الاستعمال، لوضوح أنّه لا یکاد توجد حقیقة المخاطبة والنداء بدون ذلک، فواقعیّة هذا المعنی وهویّته تتوقّف علی الاستعمال، وبه یکون قوامه.

وهذا بخلاف معنی «زید»، فإنّ له نحو تقرّر وثبوت فی وعاء التصوّر مع قطع النظر عن الاستعمال، ومن هنا صار استعماله موجباً لإخطار معناه، بخلاف معنی یاء النداء وکاف الخطاب، فإنّه لیس له نحو تقرّر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال.

نعم، مفهوم النداء ومفهوم الخطاب له تقرّر فی وعاء العقل، إلّاأنّه لم توضع لفظة «یاء» وکاف الخطاب بإزائه، بل الموضوع بإزاء ذلک المفهوم هو لفظة «النداء» ولفظة «الخطاب»، لا لفظة «یا» وکاف الخطاب، بل هما وضعتا لإیجاد النداء والخطاب، وهذا فی الجملة ممّا لا إشکال فیه.

إنّما الإشکال فی أنّ جمیع معانی الحروف تکون إیجادیّة أو لا؟

ظاهر کلام المحقّق صاحب الحاشیة[۲۰۵]: هو اختصاص ذلک ببعض الحروف، وکان منشأ توهّم الاختصاص، هو تخیّل أنّ مثل «من» و «إلی» و «علی» و «فی» وغیر ذلک من الحروف تکون معانیها إخطاریّة، حیث کان استعمالها موجباً لإخطار ما وقع فی الخارج من نسبة الابتداء والانتهاء والاستعلاء والظرفیّة، مثلًا فی قولک: «سرت من البصرة إلی الکوفة» تکون لفظة «من» و «إلی» حاکیة عمّا وقع فی

الخارج، کحکایة لفظ «زید» عن معناه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۷۹

ولکنّ الذی یقتضیه التحقیق أنّ معانی الحروف کلّها إیجادیّة، حتّی ما أفاد منها النسبة.

وبیان ذلک: هو أنّ شأن أدوات النسبة لیس إلّاإیجاد الربط بین جزئی الکلام، فإنّ الألفاظ بما لها من المفاهیم متباینة بالهویّة والذات، لوضوح مباینة لفظ «زید» بما له من المعنی للفظ «القائم» بما له من المعنی، وکذا لفظ «السیر» مباین للفظ «الکوفة» و «البصرة» بما لها من المعنی، وأداة النسبة إنّما وضعت لإیجاد الربط بین جزئی الکلام بما لهما من المفهوم، علی وجه یفید المخاطب فائدة تامّة یصحّ السکوت علیها، فکلمة «من» و «إلی» إنّما جیئ بهما لإیجاد الربط، وإحداث العلقة بین السیر والبصرة والکوفة الواقعة فی الکلام، بحیث لو لا ذلک لما کان بین هذه الألفاظ ربط وعلقة أصلًا.

والحاصل: أنّ معانی الحروف إیجادیّة، بمعنی أنّ استعمال ألفاظها موجب لإیجاد معانیها من دون أن یکون لمعانیها نحو تقرّر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال، بل توجد فی موطن الاستعمال، نظیر المعانی الإنشائیّة التی یکون وجودها بعین إنشائها، کإیجاد الملکیّة بقولنا: «بعت» حیث إنّه لم یکن للملکیّة سبق تحقّق مع قطع النظر عن الإنشاء.

بل المعانی الحرفیّة أدون من المعانی الإنشائیّة، فإنّ صیغ العقود وإن اشترکت مع الحروف فی إیجادها المعنی، إلّاأنّها تفترق عنها أوّلًا: فی أنّ المعنی الحرفی یکون قائماً بغیره، والمعنی الإنشائی یکون قائماً بنفسه، وثانیاً: فی أنّ المعنی الحرفی لا حقیقة له إلّاالاستعمال، والمعنی الإنشائی له حقیقة اعتباریّة باقیة بعد الاستعمال ما دام الاعتبار باقیاً، بخلاف المعنی الموجد بالحرف، فإنّ المعنی الحرفی قراره وقوامه یکون فی موطن الاستعمال، بحیث یدور مداره حدوثاً وبقاءً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۸۰

وإلی ما ذکرناه من أنّ المعنی الحرفی إیجادی، أشارت الروایة المنسوبة إلی‌أمیر المؤمنین علیه السلام، وهی: أنّ «الحرف ما أوجد معنی فی غیره»[۲۰۶].

ومن هنا أجاد أهل العربیّة عندما عبّروا فی مقام التفسیر عن المفاهیم الحرفیّة بأنّ کلمة «فی» مثلًا للظرفیّة، ولم یقولوا بأنّ «فی» هی الظرفیّة، کما هو دیدنهم فی مقام التعبیر عن المفاهیم الاسمیّة.

فإنّه مشعر بأنّ الظرفیّة التی هی معنی «فی» لیست ظرفیّة مستقلّة، بل کلمة «فی» وضعت لإفادة الظرفیّة بین زید والدار مثلًا، وأمّا إذا اطلقت کلمة «فی» وحدها فلا معنی لها کما تقدّم.

فوزان المعانی الحرفیّة بالنسبة إلی المعانی الاسمیّة وزان الألفاظ بالنسبة إلی المعانی، إذ کما أنّ اللفظ یکون مغفولًا عنه وفانیاً فی المعنی بحیث لم یلتفت المتکلّم والمستمع إلیه، بل یتخیّل المتکلّم أنّه یلقی المعانی إلی المخاطب من دون وساطة الألفاظ، ویتخیّل المخاطب أیضاً أنّه یتلقّی المعانی بلا واسطة، کذلک المعنی الحرفی یکون مغفولًا عنه وفانیاً فی المعنی الاسمی، فمعنی «من» و «إلی» مثلًا فی قولنا: «سرت من البصرة إلی الکوفة» یکون فانیاً فی معنی السیر والبصرة والکوفة[۲۰۷].

هذا ملخّص کلامه الطویل رحمه الله.

نقد نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله

ویرد علیه أوّلًا: أنّه لا ریب فی أنّ لنا عند دخول زید فی المدرسة مثلًا ثلاث واقعیّات: أحدها: «زید» والثانی: «المدرسة» والثالث: «کون زید فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۸۱

المدرسة»، ولا فرق فی ذلک بین ما إذا قیل: «زید فی المدرسة» أو لم یقل، ویؤیّده أنّا نختبر صدق قول القائل: «زید فی المدرسة» وکذبه بمطابقته للخارج وعدم مطابقته، ولو لم یکن للمعنی الحرفی، أعنی «کون زید فی المدرسة» واقعیّة سوی الاستعمال لم یکن لاحتمال صدق تلک القضیّة وکذبها معنی.

نعم، واقعیّة کلّ شیء بحسبه، فإنّ الجوهر موجود فی نفسه، وبعض الأعراض موجود فی موضوع کالبیاض، وبعضها یحتاج فی وجوده إلی طرفین، کالعلم والظرفیّة، ولکن لکلّ منها واقعیّة وحقیقة.

والشاهد علیه أنّک لو قلت: «المدرسة ظرف زید» لکان لنا مضافاً إلی حقیقة «زید» و «المدرسة» واقعیّة ثالثة یدلّ علیها کلمة «ظرف» بلا إشکال، والمحقّق النائینی رحمه الله أیضاً یعترف به، لأنّ کلمة «الظرف» اسم، وهو رحمه الله قائل بکون معانی الأسماء إخطاریّة، فکذلک إذا قلنا: «زید فی المدرسة»، ضرورة أنّ التغییر فی التعبیر لا یعقل أن یوجب التغییر فی الحقائق الخارجیّة.

وأمّا تشبیهه الحروف بصیغ العقود والإیقاعات فغایة ما یقتضیه تقسیم الحروف إلی قسمین: إخطاری، کقولنا: «سرت من البصرة إلی الکوفة» وإیجادی، کقول المولی: «سر من البصرة إلی الکوفة»، کما أنّ صیغ العقود والإیقاعات بلفظ واحد علی قسمین: قسم فی مقام الإخبار، کقولک: «بعت داری»، مخبراً عن البیع الواقع أمسِ مثلًا، وقسم فی مقام الإنشاء، کقولک عند إجراء صیغة البیع: «بعتک داری»، فإنّ الأوّل مبیّن للواقعیّة المتحقّقة قبلًا، والثانی موجد للتملیک الذی لم یکن له واقعیّة بعد.

فلو سلّمنا کون معانی الحروف إیجادیّة فلا مجال للقول به إلّافی بعضها.

وثانیاً: ما معنی إیجاد الربط بالحروف؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۸۲

هل المراد به الربط بین المعانی؟ فهو واضح البطلان، لأنّ زیداً إذا دخل فی المدرسة، تحقّق الربط بینهما قطعاً، وإن لم یقل أحد: «زید فی المدرسة»، وإن لم یدخل فیها، لم یتحقّق الربط بینهما وإن قیل ذلک، ولا یعقل أن یکون هذا الکلام، أعنی «زید فی المدرسة» موجباً لوقوعه فیها وتحقّق الربط بینهما.

وإن اُرید به إیجاد الربط بین الألفاظ، فهو یستلزم أن لا یکون للحروف معنی، لا أنّ معناها مباین لمعنی الأسماء.

۵- رأی المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام

اشارة

ذهب المحقّق الاصفهانی رحمه الله إلی أنّ المعانی الحرفیّة عبارة عن النسب والروابط الخارجیّة التی لیس لها استقلال بالذات، بل هی عین الربط، لا ذات له الربط.

توضیح ذلک: أنّ الوجود- کما قال الفلاسفة- علی أربعة أنحاء:

۱- وجود فی نفسه[۲۰۸] لنفسه[۲۰۹] بنفسه[۲۱۰]، وهو واجب الوجود، ۲- وجود فی نفسه لنفسه بغیره، وهو الجوهر، ۳- وجود فی نفسه لغیره بغیره، وهو العرض، ۴- وجود فی غیره لغیره بغیره، وهو المعنی الحرفی المعبّر عنه بالرابط.

لا یقال: إنّا لا نجد للمعنی الحرفی سوی وجود الطرفین عیناً ولا أثراً، فإنّا إذا قلنا: «زید فی الدار» مثلًا لا نجد سوی «زید» و «الدار» شیئاً آخر، فأین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۸۳

وجود المعنی الحرفی؟

وبتعبير آخر: الموجودات الممكنة على قسمين: جوهر وعرض، ولا ثالث لهما.

فإنّه يقال: راجع نفسك، إذا أيقنت بوجود الجدار، وبوجود لون كالبياض قرب الجدار، ثمّ شككت فى أنّ زيداً هل دلكه به أم لا، شككت لا محالة فى أنّ الجدار صار أبيض أم لا، فهاهنا معنى ثالث مشكوك الحصول سوى الجدار والبياض، وهو الربط بينهما، وقد يصير هذا المعنى معلوماً، كما إذا رأيت الجدار صار أبيض.

وبعبارة اخرى: لنا هاهنا ثلاث قضايا: الاولى: وجود الجدار، الثانية: وجود البياض، وهما متيقّنتان، الثالثة: صيرورة الجدار أبيض، وهى مشكوكة، وحيث إنّه لابدّ من تغاير القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة ويستحيل اتّحادهما فالواقعيّة المحكيّة بالقضيّة الأخيرة غير الواقعيّة المحكيّة بالاولى أو الثانية.

وأمّا كون وجوده وجوداً لا فى نفسه، فلأنّ النسبة والربط لو وجدت فى الخارج بوجود نفسى لزمه أن لا يكون مفاد القضيّة الحمليّة ثبوت شىء لشىء، بل ثبوت أشياء ثلاثة، فنحتاج حينئذٍ إلى الرابطة بين هذه الموجودات الثلاثة، فإذا كانت موجودةً فى نفسها احتجنا إلى رابطة اخرى، وهكذا إلى ما لا يتناهى.

ويترتّب على ذلك: أنّ الأسماء موضوعة للماهيّات القابلة للوجود فى نفسها بجواهرها وأعراضها على نحوين، كما توجد فى الذهن كذلك، وهى التى تقع فى جواب ما هو إذا سئل عن حقيقتها، والحروف موضوعة للنسب والروابط

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۸۴

الموجودة لا فى أنفسها المتقوّمة بالغير بحقيقة ذاتها لا بوجوداتها فقط[۲۱۱]، ولا تقع فى جواب ما هو، فإنّ الواقع فى جواب ما هو ما كان له ماهيّة تامّة، ووجود الرابط سنخ وجود لا ماهيّة له، ولذا لا يدخل تحت شىء من المقولات، بل كان وجوده أضعف جميع مراتب الوجودات.

ثمّ إنّ الحروف لم توضع لمفهوم النسبة والربط، فإنّه من المفاهيم الاسميّة الاستقلاليّة فى عالم مفهوميّتها، وإنّما الموضوع له الحروف واقع النسبة والربط، أى ما هو بالحمل الشائع نسبة وربط، الذى نسبة ذلك المفهوم إليه نسبة العنوان إلى المعنون، لا الطبيعى وفرده، فإنّه متّحد معه ذهناً وخارجاً، دون العنوان، فإنّه لا يتعدّى عن مرحلة الذهن إلى الخارج، ومغاير للمعنون ذاتاً ووجوداً، نظير مفهوم «العدم» و «شريك البارى» و «اجتماع النقيضين» فإنّ نسبة هذه المفاهيم إلى واقعها نسبة العنوان إلى المعنون، لا الطبيعى وأفراده، لأنّ تلك المفاهيم لا تتعدّى عن مرحلة الذهن إلى الخارج، ولأجل ذلك لا يصحّ حملها على واقعها بالحمل الشائع الصناعى، فمفهوم النسبة والربط نسبة وربط بالحمل الأوّلى الذاتى، ولا يكون كذلك بالحمل الشائع الصناعى، فإنّ ما كان بهذا الحمل نسبةً وربطاً معنون هذا العنوان وواقعه.

ومن ثمّة كان المتبادر من إطلاق لفظ الربط والنسبة واقعه لا مفهومه، فإنّ إرادته تحتاج إلى عناية زائدة، كما هو الحال فى قولهم: «شريك البارى ممتنع» و «اجتماع النقيضين مستحيل» و «المعدوم المطلق لا يخبر عنه»، فإنّ المحكوم به بهذه الأحكام معنونات هذه الامور لا مفاهيمها، فإنّها غير محكومة بها، كيف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۸۵

وإنّها موجودة غير معدومة ولا ممتنعة.

وتحصّل ممّا ذكرناه أنّ الحروف موضوعة لأنحاء النسب والروابط مطلقاً، سواء كانت بمعنى «ثبوت شىء لشىء» كما فى الوجود الرابط المختصّ بمفاد الهليّات المركّبة الإيجابيّة، أو «ثبوت الشىء» كما فى الوجود الرابط المختصّ بمفاد الهليّات البسيطة، أو كانت من النسب الخاصّة المقوّمة للأعراض النسبيّة، ككون الشىء فى الزمان أو المكان أو نحو ذلك.

وأمّا الموضوع بإزاء مفاهيمها فهى ألفاظ «النسبة» و «الربط» ونحوهما من الأسماء المحكيّة عنها بتلك الألفاظ، لا بالحروف والأدوات[۲۱۲].

هذا ملخّص ما أفاده الشیخ محمّد حسین الاصفهانی قدس سره.

نقد نظریّة المحقّق الاصفهانی من قبل المحقّق الخوئی وجوابه

وقد ناقشه بعض الأعلام علی ما فی کتاب المحاضرات بوجوه:

منها: أنّه لا- وجود للنسبة والربط فی الخارج فی مقابل وجود الجوهر والعرض، وأمّا البرهان الذی ذکره لإثباته فیرد علیه أنّ صفتی الیقین والشک وإن کانتا صفتین متضادّتین، فلا یکاد یمکن أن تتعلّقا بشیء فی آنٍ واحد من جهة واحدة، إلّاأنّ تحقّقهما فی الذهن لا یکشف عن تعدّد متعلّقهما فی الخارج، فإنّ الطبیعی عین فرده ومتّحد معه خارجاً، ومع ذلک یمکن أن یکون أحدهما متعلّقاً لصفة الیقین والآخر متعلّقاً لصفة الشکّ، کما إذا علم إجمالًا بوجود إنسان فی الدار ولکن شکّ فی أنّه زید أو عمرو، فلا یکشف تضادّهما عن تعدّد متعلّقیهما بحسب الوجود الخارجی، فإنّهما موجودان بوجود واحد حقیقةً،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۸۶

وذلک الوجود الواحد من جهة انتسابه إلی الطبیعی متعلّق للیقین، ومن جهة انتسابه إلی الفرد متعلّق للشکّ.

والحاصل: أنّ ما أفاده المحقّق الاصفهانی من لزوم تغایر القضیّة المتیقّنة مع المشکوکة فهو وإن کان کذلک، إلّاأنّه یکفی التغایر ذهناً، ولا یلزم التغایر خارجاً[۲۱۳].

وفیه: أنّ تغایر القضیّة المتیقّنة مع المشکوکة الذی ادّعاه المحقّق الاصفهانی رحمه الله لیس بمعنی أنّ لهما وجودین مستقلّین، بل بمعنی أنّهما واقعیّتان متغایرتان، وإن کانت إحداهما فانیة فی الاخری، وهذا واضح بملاحظة المثال الذی ذکره، فإنّ وجود الجدار ووجود البیاض أمران متیقّنان، وکلّ منهما واقعیّة مستقلّة، وصیرورة الجدار أبیض واقعیّة ثالثة مشکوکة وفانیة فیهما، ولا یجب أن یکون جمیع الواقعیّات مستقلّة فی الوجود.

والعجب من بعض الأعلام، حیث قال بکفایة التغایر الذهنی بین القضیّة المتیقّنة والمشکوکة، فإنّ الیقین والشکّ إذا تعلّقا بالخارج کما فی المقام فلا معنی للقول بکفایة التغایر الذهنی بینهما.

نعم، لا- یجب تغایر المتیقّن والمشکوک بحسب الوجود الخارجی، والمحقّق الاصفهانی رحمه الله أیضاً لا یدّعی ذلک، بل یکفی تغایرهما بحسب الواقعیّة، وهذا النحو من المغایرة متحقّق فی المثال الذی ذکره بعض الأعلام أیضاً، فإنّ واقعیّة وجود الإنسان فی الدار غیر واقعیّة وجود زید فیها، وإن کانا متّحدین خارجاً، کما أنّا إذا تیقّنّا بوجود زید مثلًا فی الدار تیقّنّا أیضاً بوجود الإنسان والحیوان والجسم النامی والجسم المطلق فیها، وکلّها متّحدة فی الوجود

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۸۷

الخارجی لکن واقعیّة کلّ منها غیر الواقعیّات الاخر.

فعند دخول زید فی الدار تحقّق حقائق خمسة فیها: ۱- زید، ۲- الإنسان، ۳- الحیوان، ۴- الجسم النامی، ۵- الجسم المطلق، ویمکن أن یکون کلّها متیقّنة، کما إذا علمنا بدخول زید فی الدار، وکلّها مشکوکة، کما إذا شککنا فی وجود الجسم فیها، کما یمکن أن یکون بعض مراحلها متیقّنة وبعضها مشکوکة، کما إذا علمنا بدخول حیوان فیها وشککنا فی أنّه أیّ نوع من أنواعه، فلنا حینئذٍ ثلاث واقعیّات متیقّنة وواقعیّتان مشکوکتان، کما هو واضح.

والحاصل: أنّ المحقّق الاصفهانی رحمه الله لا یدّعی مغایرة القضیّة المتیقّنة مع المشکوکة من حیث الوجود الخارجی، بل یقول بلزوم التغایر بینهما من حیث الواقعیّة، واتّحاد شیئین بحسب الوجود لا یستلزم اتّحادهما بحسب الواقعیّة.

ومنها: أنّه علی تقدیر تسلیم أنّ للنسبة والربط وجوداً فی الخارج فی مقابل الجوهر والعرض، فلا نسلّم أنّ الحروف موضوعة لها، إذ لا

یمکن الوضع لواقع النسبة والربط، للزوم تصوّر المعنی وإحضاره فی الذهن عند الوضع، ولا یمکن إحضار واقع الربط فی الذهن، لأنّه موجود فی الخارج، والموجود فی الخارج بما هو کذلک لا یمکن أن یحضر فی الذهن[۲۱۴].

وفیه: أنّ هذا الإشکال لو تمّ لجری فی الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ أیضاً، والحقّ أنّه ممکن، وهو «مدّ ظلّه» أیضاً قائل بإمکانه، بل بوقوعه، ومثّل له بالأعلام الشخصیّة.

ونحن وإن ناقشنا فی التمثیل له بالأعلام، إلّاأنّ مناقشتنا کانت لأجل انقلاب القضیّة الممکنة إلی الضروریّة بشرط المحمول، لا لما ذکره بعض

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۸۸

الأعلام «مدّ ظلّه».

علی أنّا منعنا کون الأعلام مثالًا للوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، لا أصل إمکانه، وما ذکره بعض الأعلام یقتضی استحالة هذا القسم من الوضع.

وحلّه أنّ الموجودات الخارجیّة بوصف کونها فی الخارج وإن لم تحضر فی الذهن، إلّاأنّ صورتها تحضر فیه، وهذه الصورة تکون ملحوظة بالذات وما فی الخارج یکون ملحوظاً بالعرض، ویکفی عند الوضع أن یکون المعنی ملحوظاً بالعرض.

فلا إشکال فی إمکان أن یتصوّر الواضع مفهوم النسبة والربط ثمّ یضع الحروف لواقع النسبة والربط الذی یکون بالحمل الشائع نسبةً وربطاً، کما فی الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ[۲۱۵]، وإن کان بینهما فرق، وهو أنّ مفهوم النسبة وواقعها من قبیل العنوان والمعنون کما تقدّم[۲۱۶]، والعامّ والخاصّ فی الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ من قبیل الطبیعی وأفراده.

ومنها: أنّا لو سلّمنا إمکان وضع اللفظ للموجود الخارجی، ولکنّا نقطع بأنّ الحروف لم توضع لأنحاء النسب والروابط، لأنّا نجد لها استعمالات متعدّدة کلّها بنحو الحقیقة، ومع ذلک یستحیل فی بعضها تحقّق النسبة والربط، مثلًا لا فرق بین قولنا: «الوجود للإنسان ممکن» وبین قولنا: «الوجود للّه تعالی ضروری» و «الوجود لشریک الباری ممتنع» فإنّ کلمة اللام فی جمیع ذلک تستعمل فی معنی واحد، وهو تخصّص مدخولها بخصوصیّة ما فی عالم المعنی علی نسق واحد بلا عنایة تجوّز فی شیء منها، مع أنّ تحقّق الربط بین الوجود

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۸۹

والإنسان ممکن، حیث إنّ للإنسان ماهیّة مغایرة للوجود، بخلاف المثالین الأخیرین، حیث لا یمکن تحقّق الربط بین الوجود وبین اللّه تعالی، لأنّه عین الوجود لا مرتبط به، ولا بینه وبین شریک الباری، فإنّه لا یرتبط بالوجود، لأنّه یستحیل علیه[۲۱۷].

وفیه: أنّ هذه القضایا الحملیّة بملاحظة جمیع أطرافها من الموضوع والمحمول واللام ومدخولها تکون فی الواقع هکذا: «الوجود الإمکانی للإنسان» و «الوجود الضروری للّه تعالی» و «الوجود الممتنع لشریک الباری» وعلی هذا لا إشکال فی تحقّق الربط فی جمیعها، فإنّ العینیّة متحقّقة بین اللّه تعالی وأصل الوجود، لا بینه وبین ضرورته، بل ضرورة الوجود ترتبط به، والاستحالة متحقّقة بین شریک الباری وأصل الوجود لا بینه وبین امتناعه، بل امتناع الوجود یرتبط به.

وبالجملة: لا یرد شیء من هذه الإشکالات علی المحقّق الاصفهانی رحمه الله، فما ذهب إلیه صحیح متین إلّافی بعض الحروف التی یکون معناها إیجادیّاً.

۶- نظریّة المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی وضع الحروف

اشارة

قال بعض الأعلام «مدّ ظلّه»- على ما فى كتاب المحاضرات وحاشية التقريرات-: إنّ الحروف والأدوات تباين الأسماء ذاتاً وحقيقةً، ولا اشتراك لهما فى طبيعى معنى واحد، وهذا ممّا لا شبهة فيه. ونتكلّم فى أنّ المعانى الحرفيّة التى تباين الاسميّة بتمام الذات ما هى؟

فنقول: إنّ الحروف على قسمين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۹۰

أحدهما: ما يدخل على المركّبات الناقصة والمعانى الإفراديّة، ك «من» و «إلى» و «على» ونحوها[۲۱۸].

والثانى: ما يدخل على المركّبات التامّة ومفاد الجملة، كحروف النداء والتشبيه والتمنّى والترجّى وغير ذلك.

أمّا القسم الأوّل: فهو موضوع لتضييق المفاهيم الاسميّة فى عالم المفهوم والمعنى وتقييدها بقيود خارجة عن حقائقها، ومع هذا لا نظر لها إلى النسب والروابط الخارجيّة، ولا إلى الأعراض النسبيّة الإضافيّة، فإنّ التخصيص والتضييق إنّما هو فى نفس المعنى، سواء كان موجوداً فى الخارج أم لم يكن.

توضيح ذلك: أنّ المفاهيم الاسميّة بكلّيّتها وجزئيّتها وعمومها وخصوصها قابلة للتقسيمات إلى غير النهاية باعتبار الحصص أو الحالات التى تحتها، ولها إطلاق وسعة بالقياس إلى هذه الحصص أو الحالات، سواء كان الإطلاق بالقياس إلى الحصص المنوّعة كإطلاق «الحيوان» مثلًا بالإضافة إلى أنواعه التى تحته، أو بالقياس إلى الحصص المصنّفة أو المشخّصة، كإطلاق «الإنسان» بالنسبة إلى أصنافه أو أفراده، أو بالقياس إلى حالات شخص واحد من كمّه وكيفه وسائر أعراضه الطارئة وصفاته المتبادلة على مرّ الزمن.

ومن البديهى أنّ غرض المتكلّم فى مقام التفهيم والإفادة كما يتعلّق بتفهيم المعنى على إطلاقه وسعته كذلك يتعلّق بتفهيم حصّة خاصّة منه، فيحتاج حينئذٍ إلى مبرز لها فى الخارج، وبما أنّه لا يكاد يمكن أن يكون لكلّ واحد من الحصص أو الحالات مبرز مخصوص لعدم تناهى الحصص والحالات بل عدم تناهى حصص أو حالات معنى واحد فضلًا عن المعانى الكثيرة، فلا محالة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۹۱

يحتاج الواضع الحكيم إلى وضع ما يدلّ عليها ويوجب إفادتها عند قصد المتكلّم تفهيمها، وليس ذلك إلّاالحروف والأدوات وما يشبهها من الهيئات الدالّة على النسب الناقصة: كهيئات المشتقّات وهيئة الإضافة والتوصيف، فكلّ متكلّم متعهّد فى نفسه بأنّه متى ما قصد تفهيم حصّة خاصّة من معنى، أن يجعل مبرزه حرفاً مخصوصاً أو ما يشبهه على نحو «القضيّة الحقيقيّة» لا بمعنى أنّه جعل بإزاء كلّ حصّة أو حالة حرفاً مخصوصاً أو ما يحذو حذوه بنحو «الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ» لما عرفت من أنّه غير ممكن من جهة عدم تناهى الحصص.

فكلمة «فى» فى جملة: «الصلاة فى المسجد حكمها كذا» تدلّ على أنّ المتكلّم أراد تفهيم حصّة خاصّة من الصلاة، وفى مقام بيان حكم هذه الحصّة لا الطبيعة السارية إلى كلّ فرد، وأمّا كلمتا «الصلاة» و «المسجد» فهما مستعملتان فى معناهما المطلق واللابشرط بدون أن تدلّا على التضييق والتخصيص أصلًا.

ومن هنا كان تعريف الحرف ب «ما دلّ على معنى قائم بالغير» من أجود التعريفات وأحسنها، وموافقاً لما هو الواقع ونفس الأمر ومطابقاً لما ارتكز فى الأذهان من أنّ المعنى الحرفى خصوصيّة قائمة بالغير وحالة له.

وبكلمة واضحة: إنّ وضع الحروف لذلك المعنى من نتائج وثمرات مسلكنا فى مسألة الوضع، فإنّ القول بالتعهّد لا محالة يستلزم وضعها لذلك، حيث عرفت أنّ الغرض قد يتعلّق بتفهيم الطبيعى وقد يتعلّق بتفهيم الحصّة، والمفروض أنّه لا يكون عليها دالّ ما عدا الحروف وتوابعها، فلا محالة يتعهّد الواضع ذكرها أو ذكر توابعها عند قصد تفهيم حصّة خاصّة، فلو قصد تفهيم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۹۲

حصّة من طبيعى «الماء» مثلًا كماء له مادّة أو ماء البئر، يبرزه بقوله: «ما كان له مادّة لا ينفعل بالملاقاة» أو «ماء البئر معتصم» فكلمة اللام فى الأوّل وهيئة الإضافة فى الثانى تدلّان على أنّ المراد من الماء ليس هو الطبيعة السارية إلى كلّ فرد، بل خصوص حصّة منه.

ولا ـ فرق فی ذلک بین أن تکون الحصص موجودة فی الخارج أو معدومة، ممکنة کانت أو ممتنعة، ومن هنا یصحّ استعمالها فی صفات الواجب تعالی، والانتزاعیّات کالإمکان والامتناع ونحوهما، والاعتباریّات کالأحکام الشرعیّة والعرفیّة بلا لحاظ عنایة فی البین، مع أنّ تحقّق النسبة فی تلک الموارد حتّی بمفاد «هل البسیطة» مستحیل.

وجه الصحّة هو أنّ الحروف وضعت لإفادة تضییق المعنی فی عالم المفهومیّة، مع قطع النظر عن کونه موجوداً فی الخارج أو معدوماً، ممکناً کان أو ممتنعاً، فإنّها علی جمیع التقادیر تدلّ علی تضییقه وتخصیصه بخصوصیّة ما علی نسق واحد، فلا فرق بین قولنا: «ثبوت القیام لزید ممکن» و «ثبوت القدرة للّه‌تعالی ضروری» و «ثبوت الوجود لشریک الباری ممتنع» فکلمة «اللام» فی جمیع ذلک استعملت فی معنی واحد وهو تخصیص مدخولها بخصوصیّة ما فی عالم المعنی بلا نظر لها إلی کونه محکوماً بالإمکان فی الخارج أو بالضرورة أو بالامتناع، فإنّ کلّ ذلک أجنبی عن مدلولها، ومن هنا یکون استعمالها فی الواجب والممکن والممتنع علی نسق واحد بلا لحاظ عنایة فی شیء منها.

نعم، إنّها تحدث الضیق فی مقام الإثبات والدلالة، وإلّا لبقیت المفاهیم الاسمیّة علی إطلاقها وسعتها، وأمّا بحسب مقام الثبوت فهی تکشف عن تعلّق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۹۳

قصد المتکلّم بإفادة ضیق المعنی الاسمی، فما یستعمل فیه الحرف لیس إلّا الضیق فی عالم المفهومیّة من دون لحاظ نسبة خارجیّة حتّی فی الموارد الممکنة کما فی الجواهر والأعراض، فضلًا عمّا یستحیل فیه تحقّق نسبة ما کما فی صفات الواجب تعالی وما شاکلها.

وعلی الجملة: حیث إنّ الأغراض تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والحالات فالمستعملین[۲۱۹] بمقتضی تعهّداتهم النفسانیّة یتعهّدون أن یتکلّموا بالحروف أو ما یشبهها عند تعلّق أغراضهم بتفهیم حصص المعانی وتضییقاتها، فلو أنّ أحداً تعلّق غرضه بتفهیم الصلاة الواقعة بین زوال الشمس وغروبها یبرزه بقوله: «الصلاة بین الحدّین حکمها کذا» وهکذا.

والذی دعانی إلی اختیار هذا القول أسباب أربعة:

السبب الأوّل: بطلان سائر الأقوال والآراء.

السبب الثانی: أنّ المعنی الذی ذکرناه مشترک فیه بین جمیع موارد استعمال الحروف من الواجب والممکن والممتنع علی نسق واحد، ولیس فی المعانی الاخر ما یکون کذلک کما عرفت.

السبب الثالث: أنّ ما سلکناه فی باب الوضع من أنّ حقیقة الوضع هی:

«التعهّد والتبانی» ینتج الالتزام بهذا القول لا محالة، ضرورة أنّ المتکلّم إذا قصد تفهیم حصّة خاصّة فبأیّ شیء یبرزه إذ لیس المبرز له إلّاالحرف أو ما یقوم مقامه.

السبب الرابع: موافقة ذلک للوجدان ومطابقته لما ارتکز فی الأذهان، فإنّ الناس یستعملونها لإفادة حصص المعانی وتضیّقاتها فی عالم المعنی، غافلین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۹۴

عن وجود تلک المعانی فی الخارج أو عدم وجودها وعن إمکان تحقّق النسبة بینها أو عدم إمکانها، ودعوی إعمال العنایة فی جمیع ذلک یکذّبها صریح الوجدان والبداهة کما لا یخفی، فهذا یکشف قطعیّاً عن أنّ الموضوع له الحرف ذلک المعنی لا غیره[۲۲۰].

إنتهی کلامه ملخّصاً[۲۲۱].

نقد ما أفاده المحقّق الخوئی فی وضع الحروف

أقول: قد ظهر لک ممّا تقدّم فساد الأسباب الثلاثة الاول، فإنّ قول المحقّق الاصفهانی رحمه الله لم یکن باطلًا، والمعنی الذی اختاره أیضاً کان مشترکاً فیه بین جمیع موارد استعمال الحروف من الواجب والممکن والممتنع کما عرفت فی جواب ما أورده علیه بعض الأعلام من الإشکال[۲۲۲].

وکون حقیقة الوضع «التعهّد والتبانی» فقد عرفت فساده فی ذلک البحث[۲۲۳].

بقی مسألة الوجدان، وهو یقضی بخلاف ما ذکره، فإنّ الجمل الخبریّة التی استعملت فیها الحروف کقولنا: «زید فی الدار» مبیّنة للمعنی المضیّق، فالمعنی یکون فی الواقع مضیّقاً والحرف مبیّن له، لا- أنّه یضیّقه ویقیّده، وأمّا الجمل الإنشائیّة کقولنا: «صلِّ فی المسجد» فالحروف المستعملة فیها وإن کانت للتضییق، إلّاأنّ المراد به تضییق واقعی خارجی، لا بحسب الاستعمال ومقام

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۹۵

الدلالة فقط، سیما علی القول بکون الأحکام تابعة للمصالح الواقعیّة، کما ذهب إلیه بعض الأعلام أیضاً.

علی أنّ الحروف متعدّدة ومختلفة، ولا یمکن أن یکون کلّها بمعنی «التضییق» وإلّا لصحّ استعمال بعضها مکان بعض مع وضوح عدم صحّة استعمال کلمة «فی» مکان «علی» مثلًا وبالعکس، فلا یکون جمیع الحروف بمعنی التضییق المطلق، بل کلّ واحد منها دالّ علی تضییق خاصّ مغایر لما دلّ علیه سائر الحروف، فإنّ التضییق الابتدائی الذی یستفاد من کلمة «من» غیر التضییق الانتهائی الذی یستفاد من کلمة «إلی»، والتضییق الاستعلائی المدلول بکلمة «علی» مغایر للتضییق الظرفی المدلول بکلمة «فی» فلا- یصحّ القول بکون الحروف موضوعة لتضییق المفاهیم الاسمیّة، من دون تبیین أنواعه الخاصّة.

أضف إلی هذا أنّ التضییق عمل المتکلّم، فهو عبارة اخری عن الإیجاد، فالمعنی الذی اختاره بعض الأعلام یرجع إلی ما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله.

۷- القول المختار

اشارة

لا- ریب فی أنّ الحروف علی قسمین: حاکیة، وهی أکثر الحروف، مثل «من» و «إلی» فی قولنا: «سرت من البصرة إلی الکوفة» وإیجادیّة، نحو حروف النداء والتأکید.

ولا- ریب أیضاً فی أنّ الحروف تارةً تستعمل فی الجمل الخبریّة، کالمثال المتقدِّم، واخری فی الجمل الإنشائیّة، کأن یقول المولی لعبده: «سر من البصرة إلی الکوفة».

وعلینا أن نکون ملتفتین إلی هذه الأنواع لکی ندخل فی بحث المعنی الحرفی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۹۶

علی بصیرة کاملة، فنقول:

التحقیق یقتضی النظر إلی ثلاث مراحل حتّی یتّضح لنا معنی الحروف الحاکیة المستعملة فی الجمل الخبریّة مثل «سرت من البصرة إلی الکوفة» ونحن نتمسّک هنا بقضاوة الوجدان، وإن أقام علیه المحقّق الاصفهانی رحمه الله البرهان.

الاولی: مرحلة الواقعیّة المتحقّقة فی الخارج:

إنّ الوجدان حاکم بأنّ زیداً إذا سار من البصرة إلی الکوفة یکون لنا سوی الواقعیّات الأربعة، وهی «السیر، زید، البصرة والکوفة» واقعیّتان اخریان، وهما «کون البصرة ابتداء السیر والکوفة انتهائه» وإلّا لم یکن فرق بین واقعیّة سیره من البصرة إلی الکوفة وبین

عکسها، مع أنّ الفرق بینهما فی الخارج بدیهی.

نعم، کون البصرة ابتداء السیر والکوفة انتهائه وجودان متعلّقان بطرفیهما بل فانیان فیهما، نظیر ما قال صدر المتألّهین فی الممکنات من أنّ وجودها عین الربط بالواجب تعالی، لا أنّها أشیاء لها الربط، فواقعیّة کون البصرة ابتداء السیر أیضاً هی الربط بین البصرة والسیر، وواقعیّة کون الکوفة انتهائه أیضاً هی الربط بین الکوفة والسیر.

إن قلت: هذا قسم ثالث من الوجود للممکنات، مع أنّ الحکماء قالوا بانحصارها فی الجوهر والعرض.

قلت: لا ـ ضیر فی ذلک، فإنّه لیس لهم برهان علی انحصارها فیهما، والوجدان قاض بوجود هذا القسم الثالث الذی لیس بجوهر ولا عرض، وهو أضعف الوجودات.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۹۷

الثانیة: مرحلة تصوّر المخاطب وحصول صورة الواقعیّة الخارجیّة فی ذهنه بتوسّط الکلام:

إذا قلت: «سرت من البصرة إلی الکوفة» یتصوّر المخاطب لا محالة عند استماعه هذه الجملة الواقعیّات الستّة التی کانت أربعة منها واقعیّات مستقلّة، واثنتان منها غیر مستقلّة، ولم یحصل الواقعیّتان الأخیرتان فی ذهنه إلّاکما هما فی الخارج من الربط والفناء وعدم الاستقلال بحیث یحصل فی ذهنه بتوسّط هذا الکلام عین صورة الواقعیّة الخارجیّة کما لو کان معک عند السیر، وإلّا فلم یکن الکلام صادقاً.

الثالثة: مرحلة الألفاظ:

کما أنّ المعانی الحرفیّة کانت غیر مستقلّة بالنظر إلی واقعیّتها، وبالنظر إلی حصولها فی ذهن المخاطب، کذلک یعامل النحویّون مع الحروف- أعنی الألفاظ الدالّة علیها- معاملة عدم الاستقلال، ولذا قالوا فی المثال: «من البصرة، وإلی الکوفة یتعلّقان بسرت» بخلاف الفاعل والمفعول، فإنّهم لم یقولوا فی مثل «ضرب زیدٌ عمراً»: زید وعمرو یتعلّقان بضرب، مع أنّ ارتباط الفاعل والمفعول بالفعل وشبهه أشدّ من ارتباط الجارّ والمجرور بهما.

فلم یکن ذلک إلّالأجل تطابق اللفظ والمعنی، فحیث إنّ معانی حروف الجرّ غیر مستقلّة جعلوا ألفاظها أیضاً کذلک، بخلاف الفاعل والمفعول، فإنّهما مستقلّان، فجعلوا اللفظین الدالّین علیهما أیضاً مستقلّین.

وبالجملة: هذا السنخ من الحروف حاکیة عن معنی غیر مستقلّ بالنظر إلی المراحل الثلاث: مرحلة الواقعیّة، ومرحلة تصوّر المخاطب، ومرحلة استعمال الألفاظ، ولهذا لو استعملت کلمة «فی» مثلًا وحدها لم یکن لها معنی أصلًا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۹۸

ولنا قسم آخر من الحروف إیجادی، کحروف التأکید والقسم والنداء، فإنّ التأکید مثلًا لیس له واقعیّة خارجیّة حتّی تکون حروفه حاکیة عنها، فإنّا قد نعبّر عن قیام زید ب «زید قائم» وقد یقتضی الدواعی أنّ نعبّر عنه ب «إنّ زیداً لقائم» مع أنّ الواقع فی کلیهما واحد، فحروف التأکید لإیجاد التأکید لا لحکایته، وهکذا الحال فی حروف القسم والنداء ونظائرهما من الحروف الإیجادیّة.

کیفیّة وضع الحروف

الحقّ عندنا أنّ وضعها- سواء کانت حاکیة أو إیجادیّة- نظیر الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ بالمعنی المشهور، فإنّ الواضع عند وضع کلمة «من» مثلًا تصوّر مفهوم «النسبة الابتدائیّة» ثمّ وضع اللفظ لأنحاء النسب الابتدائیّة الواقعیّة، لا للمفهوم المتصوّر.

إن قلت: هذا من قبیل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، وقد قلت باستحالته[۲۲۴].

قلت: لا ـ فإنّ مراد المشهور من الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ أن یکون النسبة بین المعنی المتصوّر والموضوع له نسبة الکلّی

ومصادیقه والطبیعی وأفراده، ونحن لا نقول به فی وضع الحروف، فإنّ النسب الواقعیّة لیست مصادیق لمفهوم النسبة، إذ المفهوم لیس بنسبة أصلًا، فإنّ حقیقة النسبة هی الوجود الرابط المتعلّق بالطرفین المندکّ فیهما، ومفهومها أمر مستقلّ، فکیف یمکن أن تکون النسبة بینهما نسبة الطبیعی والأفراد؟!

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۹۹

نعم، تکون النسبة بینهما نسبة العنوان والمعنون کما قال المحقّق الاصفهانی رحمه الله، ویکفی تصوّر العنوان فی مقام الوضع للمعنونات.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله أورد إشکالًا علی کون الموضوع له فی الحروف خاصّاً، وهو أنّ الحرف وإن کان حاکیاً عن الجزئی الخارجی فی الجمل الخبریّة، إلّاأنّه لیس کذلک إذا استعمل فی تلو الأوامر والنواهی، ضرورة أنّا إذا قلنا: «سر من البصرة إلی الکوفة» یکون المعنی کلّیاً لا جزئیاً، فأین خصوصیّة الموضوع له[۲۲۵]؟!

ویمکن بناءً علی ما ذهبنا إلیه من کون الحروف إمّا حاکیة وإمّا إیجادیّة تصویر إشکال آخر أیضاً، وهو أنّ الحروف المستعملة فی تلو الأوامر والنواهی لا یتصوّر أن تکون حاکیة ولا إیجادیّة، فأین انحصارها فیهما؟!

واجیب عمّا أورده المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ المعانی الحرفیّة حیث تکون ربطاً بین الطرفین ومندکّةً فیهما تکون تابعة لهما، فإن کانا جزئیّین، کقولنا:

«زید فی الدار» کان المعنی الحرفی أیضاً جزئیّاً، وإن کان أحدهما أو کلاهما کلّیّاً کان هو أیضاً کلّیّاً، فإذا قلنا: «کلّ علماء الحوزة العلمیّة فی المدرسة الفیضیّة» مثلًا، یکون معنی «فی» کلّیّاً، لأجل کلّیّة أحد طرفیها، والمثال من هذا القبیل، لأنّ کلّاً من البصرة والکوفة وإن کانت جزئیّة خارجیّة، إلّاأنّ السیر یکون کلّیّاً، لامتناع تعلّق الأمر بالجزئی الخارجی، لأنّ الشیء ما لم یوجد لا یکون جزئیّاً، وبعد وجوده لا یمکن تعلّق الأمر به، لأنّه أمر بتحصیل الحاصل، فالسیر المأمور به یکون کلّیّاً لا محالة، فیکون معنی «من» و «إلی» کلّیّاً بتبع کلّیّته.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۰۰

أقول: هذا وإن أمکن أن یکون جواباً عن الإشکال الأوّل، إلّاأنّه لا یصلح أن یکون جواباً عن الإشکال الثانی، وهو کیفیّة انحصار الحروف فی القسمین.

وأجاب عمّا أورده المحقّق الخراسانی رحمه الله سیّدنا الاستاذ الأعظم «مدّ ظلّه» بوجه آخر، وهو أنّ الحروف حیث تکون موضوعة لأنحاء النسب والروابط تکون من قبیل المشترک اللفظی، إلّاأنّ الوضع هنا واحد، والمعانی غیر متناهیة، بخلاف المشترک اللفظی المصطلح، فإنّ الوضع هناک متعدّد بتعدّد المعانی، والمعانی أیضاً متناهیة، فإذا قلنا: «سر من البصرة إلی الکوفة» یکون من قبیل استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد.

ودعوی عدم جواز هذا النحو من الاستعمال ممنوعة، ولو سلّمنا عدم الجواز لاختصّ بالمشترک اللفظی المصطلح، أعنی الأسماء التی لا تبعیّة لها فی دلالتها، بخلاف الحروف التی استعمالها ودلالتها وتحقّقها تبعیّة غیر مستقلّة، فیکون هذا النحو من الاستعمال فی الکثیر والحکایة عنه ممّا لا محذور فیه، بل وإن کان المحکی غیر متناهٍ، بعدما عرفت من أنّ التکثّر فی الدلالة والاستعمال تبعی لا استقلالی[۲۲۶].

أقول: والحقّ فی الجواب أنّ الکلّیّة فی قولنا: «سر من البصرة إلی الکوفة» لا تتصوّر إلّابحسب الزمان والطریق والمرکب ونحوها، وهذه الامور وإن کانت عند الأخبار مشخّصةً، إلّاأنّ الجملة الخبریّة أیضاً لا تکون حاکیةً عنها، فإنّا إذا قلنا: «سرت من البصرة إلی الکوفة» لا یدلّ علی أزید من صدور السیر من المتکلّم مع کون ابتدائه البصرة وانتهائه الکوفة، وأمّا زمان السیر وطریقه ومرکوبه فهی وإن کانت متعیّنة فی الواقع، إلّاأنّ الجملة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۰۱

لا تحکی عنها.

ولا ریب فی أنّ المحکیّ بهذه الجملة الخبریّة تمام معناها، والقول بأنّ المحکیّ بها بعض المعنی خلاف الوجدان.

فمن هنا یعلم أنّ ما وضع له کلمة «من» مثلًا هو أنحاء النسب الابتدائیّة المتعلّقة بالطرفین المندکّة فیهما من دون أن یکون سائر الخصوصیّات کالزمان ونحوه دخیلةً فیه، ولا فرق فیه بین الحروف المستعملة فی الجملة الخبریّة والإنشائیّة.

وهذا الجواب أجود من الجوابین الأوّلین، لأنّهما مبنیّان علی تسلّم کلّیّة معانی الحروف المستعملة تلو الأوامر والنواهی وما فی معناهما، إلّاأنّ الإشکال ینحلّ بناءً علی الجواب الأوّل بتبعیّة معانی الحروف فی الکلّیّة والجزئیّة لطرفیها، وبناءً علی ما ذکره الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ استعمال هذه الحروف تکون من قبیل استعمال اللفظ المشترک فی أکثر من معنی واحد.

بخلاف ما ذکرناه، إذ لا مجال علیه للقول بکلّیّة المعنی الحرفی أصلًا، فإنّ الحروف الحاکیة وضعت للإضافات الخاصّة وتستعمل فیها، ولا فرق فی ذلک بین کونها فی الجمل الخبریّة والإنشائیّة کما مرّ توضیحه.

والحاصل: أنّ الحروف علی قسمین: حاکیة، وهی أکثرها، ک «من» و «إلی» و «فی» ونحوها، سواء استعملت فی الجمل الخبریّة أو الإنشائیّة[۲۲۷]، وإیجادیّة،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۰۲

کحروف التأکید والقسم والنداء ونحوها، والمعنی فی کلا القسمین غیر مستقلّ، بل مندکّ فی الطرفین.

والوضع فی الکلّ بطریق واحد، فإنّ الواضع فی مقام وضع کلمة «من» مثلًا لأنحاء النسب الابتدائیّة حیث لم یتمکّن من تصوّر جمیعها، لعدم تناهیها، احتاج إلی تصوّر عنوان النسبة الابتدائیّة وأشار بها إلی المعنونات، ثمّ وضع اللفظ لنفس المعنونات، وهکذا إذا أراد وضع لام الابتداء مثلًا لأنحاء إیجاد التأکید تصوّر عنوان إیجاد التأکید، وأشار به إلیها، ثمّ وضع اللفظ لتلک المعنونات، لا لهذا العنوان.

فوضع الحروف عندنا نظیر الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ عند المشهور، لا نفسه، فإنّا قلنا باستحالته فیما سبق.

هذا تمام الکلام فی وضع الحروف.[۲۲۸]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج۱ ؛ ص۲۰۳

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۰۳

القول فی القضایا

القول فی القضایا

اشارة

إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله تعرّض للبحث عن الفرق بین الخبر والإنشاء عقیب مبحث الحروف، ولا بأس بتحقیق حول القضایا قبل ذلک، فإنّ لها فوائد وثمرات کثیرة فی بعض المباحث الآتیة، فنقول: تنقسم القضیّة الحملیّة إلی أربعة أقسام، لأنّ الحمل إمّا أوّلی ذاتی، أو شائع صناعی.

والحمل الأوّلی ما کان الموضوع فیه متّحداً مع المحمول بحسب الماهیّة، سواء اتّحدا بحسب المفهوم أیضاً مثل «الإنسان إنسان» و «الإنسان بشر» بناءً علی اتّحاد الإنسان مع البشر مفهوماً أیضاً، أم اختلفا فیه، مثل «الإنسان حیوان ناطق» فإنّ مفهوم الموضوع هنا مفهوم

إجمالی للمحمول، ومفهوم المحمول مفهوم تفصیلی للموضوع، فهما یختلفان بحسبه، ولذا قد یحضر مفهوم «الإنسان» فی الذهن من دون أن یحضر فیه مفهوم «الحیوان الناطق»، وکذلک العکس، فالحمل الأوّلی انقسم إلی قسمین.

والحمل الشائع ما کان الموضوع والمحمول فیه مختلفین بحسب الماهیّة ومتّحدین بحسب الوجود، سواء کان الموضوع مصداقاً حقیقیّاً للمحمول، کقولنا: «زید إنسان» و «البیاض أبیض» فإنّ إنسانیّة زید ذاتی له لا یحصل له من الخارج، وهکذا أبیضیّة البیاض، أو مصداقاً عرضیّاً له، کقولنا: «الجسم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۰۴

أبیض» فإنّ أبیضیّة الجسم خارج عنه عارض له، ویسمّی الأوّل بالحمل الشائع بالذات، والثانی بالحمل الشائع بالعرض.

فأقسام القضایا الحملیّة بهذا التقسیم أربعة.

البحث حول أجزاء القضایا

ذهب المشهور إلی أنّ القضایا الحملیّة مرکّبة من ثلاثة أجزاء، ولا فرق فی ذلک بین الواقع والملفوظ والمعقول.

توضیح ذلک: أنّ زیداً إذا قام فی الخارج، وحکیت ذلک لصدیقک بقولک:

«زید قائم» فلنا هاهنا ثلاث قضایا:

أ- الواقعیّة الخارجیّة التی نعبّر عنها بالقضیّة المحکیّة.

ب- القضیّة الملفوظة أو اللفظیّة، وهی قولک: «زید قائم».

ج- القضیّة المعقولة، وهی ما تعقّله وتصوّره صدیقک عند سماع القضیّة اللفظیّة.

والمشهور قالوا بترکّبها من ثلاثة أجزاء فی جمیع هذه المراحل الثلاث، فإنّ الواقعیّة الخارجیّة مرکّبة من ثلاثة امور: زید والقیام والربط بینهما، أی کون زید قائماً، والقضیّة اللفظیّة أیضاً مرکّبة من الموضوع والمحمول والهیئة الترکیبیّة، ولذا تحکی عن الواقع کما هو، وهکذا القضیّة المعقولة، فإنّ السامع لقولنا: «زید قائم» یتصوّر تلک الامور الثلاثة الواقعیّة.

هذا هو المشهور بینهم.

والتحقیق فی ذلک یستدعی رسم مقدّمتین:

الاولی: أنّ النسبة- کما قلنا عند تحقیق المعانی الحرفیّة- لیست أمراً وهمیّاً تخیّلیّاً، بل لها واقعیّة خارجیّة متعلّقة بالطرفین، ولابدّ من کون الطرفین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۰۵

متغایرین، إذ لا معنی لتحقّق النسبة فی شیء واحد.

الثانیة: أنّا وإن تصوّرنا للقضیّة ثلاث مراحل، إلّاأنّ الأصالة للواقع، وأمّا اللفظ والتعقّل فهما تابعان له، حیث إنّ اللفظ حاکٍ عن الواقع والسامع ینتقل من طریق سماع اللفظ إلیه، فالقضیّة الأصلیّة هی القضیّة الواقعیّة.

إذا عرفت هذا فنقول:

لا یعقل تحقّق النسبة فی القضایا الحملیّة أصلًا.

أمّا فی الحمل الأوّلی الذاتی فواضح، فإنّا إذا قلنا: «الإنسان إنسان» یتّحد الموضوع والمحمول ماهیّة ومفهوماً ووجوداً، فلا مغایرة بینهما بوجه[۲۲۹] حتّی یتحقّق النسبة والربط بینهما.

ودعوی أنّ المثال المذکور ونحوه لا یکون قضیّة إلّابحسب الظاهر، باطلة، لأنّه قضیّة واقعاً، بل من أصدق القضایا، وعلی تقدیر تسلیم هذه الدعوی فالمثال خارج عن البحث، لأنّ النزاع فی القضایا الواقعیّة لا الصوریّة.

فبناءً على كون قولنا: «الإنسان إنسان» قضيّةً فى الواقع، يتوجّه على المشهور إشكال عدم تحقّق النسبة فيها.

وكذا إذا قلنا: «الإنسان حيوان ناطق»[۲۳۰] فإنّ الموضوع والمحمول فيه وإن كانا متغايرين مفهوماً، إلّاأنّهما متّحدان ماهيّةً ووجوداً، فلا يعقل وجود النسبة بينهما، لعدم التغاير بينهما فى الواقعيّة المحكيّة التى هى المرحلة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۰۶

الأصيلة للقضيّة.

وأمّا فى الحمل الشايع بالذات، فلأنّ قولنا: «زيد إنسان» يكون بمعنى «زيد مصداق الإنسان» وليس لنا شيئان فى الخارج أحدهما «زيد» والآخر «مصداق الإنسان» حتّى يتصوّر تحقّق النسبة والربط بينهما.

وأمّا الحمل الشايع بالعرض فتحقيقه أنّ زيداً إذا اتّصف بالقيام، فلا ريب فى أنّ لنا ثلاث واقعيّات متغايرة فى الخارج: زيد والقيام واتّصاف زيد بالقيام.

هذا ممّا لا إشكال فيه، إلّاأنّا تارةً نحكى عن هذه الواقعيّات ب «زيد قائم» واخرى ب «زيد له القيام».

ولا يصحّ القول بتحقّق النسبة فى القضيّة الاولى، لأنّ القيام وإن كان مغايراً لزيد، إلّاأنّ المحمول فى هذه القضيّة لفظ «القائم» الذى هو عبارة عن ذات ثبت له القيام، ولا ريب فى أنّه متّحد فى الخارج مع زيد.

وبالجملة: الذى يحتاج إلى النسبة والربط، هو «القيام» الذى لم يحمل على زيد، والذى حمل عليه، هو «القائم» الذى لا يعقل فيه تحقّق النسبة.

وأمّا القضيّة الثانية أعنى «زيد له القيام» ونظائرها، نحو «زيد فى الدار» و «زيد على السطح» وسائر ما استعمل فيه الحرف بهذا النحو، فقد يتخيّل فيها تحقّق النسبة بين الموضوع والمحمول، لكنّ الواقع خلافه.

لأنّا إن قلنا بمقالة النحويّين من كونها مأوّلة، وتقديرها «زيد ثابت له القيام» و «زيد كائن فى الدار» و «زيد مستقرّ على السطح» فلا فرق بينها وبين مثل «زيد قائم» فى اتّحاد الموضوع والمحمول واقعاً.

وإن لم نقل بها، بل قلنا بكون المحمول نفس «له القيام» و «فى الدار» و «على السطح» من غير تقدير، فالنسبة مربوطة بالحرف المستعمل فى القضيّة، لا بها، والشاهد على هذا أمران: أحدهما: أنّا إن جعلناه مركّباً ناقصاً وقلنا مكان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۰۷

«الجسم له البياض» و «زيد فى الدار»: «الجسم الذى له البياض» و «زيد الذى فى الدار» كانت النسبة باقية مع عدم بقاء القضيّة، الثانى: أنّ النسبة فى مثل هذه القضايا بين الموضوع وجزء من المحمول، لا بينه وبين نفس المحمول، فإنّ الارتباط واقع بين زيد والدار مثلًا مع أنّ المحمول مجموع «فى الدار» من الجارّ والمجرور، ولا نسبة بين هذا المجموع وبين زيد. فالذى بينه وبين الموضوع ربط ليس بمحمول، والذى هو المحمول ليس بينه وبين الموضوع نسبة وربط، وهذا يكشف عن عدم كون النسبة لأجل القضيّة.

فتبيّن أنّه ليس لنا فى القضايا الموجبة قضيّة مركّبة من ثلاثة أجزاء؛ لعدم تعقّل النسبة فيها.

وأمّا السوالب فظاهر كلام المشهور يعمّها، فهى أيضاً عندهم مركّبة من الموضوع والمحمول ونسبة السلب، وفساده أظهر من الموجبات؛ لأنّ السلب ليس بشىء حتّى تتحقّق النسبة بينه وبين شىء آخر وجودى، وإن كان المسلوب أمراً موجوداً فى الخارج، كما فى مثل «زيد ليس فى الدار» وأمّا إذا لم يكن المسلوب موجوداً مثل «زيد ليس بقائم» فيرد عليه إشكال آخر أيضاً، وهو أنّ زيداً إذا لم يكن قائماً فليس لنا سوى زيد شىء آخر لكى يتحقّق النسبة السلبيّة بينه وبين زيد.

وبعبارة اخرى: إذا قلنا: «زيد ليس فى الدار» فكلّ من «زيد» و «الدار» وإن كانا موجودين فى الخارج، إلّاأنّ السلب أمر عدمى لا تتحقّق النسبة بينه وبين شىء آخر، وإذا قلنا: «زيد ليس بقائم» فيرد عليه مضافاً إلى كون السلب عدميّاً أنّه ليس فى الخارج قيام كى تتحقّق نسبة سلبه إلى زيد.

نعم، لو قلنا بأنّ مرادهم من «نسبة السلب» سلب النسبة- وإن كان خلاف ظاهره- فهو صحيح فى مثل «زيد فى الدار» فقط، فإنّ كلّاً من «زيد»

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۰۸

و «الدار» موجودان، وليس بينهما نسبة.

والحاصل: أنّ القول بتركّب القضايا الحمليّة من ثلاثة أجزاء خلاف الواقع، لعدم تحقّق النسبة لا فى الموجبات ولا فى السوالب أصلًا.

وبهذا ظهر فساد قول المنطقيّين: «العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق وإلّا فتصوّر» وقول أهل البلاغة فى تعريف الصدق: «الصدق فى القضايا أن يكون لنسبتها واقع تطابقه».

لا يقال: كلامكم يقتضى خلوّ القضيّة المحكيّة عن النسبة، ولعلّ مراد المشهور أنّ القضيّة اللفظيّة والمعقولة مركّبة من ثلاثة أجزاء.

فإنّه يقال: الأصل كما عرفت هو القضيّة الواقعيّة المحكيّة، وأمّا اللفظيّة الحاكية وكذا المعقولة فهما تابعتان للواقع، فإذا كان الواقع خالياً عن النسبة كانت القضيّة اللفظيّة أيضاً خالية عنها، وإلّا فلم تكن مطابقة للواقع ومرآةً له، فلم تكن صادقة، والقضيّة المعقولة أيضاً لابدّ من أن تكون مطابقة للواقع، لأنّها صورته المرتسمة فى ذهن المخاطب عند سماع القضيّة اللفظيّة.

ملاك الحمل فى القضايا

إن قلت: لو كانت القضايا الحمليّة خالية عن النسبة، فما ملاك الحمل فيها؟

قلت: ملاك الحمل هو الاتّحاد والهوهويّة كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مبحث المشتقّ[۲۳۱].

وأكمل مراتب الهوهويّة هو الاتّحاد فى المراحل الثلاث، أعنى فى المفهوم والماهيّة والوجود الخارجى، كما فى قولنا: «الإنسان إنسان» وأوسطها هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۰۹

الاتّحاد فى الماهيّة والوجود، كما فى قولنا: «الإنسان حيوان ناطق» وأضعفها هو الاتّحاد فى الوجود فقط، كما فى الحمل الشائع الصناعى بقسميه، مثل «البياض أبيض» و «الجسم أبيض».

نعم، يمكن الإشكال فى تحقّق الاتّحاد فى مثل «الجسم له البياض» و «زيد فى الدار» من الحمليّات بالحمل الشايع بالعرض، لكنّ الحقّ كما قال النحويّون أنّها مأوّلة بتقدير «كائن» و «ثابت» ونحوهما، فالاتّحاد بين الموضوع وما هو المحمول واقعاً، ثابت، وإن لم يتحقّق الاتّحاد بينه وبين ما هو المحمول بحسب الظاهر.

هذا فى القضايا الموجبة.

وأمّا فى السوالب- وهى التى يكون الملاك فيها نفى الهوهويّة والاتّحاد- فلابدّ من ملاحظة نفى الاتّحاد الذى لوحظ ثبوته فى موجباتها.

ففى الحمليّات بالحمل الشايع مثل «زيد ليس بقائم» لابدّ من لحاظ نفى الهوهويّة بحسب الوجود[۲۳۲] لأنّ الهوهويّة فى موجباتها كانت بملاكه[۲۳۳].

وفى مثل «الإنسان ليس بحيوان ناهق» لابدّ من لحاظ نفى الاتّحاد بحسب الماهيّة[۲۳۴]، لأنّ الاتّحاد فى ما يسانخها من الموجبات مثل «الإنسان حيوان ناطق» يكون بحسبها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۱۰

وأمّا مثل قضيّة «الإنسان ليس بحيوان ناطق» فإن اطلقت بملاك سلب الاتّحاد فى المفهوم، كانت قضيّة صادقة، لعدم اتّحاد الموضوع والمحمول فيها مفهوماً وإن اتّحدا ماهيّةً ووجوداً، وإن اطلقت بملاك سلب الاتّحاد فى الماهيّة، كانت قضيّة كاذبة، عكس قولنا:

«الإنسان حیوان ناطق» فإنّه قضیّة کاذبة إن لوحظ الاتّحاد بحسب المفهوم، وصادقة إن لوحظ بملاک الماهیّة کما لا یخفی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۱۱

فی الخبر والإنشاء

فی الخبر والإنشاء

مسلک صاحب الکفایة رحمه الله فی الفرق بینهما

قد عرفت أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله قال باتّحاد المعنی الحرفی والاسمی فی المراحل الثلاثة، أعنی الوضع والموضوع له والمستعمل فیه، وفرّق بینهما بحسب مقام الاستعمال[۲۳۵].

ثمّ قال بعد ذلک:

ثمّ لا یبعد أن یکون الاختلاف فی الخبر والإنشاء أیضاً کذلک، فیکون الخبر موضوعاً لیستعمل فی حکایة ثبوت معناه فی موطنه، والإنشاء لیستعمل فی قصد تحقّقه وثبوته[۲۳۶]، وإن اتّفقا فیما استعملا فیه[۲۳۷].

توضیح محلّ النزاع یحتاج إلی ذکر مقدّمة: وهی أنّ الجمل علی ثلاثة أقسام: بعضها متمحّض فی الخبریّة، نحو «زید قائم» وبعضها فی الإنشائیّة نحو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۱۲

صیغة «افعل»[۲۳۸] فلا یستعمل الأوّل فی الإنشاء، ولا الثانی فی الإخبار، وبعضها لا یتمحّض فی أحدهما، بل یستعمل تارةً فی الأوّل، واخری فی الثانی، کصیغ العقود، نحو «بعت» فإنّه بهذا اللفظ الواحد قد یستعمل فی الخبر وقد یستعمل فی الإنشاء، وهکذا الجمل الخبریّة التی تستعمل أحیاناً فی الإنشاء، نحو «یعید» و «یغتسل» ونحوهما.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ مراد صاحب الکفایة بیان الفرق فی هذا القسم الأخیر الذی لا یتمحّض فی الإخبار ولا فی الإنشاء، لا فی القسمین الأوّلین، فمحلّ النزاع أنّ ما وضع له لفظ «بعت» مثلًا لأجل الإخبار غیر ما وضع له لأجل الإنشاء، فیکون له معنی إخباری ومعنی إنشائی، أو له معنی واحد ویختلف مقام الاستعمال فقط؟

فقال صاحب الکفایة: لا یبعد أن یکون الاختلاف بین الخبر والإنشاء فی مقام الاستعمال مع اتّحادهما فی الموضوع له والمستعمل فیه، فالداعی إلی الاستعمال فی الإنشاء قصد إیجاد المعنی وفی الخبر قصد الحکایة عنه، وکلاهما خارجان عن حریم المعنی.

أقول: هذا التعبیر لا یلائم ما تقدّم منه رحمه الله فی مبحث الحروف، فإنّه اعتقد هناک جزماً بکون الفرق بین معنی الاسم والحرف فی مقام الاستعمال، وقال بعدم إمکان کونه فی الموضوع له أو المستعمل فیه، وعبّر هاهنا بقوله: «لا یبعد ...» الدالّ علی عدم الاعتقاد الجزمی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۱۳

المختار فی الفرق بین الخبر والإنشاء

وعلی کلّ حال فمقتضی التحقیق فی المقام اتّحاد الخبر والإنشاء من حیث الموضوع له والمستعمل فیه واختلافهما بحسب الزمان، بخلاف ما ذهبنا إلیه فی الدورة السابقة.

توضیح ذلک: أنّا قلنا سابقاً: یمکن- علی ما اخترناه فی مبحث المعانی الحرفیّة من کون الحروف موضوعة لأنحاء النسب الخاصّة الخارجیّة، والأسماء للمفاهیم الکلّیّة- القول بکون الخبر والإنشاء أیضاً مختلفین فی الموضوع له، فلفظ «بعت» الخبری، وضع للحکایة

عن تحقّق البیع فیما مضی، والإنشائی لإنشاء البیع وإیجاده.

لکن یرد علیه إشکال مهمّ، وهو أنّ للأفعال وضعاً بحسب المادّة، ووضعاً آخر بحسب الهیئة، فإنّ مادّة «ضربتُ» وهی «ض- ر- ب» وضعت لمعنی مخصوص نعبّر عنه بالفارسیّة ب «کتک» وهیئته للدلالة علی صدور هذا المعنی من المتکلِّم فی زمن الماضی، ولا وضع آخر لمجموع المادّة والهیئة، فمن أین یستفاد الإنشاء فی مثل «بعت»؟

لو کانت الهیئة دالّة علیه لکان سائر الأفعال التی تکون بهذه الهیئة مثل «ضربت» أیضاً مفیدةً للإنشاء، ولو کانت المادّة دالّة علیه لکان سائر المشتقّات من هذه المادّة مثل «باع» أیضاً مفیدة له.

وحیث إنّه لا یمکن الذبّ عن هذا الإشکال فلابدّ من القول باتّحاد معنی الإخبار والإنشاء، خلاف ما اخترناه فی الدورة الماضیة.

توضیحه: أنّ الأفعال الدالّة علی الإنشاء تارةً وعلی الإخبار اخری مثل «بعت» و «أنکحت» ونحوهما من صیغ العقود تکون بمادّتها متضمّنة للإنشاء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۱۴

حتّی فیما إذا استعملت للإخبار، فیکون جملة «بعت داری» فی مقام الإخبار، أو «باع زید داره» بمعنی «صار إنشاء البیع متحقّقاً منّی أو من زید فی السابق» ویکون جملة «بعتک داری بکذا» مخاطباً للمشتری فی مقام الإنشاء بمعنی «صار إنشاء البیع متحقّقاً منّی الآن».

فلا فرق بین الإخبار والإنشاء إلّامن حیث الزمان، وهو لا یوجب الاختلاف فی حقیقتهما، کما أنّ الفعل المضارع قد یکون للحال وقد یکون للاستقبال من غیر أن یکون معناه متعدّداً.

ویؤیّده قول اللغویّین: «البیع مبادلة مال بمال» فإنّ المبادلة عبارة عن إنشاء التملیک وهو[۲۳۹] فی الإنشاءات اللفظیّة[۲۴۰] یتحقّق باللفظ، فهذا المعنی اللغوی للبیع هو الأصل فی معناه الاصطلاحی حیث عرّفه الشیخ رحمه الله فی المکاسب بأنّه «إنشاء تملیک عین بمال»[۲۴۱].

ومراد الفقهاء أیضاً عن النکاح حیث قالوا فی عنوان مباحثه: «کتاب النکاح» هو إنشاء النکاح، لا الوطی کما لا یخفی.

إن قلت: فما تقول فی مثل «یعید» و «یغتسل» ونظائرهما من الجمل الخبریّة التی تستعمل فی الإخبار والإنشاء من دون أن تکون مادّتهما إنشائیّة؟

قلت: استعمال هذه الجمل فی الإنشاء لیس استعمالًا حقیقیّاً، بل کنائیّاً مجازیّاً، ومحلّ النزاع هو الألفاظ المستعملة فی الإخبار والإنشاء بنحو الحقیقة، مثل «بعت» و «أنکحت» وسائر صیغ العقود، فإنّا نبحث عن معناها الحقیقی الشامل للإخبار والإنشاء.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۱۵

البحث فی ماهیّة الإنشاء

لا خفاء فی معنی الإخبار، فإنّه عبارة عن حکایة امور واقعیّة متحقّقة فی الماضی أو الحال أوالاستقبال، وهذا واضح لا غبار علیه.

إنّما النزاع فی معنی الإنشاء، ویقع البحث عنه فی مقامین:

المقام الأوّل: فی دخل اللفظ فی الإنشاء

اشارة

وبعبارة اخری: إنّ الجمل الإنشائیّة کلفظ «بعت» و «زوّجت» هل هی مؤثّرة فی تحقّق المعنی فی الخارج أم هی موضوعة لإبرازه فقط؟

نظريّة المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فيه

قال بعض الأعلام فی کتاب المحاضرات: إنّ الجملة الإنشائيّة موضوعة لإبراز أمر نفسانی غير قصد الحکاية، ولم توضع لإيجاد المعنی فی الخارج.

واستدلّ عليه بأنّ القائلين بالإيجاد لو أرادوا الإيجاد التکوينی، کإيجاد الجوهر والعرض فبطلانه من الضروريّات التی لا تقبل النزاع، بداهة أنّ الموجودات الخارجيّة بشتّی أشکالها وأنواعها، ليست ممّا توجد بالإنشاء، کيف والألفاظ ليست واقعة فی سلسلة عللها وأسبابها کی توجد بها.

وإن أرادوا به الإيجاد الاعتبارى کإيجاد الوجوب والحرمة أو الملکيّة والزوجيّة وغير ذلک، فيردّه أنّه يکفی فی ذلک نفس الاعتبار النفسانی من دون حاجة إلی التلفّظ والتکلّم به.

فالإنشاء يتحقّق بالاعتبار النفسانی من المولی، أو من البائع والمشتری، أو من الزوج والزوجة، وغيرهم، وألفاظ «أقم الصلاة» و «بعت واشتريت»

اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج۱، ص: ۲۱۶

و «أنکحت وقبلت النکاح» وغيرها مبرزة له، لا أنّها موجدة له.

لا يقال: لو کان اعتبار الملکيّة مثلًا أمراً نفسانيّاً لکان بيع الغاصب العين المغصوبة مع علمه وعلم المشتری أيضاً بغصبيّته صحيحاً شرعاً وعرفاً، لوجود الاعتبار النفسانی، مع أنّ الشارع والعقلاء لا يعتبران ملکيّة المشتری فيما إذا کان المبيع مغصوباً.

فإنّه يقال: لا ملازمة بينهما، إذ المتبايعان قد يعتبران الملکيّة ويبرزانها باللفظ من دون أن يعتبرها الشارع أو العقلاء، ونحن فی مقام بيان معنی الإنشاء، لا بيان موارده المعتبرة عند الشرع أوالعقلاء[۲۴۲].

هذا حاصل کلام بعض الأعلام فی المحاضرات.

نقد نظريّة المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی معنی الإنشاء

وفيه أوّلًا: أنّه خلاف الوجدان، فإنّ الوجدان حاکم بأنّ الزوجين أو وکيلهما يوجدان الزوجيّة بلفظ «أنکحت وقبلت النکاح» لا أنّهما يبرزان به الزوجيّة المتحقّقة فی أنفسهما، وکذلک البيع إذا کان إنشائه بالصيغة لا بالمعاطاة.

وثانياً: لو کان الإنشاء هو الاعتبار النفسانی واللفظ مبرز له، لرجع الإنشاء إلی الإخبار، فإنّ قول البائع: «بعتک داری بکذا» قاصداً للإنشاء يکون علی هذا حاکياً عن الاعتبار النفسانی الذی تحقّق قبله ولو آناً واحداً، فلا فرق بينه وبين قوله: «بعت داری أمس» فی کون کلّ منهما خبراً وحکايةً عن الأمر الذی وقع قبله، فلا وجه للقول باختلاف المعنی فيهما وأنّه فی الجملة الخبريّة شیء وفی الجملة الإنشائيّة شیء آخر کما قال به فی المحاضرات.

اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج۱، ص: ۲۱۷

وأمّا البرهان الذی أقامه علی مدّعاه، ففيه: أنّا نريد الإيجاد الاعتبارى.

وقوله: يکفی فی ذلک نفس الاعتبار النفسانی من دون حاجة إلی اللفظ والتکلّم به، لا يدلّ علی أزيد من إمکان تحقّق الإنشاء بدون اللفظ، ونحن أيضاً نقول به، ولکن إمکان الشیء لا يستلزم وقوعه، ففی المقام[۲۴۳] وإن أمکن تحقّق الإنشاء بالاعتبار النفسانی من دون وساطة لفظ أصلًا، إلّاأنّه لم يقع، بل يتحقّق الإنشاء بتوسّط اللفظ.

المقام الثانی: فی حقیقة الإنشاءمسلک المشهور فی المقام

اشارة

ذهب المشهور إلی أنّ الامور الاعتباریّة کالملکیّة کما تتحقّق بسبب أمر اختیاری، کالحیازة المؤثّرة فی ملکیّة الحائز للمحوز، أو قهری، کالموت المؤثّر فی ملکیّة الورثة للترکة، کذلک قد تتحقّق باللفظ، مثل قول المتبایعین: «بعت وقبلت» فإنّ الشارع والعقلاء کما یعتبران الملکیّة للحائز والوارث عقیب الحیازة وموت المورّث، کذلک یعتبرانها عقب صیغة البیع أیضاً، فتتحقّق الملکیّة فی وعائها الذی هو عالم الاعتبار، فحقیقة الإنشاء اللفظی «استعمال اللفظ فی‌المعنی لیعتبره الشارع والعقلاء» فیتحقّق فی‌عالم‌الاعتبار الذی‌هو وعائه.

نقد نظریّة المشهور فی حقیقة الإنشاء

وفیه: أنّه لا یشمل مثل بیع الغاصب مع علمه وعلم المشتری بالغصبیّة، لعلمهما بعدم اعتبار الشارع والعقلاء الملکیّة، فلم یتمشّ منهما استعمال

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۱۸

اللفظ فی المعنی بداعی اعتبارهما إیّاه، فلا یعمّه التعریف مع کونه إنشاءً بلا إشکال.

ویمکن أن یرد علیه أیضاً أنّه لا یعمّ إنشاء الطلب، لأنّ الطلب أمر واقعی وعائه الخارج أو الذهن، فإنّ الوصف القائم بنفس الطالب طلب خارجی، ومفهوم الطلب الحاضر فی الذهن طلب ذهنی، فهو من الواقعیّات، ولا یمکن تحقّق الامور الواقعیّة بالإنشاء، ألا تری أنّ الإنسان لا یمکن أن یوجد بوجود إنشائی، فلا یعمّ التعریف إنشاء الطلب مثل «اضرب».

ولکن یمکن الجواب عنه بأنّه لا ضیر فیه، فإنّ الصیغ الدالّة علی الطلب للحکایة عن الطلب الخارجی، لا لإنشاء الطلب.

مقالة صاحب الکفایة رحمه الله حول ماهیّة الإنشاء

وذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله- فی مبحث الأوامر من الکفایة وفی أوّل فوائده المطبوعة فی آخر الحاشیة- إلی أنّ لنا وراء الوجود العینی والذهنی والکتبی واللفظی وجوداً خامساً، وهو الوجود الإنشائی، فالإنشاء هو «القول الذی یقصد به إیجاد المعنی فی نفس الأمر»[۲۴۴] لا الحکایة عن ثبوته وتحقّقه فی موطنه من ذهن أو خارج.

إن قلت: الشیء ما لم یتشخّص لم یوجد، فبِمَ یتشخّص الوجود الإنشائی؟

قلت: تشخّص هذا النحو من الوجود إنّما هو بشخص المنشئ وشخص لفظه[۲۴۵].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۱۹

فلو تلفّظت بقولک: «بعت» فی مقام الإنشاء لتحقّق وجود إنشائی للملکیّة، ولو تلفّظت به ثانیاً أو تلفّظ به شخص آخر لتحقّق لها وجود إنشائی آخر[۲۴۶].

نقد مسلک المحقّق الخراسانی رحمه الله حول حقیقة الإنشاء

وفیه:- مضافاً إلی ما سیأتی من الإشکال فی تحقّق وجود إنشائی لمثل الطلب من الامور الواقعیّة[۲۴۷]- أنّ کلامه یستلزم أن یکون للعقلاء فی البیع الجامع لشرائطه اعتباران: اعتبار الوجود الإنشائی للملکیة، واعتبار الملکیة[۲۴۸]، وهو خلاف الوجدان، لأنّا لا نجد لهم إلّااعتباراً واحداً، وهو اعتبار الملکیّة فقط. هذا.

کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام

وللمحقّق الشیخ محمّد حسین الاصفهانی رحمه الله بیان آخر فی المقام، ویدّعی أنّ کلام صاحب الکفایة أیضاً یحمل علیه، فإلیک عین بیانه:

قوله: وأمّا الصیغ الإنشائیّة فهی علی ما حقّقناه فی بعض فوائدنا موجدة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۲۰

لمعانیها فی نفس الأمر[۲۴۹] إلخ.

بل التحقیق أنّ وجودها وجود معانیها فی نفس الأمر، بیانه أنّ المراد من ثبوت المعنی باللفظ إمّا أن یراد ثبوته بعین ثبوت اللفظ بحیث ینسب الثبوت إلی اللفظ بالذات وإلی المعنی بالعرض، وإمّا أن یراد ثبوته منفصلًا عن اللفظ بآلیّة اللفظ بحیث ینسب الثبوت إلی کلّ منهما بالذات، لا- مجال للثانی، إذ الوجود المنسوب للماهیّات بالذات منحصر فی العینی والذهنی، وسائر أنحاء الوجود من اللفظی والکتبی وجود بالذات للّفظ والکتابة، وبالجعل والمواضعة وبالعرض للمعنی، ومن الواضح أنّ آلیّة وجود اللفظ وعلّیته لوجود المعنی بالذات لابدّ من أن یکون فی أحد الموطنین من الذهن والعین، ووجود المعنی بالذات فی الخارج یتوقّف علی حصول مطابقه فی الخارج أو مطابق ما ینتزع عنه، والواقع خلافه، إذ لا- یوجد باللفظ موجود آخر یکون مطابقاً للمعنی أو مطابقاً لمنشأ انتزاعه، ونسبة الوجود بالذات إلی المعنی مع عدم وجود مطابقه أو مطابق منشأه غیر معقول، ووجوده فی الذهن بتصوّره لا- بعلّیة اللفظ لوجوده الذهنی، والانتقال من سماع الألفاظ إلی المعانی لمکان الملازمة الجعلیّة بین اللفظ والمعنی، مع أنّ ذلک ثابت فی کلّ لفظ ومعنی ولا- یختصّ بالإنشائی، فالمعقول من وجود المعنی باللفظ هو الوجه الأوّل، وهو أن ینسب وجود واحد إلی اللفظ والمعنی بالذات فی الأوّل وبالعرض فی الثانی، وهو المراد من قولهم: «إنّ الإنشاء قول قصد به ثبوت المعنی فی نفس الأمر».

وإنّما قیّدوه بنفس الأمر مع أنّ وجود اللفظ فی الخارج وجود للمعنی فیه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۲۱

أیضاً بالعرض[۲۵۰]، تنبیهاً علی أنّ اللفظ بواسطة العلقة الوضعیّة وجود المعنی تنزیلًا فی جمیع النّشئات[۲۵۱]، فکأنّ المعنی ثابت فی مرتبة ذات اللفظ بحیث لا ینفکّ عنه فی مرحلة من مراحل الوجود، والمراد بنفس الأمر حدّ ذات الشیء من باب وضع الظاهر موضع المضمر.

فإن قلت: هذا المطلب جارٍ فی جمیع الألفاظ بالنسبة إلی معانیها من دون اختصاص بالإنشائیّات.

قلت: الفرق أنّ المتکلّم قد یتعلّق غرضه بالحکایة عن النسبة الواقعة فی موطنها باللفظ المنزّل منزلتها، وقد یتعلّق غرضه بإیجاد نفس هذه النسبة بإیجاد اللفظ المنزّل منزلتها، مثلًا مفاد «بعت» إخباراً وإنشاءً واحد، وهی النسبة المتعلّقة بالملکیّة، وهیئة «بعت» وجود تنزیلی لهذه النسبة الإیجادیّة القائمة بالمتکلّم والمتعلّقة بالملکیّة، فقد یقصد وجود تلک النسبة خارجاً بوجودها التنزیلی الجعلی اللفظی، فلیس وراء قصد الإیجاد بالعرض وبالذات أمر آخر، وهو الإنشاء، وقد یقصد زیادةً علی ثبوت المعنی تنزیلًا الحکایة عن ثبوته فی موطنه أیضاً، وهو الإخبار، وکذلک فی صیغة «افعل» وأشباهها، فإنّه یقصد بقوله: «اضرب» ثبوت البعث الملحوظ نسبةً بین المتکلّم والمخاطب والمادّة، فیوجد البعث فی الخارج بوجوده الجعلی التنزیلی اللفظی، فیترتّب علیه إذا کان من أهله وفی محلّه ما یترتّب علی

البعث الحقیقی الخارجی مثلًا، وهذا الفرق بلحاظ المقابلة بین المعانی الخبریّة والإنشائیّة. فلا ینتقض باستعمال الألفاظ المفردة فی معانیها، فإنّها کالإنشائیّات من حیث عدم النظر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۲۲

فیها إلّاإلی ثبوتها خارجاً ثبوتاً لفظیّاً، غایة الأمر أنّها لایصحّ السکوت علیها، بخلاف المعانی الإنشائیّة المقابلة للمعانی الخبریّة.

وهذا أحسن ما یتصوّر فی شرح حقیقة الإنشاء، وعلیه یحمل ما أفاده استاذنا العلّامة، لا علی أنّه نحو وجود آخر فی قبال جمیع الأنحاء المتقدّمة، فإنّه غیر متصوّر[۲۵۲]، إنتهی.

هذا کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله، وحاصله: أنّ الوجود الإنشائی للمعنی وراء اللفظی غیر متصوّر، إذ أنحاء الوجود منحصرة فی أربعة، العینی والذهنی والکتبی واللفظی، فأراد المحقّق الخراسانی رحمه الله من الوجود الإنشائی الوجود اللفظی.

نقد کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله

وفیه: أنّه لو أراد ظهور کلام صاحب الکفایة فی ذلک فوجدان من راجع کتابیه یشهد بخلافه، بل قوله فی الکفایة[۲۵۳]: «وأمّا الصیغ الإنشائیّة فهی علی ما حقّقناه فی بعض فوائدنا موجدة لمعانیها فی نفس الأمر» ظاهر فی کون اللفظ علّة لتحقّق المعنی الإنشائی، لا أنّ وجود المعنی وجود اللفظ.

وإن أراد أنّ کلامه مع حفظ ظاهره غیر متصوّر فلابدّ من توجیهه وحمله علی ما اختاره، ففیه أنّه لا وجه لعدم کون الوجود الإنشائی متصوّراً إلّا تقسیمهم الوجود إلی الأقسام الأربعة من دون أن یکون فی کلامهم من الوجود الإنشائی عین ولا أثر، وهذا لا یجدیه، لأنّ المقسم فی کلامهم هو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۲۳

الوجود الواقعی، فلا یکون نافیاً لما یدّعیه المحقّق الخراسانی من تحقّق الوجود الإنشائی فی الاعتباریّات.

کیف یمکن القول بانحصار الوجود فی أربعة، مع أنّ الملکیّة المتحقّقة بسبب الحیازة أو الإرث[۲۵۴] لیست منها، ضرورة عدم کونها أمراً خارجیّاً ولا ذهنیّاً ولا کتبیّاً ولا لفظیّاً، ومع ذلک لا یمکن إنکارها فی وعاء الاعتبار، فلا محالة کان المقسم فی کلامهم هو الوجودات الواقعیّة، فلا ینافی تحقّق قسم خامس من الوجود یسمّی وجوداً إنشائیّاً، لکن ظرف تحقّقه الاعتبار لا الواقع.

ولأجل هذا عدل المحقّق الخراسانی رحمه الله عن التعبیر بالواقع إلی التعبیر بنفس الأمر، إذ لو قال: «الصیغ الإنشائیّة موجدة لمعانیها فی الواقع» لم یشمل الاعتباریّات التی منها الإنشاء، بخلاف «نفس الأمر» فإنّها أعمّ من الواقع والاعتبار.

وبهذا ظهر فساد ما قاله المحقّق الاصفهانی أیضاً من أنّ التقیید بنفس الأمر لأجل التنبیه علی أنّ اللفظ بواسطة العلقة الوضعیّة وجود المعنی تنزیلًا فی جمیع النشآت، والمراد بنفس الأمر حدّ ذات الشیء.

إذ لو کان هذا هو المراد بنفس الأمر وکان التقیید به لأجل کون اللفظ وجوداً تنزیلیّاً لوجود المعنی فی جمیع النشآت لم یکن للعدول عن التعبیر بالواقع إلیه وجه، لأنّ اللفظ من الامور الواقعیّة، فکذلک المعنی الذی یکون بزعمه متّحداً مع اللفظ.

فلا محالة کان المراد بنفس الأمر ما ذکرناه من أنّه أعمّ من الواقع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۲۴

والاعتبار، والمراد بالوجود الإنشائی للمعنی وجود اعتباری غیر وجود اللفظ.

فدعوی رجوع کلام المحقّق الخراسانی إلی ما اختاره فی معنی الإنشاء مجازفة.

علی أنّ أصل کلامه أیضاً مخدوش، لأنّه کما رأیت قال بعدم الفرق بین الجمل الإنشائیّة والألفاظ المفردة إلّافی صحّة السکوت علیها

وعدمها، فيلزم أن يكون مثل لفظ «الإنسان» أيضاً إنشاءً ولم يتفوّه به أحد من العقلاء.

وأيضاً قال باتّحاد الجمل الإنشائيّة والخبريّة فى المعنى الإنشائى وكون الاختلاف بينهما فى قصد الحكاية- زيادة على أصل المعنى- فى الثانى وعدمه فى الأوّل.

وهو خلاف ما عليه الكلّ فى الفرق بينهما، فإنّ الخبر والإنشاء عندهم متغايران ماهيّة، والتقابل بينهما تقابل التضاد، لا تقابل الإيجاب والسلب، بأن يتحقّق فى الجملة الخبريّة ما لا يتحقّق فى الإنشائيّة كما إختاره المحقّق الإصفهانى رحمه الله.

وما كان ذهابه إلى هذه المذاهب الواضحة البطلان إلّالأجل ما اختاره فى المبنى من كون حقيقة الإنشاء هو وجود المعنى المتّحد مع وجود اللفظ بحيث ينسب الوجود إلى الثانى بالذات وإلى الأوّل بالعرض.

وما ذكرناه من الإشكال على لوازم المبنى شاهد على فساد نفسه.

إذا عرفت الأقوال الثلاثة فى حقيقة الإنشاء وما فيها من المناقشات فاعلم أنّ أردءها هو قول المحقّق الاصفهانى رحمه الله، لما عرفت من لوازمه الواضحة البطلان، وأوسطها ما ذهب إليه المشهور، وأرجحها قول المحقّق الخراسانى رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۲۵

وذلك لأنّ ما أوردناه على صاحب الكفاية وارد على المشهور أيضاً، فإنّهم أيضاً يقولون بتحقّق اعتبارين فى المقام وإن لم يصرّحوا بذلك.

توضيح ذلك: أنّهم قالوا: «حقيقة الإنشاء استعمال اللفظ فى المعنى ليتحقّق فى وعاء الاعتبار» وواضح أنّ سببيّة اللفظ لاعتبار المعنى من قبل الشارع والعقلاء أيضاً أمر اعتبارى، ضرورة عدم تحقّق علقة تكوينيّة بينهما، بل اعتبر الشارع أو العقلاء كونه سبباً له مع تحقّق الشرائط، فالملكيّة المتحقّقة عقيب لفظ «بعت» أمر اعتبارى، وسببيّة هذا اللفظ لاعتبارها أمر اعتبارى آخر.

فما ذهب إليه المشهور أيضاً مستلزم للقول بتحقّق اعتبارين للعقلاء والشارع، وهو خلاف الوجدان كما قلنا فى ذيل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله، فهذه مناقشة اخرى عليهم.

فحيث إنّ هذه المناقشة مشتركة بين كلام صاحب الكفاية ومسلك المشهور مع خلوّ كلامه عن الإشكال الأوّل[۲۵۵] الذى كان وارداً عليهم يكون ما ذهب إليه فى معنى الإنشاء أرجح الأقوال.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۲۷

فى أسماء الإشارة والضمائر

البحث فى أسماء الإشارة والضمائر

مسلك صاحب الكفاية فيما وضع له أسماء الإشارة والضمائر

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله بعد الفراغ عن بحث الحروف:

ثمّ إنّه قد انقدح ممّا حقّقناه أنّه يمكن أن يقال: إنّ المستعمل فيه فى مثل أسماء الإشارة والضمائر أيضاً عامّ وأنّ تشخّصه إنّما نشأ من قبل طور استعمالها، حيث إنّ أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها، وكذا بعض الضمائر[۲۵۶]، وبعضها ليخاطب بها المعنى، والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخّص كما لا يخفى، فدعوى أنّ المستعمل فيه فى مثل «هذا» و «هو» و «إيّاك» إنّما هو المفرد المذكّر وتشخّصه إنّما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه، فإنّ الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلّاإلى الشخص أو معه، غير مجازفة[۲۵۷]، إنتهى.

أقول: قبل التحقيق فى المقام لابدّ من ذكر مقدّمة:

وهى: أنّ الذى لا ريب فيه- وهو أيضاً معترف به- أنّ التشخّص موجود

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۲۸

فى مقام الاستعمال[۲۵۸].

وهكذا لا ريب فى أنّ الإشارة والتخاطب من المعانى الحرفيّة والوجودات الرابطة المتعلّقة بالطرفين، لتعلّق الأوّل بالمشير والمشار إليه، والثانى بالمتكلّم والمخاطب.

وكذا لا ريب فى أنّ الإشارة على قسمين: عمليّة محضة، كالإشارة باليد بدون استعمال اللفظ، ولفظيّة، كالإشارة بلفظ «هذا».

البحث حول افتقار الإشارة اللفظيّة إلى العمليّة

لكن قال بعض الأعلام فى المحاضرات: إنّ أسماء الإشارة ككلمة «هذا» أو «ذاك» لا تدلّ على معانيها إلّابمعونة الإشارة الخارجيّة، كالإشارة باليد أو بالرأس أو بالعين[۲۵۹].

وفيه: أنّ الإشارة اللفظيّة وإن كانت مقترنة بالإشارة العمليّة غالباً، إلّاأنّها قد تستعمل بدونها، كقول أحد المتخاصمين الحاضرين عند القاضى: «هذا ضربنى وسبّنى» من دون أن يشير باليد أوبسائر الأعضاء إلى خصمه.

على أنّ اسم الإشارة لا يختصّ بمقام التخاطب، بل قد يستعمل فى الكتابة، كما فى قوله تعالى: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ»[۲۶۰] وقوله تعالى:

«ذَلِكَ الْكِتَابُ لَارَيْبَ فِيهِ»[۲۶۱] مع فقد الإشارة الخارجيّة هنا قطعاً.

أضف إلى هذا أنّ الإشارة اللفظيّة لو كانت محتاجة إلى الإشارة العمليّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۲۹

دائماً من دون أن يحتاج الثانية إلى الاولى لكانت الإشارة اللفظيّة تأكيداً للإشارة العمليّة دائماً[۲۶۲]، وما سمعنا بهذا فى آبائنا الأوّلين.

فالحقّ أنّ كلّاً منهما مستقلّة لا تحتاج فى الدلالة على معناها إلى الاخرى، لكنّ الغالب تقارنهما فى الاستعمال، وحينئذٍ يكون الإشارة العمليّة تأكيداً للفظيّة.

المختار فى ما وضعت له أسماء الإشارة

إذا عرفت هذا فنقول: لا ينبغى الإشكال فى أنّ مدلول الإشارة العمليّة كحركة اليد هو حقيقة الإشارة التى من المعانى الحرفيّة المتعلّقة بالطرفين، فإذا أشرت بيدك إلى زيد مثلًا يكون لنا ثلاث حقائق: المشير والمشار إليه والربط بينهما، وهذا الأخير هو مدلول حركة اليد.

فكذلك الأمر فى الإشارة اللفظيّة، فإنّ الوجدان قاضٍ بعدم الفرق بينهما إلّا فى تحقّق الاولى بالأعضاء والجوارح والثانية باللفظ، فالموضوع له فيها أيضاً حقيقة الإشارة[۲۶۳] التى تكون من المعانى الحرفيّة كما كانت هى المدلول فى الإشارة العمليّة أيضاً.

ويؤيّده قول ابن مالك فى ألفيّته النحويّة: «بذا لمفرد مذكّر أشر».

فإنّ الجارّ أعنى «لمفرد» متعلّق ب «أشر»، فمعناه «بذا أشر إلى مفرد مذكّر».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۳۰

فما ذهب إليه المحقّق الخراسانی رحمه الله من وضع مثل «هذا» للمفرد المذكّر غير تامّ، فراجع وجدانك هل تجد أنّ النسبة بينهما هی النسبة التی بين الإنسان والحيوان الناطق؟!

والحاصل: أنّ أسماء الإشارة وضعت لحقيقة الإشارة التی هی من المعانی الحرفيّة.

وأمّا خصوصيّة كون المشار إليه حاضراً وفی مثل «هذا» مفرداً مذكّراً فهی خارجة عن الموضوع له، لكونها من خصوصيّات المشار إليه، لا الإشارة التی هی الموضوع له.

فالمختار فی المقام مخالف لما اختاره صاحب الكفاية، فإنّه ذهب إلى أنّ معنى مثل «هذا» هوالمفرد المذكّر، والإشارة خارجة عنه، وهذا عكس ما اخترناه.

إن قلت: ما ذهبت إليه لا يلائم مثل قولنا: «هذا قائم» لعدم وقوع المعنى الحرفی موضوعاً فی القضيّة الحمليّة[۲۶۴].

قلت: هذا وارد على الإشارة العمليّة أيضاً، لأنّا قد نشير إلى زيد مثلًا باليد بدون اللفظ ونقول عقيبه «قائم» فجعلنا نفس حركة اليد موضوعاً وقولنا:

«قائم» محمولًا[۲۶۵]، وقد مرّ آنفاً أنّ مدلول الإشارة العمليّة من المعانی الحرفيّة.

وحلّه أنّ هذه الاستعمالات مجازيّة بقرينة المحمول، فالمراد باسم الإشارة فی

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۳۱

الأوّل وحركة اليد فی الثانی هو المشار إليه الموجود فی الخارج بوجود استقلالی، لا الإشارة الموجودة فيه بوجود تعلّقی.

إن قلت: هذا يستلزم كون المجاز فی اسم الإشارة أكثر من الحقيقة.

قلت: لا ضير فی ذلك، لما سيجیء فی مباحث الحقيقة والمجاز من أنّ كثرة الاستعمالات المجازيّة بالنسبة إلى الاستعمالات الحقيقيّة فی المحاورات العرفيّة من الواضحات التی لا تنكر.

هذا تمام الكلام فی اسم الإشارة.

المختار فی معنى الضمائر

وأمّا الضمائر: فضمير الغائب وضع أيضاً لحقيقة الإشارة، والفرق بينه وبين أسمائها أنّه للإشارة إلى الغائب وهی للإشارة إلى الحاضر.

ويؤيّده اشتراطهم كون مرجعه مسبوقاً بالذكر، كقولنا: «جائنی زيد وهو يبكی» أو معهوداً فی الذهن[۲۶۶]، فإنّه حيث كان للإشارة ولم يكن المشار إليه حاضراً اشترطوا أن يكون مذكوراً أو معهوداً حتّى يمكن الإشارة إليه.

ويؤيّده أيضاً تقارنه غالباً بنحو من الإشارة العمليّة، كحركة اليد.

وأمّا ضمير المخاطب: فهو وضع لحقيقة المخاطبة، وهی معنى حرفی متعلّق بالطرفين: المخاطِب بالكسر والمخاطَب بالفتح، لكنّه خالٍ عن معنى الإشارة.

هذا بناءً على ما اخترناه من استحالة الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

وأمّا بناءً على إمكانه فيمكن أن يكون الموضوع له فيه المخاطب الخاصّ، فالواضع عند وضع لفظ «أنت» مثلًا تصوّر مفهوم «المخاطب» بما له من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۳۲

العموم، ثمّ وضعه لمصاديق ذلك المفهوم العامّ، فالفرق بين مفهوم «المخاطب» و «أنت» هو الفرق بين الطبيعی وأفراده.

ويؤيّده أنّه إذا سُمع من وراء الجدار لفظ «المخاطب» يفهم منه معنى عامّ، وإذا سُمع لفظ «أنت» أو «إيّاك» يفهم أنّ المراد مخاطب

خاصّ، فیعلم أنّ الفرق بینهما هوالفرق بین الکلّی ومصادیقه.

وعلیه یکون معنی ضمیر المخاطب من المعانی الاسمیّة، کما أنّه علی الأوّل کان من المعانی الحرفیّة.

ویجری الوجهان أیضاً فی ضمیر المتکلّم، فإنّه إمّا وضع للإشارة إلی النفس أو الأنفس، ویؤیّده اقترانه بنحو من الإشارة العملیّة غالباً کحرکة الید، أو للمتکلّم الخاصّ- بناءً علی إمکان الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ- بالبیان المتقدّم فی ضمیر المخاطب.

فتحصّل ممّا ذکرنا أنّ ضمیر الغائب وضع للإشارة إلی الغائب، کما أنّ أسماء الإشارة وضعت للإشارة إلی الحاضر، وضمیر المخاطب والمتکلّم إمّا وضعا للمعنی الحرفی، وهو المخاطبة فی الأوّل والإشارة إلی النفس فی الثانی، أو للمعنی الاسمی، وهو المخاطب الخاصّ والمتکلّم الخاصّ.

ولا ضیر فی کون المعنی فی بعض الضمائر حرفیّاً کضمیر الغائب، وفی بعضها اسمیّاً کضمیر المخاطب والمتکلّم علی أحد الوجهین.

هذا تمام الکلام فی معنی الحروف وما یلحق بها من الأسماء.

بقی هنا شیء: وهو أنّ المعانی الحرفیّة والوجودات الرابطة وإن کانت أضعف الوجودات، إلّاأنّها هی المقصودة بالتفهیم والتفهّم فی المحاورات العرفیّة، فإنّا إذا قلنا: «زید قائم» فالمقصود تفهیم الاتّحاد والهوهویّة بینهما کما

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۳۳

تقدّم، وهو معنی حرفی قائم بالطرفین، ونحن وإن أنکرنا تحقّق النسبة فی القضایا الحملیّة لکن لم ننکر الهوهویّة التی هی أیضاً من المعانی الحرفیّة.

وهکذا القضایا المأوّلة نحو «زید فی الدار» ضرورة أنّ المقصود بها أیضاً تفهیم الهوهویّة بناءً علی تقدیر «کائن» ونحوه، وتفهیم الربط بین زید والدار[۲۶۷] بناءً علی عدمه، وکلاهما من الوجودات الرابطة.

وهکذا الجمل الفعلیّة، فإنّ المراد بقولنا: «ضرب زید» تفهیم صدور الضرب من زید، وهو معنی حرفی، لأنّ حقیقته الربط بین الضرب وزید.

فالمعانی الحرفیّة مع کونها أضعف الوجودات مهمّة من هذه الجهة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۳۵

فی استعمال اللفظ فی المعنی المجازی

الأمر الثالثفی استعمال اللفظ فی المعنی المجازی

نظریّة صاحب الکفایة فی المقام

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: صحّة استعمال اللفظ فیما یناسب ما وضع له هل هی بالوضع أو بالطبع؟ وجهان، بل قولان: أظهرهما: أنّها بالطبع، بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فیه ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فیما لا یناسبه ولو مع ترخیصه، ولا معنی لصحّته إلّاحسنه[۲۶۸]، إنتهی.

البحث حول ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله

وهو وإن کان صادقاً فی دعواه، لأنّ صحّة استعمال الأعلام الشخصیّة فی المعانی المجازیّة کاستعمال «حاتم» فی الرجل الجواد لا یتصوّر کونها بترخیص الواضع، لعدم علم أبیه بصیرورته جواداً حتّی یجیز استعمال اسمه فیمن یشبهه فی ذلک.

إلّا أنّ الدلیل الذی أقام علیه غیر تامّ.

لأنّ صحّة الاستعمال لو كانت بمعنى حسنه لكانت فى الاستعمالات الحقيقيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۳۶

أيضاً بهذا المعنى، فصحّة الاستعمال سواء كان بنحو الحقيقة أو المجاز تكون بمعنى حسنه، وعلى هذا إن أراد بالحسن ما يقابل القبح يشمل الغلط أيضاً؛ لأنّه وإن كان غلطاً إلّاأنّه لا يكون قبيحاً، وإن أراد به ما يقابل عدم الحسن يشمل المجاز فقط دون الحقيقة، لأنّ الاستعمال فى المعنى الحقيقى لا يكون حسناً مع كونه صحيحاً قطعاً.

فى ماهيّة المجاز

وهذا البحث مبنيّ على كون المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له كما هو المشهور، وأمّا إذا قلنا بكونه استعمالًا فيما وضع له استعارةً كان أو مجازاً مرسلًا، فلا مجال لهذا البحث أصلًا كما لا يخفى.

فالمهمّ هو التحقيق فى هذه الجهة، فنقول:

مسلك السكّاكى حول الاستعارة

ذهب السكّاكى خلافاً للمشهور إلى أنّ الاستعارة حقيقة لغويّة وأنّ اللفظ فى هذا القسم من المجازات يستعمل فيما وضع له، لكنّ العقل يتصرّف فى الموضوع له بتوسعته بحيث يكون أفراده على قسمين: حقيقى وادّعائى، فإذا قلنا: «رأيت أسداً يرمى» استعمل لفظ «أسد» مع حفظ معناه الحقيقى وهو الحيوان المفترس فى زيد، بادّعاء كونه أيضاً فرداً منه.

واستدلّ عليه بأنّ استعمال لفظ مكان لفظ آخر لا يصحّ إلّاإذا كان مشتملًا على صناعة البيان أو البديع، وواضح أنّ تبديل كلمة «الشجاع» ب «أسد» فى قولنا: «زيد أسد» خالٍ عن الظرافة واللطف لو لم يكن بلحاظ المعنى، فأين الصناعة؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۳۷

ثمّ أيّده بأنّه لولاه لما صحّ التعجّب فى قول الشاعر:

قامت تظلّلنى عن الشمس‌نفس أعزّ علىَّ من نفسى

قامت تظلّلنى ومن عجب‌شمس تظلّلنى عن الشمس

لعدم التعجّب فى كون امرأة ذات ظلّ لو لم تكن شمساً ادّعاءً[۲۶۹].

فالسكّاكى خالف المشهور فى الاستعارة ووافقهم فى سائر المجازات.

توجيه كلام السكّاكى رحمه الله

ولكن فى كلامه مع حفظ ظاهره إشكال، وهو أنّ اسم الجنس وضع للعموم، فاستعماله فى مصداقه الحقيقى استعمال فى غير ما وضع له فضلًا عن مصداقه الادّعائى، ولذا يكون الحمل فى مثل «زيد إنسان» شائعاً صناعيّاً، ويكون المعنى: «زيد مصداق من مصاديق طبيعة الإنسان» مع أنّ زيداً لو كان ما وضع له لفظ الإنسان لكانا متّحدين بحسب الماهيّة، فكان الحمل أوّليّاً ذاتيّاً.

فإذا استعمل اسم الجنس فى مصداقه الادّعائى بعلاقة المشابهة، مثل «أسد علىّ وفى الحروب نعامة» لم يكن مستعملًا فى مفهومه العامّ، فيكون استعمالًا فى غير ما وضع له، فما ذهب إليه من أنّ لفظ «أسد» مثلًا مع حفظ معناه الحقيقى استعمل فى مثل زيد لا يتمّ بظاهره، لما عرفت من أنّ استعماله فى أفراده الواقعيّة ليس حقيقةً لغويّة، فضلًا عن مصاديقه الادّعائيّة.

فلابدّ من توجيه كلامه بأنّ الاستعارة عبارة عن توسعة الموضوع له بحيث يعمّ المصداق الادّعائى، فالمصداق الادّعائى يدخل تحت الموضوع له، لا أنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۳۸

اللفظ مع حفظ مفهومه العامّ یستعمل فیه، فإنّه لا یصحّ کما مرّ.

وأیضاً لابدّ فی کلامه من توضیح وتوجیه آخر، وهو أنّ الاستعارة فی الأعلام الشخصیّة مثل إطلاق لفظ «حاتم» وإرادة زید بعلاقة المشابهة فی الجود لابدّ من أن تکون بادّعاء العینیّة، لا بادّعاء کونه فرداً منه، لعدم تحقّق العموم فی الأعلام حتّی تکون ذات أفراد، فإذا قلنا: «زید حاتم» ندّعی أنّه عین حاتم ومتّحد معه بلحاظ کثرة جوده.

فالاستعارة حقیقة لغویّة، لکن بادّعاء فردیّة المستعمل فیه للموضوع له فی أسماء الأجناس، وبادّعاء عینیّته له فی الأعلام الشخصیّة.

بیان المختار فی حقیقة المجاز

وما ذهب إلیه السکّاکی وإن کان حقّاً، إلّاأنّه لا یختصّ بالاستعارة، فإنّ عامّة المجازات کذلک کما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» تبعاً لُاستاذه العلّامة المحقّق الشیخ محمّد رضا الاصفهانی المسجد شاهی رحمه الله صاحب کتاب «وقایة الأذهان».

وما أفاده هذا المحقّق الکبیر نظیر ما ذهب إلیه صاحب الکفایة فی مبحث تخصیص العامّ، من تحقّق إرادتین: استعمالیّة وجدّیّة، وابتنی علیه أنّ التخصیص لا یستلزم التجوّز، لأنّ لفظ العامّ استعمل فی العموم، لکنّ المراد الجدّی هو غیر مورد المخصّص.

وحاصل ما أفاده المحقّق المسجدشاهی أیضاً فی المقام: أنّ ما هو المراد استعمالًا غیر ما هو المراد جدّاً، فإذا قیل: «رأیت أسداً یرمی» استعمل لفظ الأسد فی معناه الحقیقی، وهو الحیوان المفترس، لکنّ المراد الجدّی هو المعنی المجازی أعنی الرجل الشجاع بادّعاء کونه فرداً من أفراد الأسد، وإذا اطلق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۳۹

لفظ «العین» علی الربیئة[۲۷۰] بعلاقة الجزء والکلّ استعملت فی معناها وهو الجارحة المخصوصة، لکنّ الإرادة الجدّیّة تعلّقت بالربیئة بادّعاء کونه عیناً باصرة بتمام وجوده، لکمال مراقبته، وهکذا سائر أنواع المجاز.

واستدلّ علیه بأنّ الاستعمالات المجازیّة لیست إلّالما فیها من الحسن والظرافة، ولا حسن فی تبادل الألفاظ والتلاعب بها ما لم یکن بلحاظ المعنی وتوسعة المفاهیم إلی ما لا یسعه وضع ألفاظها ابتداءً. ألا تری أنّ قول النسوة فی قصّة یوسف: «حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَراً إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَکٌ کَرِیمٌ»[۲۷۱] لاـ ظرافة فیه لو أردن «إن هذا إلّایوسف»، بل لا یلائمه قولهنّ: «حاش للّه» إذ لا تعجّب فی کونه یوسف، وإنّما التعجّب فی کونه ملکاً کریماً.

وهکذا قول اخوة یوسف لأبیهم- بعد رجوعهم إلیه حین اتّهموا بسرقة صواع الملک ثمّ استخرجت من وعاء أخیه-: «یَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَکَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا کُنَّا لِلْغَیْبِ حافِظِینَ* وَاسْأَلِ الْقَرْیَةَ الَّتِی کُنَّا فِیهَا وَالْعِیرَ الَّتِی أَقْبَلْنَا فِیهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ»[۲۷۲] إذ لا حسن فیه لو ارید من القریة أهلها بنحو المجاز فی الحذف، أو بعلاقة تسمیة الشیء باسم محلّه، فإنّ العلاقة مصحّحة للاستعمال لا موجبة للحسن والظرافة، وإنّما الحسن والظرافة فیما إذا ارید أنّ هذه القصّة بلغت من الوضوح مرتبةً یشهد بها القریة بما فیها من الأحجار والأشجار وغیرهما من الجمادات والنباتات فضلًا عن الآدمیّین.

وهکذا قول الفرزدق الشاعر فی شأن علیّ بن الحسین علیهما السلام حین أنکر هشام

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۴۰

بن عبد الملک معرفته:

«هذا الذی تعرف البطحاء وطأتهوالبیت یعرفه والحلّ والحرم»

إذ لا ظرافة فیه لو ارید أنّه یعرفه أهل البطحاء، وصاحب البیت، وأهل الحلّ والحرم، وإنّما الظرافة واللطافة فیما إذا ارید أنّه علیه السلام بمثابة من الشهرة والمقامات المعنویة حتّی یعرفه هذه الجمادات فضلًا عن الإنسان.

بل لا مجال لقول المشهور فی المجاز المرکّب[۲۷۳] أصلًا، لأنّه مرکّب من کلمات استعمل کلّ منها فی معناها الحقیقی واریـد من المجموع خلاف ظاهره، کقولنا للمتحیّر: «أراک تقدّم رجلًا وتؤخّر اخری» مع أنّه لیس للمرکّب وضع علی حدة لیستعمل فی غیر ما وضع له، فیعلم من ذلک أنّا لم نتفوّه بهذا الکلام إلّا بعد ادّعاء کون هذا الرجل المتردّد شخصاً متمثّلًا کذلک، وأنّ حاله وأمره یتجلّی فی هذا المثال کأنّه هو.

هذه قضاوة الوجدان وشهادة الذوق السلیم، بل ما ذکر فی المرکّبات من أقوی الشواهد علی المدّعی، وبه یحفظ لطائف الکلام وجمال الأقوال فی الخطب والأشعار[۲۷۴].

هذا حاصل ما أفاده الشیخ محمّد رضا الاصفهانی المسجدشاهی رحمه الله.

والفرق بینه وبین ما اختاره السکّاکی فی ثلاثة امور:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۴۱

أ- أنّ کلامه لا یختصّ بالاستعارة، بل یشمل جمیع المجازات، بخلاف کلام السکّاکی.

ب- أنّ کلامه لا یحتاج إلی ما ذکرنا من التوجیهین لکلام السکّاکی، إذ اللفظ استعمل فی الموضوع له علی ما ذهب إلیه المحقّق المسجدشاهی، سواء کان من أسماء الأجناس أو الأعلام الشخصیّة، لکنّ المراد الجدّی علی خلافه، فإذا قیل: «أسد علیّ وفی الحروب نعامة» تعلّق الإرادة الاستعمالیّة بالحیوان المفترس بمفهومه الکلّی، لکنّ الإرادة الجدّیّة تعلّقت بالرجل المنظور بادّعاء کونه فرداً منه، وإذا قیل: «زید حاتم» استعمل اللفظ فی ما وضع له وهو «حاتم الطائی» لکنّ الإرادة الجدّیّة علی خلافه بادّعاء کونه عینه.

ج- أنّ ادّعاء الفردیّة والعینیّة یکون علی مذهب السکّاکی قبل الاستعمال وعلی مذهب المحقّق الاصفهانی بعده کما هو ظاهر.

ویؤیّد مذهبه أمران:

۱- أنّه یناسب تسمیة الحقیقة والمجاز بهما، فإنّ الحقیقة من الحقّ، وهو لغةً عبارة عن الأمر الثابت، والمجاز من الجواز، وهو العبور، فکأنّ المجاز یؤخذ من معبر المعنی الحقیقی، وهذه المناسبة لم تتحقّق فی قول المشهور.

۲- أنّ المنطقیّین قسّموا الدلالة اللفظیّة إلی المطابقة والتضمّن والالتزام، ودلالة اللفظ علی المعنی المجازی لیست منها علی القول المشهور.

أمّا عدم کونها مطابقة فواضح، وأمّا عدم کونها تضمّناً فلأنّ العلاقة وإن کانت فی بعض المجازات علاقة الکلّ والجزء، وهو من باب تسمیة الشیء باسم کلّه، إلّاأنّه لا یکون تضمّناً، لأنّ التضمّن هو الدلالة علی جزء ما وضع له تبعاً لدلالته علی تمامه لا استعماله فی الجزء مستقلّاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۴۲

وبه ظهر عدم کونها التزاماً، فإنّ الدلالة الالتزامیّة أیضاً تابعة للدلالة المطابقیّة.

فما ذهب إلیه المشهور مستلزم لخروج المجاز عن الدلالات اللفظیّة بأقسامها الثلاثة، ولیس لها قسم رابع.

وأمّا علی المذهب الحقّ فهو داخل فی المطابقة، لتعلّق الإرادة الاستعمالیّة بالموضوع له.

إن قلت: علی قول المشهور أیضاً تکون قرینیّة القرینة بالدلالة المطابقة.

قلت: نعم، لکنّه لا یستلزم کون دلالة ذی القرینة أیضاً مطابقةً، إذ لا ربط بینهما من هذه الجهة، علی أنّ القرینة قد تکون حالیّة لا مقالیّة، فلا یتحقّق فیها الدلالة اللفظیّة أصلًا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۴۳

فی إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

الأمر الرابع فی إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

اشارة

إطلاق اللفظ وإرادة اللفظ منه[۲۷۵] يتصوّر على أنحاء أربعة:

أ- إطلاقه وإرادة نوعه، وهو على قسمين، لأنّ شخص اللفظ قد يكون داخلًا فى النوع المراد، كقولنا: «زيد لفظ» وقد لا يكون داخلًا، كقولنا:

«ضرب فعل ماضٍ».

ب- إطلاقه وإرادة صنفه، وهو أيضاً على قسمين: لأنّ الصنف المراد أيضاً قد يشمل شخص اللفظ الملفوظ به، كما إذا قيل: «زيد إذا وقع فى أوّل الجملة الاسميّة فهو مبتدأ» وقد لا يشمله، كما إذا قيل: «زيد فى ضرب زيد فاعل».

ج- إطلاقه وإرادة فرد آخر مثله، كما إذا قال الاستاذ لتلميذه: بيّن تركيب قولنا: «جاء زيد من السفر» فقال: جاء فعل ماضٍ، زيد فاعله، من السفر متعلّق بجاء، فإنّه أراد بكلمات «جاء» و «زيد» و «من السفر» الألفاظ المستعملة فى كلام الاستاذ كما لا يخفى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۴۴

د- إطلاقه وإرادة شخصه، كما إذا قيل: «زيد لفظ» واريد من «زيد» شخص اللفظ الموجود فى نفس هذه الجملة.

ولابدّ من البحث هاهنا فى مقامين: الأوّل: فى صحّة هذه الإطلاقات، الثانى: فى صدق الاستعمال عليها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۴۵

أمّا المقام الأوّل

اشارة

فلا شبهة فى صحّة الإطلاق وإرادة النوع أو الصنف أو المثل كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.

واستدلّ عليها بأنّ صحّة الإطلاق كذلك وحسنه إنّما كان بالطبع لا بالوضع، وإلّا كانت المهملات موضوعة لذلك، لصحّة الإطلاق كذلك فيها[۲۷۶]، والالتزام بوضعها لذلك كما ترى[۲۷۷].

أقول: نحن وإن لم نسلّم فى البحث السابق كون الصحّة بمعنى الحسن، إلّاأنّ أصل دعواه هنا صحيح كدعواه هناك.

ويمكن أن يستدلّ عليها بوجهين آخرين:

الأوّل: كثرة هذه الإطلاقات فى المحاورات العرفيّة بحيث لا يمكن القول بكون جميعها غلطاً.

الثانى: أنّه لا طريق إلى كثير من موارد التفهيم والتفهّم إلّاهذه الإطلاقات، ألا ترى أنّا إذا أردنا تفهيم أنّ «ضرب فعل ماض» لابدّ من إطلاق اللفظ وإرادة نوعه كما فى المثال، وكذلك إذا أراد التلميذ تركيب كلام الاستاذ لابدّ له

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۴۶

من إطلاق اللفظ وإرادة مثله؟

إن قلت: فهل هذه الإطلاقات تسمّى حقيقةً أو مجازاً؟

قلت: لا تسمّى بها ولا به، ولا دليل على انحصار جميع الإطلاقات فيهما، سيّما على القول بعدم صدق الاستعمال عليها، فإنّ الاستعمال هو الذى قد يكون حقيقيّاً وقد يكون مجازيّاً، فإطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله خارجة عن مقسم الحقيقة والمجاز، بناءً على عدم صدق الاستعمال عليها.

نظريّة صاحب الفصول فی إطلاق اللفظ وإرادة شخصه

وأمّا القسم الأخير فاستشكل فی صحّته صاحب الفصول بأنّه مستلزم لاتّحاد الدالّ والمدلول إن اعتبر دلالة اللفظ على نفسه، ولتركّب القضيّة المحكيّة من جزئين إن لم تعتبر، لأنّ القضيّة اللفظيّة على هذا مركّبة من ثلاثة أجزاء، لكنّها إنّما تكون حاكيةً عن المحمول والنسبة لا الموضوع، فتكون القضيّة المحكيّة بها مركّبة[۲۷۸] من جزئين، مع امتناع التركّب إلّامن الثلاثة، ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين[۲۷۹].

نقد كلام صاحب الفصول من قبل صاحب الكفاية

وأجاب المحقّق الخراسانی رحمه الله عنه على التقديرين بقوله:

قلت: يمكن أن يقال: إنّه يكفی تعدّد الدالّ والمدلول اعتباراً، وإن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۴۷

اتّحدا ذاتاً، فمن حيث إنّه لفظ صادر عن لافظه كان دالّاً، ومن حيث إنّ نفسه وشخصه مراده كان مدلولًا، مع أنّ حديث تركّب القضيّة من جزئين لولا اعتبار الدلالة فی البين إنّما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلّا كان أجزائها الثلاثة تامّة، وكان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ ونفسه، غاية الأمر أنّه نفس الموضوع لا الحاكی عنه[۲۸۰]، إنتهى.

وتوضيح جوابه على التقدير الثانی أنّ شخص اللفظ ونفسه مع كونه شيئاً واحداً موضوع فی القضيّتين: اللفظيّة والمحكيّة، ومغايرة جميع أجزاء إحداهما مع الاخرى ليست أمراً حتميّاً لازماً.

فالقضيّة المحكيّة أيضاً مركّبة من ثلاثة أجزاء كالقضيّة اللفظيّة، فتحقّقت المطابقة بينهما.

أقول: هذا الجواب[۲۸۱] صحيح متين وإن كان الإشكال والجواب خارجين عن محلّ النزاع، لأنّا نبحث الآن عن صحّة هذه الإطلاقات، ومسألة استلزام إطلاق اللفظ وإرادة شخصه لأحد المحذورين المتقدّمين ترتبط بالمقام الثانی، وهو أنّ هذه الإطلاقات بعد إثبات صحّتها هل يصدق عليها الاستعمال والدلالة أم لا؟

فلو صدق لزم اتّحاد المستعمل الدالّ والمستعمل فيه المدلول، وإلّا لزم تركّب القضيّة المحكيّة من جزئين. ويجرى جواب صاحب الكفاية عنه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۴۸

وجه صحّة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه

ويمكن الاستدلال على صحّة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه بما مرّ من الاستدلال على الأقسام الثلاثة الاولى من أنّه قد ينحصر طريق التفهيم والتفهّم فی إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، كما إذا قال الاستاذ لتلاميذه: تلفّظوا بلفظ، فقال أحدهم: «زيد لفظی» والآخر: «عمرو لفظی» والثالث: «بكر لفظی» وهكذا، فإنّه لا إشكال فی أنّ مرادهم من زيد وعمرو وبكر شخص هذه الألفاظ الخارجة من أفواههم، ولا طريق لهم غير ذلك.

إن قلت: بل لهم طريق آخر لامتثال أمر الاستاذ، وهو أن يقول الأوّل:

«زيد» والثانی: «عمرو» والثالث: «بكر» من دون تعقيبها بكلمة «لفظی».

قلت: هذه الكلمات أيضاً موضوعات لمحمولات مقدّرة، ويكون المعنى «زيد لفظی» وهكذا، ألا ترى أنّ الاستاذ لو قال للأوّل: ما

لفظك الذى أمرتك بتلفّظه؟ فقال: «زيد» يكون المعنى: «زيد لفظى»؟

والحاصل: أنّ هذه الإطلاقات بأقسامها الأربعة صحيحة، وأنّ ما أورده صاحب الفصول رحمه الله على القسم الرابع مربوط بالمقام الآتى، لا بالبحث عن الصحّة الذى هو محلّ النزاع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۴۹

وأمّا المقام الثانى

اشارة

- أعنى صدق الاستعمال على هذه الإطلاقات- فلابدّ قبل الشروع فيه من ذكر مقدّمة ترتبط بمعنى الاستعمال والدلالة، فنقول:

استعمال اللفظ: طلب عمله فى المعنى أو فى شىء آخر، فإنّه إذا قيل: «زيد قائم» استعمل «زيد» فى معناه، بمعنى أنّه يحضر فى ذهن المخاطب صورة من اللفظ ثمّ ينتقل منها إلى المعنى، ودلالة اللفظ: إرشاده إلى غيره.

إذا عرفت هذا فنقول: الظاهر عدم صدق الاستعمال والدلالة فيما إذا اطلق اللفظ واريد به شخصه، لعدم تحقّق شىء سوى اللفظ الصادر من المتكلّم وانتقاش صورته فى ذهن السامع، فليس لنا أمران حتّى يكون أحدهما مستعملًا ودالّاً والآخر مستعملًا فيه ومدلولًا.

وبعبارة أوضح: إذا قال التلميذ فى المثال المتقدّم: «زيد لفظى» ينتقش فى ذهن المستمع صورة لفظ «زيد» فقط، من دون أن ينتقل منها إلى المعنى أو شىء آخر، فإنّ المعنى- وهو زيد الخارجى- لا يناسب محمول القضيّة.

والمغايرة الاعتباريّة لا تكفى لتحقّق الاستعمال والدلالة، وإن كانت كافية لصحّة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۵۰

على أنّ مرتبة الصدور متأخّرة عن مرتبة الدلالة[۲۸۲]، ولا يمكن أن يكون المتقدّم متقوّماً بالمتأخّر، فلايصحّ أن يقال: «اللفظ من حيث إنّه لفظ صادر عن لافظه كان دالّاً، ومن حيث إنّ نفسه وشخصه مراده كان مدلولًا» كما فى الكفاية.

ولا ينبغى الإشكال فى صدق الاستعمال على القسم الثالث[۲۸۳]، كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله[۲۸۴]، وإن كان من قبيل استعمال اللفظ فى اللفظ لا فى المعنى.

نظريّة الاستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام

وذهب سيّدنا الاستاذ الحاج آقا حسين البروجردى رحمه الله إلى عدم تحقّق الاستعمال فى هذا القسم أيضاً.

واستدلّ عليه بأنّ المتكلّم إذا أراد الحكم على مثل هذا الشخص الصادر فهو يذكر اللفظ لينتقل بطبيعته إلى ذهن المخاطب، فيتوجّه ذهنه إلى صرف الطبيعة غافلًا عن خصوصيّاتها، وينتقل بقرينة الحكم إلى الحصّة المتحقّقة منها فى ضمن الشخص المراد، فالانتقال إلى المثل بسبب القرينة، نظير تعدّد الدالّ والمدلول، لا باستعمال هذا اللفظ الخاصّ فى مثله.

فإن قلت: إذا قال قائل: «زيد لفظ» مثلًا، فقلت أنت حاكياً عنه: «زيد المذكور فى قول هذا القائل اسم» يكون قولك: «زيد» مرآةً للّفظ الواقع فى كلامه، وسبباً للانتقال إليه، فيصير من قبيل الاستعمال.

قلت: لا يكون المراد من ذكر لفظ «زيد» إفنائه فى اللفظ الواقع فى كلام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۵۱

القائل إفناء اللفظ فى المعنى، بل يكون المراد كما عرفت وجوده بطبيعته فى ذهن المخاطب، وأمّا انتقال ذهنه إلى الشخص منه- الواقع فى كلام القائل- فبالقرينة المذكورة فى الكلام، فليس فى هذا القسم أيضاً استعمال[۲۸۵].

نقد کلام السیّد البروجردی رحمه الله

وفیه: أنّ الاستعمال یتحقّق بإرادة المتکلِّم، والسامع وإن لم یحضر فی ذهنه إلّا الطبیعة، وینتقل إلی المثل بواسطة القرینة، إلّاأنّ المتکلّم اطلق اللفظ وأراد به الفرد الآخر المذکور فی کلام غیره، فیصدق علیه أنّ المتکلّم استعمل اللفظ فی مثله.

ولو لا ذلک لکان ما ذکره رحمه الله خارجاً عن محلّ النزاع، لأنّ البحث إنّما هو فیما إذا اطلق اللفظ واُرید به مثله لا طبیعته.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۵۳

فی صدق الاستعمال علی إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه

نظریّة صاحب الکفایة فی ذلک

وأمّا القسمان الأوّلان- وهما إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه- فذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّ فیهما احتمالین علی تقدیرین:

وحاصل ما أفاده: أنّ المتکلِّم إذا قال: «زید لفظ»[۲۸۶] مثلًا فإن أراد تجرید لفظ «زید» الصادر منه من التشخّصات والخصوصیّات الفردیّة من کونه صادراً منه فی هذا الزمان وفی هذا المکان وسائر التشخّصات، فلا مجال لتحقّق الاستعمال، لأنّ کلمة «زید» بما هو مصداق لکلّی لفظ «زید» جعل موضوعاً فی هذه القضیّة، لا بما هو خصوص جزئیّه ولفظه وبه حکایته[۲۸۷].

وإذا اعتبر بجمیع خصوصیّاته واُرید به حکایته عن نوعه وکونه مرآةً له کما إذا اُرید به فرد مثله، کان من باب استعمال اللفظ فی المعنی، وإن کان فرداً منه وقد حکم فی القضیّة بما یعمّه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۵۴

ثمّ قال: إنّ الإطلاقات المتعارفة ظاهراً من قبیل الثانی[۲۸۸] لا الأوّل کما لا یخفی، وفیها ما لا یکاد یصحّ أن یراد منه الاحتمال الأوّل ممّا کان الحکم فی القضیّة لا یکاد یعمّ شخص اللفظ کما فی مثل «ضَرَبَ فعل ماضٍ»[۲۸۹].

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.

وأنکر سیّدنا الاستاذ الحاج آقا حسین البروجردی رحمه الله صدق الاستعمال علی هذین القسمین أیضاً[۲۹۰]، وهو یناسب ما تقدّم منه فی توجیه عدم صدقه فیما إذا اطلق اللفظ واُرید به مثله، فإنّه حیث أنکر الاستعمال هناک فلابدّ له من إنکاره هاهنا بطریق أولی کما لا یخفی.

المختار فی المقام

ومقتضی التحقیق تحقّق الاستعمال فی هذین القسمین قطعاً کالقسم الثالث، ولا وجه للاحتمال الآخر المذکور فی الکفایة أصلًا، لأنّ التشخّصات الفردیّة فی اللفظ امور واقعیّة لا اعتباریّة، فلا یمکن تجریده عنها وإلقائه إلی المخاطب مجرّداً عنها، فإنّ الاعتباریّات یکون وضعها ورفعها بید المعتبر لا الواقعیّات، وماهیّة الفرد والجزئی غیر ماهیّة طبیعیّه وکلّیّه کما عرفت سابقاً.

فهنا اطلق اللفظ الخاصّ المتشخّص واُرید به طبیعته النوعیّة أو الصنفیّة، فیصدق أنّه استعمل فیها، ولا یجری فیه احتمال آخر أصلًا.

لا یقال: إذا کان اللفظ الملفوظ به ممّا قد حکم فی القضیّة بما یعمّه مثل «زید لفظ» فالاستعمال وإن کان صادقاً بالنسبة إلی سائر الأفراد إلّاأنّه لا یصدق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۵۵

بالنسبة إلى نفسه، لاستلزامه اتّحاد الدالّ والمدلول.

فإنّه يقال: إنّ اللفظ هنا لم يستعمل فى الأفراد أصلًا، بل فى الكلّى الذى ينطبق على الأفراد، ومنها شخص اللفظ الملفوظ به، فكلّ فرد سواء كان هذا الشخص أو الأفراد الاخرى مصداق للمستعمل فيه لا نفسه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ إطلاق اللفظ صحيح فى جميع الأقسام الأربعة وإن لم يصدق عليه الحقيقة ولا المجاز، لكن لا يتحقّق الاستعمال فيما إذا اطلق واريد به شخصه ويتحقّق فى سائر الأقسام.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۵۷

فى دخل الإرادة فى معانى الألفاظ

الأمر الخامس‌فى دخل الإرادة فى معانى الألفاظ

اشارة

اختلفوا فى أنّ تعلّق الإرادة بالمعنى هل هو داخل فيما وضع له الألفاظ شطراً أو شرطاً أم لا؟

ولابدّ قبل الورود فى البحث من بيان أقسام الإرادة وأنّ محلّ النزاع أىّ قسم منها، فنقول: الإرادة على أربعة أقسام:

۱- مفهوم الإرادة وماهيّتها، وهو «الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد».

۲- وجودها الذهنى.

۳- وجودها العينى، وهو الوصف القائم بنفس المريد المؤثّر فى تحريك الأعضاء والجوارح، فإنّه موجود فى الخارج، لأنّ الوجود الخارجى فى كلّ شىء بحسبه، وهذا القسم من الإرادة من المعانى الحرفيّة والوجودات الرابطة، لتعلّقها بالطرفين: المريد والمراد.

۴- وجودها الإنشائى بناءً على اتّحاد الطلب والإرادة، إذ الطلب الإنشائى- بناءً عليه- يكون بعينه هو الإرادة الإنشائيّة.

والظاهر أنّ محلّ النزاع دخلها فى المعنى بوجودها الخارجى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۵۸

بيان ما هو الحقّ فى المسألة

والحقّ ما ذهب إليه المحقّقون منهم المحقّق الخراسانى صاحب الكفاية، من عدم دخالتها فيما وضع له الألفاظ أصلًا.

واستُدِلّ عليه بوجوه:

الأوّل: التبادر، فإنّا إذا سمعنا لفظ «الإنسان» مثلًا يتبادر منه إلى الذهن نفس معناه، وهو «الحيوان الناطق» لا- هو مع كونه مراداً للّافظ[۲۹۱].

الثانى: صحّة الحمل فى الجمل، مثل «زيد قائم» بلا تصرّف فى ألفاظ الأطراف، مع أنّه لو كانت موضوعة لها بما هى مرادة لما صحّ بدونه، لأنّ الإرادة المأخوذة فى الموضوع غير الإرادة المأخوذة فى المحمول[۲۹۲]، وحيث إنّ التغاير فى الجزء أو القيد يوجب التغاير فى الكلّ أو المقيّد، فلا- يتحقّق بين الموضوع والمحمول الهوهويّة التى هى ملاك الحمل، فلو كانت الإرادة داخلةً فيما وضع له الألفاظ فلابدّ فى القضايا الحمليّة إمّا من القول بعدم صحّتها وهو خلاف الضرورة، أو القول بتجريد ألفاظها من الإرادة، وهو أيضاً خلاف الوجدان[۲۹۳].

الثالث: أنّ الإرادة لو كانت داخلةً فى المعنى الموضوع له لكان الوضع فى عامّة الألفاظ عامّاً والموضوع له خاصّاً، لمكان اعتبار

خصوص إرادة اللافظين فيما وضع له اللفظ، وهو خلاف الوجدان، وخلاف ما صرّحوا به من أنّ الموضوع له فی أسماء الأجناس عامّ كالوضع[۲۹۴].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۵۹

برهان من قال بكون الإرادة دخيلةً فی الموضوع له

وأهمّ ما استدلّ به الخصم أنّ إرادة اللّافظ المعنى علّة غائيّة للوضع، والعلّة توجب تضيّق المعلول، فالإرادة داخلة فيما وضع له اللفظ.

وتوضيحه يحتاج إلى تقديم أمرين:

أ- أنّ العلّة الغائيّة فی الأفعال الاختياريّة وإن كانت بوجودها الخارجی متأخّرة عن المعلول إلّاأنّها بوجودها الذهنی متقدِّمة عليه مؤثّرة فيه، بل هی أهمّ تأثيراً من سائر العلل، فإنّ كلّ فعل اختياری متوقّف على الإرادة التی من جملة مقدّماتها التصديق بفائدته، والفائدة هی العلّة الغائيّة، فهی بوجودها الذهنی علّة للأفعال الاختياريّة مؤثّرة فيها.

ب- أنّ كلّ معلول مضيّق بعلّته، ألا ترى أنّ الحرارة التی تحقّقت بالنار وإن كانت تسمّى الحرارة بقول مطلق، إلّاأنّها بالنظر الدقيق هی الحرارة التی وجدت بسبب النار، فالعلّة مضيّقة للمعلول.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول فی توضيح دعوى الخصم:

غرض الواضع من الوضع إنّما هو سهولة تفهيم المراد وتفهّمه، فإرادة المتكلِّم المعنى دخيلة فی العلّة الغائيّة للوضع، فيتضيّق الموضوع له بها، لما عرفت من تضيّق المعلول بعلّته.

نقد دليل من قال بكون الإرادة دخيلةً فی الموضوع له

وفيه: أنّ سهولة التفهيم والتفهّم من نتائج العلّة الغائيّة للوضع لا نفسها، فإنّ الغرض من الوضع إيجاد علقة وضعيّة بين اللفظ والمعنى ليدلّ عليه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۶۰

نعم، يترتّب عليه سهولة التفهيم والتفهّم.

سلّمنا كونها هی الغاية، لكنّها غاية للوضع، فهو يضيَّق بها لا الموضوع له، ومعنى تضييق الوضع بها أنّ الواضع وضع اللفظ بإزاء نفس المعنى لكن فی ظرف كونه مراداً للّافظ وحينه، فالإرادة قيد للوضع لا للموضوع له.

البحث حول قول العلمين: «الدلالة تابعة للإرادة»

بقی هنا شیء: وهو أنّ العلمين الشيخ الرئيس والمحقّق الطوسی رحمهما الله ذهبا إلى أنّ الدلالة تابعة للإرادة.

فتوهّم بعضهم أنّ مرادهما كون الإرادة داخلة فی الموضوع له، لأنّ معنى كلامهما أنّ الإرادة إذا كانت موجودة كان المعنى تامّاً فيدلّ اللفظ عليه، وإذا لم تكن كان ناقصاً فلا يدلّ عليه، فكلامهما يؤيّد قول من ذهب إلى أنّ الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها بما هی مرادة للافظها.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ لنا دلالتين: تصوّريّة وتصديقيّة، فإنّه إذا قيل: «زيد» مثلًا ينتقل الذهن إلى المعنى، سواء أراده المتكلّم أم لا، وهذا هو الدلالة التصوّريّة، وله دلالة اخرى فيما إذا أحرز أنّ المتكلّم أيضاً أراد المعنى، فحينئذٍ يدلّ عليه أيضاً، وهذه هی الدلالة التصديقيّة، لتصديق السامع كون المعنى مراداً للمتكلّم.

والعلمان أرادا تبعيّة الدلالة التصديقيّة للإرادة، ونحن أيضاً نقول به، لكنّ الموضوع له هو المدلول بمجرّد الدلالة التصوّريّة، وهی لا

تتبع الإرادة عندهما أيضاً، فكلامهما لا يؤيّد قول الخصم[۲۹۵].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى توجيه كلام العلمين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۶۱

وأورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ تبعيّة الدلالة التصديقيّة للإرادة أمر بيّن نظير «النار حارّة» لأنّ معناها أنّ «دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلّم تابع لأن يكون مراداً له» وهذا لا يشكّ فيه أحد حتّى يحتاج إلى البيان، سيّما من قبل هذين العلمين الذين هما بصدد بيان الغوامض والمعضلات وتوضيحها.

فمرادهما تبعيّة الدلالة التصوّريّة لها، وأنّ المعنى إذا لم يكن مراداً للّافظ لم يكن دلالة أصلًا، ولم ينتقل ذهن السامع إلى المعنى.

إن قلت: فعلى هذا يكون كلامهما تأييداً للخصم، لما هو الحقّ من كون الموضوع له هو ما دلّ عليه اللفظ بالدلالة التصوّريّة.

قلت: لا، لأنّ غاية ما يقتضيه كلامهما- مع قطع النظر عن صحّته وسقمه- أنّ الإرادة تضيّق الوضع لا الموضوع له كما تقدّم، وبعبارة اخرى: القضيّة حينيّة ممكنة، لا مشروطة عامّة[۲۹۶].

فهذا نظير ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الفرق بين معانى الأسماء والحروف، من أنّ قصد المعنى بما هو هو وفى نفسه أو بما هو فى غيره من ظروف الاستعمال لا من شؤون الموضوع له أو المستعمل فيه[۲۹۷].

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا.

كلام السيّد الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

لكن ذهب بعض الأعلام إلى كون الدلالة التصديقيّة هى الدلالة الوضعيّة، خلافاً لما اختاره المحقّق الخراسانى والإمام، وإلى أنّ كلام العلمين أيضاً مربوط

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۶۲

بهذه الدلالة لا الدلالة التصوّريّة، لكن مرادهما أنّ الإرادة دخيلة فى الوضع لا الموضوع له.

فقال ما ملخّصه: قد وقع الكلام بين الأعلام فى أنّ الدلالة الوضعيّة هل هى الدلالة التصوّريّة أو أنّها الدلالة التصديقيّة؟ فالمعروف والمشهور بينهم هو الأوّل، بتقريب أنّ الانتقال إلى المعنى عند تصوّر اللفظ لابدّ أن يستند إلى سبب، وذلك السبب إمّا الوضع أو القرينة، وحيث إنّ الثانى منتفٍ لفرض خطور المعنى فى الذهن بمجرّد سماع اللفظ فيتعيّن الأوّل، وذهب جماعة من المحقّقين إلى الثانى أى «إلى انحصار الدلالة الوضعيّة بالدلالة التصديقيّة».

التحقيق حسب ما يقتضيه النظر الدقيق هو القول الثانى بناءً على ما سلكناه فى باب الوضع من أنّه عبارة عن التعهّد والالتزام، ضرورة أنّه لا معنى للالتزام بكون اللفظ دالّاً على معناه ولو صدر عن لافظ بلا شعور واختيار، بل ولو صدر عن اصطكاك حجر بآخر وهكذا، فإنّ هذا غير اختيارى، فلا يعقل أن يكون طرفاً للتعهّد والالتزام، وعليه فلا مناص من الالتزام بتخصيص العلقة الوضعيّة بصورة قصد تفهيم المعنى من اللفظ وإرادته، سواء كانت الإرادة تفهيميّة[۲۹۸] محضة أم جدّيّة أيضاً، فإنّه أمر اختيارى، فيكون متعلّقاً للالتزام والتعهّد.

وأمّا الدلالة التصوّريّة وهى الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ فهى غير مستندة إلى الوضع، بل هى من جهة الانس الحاصل من كثرة الاستعمال أو نحو ذلك، فالانتقال عادى لا وضعى.

ولا يخفى أنّ مراد العلمين رحمهما الله ممّا حكى عنهما من أنّ الدلالة تتبع الإرادة هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۶۳

ما ذكرناه من أنّ العلقة الوضعيّة مختصّة بصورة إرادة تفهيم المعنى، وليس مرادهما من ذلك أخذ الإرادة التفهيميّة فى المعنى الموضوع له لكى يرد عليه ما أورد[۲۹۹].

انتهی کلامه ملخّصاً.

نقد ما أفاده المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام

وفیه أوّلًا: أنّه مبنیّ علی ما اختاره من کون حقیقة الوضع هی التعهّد والالتزام، ونحن لم نسلّم هذا المبنی فی ذلک البحث[۳۰۰].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۶۴

وثانیاً: لم نسلّم کون الدلالة التصوّریّة مستندة إلی الانس الحاصل من کثرة الاستعمال، بل الوجدان قاضٍ بأنّها مستندة إلی الوضع کما هو المشهور، فإنّک إذا وضعت لفظ زید لابنک مثلًا وأعلمت ذلک فکلّما قیل: «زید» ینتقل ذهن السامع إلیه ولو کان القائل نائماً غیر مرید للمعنی حتّی فیما إذا لم یتحقّق کثرة الاستعمال فیه بعد، فالدلالة التصوّریّة مستندة إلی الوضع لا إلی کثرة الاستعمال.

فتلخّص من جمیع ما ذکرناه أنّ الإرادة لیست جزءً ولا شرطاً للموضوع له أوّلًا، وأنّ الدلالة التصوّریّة من الدلالات الوضعیّة ثانیاً، وأنّ کلام العلمین مربوط بها لا بالدلالة التصدیقیّة ثالثاً، فإن قلنا بصحّة کلامهما ینحصر الوضع بما إذا کان المعنی مراداً بنحو القضیّة الحینیّة ولا وضع فیما إذا انتقل ذهن السامع إلی المعنی من اصطکاک حجر بحجر آخر أو من تلفّظ لافظ بلا شعور واختیار أو نحوهما، وإلّا فلا ینحصر به، بل یعمّ جمیع موارد انتقال الذهن إلی المعنی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۶۵

فی وضع المرکّبات

الأمر السادس‌فی وضع المرکّبات

اشارة

وقبل الشروع فی البحث ینبغی التنبیه علی مقدّمة، وهی أنّ محلّ الکلام هنا فی وضع المرکّب بما هو مرکّب، أعنی وضعه بمجموع أجزائه من الهیئة والمادّة، مثلًا فی قولنا: «زید قائم» قد وضعت کلمة «زید» لمعنی خاصّ، ومادّة کلمة «قائم» لمعنی آخر، وهیئتها لمعنی ثالث، وهیئته الجملة الخبریّة لمعنی رابع، وهو النسبة علی ما هو المشهور بین المنطقیّین، والهوهویّة علی ما اخترناه من عدم تحقّق النّسبة فی القضایا، کلّ ذلک لا اشکال فیه، وإنّما الکلام والإشکال فی وضع آخر لمجموع المرکّب من هذه المفردات.

المختار فی المسألة

إذا عرفت هذا فالحقّ أنّه لا وضع للمرکّبات سوی وضع مفرداتها.

ومن قال بکونها موضوعة فلو أراد من المرکّب هیئة الجملة فهو صحیح، والنزاع لفظی، لکنّه خلاف ظاهر کلامهم، لأنّهم قالوا: للمرکّب وضع کما أنّ للمفرد وضعاً، وهیئة الجملة تعدّ من المفردات کما عرفت، علی أنّهم قالوا: إنّ المرکّب وضع لما وضعت له الهیئة، فیعلم منه أنّ مرادهم به غیرها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۶۶

وکیف کان، فالدلیل علی عدم تحقّق وضع للمرکّبات سوی وضع المفردات أنّ الوضع لابدّ له من أن یکون بإزاء المعنی، ولیس لنا فی الجمل غیر معنی مفرداتها معنی آخر حتّی یوضع له مجموع المرکّب، فإنّا إذا قلنا: «زید قائم» مثلًا فلا إشکال فی کون «زید» موضوعاً لمعناه، وهکذا مادّة «قائم» وهیئته[۳۰۱]، وهیئة الجملة الاسمیّة أیضاً وضعت للنسبة علی القول المشهور وللهوهویّة علی ما

اخترناه من عدم تحقّق النسبة فی القضایا، ولیس لنا معنی خامس حتّی یوضع له المرکّب، ولا وضع بلا معنی، إذ الغرض من الوضع إنّما هو تفهیم المعنی.

إن قلت: فکیف یکون «اجتماع النقیضین» و «شریک الباری» و «ممتنع» ونحوها موضوعة مع أنّه لا واقعیّة لها؟

قلت: الموضوع فی الأوّلین کلّ من المضاف والمضاف إلیه، وفی الثالث کلّ من المادّة والهیئة، ولا ریب فی تحقّق المعنی لکلّ واحد من هذه الامور، وأمّا ترکیب الإضافی فی مثل «اجتماع النقیضین» فهو فعلنا لا فعل الواضع، فلا یلزم أن یکون له معنی، وهکذا ترکیب المادّة والهیئة فی مثل «ممتنع» و «محال».

هذا أوّلًا.

وثانیاً: لا نسلّم عدم المعنی لها، فإنّ ل «اجتماع النقیضین» معنی ینتقل إلی الذهن من سماعه لکنّه محکوم بعدم التحقّق فی الخارج، وهکذا سائر الأمثلة.

والحاصل: أنّا لا نجد غیر معنی المفردات معنی آخر لکی یوضع له المجموع المرکّب.

ولأجل هذا اضطرّ بعض النحاة إلی القول بأنّه لم یوضع لمعنی آخر، بل لما

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۶۷

وضعت له الهیئة، نظیر اللّفظین المترادفین.

لکن یرد علیه أوّلًا: أنّه یستلزم أن یکون وضعه لغواً، إذ لا حاجة إلیه بعد وضع الهیئة.

وأمّا الألفاظ المترادفة فمضافاً إلی أنّهم اختلفوا فیها وذهب بعض المحقّقین إلی أنّ لکلّ من الألفاظ التی یتخیّل ترادفها خصوصیّةً لیست فی سائرها، إنّ قیاس المقام بها مع الفارق، لأنّها وضعت لمعنی واحد کثیر الابتلاء، فأراد الواضع تسهیل الأمر علی الناس، فوضع ألفاظاً متعدّدة لذلک المعنی الواحد کی یتمکّنوا من اختیار ما شاؤوا منها عند تفهیم المعنی، وهذا التوجیه لا یجری فی المقام، لأنّ المجموع المرکّب وهیئة الجملة متلازمان، فلا یمکن اختیار أحدهما مستقلّاً حتّی یستعمل بعضهم هذا وبعضهم تلک.

وثانیاً: أنّه لا ینتقل الذهن عند سماع الجملة إلی النسبة أو الهوهویّة إلّامرّةً واحدةً، فالدلیل علیها أیضاً لا یکون إلّاواحداً.

وأورد علیه ابن مالک بوجه آخر، وهو أنّه لو کان للمرکّب وضع علی حدة فلا محالة إمّا أن یکون نوعیّاً أو شخصیّاً[۳۰۲]، لا سبیل إلی الأوّل لتغایر کلّ مرکّب مع المرکّب الآخر حیث یتغایر أجزائهما التی یتشکّل المرکّب منها، وأمّا الثانی فلا یمکن، لعدم تناهی المرکّبات، فلا یمکن تصوّر کلّ جملة بنفسها، علی أنّه یستلزم عسر الخطابة، لأنّ الخطیب لابدّ له فی کلّ جملة أن یفکّر فی أنّها هل هی موضوعة أم لا، فلا یستعملها لو لم تکن موضوعة کما لا یستعمل اللفظ المفرد إلّاإذا کان موضوعاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۶۹

فی علائم الحقیقة والمجاز

الأمر السابع فی علائم الحقیقة والمجاز

اشارة

ذکروا لتمییز الحقیقة من المجاز علامات:

۱- التبادر[۳۰۳]

وفیه جهات من البحث:

الاولی: أنّ التبادر هو انسباق أحد المعانی المحتملة إلی الذهن من دون أن ینتقل إلیه سائر المعانی، لا انتقال الذهن إلی أحدها أوّلًا ثمّ إلی البقیّة.

الثانیة: أنّه لا یختصّ بما إذا استعمل اللفظ ودار أمره بین المعنی الحقیقی والمجازی، بل یعمّ ما إذا دار أمره بین الاستعمال الصحیح والغلط أیضاً، بل ما إذا لم یتحقّق الاستعمال أصلًا کما إذا قال الجاهل باللغة العربیّة المرید لمعرفة معنی الماء: «جئنی بماء» فإذا أتاه المأمور کأساً من الماء یعرف الآمر أنّ معناه:

المایع الخاصّ الذی ما فی الکأس أحد مصادیقه، لانسباقه إلی ذهن المخاطب العارف باللغة، وواضح أنّ الاستعمال لم یتحقّق فی هذا المثال، لعدم معرفة الآمر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۷۰

بمعنی الماء حتّی یصدق الاستعمال علی قوله: «جئنی بماء».

الثالثة: أنّ التبادر ینتج کون المعنی المتبادر حقیقیّاً، وأمّا کونه موضوعاً له فلا، لما سبق من کون الوضع قسماً واحداً، وهو تعیین اللفظ للمعنی، وأمّا تعیّنه فیه فهو مع کونه مستلزماً لصیرورة المعنی معنی حقیقیّاً لا یکون وضعاً، فما یتبادر من اللفظ أعمّ من الموضوع له. نعم، بناءً علی ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی من انقسام الوضع إلی التعیینی والتعیّنی فالتبادر یکون علامةً لکون المتبادر موضوعاً له أیضاً.

الرابعة: أنّ وجه کون التبادر علامة الحقیقة أنّه لو لم یرتبط المعنی المتبادر باللفظ ارتباط المعنی الحقیقی بلفظه لما کان متبادراً، لعدم امتیاز آخر له من بین المعانی المحتملة.

الخامسة: استشکل علیه بأنّه کیف یکون علامة الحقیقة مع توقّفه علی العلم بأنّ المتبادر موضوع له کما هو واضح، فلو کان العلم به موقوفاً علیه لدار.

وأجاب عنه صاحب الکفایة بوجهین:

أ- أنّ العلم الذی یتوقّف علی التبادر غیر العلم الذی یتوقّف علیه التبادر، فإنّ العلم التفصیلی[۳۰۴] بکونه موضوعاً له موقوف علی التبادر، والتبادر موقوف علی العلم الإجمالی الارتکازی به لا التفصیلی، فلا دور.

ب- قوله: هذا إذا کان المراد به التبادر عند المستعلم، وأمّا إذا کان المراد به التبادر عند أهل المحاورة فالتغایر أوضح من أن یخفی[۳۰۵].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۷۱

واجیب عنه بوجه آخر أیضاً، وهو أنّ لنا فردین من العلم التفصیلی، أحدهما قبل التبادر والآخر بعده، فالفرد المتوقّف علی التبادر من العلم غیر الفرد المتوقّف علیه التبادر.

وفیه: أنّ العلم من الامور ذات الإضافة إلی طرفین، لتعلّقه بالعالم والمعلوم، فلا یتعدّد إلّاإذا تعدّد أحد طرفیه أو کلاهما کسائر الامور الإضافیّة، فکما أنّ زیداً إذا دخل الدار لم یتحقّق إلّاظرفیّة واحدة، فکذلک إذا علمنا بشیء لم یتحقّق لنا إلّاعلم واحد.

السادسة: أنّ کون التبادر علامة الحقیقة مشروط بکونه مستنداً إلی حاقّ اللفظ لا إلی القرینة.

ثمّ لو علمنا بعدم وجود القرینة فبها، وإلّا فلا قاعدة لإحراز کون الاستناد إلیه لا إلیها، لأنّ ما ذکروه لإحرازه أمران، وکلاهما مردودان.

الأوّل: الاطّراد، والمراد به أنّ کلّما سمع اللفظ انتقل الذهن إلیه، مثلًا کلّما سمع لفظ «الصعید» انتقل الذهن إلی التراب الخالص، فهو دلیل علی کون هذا المعنی المتبادر مربوط بنفس اللفظ لا بالقرینة.

وفیه: أنّه لو استلزم العلم فلا بحث فی حجّیته، لکون العلم حجّة من أیّ طریق حصل، وأمّا إذا لم یکن کذلک فلا دلیل علی حجّیته

شرعاً، ولا بناء العقلاء على ذلك.

الثانی: أصالة عدم القرینة.

وفیه: أنّها حجّة فی موارد الشكّ فی المراد مع العلم بالمعنی الحقیقی والمجازی، لا فیما إذا شككنا فی كون التبادر مستنداً إلی نفس اللفظ حتّی یكون المتبادر معناه الحقیقی أو إلی القرینة لكی یكون معناه المجازی، فإنّ دلیل حجّیّتها

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج۱، ص: ۲۷۲

- وهو بناء العقلاء- إمّا لا یشمل هذه الموارد قطعاً أو نشكّ فی شموله لها، والشكّ فی الحجّیّة مساوق للقطع بعدمها.

لا یقال: یمكن أن یعمّها دلیل الاستصحاب فتكون أصلًا شرعیّاً.[۳۰۶]

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة ؛ ج۱ ؛ ص۲۷۲

نّه یقال: إن ارید به استصحاب عدم محفوفیّة الكلام بالقرینة فهو من قبیل استصحاب عدم قرشیّة المرأة وعدم قابلیّة الحیوان للتذكیة، ومقتضی التحقیق عدم جریان هذا القبیل من الاستصحابات، لتغایر القضیّتین عرفاً، فإنّ القضیّة المتیقّنة سالبة بانتفاء الموضوع والمشكوكة بانتفاء المحمول، وهما متغایرتان عرفاً.

وإن ارید به استصحاب عدم وجود القرینة- بنحو مفاد «لیس التامّة»- فهو أصل مثبت، لأنّ عدم القرینة لا یكون حكماً شرعیّاً ولا موضوعاً ذا أثر شرعی، فإذا تبادر من لفظ «الصعید» مثلًا التراب الخالص ولم نعلم أنّه مستند إلی نفس اللفظ أو إلی القرینة لا یجری استصحاب عدم القرینة لیثبت كونه مستنداً إلی حاقّ اللفظ ویترتّب علیه وجوب التیمّم، لأنّ الاستناد إلی حاقّ اللفظ وكون معناه هذا المتبادر واسطة عقلیّة غیر خفیّة.

السابعة: أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله جعل التبادر علامة الحقیقة من دون أن یجعل عدم التبادر أو نحوه علامة للمجاز، فظاهره عدم انكشاف المجاز من طریق هذه العلامة، سیّما أنّه كما سیأتی جعل صحّة السلب وعدم الاطّراد علامتین للمجاز كما جعل الاطّراد وعدم صحّة السلب علامتین للحقیقة، فیستظهر منه عدم انكشاف المجاز من طریق هذه العلامة الاولی بنظره، وإلّا لذكر علامته كما ذكرها فی الأخیرتین.

لكنّ المشهور كما جعلوا التبادر علامة الحقیقة جعلوا عدم التبادر أیضاً علامة للمجاز.

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج۱، ص: ۲۷۳

وأورد علیهم بأنّ المشترك اللفظی لو اطلق بدون قرینة- كما إذا قیل:

«رأیت عیناً»- لم یتبادر منه معنیً أصلًا مع أنّه لا یكون علامة للمجاز، وإلّا كان مجازاً حتّی فی معانیه الحقیقیّة وهو خلف.

ولأجل هذا عدل المحقّق القمّی فی «القوانین» والمحقّق الاصفهانی فی «الفصول» إلی أنّ تبادر الغیر علامة المجاز لا- عدم التبادر[۳۰۷].

واستشكل علیهما باللفظ المشترك أیضاً، لأنّه إن كان لمثل كلمة «عین» معنی مجازی وأطلقت من غیر قرینة كان هذا المعنی المجازی أحد معانیها المحتملة ولم یتبادر غیره حتّی یستعلم كونها مجازاً فیه.

واجیب عنه بأنّه كلّما تبادر الغیر ثبت المجازیّة لا أنّه كلّما یتحقّق المجاز یتبادر غیره لا محالة.

وبعبارة اخری: تبادر غیر المعنی المحتمل مستلزم لمجازیّته لا- أنّ مجازیّته مستلزمة لتبادر غیره، كما أنّ الأمر كذلك فی جانب الحقیقة، فإنّ التبادر مستلزم لكون المتبادر معنی حقیقیّاً لا أنّ كون المعنی حقیقیّاً یستلزم كونه متبادراً من اللفظ، فإنّ اللفظ المشترك لا یتبادر منه معانیه الحقیقیّة بدون قرینة معیّنة. وهذا جواب متین، فتبادر الغیر علامة المجاز كما أنّ التبادر علامة الحقیقة.

هذا تمام الكلام فی العلامة الاولی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۷۵

۲- عدم صحّة السلب وصحّته

اشارة

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: عدم صحّة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتکز فی الذهن إجمالًا عن معنی وصحّة حمله علیه بالحمل الأوّلی الذاتی الذی کان ملاکه الاتّحاد مفهوماً[۳۰۸] علامة کونه نفس المعنی، وبالحمل الشائع الصناعی الذی ملاکه الاتّحاد وجوداً علامة کونه من مصادیقه وأفراده الحقیقیّة، کما أنّ صحّة سلبه کذلک علامة أنّه لیس منهما[۳۰۹].

فصحّة حمل الصعید علی التراب الخالص مثلًا لو فرض الحمل أوّلیّاً ذاتیّاً علامة أنّه نفس المعنی، ولو فرض شائعاً صناعیّاً علامة کونه من مصادیقه الحقیقیّة، وصحّة سلب الحمار عن البلید وعدم صحّة حمله علیه علامة کونه مجازاً فیه.

هنا نکتة ینبغی التنبیه علیها، وهی أنّ القضایا الحملیّة الموجبة علی نوعین کما تقدّم فی مبحث القضایا، فإنّ الحمل إمّا أن یکون أوّلیّاً ذاتیّاً أو شائعاً صناعیّاً، فهل السوالب أیضاً کذلک بحیث کان قولنا: «الإنسان لیس ببقر» نفی الاتّحاد فی الماهیّة، و «زید لیس ببقر» نفی الاتّحاد فی الوجود أم لا؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۷۶

الحقّ هو الثانی، لأنّ السوالب کما قال سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله[۳۱۰] قسم واحد، وظاهر السلب عدم الاتّحاد والهوهویّة مطلقاً، لعدم التنوّع فی السلب، ألا ترى أنّک إذا قلت: «لیس فی الدار إنسان» لا یصحّ السؤال عن أنّک هل أردت الرجل أو المرأة، فهکذا بالنسبة إلی قسمی الاتّحاد والهوهویّة، فقولنا:

«زید لیس ببقر» قضیّة صادقة لعدم الهوهویّة بین الموضوع والمحمول بوجه، وقولنا: «زید لیس بإنسان» قضیّة کاذبة، لظهورها فی سلب أنحاء الاتّحاد المفهومیّة والماهویّة والوجودیّة مع أنّ الاتّحاد فی الوجود متحقّق بین الموضوع والمحمول، ولا یصحّ توجیه صدقها بتغایرهما بحسب المفهوم والماهیّة.

نعم، إن صرّح المتکلّم بأنّی أردت منها سلب الحمل الأوّلی الذاتی لا الشائع الصناعی کانت صادقة.

وأمّا ما تقدّم منّا فی مبحث القضایا من صدق قولنا: «الإنسان لیس بحیوان ناطق» إذا لوحظ السلب بالنسبة إلی المفهوم لعدم الاتّحاد بینهما مفهوماً[۳۱۱]، فهو لأجل توضیح المطلب، وأنّ المتکلّم إذا صرّح بمراده کان صادقاً، وإن کان کاذباً حقیقةً لو لم یصرّح به.

وانقدح بذلک- کما قال سیّدنا البروجردی- فساد ما ذهب إلیه بعض المنطقیّین من عدم کفایة الوحدات الثمانیة لتحقّق التناقض ولزوم ضمّ وحدة الحمل إلیها، لصدق قولنا: «زید إنسان» و «زید لیس بإنسان» إذا ارید بالأوّل الحمل الشائع وبالثانی الحمل الأوّلی.

لأنّه مبنیّ علی تحقّق التنوّع فی السوالب کالموجبات، وقد عرفت فساده،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۷۷

لأنّ قولنا: «زید لیس بإنسان» کاذب ولو لم ینضمّ إلیه «زید إنسان» ولا مجال للقول بصدقه علی تقدیر کون السلب أوّلیّاً وکذبه علی تقدیر کونه شائعاً، لما عرفت من عدم التنوّع فی السوالب، إذ ملاک السلب عدم الاتّحاد ولا یتحقّق ذلک إلّابعد عدمه مفهوماً وماهیّةً ووجوداً.

فللحمل قسمان، وللسلب قسم واحد، ولا یشترط فی التناقض وحدة تاسعة باسم وحدة الحمل.

فظهر بذلک فساد ما هو ظاهر کلام صاحب الکفایة من کون السلب أیضاً علی قسمین: أوّلی ذاتی وشائع صناعیّ.

ثمّ إشکال الدور المتقدّم فی التبادر یتوجّه هنا أیضاً، لأنّ صحّة الحمل تتوقّف علی العلم بمعنی المحمول، فلو کان العلم به متوقّفاً

علیها لدار.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بالوجهین المتقدِّمین هناک.

لکن لا- مجال للجواب الأوّل فی المقام، لأنّا إذا قلنا مثلًا: «مطلق وجه الأرض صعید» وفرضنا الحمل أوّلیّاً ذاتیّاً فالمحمول لیس لفظ «الصعید» ولا المرکّب منه ومن معناه، أمّا اللفظ فلأنّه من مقولة الکیف المسموع فلا یمکن اتّحاده مع المعنی الذی جعل موضوعاً، إذ هو من مقولة اخری کما أنّه فی المثال من مقولة الجوهر، فلا یمکن حمل اللفظ علیه، وأمّا المرکّب منه ومن المعنی فلاستلزام عدم اتّحاد الجزء مع الموضوع عدم اتّحاد الکلّ معه أیضاً.

فلا- محالة یکون المعنی محمولًا، وحینئذٍ فلو کان المعنی مجهولًا لنا أو معلوماً ولکن لم نلتفت إلیه لما أمکن الحمل، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثانی فلأنّ المعنی المغفول عنه کالمجهول فی عدم إمکان جعله محمولًا.

وإن کان ملتفتاً إلیه کان معلوماً بالتفصیل فلا نحتاج للوصول إلی المعنی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۷۸

الحقیقی إلی الحمل.

والحمل الشائع أیضاً لا یکون کاشفاً عن کون الموضوع مصداقاً للمحمول، لأنّا إذا شککنا فی أنّ «الصعید» مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص فإذن نشکّ فی أنّ «الرمل» مثلًا من مصادیقه الحقیقیّة أم لا، ولا طریق لنا إلی استکشافه بالحمل الشائع، لأنّا إذا قلنا: «الرمل صعید» فإمّا أن لا نعلم معنی «الصعید» وأنّه یشمل الرمل أم لا فلا یمکن الحمل، وإمّا أن نعلم شموله له فلا نحتاج إلی القضیّة الحملیّة.

والحاصل: أنّه لا یصحّ الجواب عن إشکال الدور هنا بتغایر العلمین بالإجمال والتفصیل، لأنّا مع العلم الإجمالی الارتکازی بالمعنی الحقیقی لا نتمکّن من الحمل، ومع العلم التفصیلی لا نحتاج إلیه لکونه واضحاً لنا بدون الحمل، وهذا بخلاف مسألة التبادر، فإنّا لم نکن عالمین بالمعنی تفصیلًا قبله، ولا یتوقّف التبادر علی العلم التفصیلی به، بل علی العلم الإجمالی الارتکازی کما عرفت هناک.

ولعلّ المحقّق الخراسانی رحمه الله کان متفطّناً لهذا الإشکال، ولذا عبّر بقوله: «إنّ عدم صحّة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتکز فی الذهن عن معنی تکون علامة کونه حقیقةً فیه» حیث أضاف السلب إلی اللفظ لا إلی المعنی لیندفع الإشکال، ثمّ رأی أنّ المحمول هو المعنی لا اللفظ، فعقّبه بقوله: «بمعناه المعلوم إلخ».

ولکنّه لایندفع به، لأنّه إن أراد أنّ المحمول هو اللفظ فقد عرفت امتناعه، وإن أراد أنّه هو المعنی فلابدّ فی إمکان الحمل من کونه معلوماً بالتفصیل کما تقدّم.

ولا یصحّ توجیهه بأنّ المحمول هو اللفظ المندکّ فی المعنی کما عن بعضهم،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۷۹

لأنّ الواقع لا یخلو من امور ثلاثة، وهی أن یکون المحمول هو اللفظ أو المعنی أو المرکّب منهما، وقد عرفت الإشکال فی جمیعها فی المقام.

نعم، لا بأس بالجواب الثانی هنا أیضاً، وهو أنّ صحّة الحمل عند أهل المحاورة علامة الحقیقة.

رأی المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

وفصّل المحقّق العراقی رحمه الله بین ما إذا اتّحد الموضوع والمحمول مفهوماً کقولنا:

«الإنسان بشر» وبین ما إذا تغایرا بحسبه کقولنا: «الحیوان الناطق إنسان» فجعل الأوّل علامة الحقیقة، بخلاف الثانی، لأنّ الموضوع والمحمول مع کونهما متّحدین ذاتاً ووجوداً خارجاً، لا یصحّ استعمال أحدهما فی مکان الآخر، نظراً إلی ما بین المفهومین من التغایر

وکونه فی أحدهما مرکّباً وفی الآخر بسیطاً[۳۱۲].

نقد کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المسألة

والحقّ عدم تمامیّة هذا التفصیل، لأنّا لو أغمضنا عن الإشکال المتقدّم لکان صحّة الحمل علامة الحقیقة وإن کان الموضوع مرکّباً والمحمول بسیطاً، فإنّ صحّة الحمل فی هذه الموارد تکشف عن کون المحمول أیضاً مرکّباً عند العقل من الجنس والفصل، والموضوع مع کونه مرکّباً جعل موضوعاً مع قطع النظر عن الترکیب وإلّا فلم یصحّ الحمل أصلًا، لا أنّه صحیح ومع ذلک لا یکون علامة الحقیقة، لعدم صحّة حمل البسیط علی المرکّب بما هو مرکّب.

هذا تمام الکلام فی صحّة الحمل والسلب.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۸۱

۳- الاطّراد وعدمه

اشارة

اختلفوا فی انکشاف الحقیقة والمجاز بهما علی أقوال[۳۱۳]:

مسلک المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام

فذهب المحقّق الشیخ محمّد حسین الاصفهانی رحمه الله فی حاشیته علی الکفایة إلی الانکشاف.

وما ذکره فی تعریف الاطّراد أسدّ التعاریف وأمتنها حیث قال:

لیس الغرض تکرّر استعمال لفظ فی معنی وعدمه، بل مورد هاتین العلامتین[۳۱۴] ما إذا اطلق لفظ باعتبار معنی کلّی علی فرد یقطع بعدم کونه من حیث الفردیّة من المعانی الحقیقیّة لکنّه یشکّ أنّ ذلک الکلّی کذلک أم لا؟ فإذا وجد صحّة الإطلاق مطّرداً باعتبار ذلک الکلّی، کشف عن کونه من المعانی الحقیقیّة، لأنّ صحّة الاستعمال فیه وإطلاقه علی أفراده مطّرداً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۸۲

لابدّ من أن تکون معلولةً لأحد أمرین: إمّا الوضع، وإمّا العلاقة، وحیث لا اطّراد لأنواع العلائق المصحّحة للتجوّز ثبت الاستناد إلی الوضع، فنفس الاطّراد دلیل علی الحقیقة وإن لم یعلم وجه الاستعمال علی الحقیقة، کما أنّ عدم الاطّراد فی غیر مورد یکشف عن عدم الوضع له وإلّا لزم تخلّف المعلول عن العلّة، لأنّ الوضع علّة صحّة الاستعمال مطّرداً، وهذه العلامة علامة قطعیّة لو ثبت عدم اطّراد علائق المجاز کما هو المعروف والمشاهد فی جملة من الموارد[۳۱۵].

إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

وحاصله: أنّه إذا صحّ إطلاق لفظ باعتبار معنی کلّی علی فرد مع القطع بعدم کون ذلک الفرد من حیث الفردیّة معنیً حقیقیّاً، فإن صحّ إطلاقه علی سائر الأفراد أیضاً بلا استثناء کشف عن کون ذلک الکلّی من المعانی الحقیقیّة، وإلّا کشف عن کونه من المعانی المجازیّة، مثلًا إذا رأینا أنّ لفظ «الإنسان» یطلق علی «زید» بلحاظ کونه حیواناً ناطقاً، فحیث إنّه یطلق أیضاً علی سائر من یشترک معه فی الحیوانیّة والناطقیّة انکشف لنا أنّه وضع لذلک المعنی الکلّی، أعنی «الحیوان الناطق».

وإذا رأینا أنّ لفظ «الأسد» یطلق علی الرجل الشجاع بلحاظ مشابهته للحیوان المفترس ثمّ رأینا أنّه لا یطلق علی من یشابهه فی المشی

أو البَحَر[۳۱۶] مثلًا انکشف لنا أنّه مجاز فیه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۸۳

کلام المحقّق صاحب الکفایة حول الاطّراد وعدمه

وذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی عدم انکشاف الحقیقة والمجاز بهما، لأنّ الاطّراد وإن لم یتحقّق فی المجاز بملاحظة نوع العلائق المذکورة فی المجازات، إلّا أنّه بملاحظة خصوص ما یصحّ معه الاستعمال فالمجاز مطّرد کالحقیقة[۳۱۷].

نقد کلام صاحب الکفایة فی المقام

وفیه: أنّ الملاک فی المجازات نوع العلائق لا صنفها، فالعلاقة المصحّحة للحمل والإطلاق فی قولنا: «زید أسد» هی المشابهة لا المشابهة فی الشجاعة، وإلّا فلم یصحّ قولنا: «زید بو علی سینا» و «عمرو حاتم» لکون وجه الشبه فی الأوّل هو العلم وفی الثانی الجود.

فملاک صحّة المجاز هو نوع العلائق، والنسبة بین صحّة الاستعمالات المجازیّة ووجود العلاقة عموم وخصوص مطلق، بمعنی أنّه کلّما کان المجاز صحیحاً کانت العلاقة موجودة، ولا عکس، إذ قد توجد العلاقة ولم یصحّ الاستعمال المجازی.

فالملاک نوع العلاقة، وهی لا تطّرد کما قال المحقّق الاصفهانی رحمه الله.

نقد کلام المحقّق الاصفهانی

لکن یرد علیه أوّلًا: أنّ الاطّراد وعدمه بالمعنی الذی ذکره یرجع إلی صحّة الحمل وعدمها، فلیسا علامتین مستقلّتین.

وثانیاً: أنّ إطلاق لفظ «الإنسان» علی «زید» وسائر من یشترک معه فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۸۴

الحیوانیّة والناطقیّة لا یکشف عن وضعه للحیوان الناطق، إذ لعلّ إطلاقه علی جمیعهم کان مجازاً، کما أنّ إطلاق لفظ «الأسد» علی جمیع من کان شجاعاً یکون بنحو المجاز، فلو لم یستکشف المعنی الحقیقی من التبادر وصحّة الحمل فلا یکون مجرّد الاطّراد علامة الحقیقة، ولو استکشف منهما فلا حاجة إلیه.

وثالثاً: أنّ صحّة إطلاق لفظ «الإنسان» علی «زید» مثلًا إذا کانت معلومة من الخارج فلا بحث فیه، ولکن ما الدلیل علی صحّة إطلاقه علی سائر من یشترک معه فی الحیوانیّة والناطقیّة؟

إن قلت: الدلیل هو قضاوة العرف.

قلت: هذا من باب رجوع المستعلم إلی العالم، ومحلّ النزاع کشف الجاهل المعنی الحقیقی بنفسه من دون رجوعه إلی شخص آخر.

وبالجملة: لا طریق لنا إلی صحّة الإطلاق فی غیر المورد المعلوم، وصحّة الإطلاق فیه لا تستلزم صحّته فی سائر الموارد، إذ یمکن أن یکون الإطلاق فیه بنحو المجاز، فلا یسری إلی غیره.

کما أنّه لا طریق لنا إلی عدم صحّة إطلاق لفظ «الأسد» علی من یشابه الحیوان المفترس فی البَحَر أو المشی إلّاقضاوة العرف، فلا یکون الاطّراد علامة الحقیقة ولا عدمه علامة المجاز.

فالمحقّق الاصفهانی رحمه الله وإن أصاب فی تعریف الاطّراد إلّاأنّه أخطأ فی جعله وجعل عدمه علامتین للحقیقة والمجاز.

کلام الاستاذ البروجردی حول الاطّراد وعدمه

وذهب سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله أیضاً إلی أنّ الاطّراد وعدمه علامتان للحقیقة والمجاز، لکنّه فسّر الاطّراد بصحّة إطلاق اللفظ علی المعنی فی جمیع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۸۵

الأحوال والمقامات وعدم الاطّراد بعدم کونه کذلک، فإنّه قال:

الظاهر صحّة جعل الاطّراد وعدمه علامتین بتقریب لا یرد علیه ما ذکره المحقّق القمّی[۳۱۸] وصاحب الکفایة، بیان ذلک: أنّک قد عرفت أنّ اللفظ فی الاستعمالات المجازیّة أیضاً لا یستعمل إلّافیما وضع له، غایة الأمر أنّه فی الاستعمالات الحقیقیّة یکون المراد الجدّی عین الموضوع له حقیقةً، وفی الاستعمالات المجازیّة یکون عینه أو من أفراده ادّعاءً وتنزیلًا.

وملاحة جمیع المجازات ولطافتها مستندة إلی هذا الادّعاء، ف «أسد» فی قولک: «رأیت أسداً یرمی» لم یستعمل إلّافی الحیوان المفترس، غایة الأمر أنّه توسّط فی البین ادّعاء کون زید الشجاع من أفراده، فهذه القضیّة تنحلّ إلی قضیّتین یحتاج الإخبار فی کلّ منهما إلی جهة محسّنة: مفاد إحدی القضیّتین تعلّق الرؤیة برجل یرمی، ومفاد الاخری کون هذا الرجل بالغاً فی الشجاعة حدّاً یصحّ جعله من أفراد الأسد واستعمال لفظ الأسد فیه، وملاک الحسن فی الإخبار الأوّل ما هو الملاک فی قولک: «رأیت رجلًا یرمی» وهو کون المقام مقام هذا الإخبار، بأن یفید فائدة الخبر أو لازمها، وملاک الحسن فی الإخبار

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۸۶

الثانی أمران:

الأوّل: حسن هذا الادّعاء ذاتاً، بأن یکون بین الموضوع له والمراد الجدّی کمال المناسبة، بحیث یحسن ادّعاء کون المراد الجدّی عین الموضوع له أو من أفراده، وإن شئت فسمّ ذلک بمصحّح الادّعاء.

الثانی: کون المقام مقام هذا الادّعاء، فإنّه ربما یوجد کمال المناسبة والعلاقة بینهما، بحیث تصحّح الادّعاء ولکنّ المقام غیر مناسب لإظهار هذا الادّعاء، مثلًا إن کان جلیسک رجلًا شجاعاً بالغاً فیها حدّاً یصحّح ادّعاء کونه من أفراد الأسد، حسن هذا الادّعاء واستعمال لفظ الأسد فیه إذا کان المقام مقام إظهار شجاعته، کأن یکون المقصود مثلًا تحریکه إلی الجهاد، فیقال له: «یا أسد الهیجاء فرّق الأعداء» ولا یحسن هذا الادّعاء والاستعمال فی مقام دعوته إلی الأکل مثلًا، بأن یقال له: «یا أسد تفضّل بأکل الطعام» وبالجملة فإذا لم یکن المقام مقام إظهار شجاعته کان ادّعاء کونه أسداً وإطلاق الأسد علیه قبیحاً بنظر العقلاء.

والحاصل: أنّ الإخبار فی قولنا: «رأیت رجلًا یرمی» یحتاج إلی محسّن واحد، وهو کون المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤیة علی الرجل، وأمّا الإخبار فی قولنا: «رأیت أسداً یرمی» فیحتاج إلی إحراز امور ثلاثة:

الأوّل: کون المقام مقام الإخبار بتعلّق الرؤیة به.

الثانی: حسن ادّعاء کونه أسداً، بأن یکون بالغاً أعلی درجات الشجاعة.

الثالث: کون المقام مقام إظهار شجاعته.

إذا عرفت ما ذکرناه فنقول: إنّ جعل عدم الاطّراد علامةً للمجاز لیس بلحاظ نوع العلاقة، بل بلحاظ الصنف منها، أعنی الموارد التی یوجد فیها بین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۸۷

الموضوع له والمراد الجدّی کمال المناسبة، بحیث تکون العلاقة من أظهر خواصّ الموضوع له.

وقولکم: «فالمجاز أیضاً علی هذا مطّرد» واضح الفساد، بعدما ذکرناه من أنّ صرف تحقّق صنف العلاقة ومصحّح الادّعاء لا یکفی فی الاستعمال، ما لم یکن المقام مقام إظهار هذا الادّعاء.

والحاصل: أنّه بعدما کان المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤیة علی الرجل فی المثال المذکور یکون إطلاق الرجل علیه حسناً بنحو

الإطلاق، وأمّا استعمال الأسد فيه فيتوقّف- مضافاً إلى تحقّق صنف العلاقة ومصحّح الادّعاء- على كون المقام مقام إظهار شجاعته، وذلك يختلف بحسب الموارد، فجعل عدم اطّراد الاستعمال من علائم المجاز صحيح بلا إشكال[۳۱۹].

إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ إطلاق اللفظ على معناه الحقيقى حسن مطلقاً، وهذا معنى الاطّراد، بخلاف الاستعمالات المجازيّة، فإنّها لا تحسن إلّافى بعض المواقع والمقامات كما تقدّم.

نقد نظريّة السيّد البروجردى رحمه الله

وفيه أوّلًا: منع حسن إطلاق اللفظ على المعنى الحقيقى دائماً، ألا ترى أنّه لو كان زيد عَلَماً فى العلم والعمل وذا مقام رفيع عند الناس وكان أبوه إسكافاً لا يحسن أن تقول له: «السلام عليك يا ابن الإسكاف» مع كونه حقيقةً، وكذا لا يحسن أن يقال عند الدعاء: «يا قهّار اغفر لى» بل يناسب أن يُقال: «يا غفّار

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۸۸

اغفر لى» مع كون الأوّل أيضاً حقيقةً، فحسن استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى أيضاً يختصّ ببعض المواقع كالمجاز.

وثانياً: لا طريق إلى حسن الإطلاق وعدمه إلّاالعرف أو العلم بالمعنى الحقيقى والمجازى من قبل، والأوّل يكون من باب رجوع المستعلم إلى العالم، والثانى يستلزم عدم الحاجة إلى الاطّراد وعدمه لاستكشاف الحقيقة والمجاز، لكونهما معلومين من قبل فرضاً، فلا يمكن للجاهل كشف الحقيقة والمجاز بنفسه من طريق حسن الاستعمال دائماً وعدمه.

رأى المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المسألة

وذهب بعض الأعلام إلى أنّ الاطّراد علامة الحقيقة بل لا علامة لها غيره من دون أن يجعل عدم الاطّراد علامةً للمجاز.

وفسّر الاطّراد بإطلاق اللفظ وإرادة معنى خاصّ فى جميع الموارد عند أهل اللغة والمحاورة نظير التبادر عند الغير، فإنّه قال:

والذى ينبغى أن يقال فى المقام هو أنّ الاطّراد الكاشف عن الحقيقة فى الجملة عبارة عن استعمال لفظ خاصّ فى معنى مخصوص فى موارد مختلفة بمحمولات عديدة، مع إلغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينة على إرادة المجاز، فهذا طريقة عمليّة لتعليم اللغات الأجنبيّة، واستكشاف حقائقها العرفيّة.

توضيح ذلك: هو أنّ من جاء من بلد إلى بلد آخر لا يعرف لغاتهم إذا تصدّى لتعلّم اللغة السائرة فى هذا البلد رأى أنّ أهل البلد يطلقون لفظاً ويريدون به معنى، ويطلقون لفظاً آخر ويريدون به معنى آخر، وهكذا، ولكنّه لا يعلم أنّ هذه الإطلاقات من الإطلاقات الحقيقيّة، أو المجازيّة، فإذا رأى أنّهم يطلقون هذه الألفاظ ويريدون بها تلك المعانى فى جميع الموارد حصل له

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۸۹

العلم بأنّها معانٍ حقيقيّة، لأنّ جواز الاستعمال معلول لأحد أمرين: إمّا الوضع، أو القرينة، وحيث فرض انتفاء القرينة من جهة الاطّراد فلا محالة يكون مستنداً إلى الوضع، مثلًا إذا رأى أحد أنّ العرب يستعملون لفظ الماء فى معناه المعهود، ولكنّه شكّ فى أنّه من المعانى الحقيقيّة، أو من المعانى المجازيّة، فمن إلغاء ما يحتمل أن يكون قرينة من جهة الاطّراد علم بأنّه من المعانى الحقيقيّة، ولا يكون فهمه منه مستنداً إلى قرينة حاليّة أو مقاليّة.

وبهذه الطريقة غالباً يتعلّم الأطفال والصبيان اللغات والألفاظ.

فقد تحصّل من ذلك: أنّ الاطّراد بهذا التفسير الذى ذكرناه علامة لإثبات الحقيقة، بل إنّ هذا هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة غالباً،

فإنّ تصریح الواضع وإن کان یعلم به الحقیقة إلّاأنّه نادر جدّاً، وأمّا التبادر فهو وإن کان یثبت به الوضع کما عرفت إلّاأنّه لابدّ من أن یستند إلی العلم بالوضع، إمّا من جهة تصریح الواضع، أو من جهة الاطّراد، والأوّل نادر، فیستند إلی الثانی لا محالة[۳۲۰].

إنتهی کلامه «مدّ ظلّه».

نقد ما أفاده السیّد الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام

ولا یخفی أنّ کلامه یحتاج إلی توجیه، لأنّ الاطّلاع علی جمیع موارد استعمال الألفاظ ممتنع عادةً، فلابدّ من أن یرید بقوله: «فی جمیع الموارد» موارد کثیرة.

ثمّ یرد علیه: أنّ الجاهل إذا رأی استعمالات أهل المحاورة، فتارةً یعلم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۹۰

بمجرّد الاستعمالات الأوّلیّة أنّ فهم المعنی عندهم مستند إلی حاقّ اللفظ لا إلی القرینة، فهو من قبیل التبادر عند الغیر لا الاطّراد، واخری یحتمل استناد فهم المعنی إلی القرینة حتّی بعد الاستعمالات الکثیرة، فالاطّراد لا یکون علامة الحقیقة، لاحتمال کونه فی جمیعها مجازاً، وثالثةً یعلم بعدها أنّ فهم المعنی مستند إلی حاقّ اللفظ- وإن کان یحتمل فی الاستعمالات الأوّلیّة استناده إلی القرینة- فهذا أیضاً من قبیل التبادر، لأنّ کون التبادر علامةً للحقیقة مشروط باستناده إلی حاقّ اللفظ کما عرفت فی مبحثه، وهذا الشرط وإن لم یکن متحقّقاً فی الاستعمالات الأوّلیّة فرضاً إلّاأنّه تحقّق بعد الاستعمالات الکثیرة، ولو کان الاطّراد موجباً لإحراز الحقیقة لکان فی الصورة الثانیة أیضاً- وهی ما إذا احتمل استناد فهم المعنی إلی القرینة حتّی بعد الاستعمالات الکثیرة- موجباً له، لتحقّق الاطّراد هناک أیضاً، فالکاشف للمعنی الحقیقی هو التبادر، سواء تحقّق عند الإطلاقات الأوّلیّة أو بعد الاستعمالات الکثیرة.

وأمّا الأطفال فهم یفهمون معانی اللغات بمجرّد الاستعمال الأوّل، والتکرار إنّما هو لأجل أن لا ینسوها، لا لأجل أن یتحقّق الاطّراد ثمّ یفهمونها.

نتیجة البحث

فتحصّل من جمیع ما ذکرناه: أنّ التبادر وتبادر الغیر علامتان للحقیقة والمجاز مطلقاً[۳۲۱]، وکذلک صحّة الحمل والسلب عند أهل المحاورة لا عند الجاهل المستعلم، وأمّا الاطّراد وعدمه فلا ینکشف الحقیقة والمجاز بهما أصلًا.

هذا تمام الکلام فی الحقیقة والمجاز.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۹۱

فی تعارض الأحوال

الأمر الثامن‌فی تعارض الأحوال

اشارة

إنّ للّفظ أحوالًا خمسة:

التجوّز، والاشتراک، والتخصیص، والنقل، والإضمار

مسلک صاحب الکفایة فی تعارض الأحوال

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: لا یکاد یصار إلی أحدها فیما إذا دار الأمر بینه وبین المعنی الحقیقی إلّابقرینة صارفة عنه إلیه، وأمّا إذا دار الأمر بینها فالأصولیّون وإن ذکروا لترجیح بعضها علی بعض وجوهاً، إلّاأنّها استحسانیّة لا اعتبار بها إلّاإذا کانت موجبة لظهور اللفظ فی المعنی[۳۲۲]، لعدم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۹۲

مساعدة دلیل علی اعتبارها بدون ذلک کما لا یخفی[۳۲۳].

إنتهی کلامه رحمه الله.

کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» حول أصالة عدم النقل

ولا بأس بصرف عنان الکلام إلی بحث تعرّضه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فی أصالة عدم النقل بعد أن اختار مذهب صاحب الکفایة فی تعارض الأحوال، فإنّه قال: ثمّ إنّ هنا أصلًا لفظیّاً عند دوران الأمر بین النقل وعدمه، وقد أفرط بعضهم فی الاحتجاج به، وهو أصالة عدم النقل، ویقال:

إنّها أصل عقلائی حجّة مع جمیع مثبتاتها.

والحقّ أنّ اعتمادهم علیها إنّما هو فیما إذا شکّ فی أصل النقل لا مع العلم به والشکّ فی تقدّمه علی الاستعمال وتأخّره عنه، والمدرک لهذا الأصل عندهم فی الأوّل هو حکم الفطرة[۳۲۴] الثابتة لهم من عدم رفع الید عن الحجّة بلا حجّة، وعن الظهور الثابت بمجرّد الاحتمال، لا الاستصحاب العقلائی، إذ هو ممّا لا أصل له کما سیوافیک إن شاء اللَّه فی محلّه وأنّ عملهم علیه فی بعض الموارد لاطمئنانهم بالبقاء وعدم اعتدادهم باحتمال الخلاف، لضعفه، وهو غیر مسألة الاستصحاب، وأمّا عدم حجّیّته فی القسم الثانی ولو مع العلم بتاریخ الاستعمال فلعدم ثبوت ذلک منهم، لو لم نقل بثبوت عدم تعویلهم علیه.

والعجب من شیخنا[۳۲۵] العلّامة حیث ذهب إلی الاحتجاج بالقسم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۹۳

الأخیر[۳۲۶]، قائلًا بأنّ الحجّة لا یرفع الید عنها إلّابحجّة مثلها، وأنّ الوضع السابق حجّة، فلا یتجاوز عنه إلّابعد العلم بالوضع الثانی.

وأنت[۳۲۷] خبیر بأنّ المتّبع لدیهم والحجّة هو الظهور لا الوضع بنفسه، والعلم بتعاقب الوضعین مع الشکّ فی تقدّم الثانی منهما علی الاستعمال وتأخّره عنه یمنع عن انعقاده کما هو ظاهر[۳۲۸].

أضف إلی ذلک أنّه لا معنی للفرق بین الأقسام[۳۲۹] بعد کون الوضع الأوّل هو المتّبع مع عدم العلم بنقض الوضع الثانی للوضع الأوّل حال الاستعمال[۳۳۰].

إنتهی موضع الحاجة من کلامه «مدّ ظلّه».

والحقّ ما ذهب إلیه صاحب الکفایة وسیّدنا الاستاذ من أنّه لا وجه عند تعارض الأحوال الخمسة لترجیح أحدها.

والحقّ أیضاً ما ذهب إلیه الإمام «مدّ ظلّه» تبعاً للمحقّق الخراسانی فی بعض مباحثه[۳۳۱] من أنّ القدر المتیقّن من ثبوت أصالة عدم النقل عند العقلاء ما إذا شکّ فی أصل النقل، وأمّا إذا علم ولم یعلم تقدّمه علی الاستعمال وتأخّره عنه، فثبوتها مشکوکة لو لم ندّع العلم بعدم الثّبوت، ولا ریب فی أنّ الشکّ فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۹۵

الأمر التاسع فی الحقیقة الشرعیّة

اشارة

اختلفوا فی ثبوت الحقیقة الشرعیّة وعدمه، وفی الکتب القدیمة أبحاث طویلة حولها، لکنّ الحقّ أنّ ثبوتها یتوقّف علی أمرین:

أ- أن یکون معانی ألفاظ العبادات[۳۳۲] کالصلاة والصوم والحجّ ونحوها مستحدثة فی شرعنا ولم یکن لها قبل الإسلام عین ولا أثر.

ب- أن یثبت نقل هذه الألفاظ من المعانی اللغویّة إلی المعانی الشرعیّة بید الشارع المقدّس.

ولدینا امور تدلّ علی انتقاء کلا الأمرین، لحکایة بعضها عن ثبوت هذه المعانی قبل الإسلام وبعضها عن عدم نقل ألفاظها بید النبیّ صلی الله علیه و آله.

۱- أنّ التاریخ الموجود بین أیدینا الحافظ لسیرة النبیّ صلی الله علیه و آله وحیاته وأفعاله حتّی العادی منها فضلًا عمّا له ربط بالتشریع لم یحفظ ذکراً عن وضعه صلی الله علیه و آله هذه الألفاظ بإزاء المعانی الشرعیّة، وکذا الأئمّة علیهم السلام الذین نقلوا کثیراً من أقواله صلی الله علیه و آله وأفعاله لم ینقلوا وضعها بإزائها، مع أنّه لو کان لنقله الأئمّة علیهم السلام بل التاریخ أیضاً، لکونه من الامور المهمّة التی توفّرت الدواعی علی نقله، ولو نقله التاریخ أو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۹۶

الأئمّة علیهم السلام لوصل إلینا، لعدم الداعی علی إخفاء مثله.

بل لو کان صلی الله علیه و آله ینقل الألفاظ من المعانی اللغویّة إلی الشرعیّة باستعمالها فی غیر ما وضعت له کما إذا وضعت له[۳۳۳]، لنقل فی التاریخ والآثار المنقولة عن الأئمّة علیهم السلام.

۲- أنّ القرآن الکریم یدلّ علی عدم کون هذه المعانی مستحدثة، فإنّه قال:

«کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ»[۳۳۴]، وقال حاکیاً عن عیسی علیه السلام: «وَأَوْصَانِی بِالصَّلَاةِ وَالزَّکَاةِ مَا دُمْتُ حَیّاً»[۳۳۵]، وقال لإبراهیم علیه السلام بعد بنائه للکعبة: «وَأَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ»[۳۳۶]، بل کان للمشرکین قبل الإسلام عمل کانوا یسمّونه صلاةً حیث قال سبحانه: «وَمَا کَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَیْتِ إِلَّا مُکَاءً[۳۳۷] وَتَصْدِیَةً»[۳۳۸].

فمعانی ألفاظ العبادات کانت متحقّقة قبل الإسلام[۳۳۹] وإن لم تکن بهذه الکیفیّة التی عندنا، إلّاأنّ المغایرة فی الکیفیّة لا تقتضی المغایرة فی الماهیّة، کما أنّ الصلاة الواجدة لجمیع أجزائها وشرائطها مغایرة لصلاة الغریق مثلًا من حیث الکیفیّة، لا من حیث الماهیّة، فإنّ کلّاً منهما صلاة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۹۷

إن قلت: لعلّ النقل وقع فی لسان الأنبیاء قبل الإسلام.

قلت: لو ثبت هذا، لنقل إلینا، علی أنّه یستلزم أن لا یترتّب علی البحث فائدة أصلًا، للزوم حمل کلام اللّه تعالی والنبیّ صلی الله علیه و آله علی المعانی المنقول إلیها فی لسانهم علیهم السلام.

۳- أنّ الوضع لو تحقّق لکان بعدما کثر المسلمون بعد الهجرة إلی المدینة، وأمّا فی مکّة، ولاسیّما فی أوائل البعثة فلم یعقل وضع النبیّ صلی الله علیه و آله لفظ الصلاة مثلًا للعبادة المخصوصة، لقلّة الابتلاء بها بقلّة المسلمین، فالوضع کان لغواً لخلوّه عن الغرض الذی هو سهولة التفهیم والتفهّم، مع أنّه تعالی قال فی سورة المزمّل المکّیة النازلة فی أوائل البعثة: «وَأَقِیمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّکَاةَ»[۳۴۰] وفی سورة الأعلی المکّیة: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَکَّی* وَذَکَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّی»[۳۴۱] وهکذا غیرهما من الآیات المکّیة، ولا ریب فی أنّ المراد بالصلاة والزکاة فی هذه الآیات العبادتان المخصوصتان.

إن قلت: لعلّ القرینة تدلّ علی المراد منها.

قلت: لا قرینة فی البین، أمّا المقالیّة فواضح، وأمّا الحالیّة فلأنّ القرآن کتاب أبدی ومعجزة خالدة، ومثله لا یحتفّ بقرینة حالیّة لا یطّلع علیها إلّا الموجودون حال النزول.

فذکر ألفاظ العبادات فی الآیات المکّیة یدلّ علی تحقّقها قبل الإسلام.

وأمّا قوله صلی الله علیه و آله: «صلّوا کما رأیتمونی اصلّی»[۳۴۲] فهو للدلالة علی کیفیّة الصلاة فی الإسلام لا علی ماهیّتها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۹۸

فیستنتج من هذه الامور الثلاثة انهدام أساس البحث عن الحقیقة الشرعیّة.

ولکن لا بأس بصرف عنان الکلام إلی البحث عن المسألة بطریقة القوم اختصاراً، سیّما أنّک ستعرف أنّه لا یخلو عن الثمرة العملیّة، فنقول:

رأی صاحب الکفایة فی مسألة الحقیقة الشرعیّة

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی إمکان الاستعمال المحقّق للوضع ووقوعه فی لسان الشارع، فإنّه قال:

إنّ الوضع التعیینی کما یحصل بالتصریح بإنشائه کذلک یحصل باستعمال اللفظ فی غیر ما وضع له کما إذا وضع له، بأن یقصد الحکایة عنه والدلالة علیه بنفسه لا بالقرینة، وإن کان لابدّ حینئذٍ من نصب قرینة إلّاأنّه للدلالة علی ذلک لا علی إرادة المعنی کما فی المجاز ...

إذا عرفت هذا فدعوی الوضع التعیینی فی الألفاظ المتداولة فی لسان الشارع هکذا قریبة جدّاً، ومدّعی القطع به غیر مجازف قطعاً[۳۴۳].

کلام المحقّق النائینی فی الإستعمال المحقّق للوضع

واستشکل علیه المحقّق النائینی رحمه الله بأنّ الاستعمال المحقّق للوضع مستلزم للجمع بین اللحاظین الآلی والاستقلالی فی اللفظ، فإنّ اللفظ إذا استعمل فی المعنی کان ملحوظاً بنحو التبعیّة والآلیّة، إذ الملحوظ بالأصالة والاستقلال هو المعنی المستعمل فیه حتّی کأنّه هو الملقی إلی المخاطب من دون وساطة اللفظ،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۹۹

وإذا وضع للمعنی کان ملحوظاً بالأصالة والاستقلال، فالجمع بین الاستعمال والوضع فی إطلاق واحد مستلزم للجمع بین اللحاظین، وهو مستحیل[۳۴۴].

ردّ کلام المحقّق النائینی من قبل المحقّق العراقی رحمه الله

وأجاب عنه المحقّق العراقی صاحب کتاب «مقالات الاصول» رحمه الله بتعدّد متعلّق اللحاظین، لأنّ اللحاظ الآلی متعلّق بشخص اللفظ والاستقلالی بطبیعیّه ونوعه، فإنّ الاستعمال یرتبط بشخص اللفظ الصادر من المستعمل، بخلاف الوضع، لأنّه یرتبط بنوعه من أیّ شخص صدر وفی أیّ شرائط تحقّق، ألا تری أنّک إذا قلت: «وضعت لفظ زید لهذا المولود» کان المراد نوع لفظ «زید» وطبیعیّه، وأمّا إذا استعملته فی المعنی بقولک: «رأیت زیداً» کان المستعمل خصوص هذا اللفظ الصادر منک، فإذا قال الشارع: «صلّ عند رؤیة الهلال» مثلًا، وأراد بلفظ الصلاة المعنی الشرعی الذی هو غیر ما وضع له فرضاً، ولکنّه أراد بهذا الاستعمال تحقّق وضعه له کان المستعمل شخص هذا اللفظ الصادر منه فی هذا الإطلاق فقط، فتعلّق اللحاظ الآلی به، والموضوع نوعه وطبیعیّه، فتعلّق اللحاظ الاستقلالی به، فلا یتحقّق الجمع بین اللحاظین فی متعلّق واحد[۳۴۵].

نقد ما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّ الاستعمال وإن کان مربوطاً بشخص اللفظ والوضع بنوعه فیختلف متعلّق اللحاظین، إلّاأنّه لا یمکن فی إطلاق واحد إطلاق شخص

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۰۰

اللفظ ونوعه کلیهما ومع ذلک استعماله فی المعنی، ضرورة أنّه لیس لنا عند الاستعمال إلّاأمران: شخص اللفظ ومعناه.

لا یقال: فکیف قلت بصحّة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه فی مثل «زید لفظ»؟

فإنّه یقال:- مضافاً إلی الاختلاف فی صدق الاستعمال هناک کما عرفت- لم یکن[۳۴۶] هناک إلّااستعمال شخص اللفظ فی نوعه وطبیعیّه، فکان المستعمل شخص اللفظ والمستعمل فیه نوعه ولم یکن لنا شیء ثالث، بخلاف ما یدّعیه المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام من لحاظ نوع اللفظ مضافاً إلی استعمال شخصه فی المعنی، فإنّه مستلزم لتحقّق امور ثلاثة: شخص اللفظ ونوعه والمعنی. هذا.

بیان ما هو الحقّ فی جواب المحقّق النائینی رحمه الله

ولکن یمکن أن یُجاب عن کلام المحقّق النائینی رحمه الله بأنّا لا نسلّم أنّ اللفظ ملحوظ بنحو التبعیّة والآلیّة فی جمیع موارد استعماله فی المعنی، فإنّه قد یکون لحاظه استقلالیّاً حتّی فی الاستعمالات المتعارفة، ولذا تری بعض الخطباء یزیّنون کلامهم بالألفاظ الجمیلة، وربما یُقال فی شأنهم: فلان ماهر فی استخدام الألفاظ الحسنة عند الخطابة، ولا ریب فی أنّ تزیین الکلام باستخدام الألفاظ الجمیلة مستلزم لتعلّق اللحاظ الاستقلالی بها.

فما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من إمکان الاستعمال المحقّق للوضع حقّ، لعدم استلزامه للجمع بین اللحاظین، فإنّ لحاظ اللفظ وإن کان آلیّاً فی أکثر الاستعمالات، إلّاأنّ لحاظه مستقلّاً لیس بمحال.

بل ما ذهب إلیه صاحب الکفایة أمر عقلائی، ألا تری أنّک إذا رزقت ولداً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۰۱

قد تقول فی مقام تسمیته: «إنّی سمّیته زیداً» وقد یتعلّق غرضک بأن تقول ابتداءً: «ائتونی بزید» مریداً تسمیته به، فالاستعمال المحقّق للوضع أمر عقلائی.

لکنّه هل هو حقیقة أو مجاز؟

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: لیس واحداً منهما، أمّا عدم کونه حقیقةً فلاستعمال اللفظ فی غیر ما وضع له، وأمّا عدم کونه مجازاً فلدلالته علیه بنفسه بلا مراعاة ما اعتبر فی المجاز من العلاقة، ولا ضیر فی عدم کون الاستعمال حقیقةً ولا مجازاً بعدما کان ممّا یقبله الطبع ولا یستنکره، وقد عرفت سابقاً[۳۴۷] أنّه فی الاستعمالات الشائعة فی المحاورات ما لیس بحقیقة ولا مجاز[۳۴۸].

والحقّ أنّه حقیقة، لأنّ الاستعمال الحقیقی کما یتحقّق مع سبق الوضع علیه کذلک یتحقّق مع مقارنته له کما فی المقام، إذ لا ملزم لاشتراط سبقه علیه، ولا یصحّ قیاس المقام بمسألة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه ونحوه، لعدم إمکان تحقّق الحقیقة فیه، لاستعماله فی غیر ما وضع له مع أنّ المستعمل لا یرید به الوضع بل مجرّد الاستعمال، ولا المجاز، لعدم تحقّق العلاقة المعتبرة فیه بین نوع اللفظ مثلًا ومعناه.

فالاستعمال وإن کان یمکن أن یکون فاقداً للحقیقة والمجاز کما فی إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، إلّاأنّه حقیقة فی المقام، لعدم اشتراط سبق الوضع علی الاستعمال الحقیقی.

وکیف کان فلا إشکال فی صحّة ما ادّعاه صاحب الکفایة أوّلًا من إمکان الاستعمال المحقّق للوضع، کما عرفت، لکنّ الکلام فی

دعواه الثانیة، وهی وقوعه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۰۲

فی لسان الشارع.

هذا بالنسبة إلی الوضع التعیینی.

وأمّا الحقیقة التعیّنیّة فلا شبهة فی وقوعها فی عصر الصادقین علیهما السلام فی لسانهما وبعده فی لسان الأئمّة المتأخّرین، بل قبله فی لسان الأئمّة المتقدّمین علیهما، فإنّ ألفاظ العبادات صارت حقیقةً فی المعانی الشرعیّة لا محالة فی عصر الإمام الأوّل أمیر المؤمنین علیه السلام فی لسانه بسبب کثرة الاستعمال فیها لکثرة الابتلاء بها، سیّما فی زمن خلافته الظاهریّة المتحقّقة بعد خمس وعشرین سنة من وفاة النبیّ صلی الله علیه و آله.

بقی الکلام فی الألفاظ المستعملة فی کلامه صلی الله علیه و آله، والظاهر أنّ تحقّق کثرة الاستعمال فیها فی خصوص لسانه صلی الله علیه و آله بحیث تصیر حقیقةً تعیّنیّة غیر معلوم بل ممنوع، لکنّ الإنصاف أنّ منع حصول کثرة الاستعمال کذلک فی زمان الشارع صلی الله علیه و آله فی مجموع لسانه ولسان تابعیه مکابرة کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله.

ولا یخفی أنّ هذا کافٍ لحمل کلامه صلی الله علیه و آله علی المعانی الشرعیّة الجدیدة، وإن لم یتعرّضه صاحب الکفایة، بل ربما یستظهر من کلامه عدم الکفایة؛ وذلک لأنّه صلی الله علیه و آله کان عالماً ببلوغ کثرة الاستعمال فی لسان المتشرّعة الموجودین فی عصره إلی حدّ الحقیقة التعیّنیّة، فکان مستغنیاً عن ذکر القرینة علی إرادتها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۰۳

ثمرة النزاع فی الحقیقة الشرعیّة

ثمّ بناءً علی مشی المشهور فی هذا البحث وقع النزاع فی ترتّب الثمرة علیه، وفی أنّها ما هی؟

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: وأمّا الثمرة بین القولین فتظهر فی لزوم حمل الألفاظ الواقعة فی کلام الشارع بلا قرینة علی معانیها اللغویّة مع عدم الثبوت وعلی معانیها الشرعیّة علی الثبوت فیما إذا علم تأخّر الاستعمال[۳۴۹].

فإذا وصل إلینا خبر معتبر بأنّ الشارع المقدّس قال: «صلِّ عند رؤیة الهلال» فلابدّ من الحکم بوجوب الصلاة عند الرؤیة لو قلنا بثبوت الحقیقة الشرعیّة وعلمنا بتأخّر الاستعمال، ومن الحکم بوجوب الدّعاء عندها لو لم تثبت أو جهل تقدّم الاستعمال وتأخّره.

وذهب بعضهم إلی أنّ تلک الألفاظ تحمل علی المعانی الشرعیّة بناءً علی الثبوت وإحراز تأخّر الاستعمال، لکنّها لا تحمل علی المعانی اللغویّة بناءً علی عدمه، بل مجملة مردّدة بینهما.

إن قلت: إذا دار الأمر بین الحقیقة والمجاز تجری أصالة الحقیقة، فلم لا تحمل فی الفرض الثانی علی المعانی اللغویّة؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۰۴

قلت: تقدّم الحقیقة علی المجاز مسلّم فیما إذا کان المجاز من المجازات المتعارفة، بخلاف المجاز المشهور الذی یساوی احتماله لاحتمال الحقیقة إذا اطلق اللفظ بلا قرینة لأجل انس الذهن به کانسه بالحقیقة، والمقام من هذا القبیل، إذ لا یمکن إنکار کون هذه الألفاظ مجازات مشهورة فی المعانی الجدیدة الشرعیّة وإن أمکن إنکار کونها حقیقةً فیها.

ولکن ذهب المحقّق النائینی وتبعه بعض الأعلام إلی أنّه لا ثمرة للمسألة أصلًا، واستدلّا علیه بأنّه لیس لنا مورد نشکّ فیه فی المراد الاستعمالی من هذه الألفاظ، سواء قلنا بثبوت الحقیقة الشرعیّة أم لم نقل، لأنّ الحقیقة الشرعیّة وإن فرض أنّها لم تثبت إلّاأنّه لا ریب فی صیرورة هذه الألفاظ حقیقةً فی المعانی الشرعیّة فی عرف المتشرّعة بعد النبیّ صلی الله علیه و آله، فإذن لابدّ من حمل ما اشتمل علی ألفاظ العبادات من أخبار الأئمّة علیهم السلام- وهی کثیرة جدّاً بالنسبة إلی الأحادیث النبویّة- علی المعانی الشرعیّة، لکونهم من

المتشرّعة، بل فی رأسهم.

بقی الکلام فی ألفاظ الکتاب والأحادیث النبویّة، وحیث إنّ ألفاظ الکتاب وأکثر أحادیثه صلی الله علیه و آله واصلة إلینا بواسطة الأئمّة علیهم السلام فلا محالة هی أیضاً تحمل علی المعانی الشرعیّة، وأمّا ما وصل إلینا منه صلی الله علیه و آله من غیر طریقهم علیهم السلام فإمّا لا یشتمل علی ألفاظ العبادات أو یکون معلوم المراد، فلیس لنا حدیث نبویّ مشتمل علی لفظ الصلاة والزکاة والحجّ ونحوها مجهول المراد.

فلا ثمرة للنزاع فی هذه المسألة أصلًا، بل هو بحث علمی فقط[۳۵۰].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۰۵

وفیه- مضافاً إلی أنّ ألفاظ الکتاب وصلت إلینا بالتواتر[۳۵۱] لا بأخبار

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۰۶

الأئمّة علیهم السلام، لعدم حجّیّة خبر الواحد فیها، ولذا نقول بکونه قطعی السند، ولعلّ المراد معانی الکتاب والتعبیر بألفاظه من طغیان القلم- أنّ دعوی عدم ورود حدیث نبویّ عن غیر طرق الأئمّة علیهم السلام مشتمل علی ألفاظ العبادات مجهول المراد، مجازفة، لتوقّفها علی إحاطة کاملة علی کتب الحدیث المؤلّفة من قبل الشیعة وأهل السنّة، مع أنّ الإحاطة علی جمیعها لصعب جدّاً، فإنّ بعضها مثل «کنز العمّال» و «وسائل الشیعة» یکون مطبوعاً فی مجلّدات کثیرة ضخمة.

علی أنّ دعوی لزوم حمل کلّ ما ورد بواسطتهم علیهم السلام من الأحادیث النبویّة علی المعانی الجدیدة الشرعیّة فاسدة، لعدم الفرق بین ما یکون مرویّاً بطرقهم أو بطرق غیرهم من حیث المفاد والمراد، وإن کان صدق الراوی فی الأوّل مقطوعاً وفی الثانی مشکوکاً.

نعم، إذا کان روایتهم علیهم السلام عنه صلی الله علیه و آله بنحو النقل بالمعنی أو فی مقام بیان الحکم أو لأجل الاستشهاد علی کلامهم فلابدّ من حملها علی المعانی الشرعیّة، لما عرفت من صیرورة ألفاظ العبادات حقیقةً فیها عند المتشرّعة الذین فی رأسهم الأئمّة المعصومون علیهم السلام.

وأمّا إذا کان روایتهم علیهم السلام مجرّد النقل عنه صلی الله علیه و آله فلا موجب لحملها علی المعانی الشرعیّة ما لم یثبت کون ألفاظ العبادات حقیقةً فیها فی زمن النبیّ صلی الله علیه و آله، وهذا وإن کان نادراً لکون أکثر ما نقلوا عنه صلی الله علیه و آله لأجل الاستشهاد أو بیان الحکم، إلّاأنّه یکفی فی تحقّق الثمرة للبحث.

فما ادّعاه المحقّق النائینی وبعض الأعلام من عدم ترتّب ثمرة علیه أصلًا ممنوع.

والحقّ فی المسألة ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من لزوم حمل الألفاظ الواقعة فی کلام الشارع بلا قرینة علی معانیها اللغویّة مع عدم الثبوت، وعلی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۰۷

معانیها الشرعیّة علی الثبوت فیما إذا علم تأخّر الاستعمال، وأمّا إذا لم یعلم ذلک فاللفظ مجمل، إذ لا طریق إلی المعنی اللغوی ولا الشرعی.

وذهب بعضهم إلی حمله حینئذٍ علی المعنی الشرعی، لأصالة تأخّر الاستعمال، والظاهر أنّ مرادهم بها أصالة تأخّر الحادث.

وفیه: أنّها لیس أصلًا عقلائیّاً، ضرورة أنّا إذا شککنا فی أنّ زیداً هل جاء من السفر یوم الخمیس أو الجمعة لا یحکم العقلاء بتأخّر المجیء عن الخمیس کما هو ظاهر.

وإن اُرید بها الاستصحاب، فإن قصد استصحاب نفس تأخّر الحادث فهو لم یکن متیقّناً فی زمان حتّی یستصحب، لکونه مشکوکاً من الأزل، وإن قصد استصحاب عدم تحقّقه فلیس حکماً شرعیّاً ولا موضوعاً ذا أثر شرعی. نعم، له ملازم عقلیّ ذو أثر، فإنّ عدم تحقّق الاستعمال إلی زمان الوضع ملازم لتأخّره عنه، ویترتّب علیه لزوم حمل کلامه صلی الله علیه و آله علی معناه الشرعی.

بل یمکن الإشکال فیه أیضاً، لأنّ لزوم حمل کلام الشارع علی معناه الشرعی أثر عقلیّ للتأخّر، لعدم وروده فی دلیل شرعی أصلًا، فهو أثر عقلی لملازم المستصحب.

علی أنّه لو فرض جریان الاستصحاب فی المقام فلا یجری إلّافی صورة واحدة، وهی ما إذا علم تاریخ الوضع وجهل تاریخ الاستعمال وقلنا بعدم جریان الاستصحاب فیما علم تاریخه، وإلّا فلو جهل تاریخهما أو قلنا بجریان الاستصحاب فی المعلوم کالمجهول لجری الاستصحاب فی کلیهما ووقع التعارض بینهما.

وذهب بعض آخر- فیما إذا لم یعلم تأخّر الاستعمال- إلی حمله علی المعنی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۰۸

اللغوی، لأصالة عدم النقل.

وقد مرّ أنّ أصالة عدم النقل وإن کانت أصلًا عقلائیاً إلّاأنّ مورده ما إذا شکّ فی أصل النقل لا فی تقدّمه وتأخّره.

فتلخّص من جمیع ما ذکرناه: أنّ البحث عن الحقیقة الشرعیّة بالطریقة المشهورة بینهم وإن لم یکن له أساس أصلًا بملاحظة ما قدّمناه من الامور الثلاثة، إلّاأنّه علی فرض صحّته لا یخلو عن الثمرة وإن کانت نادرة.

هذا تمام الکلام فی الحقیقة الشرعیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۰۹

فی الصحیح والأعمّ

الأمر العاشر فی الصحیح والأعمّ

اشارة

اختلفوا فی أنّ ألفاظ العبادات هل تکون موضوعة لخصوص الصحیحة أو للأعمّ منها ومن الفاسدة.

وقبل الخوض فی أدلّة القولین یذکر امور:

تصحیح عنوان البحث

منها: أنّ هذا البحث مستقلّ غیر متفرّع علی النزاع فی الحقیقة الشرعیّة، فلابدّ من أخذ عنوان فیه شامل لجمیع الأقوال فی ذلک البحث، وهی أربعة:

أ- أنّ ألفاظ العبادات وضعت للمعانی الشرعیّة بالوضع التعیینی الحاصل بالتصریح أو بالاستعمال المحقّق للوضع.

ب- أنّها صارت حقیقةً تعیّنیّة لها.

ج- أنّها لم توضع لها ولم تصر حقیقةً فیها أصلًا، وإنّما استعملت فیها مجازاً.

د- ما نسب إلی الباقلانی من أنّها لم تستعمل فی المعانی الشرعیّة أصلًا، بل استعملت فی المعانی اللغویّة والدالّ علی سائر منضمّاتها قرائن خاصّة أو قرینة عامّة، مثلًا لم تستعمل الصلاة فی الشریعة إلّافی الدعاء، ویدلّ علی کلّ واحد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۱۰

من الرکوع والسجود ونحوهما قرینة خاصّة أو علی جمیعها قرینة عامّة، هذه هی الأقوال فی مبحث الحقیقة الشرعیّة.

وحیث إنّ العنوان[۳۵۲] المذکور فی کلامهم لا یشمل القولین الأخیرین[۳۵۳]- لأنّ أربابهما ینکرون الوضع رأساً، فلا یعقل أن

یبحثوا فی أنّها هل تکون موضوعة للصحیحة أو للأعمّ- غیّره صاحب الکفایة بقوله: إنّه وقع الخلاف فی أنّ ألفاظ العبادات أسامٍ لخصوص الصحیحة أو الأعمّ منها[۳۵۴].

وهو وإن عمّ الحقیقة التعیّنیّة التی لایصدق علیها الوضع عندنا، إلّاأنّه لا یشمل القول بالمجاز، ضرورة أنّ اللفظ إذا استعمل فی معنی مجازاً بمعونة القرینة فلایصیر اسماً له.

فالعنوان المذکور فی الکفایة لا یشمل إلّاالقول بثبوت الحقیقة الشرعیّة تعییناً أو تعیّناً، وأمّا من أنکرها فلا مجال لدخوله فی هذا البحث أصلًا، مع أنّه قدس سره ذهب إلی إمکان دخوله فیه ثبوتاً بقوله: وغایة ما یمکن أن یقال فی تصویره أنّ النزاع وقع علی هذا فی أنّ الأصل فی هذه الألفاظ المستعملة مجازاً فی کلام الشارع هو استعمالها فی خصوص الصحیحة أو الأعمّ، بمعنی أنّ أیّهما قد اعتبرت العلاقة بینه وبین المعانی اللغویّة ابتداءً وقد استعمل فی الآخر بتبعه ومناسبته کی ینزّل کلامه علیه مع القرینة الصارفة عن المعانی اللغویّة وعدم قرینة اخری معیّنة للآخر[۳۵۵].

نعم، استشکل علیه إثباتاً بقوله: وأنت خبیر بأنّه لا یکاد یصحّ هذا إلّاإذا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۱۱

علم أنّ العلاقة إنّما اعتبرت کذلک وأنّ بناء الشارع فی محاوراته استقرّ عند عدم نصب قرینة اخری علی إرادته بحیث کان هذا قرینة علیه من غیر حاجة إلی قرینة معیّنة اخری وأنّی لهم بإثبات ذلک[۳۵۶].

وإن عبّرنا عن المسألة ب «إنّ الأصل فی استعمالات الشارع هل هو استعماله ألفاظ العبادات فی خصوص الصحیحة أو الأعمّ منها»[۳۵۷] شمل جمیع الأقوال إلّا قول الباقلانی المنکر للاستعمال رأساً، فإنّه یشکل جریانه فیه.

أمّا جریانه فی القولین الأوّلین فواضح، وأمّا فی القول الثالث فبالتقریب المذکور فی الکفایة، وهو أنّ الاستعمال وإن کان علی هذا القول فی کلّ واحد من الصحیح والفاسد مجازاً، إلّاأنّه وقع الخلاف فی أنّ أیّهما هو المجاز الأصلی الذی قد اعتبرت العلاقة بینه وبین المعنی اللغوی، وقد استعمل فی الآخر بتبعه ومناسبته[۳۵۸] کی ینزّل کلام الشارع علیه مع القرینة الصارفة عن المعانی اللغویّة وعدم قرینة اخری معیّنة للآخر.

فعلی هذا لا یحتاج المعانی اللغویّة إلی قرینة أصلًا، بخلاف الشرعیّة، ولا فرق بین الصحیحة والفاسدة فی مقدار القرینة المحتاج إلیها علی القول بالأعمّ، بخلاف القول بالصحیح، فإنّ المعنی الصحیح بناءً علیه یحتاج إلی قرینة واحدة صارفة عن المعنی اللغوی، والفاسد إلی قرینتین: إحداهما صارفة، والاخری معیّنة، أو إلی قرینة واحدة ذات البُعدین.

بقی الکلام فی قول الباقلانی، ولا یمکن تصویر النزاع فی المقام علی قوله بلحاظ أصل اللفظ، ولا بلحاظ القرائن الدالّة علی سائر المنضمّات من الأجزاء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۱۲

والشرائط لو کان لکلّ جزء أو شرط قرینة خاصّة، کما إذا قال: صلِّ وکبّر واترکع واسجد و ...

نعم، لو کان الدالّ علی جمیع الأجزاء والشرائط قرینة واحدة عامّة- کما إذا قال: صلِّ وائت بسائر الأجزاء والشرائط- لأمکن تصویر النزاع علی قوله أیضاً، بأن یقال: إنّ قضیّة القرینة هل هی تمام الأجزاء والشرائط أو هما فی الجملة؟

معنی الصحّة والفساد

ومنها: أنّه ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّ الصحّة عند الکلّ بمعنی واحد، وهو التمامیّة، وتفسیرها بإسقاط الإعادة والقضاء کما عن الفقهاء، أو بموافقة الأمر أو الشریعة کما عن المتکلّمین، أو غیر ذلک[۳۵۹]، إنّما هو بالمهمّ لکلّ منهم من الأثر، لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار، فلمّا کان غرض الفقیه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم الوجوب فسّر صحّة العبادة بسقوطهما،

وكان غرض المتكلّم هو حصول الامتثال الموجب عقلًا لاستحقاق المثوبة فسّرها بما يوافق الأمر تارةً وبما يوافق الشريعة اخرى، وهذا لا يوجب تعدّد المعنى، كما لا يوجبه اختلافها بحسب الحالات من السفر والحضر والاختيار والاضطرار إلى غير ذلك كما لا يخفى، ومنه ينقدح أنّ الصحّة والفساد أمران إضافيّان، فيختلف شيء واحد صحّةً وفساداً بحسب الحالات، فيكون تامّاً بحسب حالة وفاسداً بحسب اخرى[۳۶۰].

وهو رحمه الله وإن لم يبيّن معنى الفساد إلّاأنّ مقتضى كلامه أن يكون بمعنى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۱۳

النقصان، لأنّه مقابل للتماميّة التى فسّر بها الصحّة، فالصحّة والتماميّة عنده مترادفتان وكذلك الفساد والنقصان.

وفيه أوّلًا: أنّ التقابل بين التماميّة والنقصان تقابل العدم والملكة، فإنّ الناقص هو الذى من شأنه أن يكون تامّاً ولكنّه بالفعل غير تامّ، كما يقال للإنسان الذى له رجل واحدة: إنّه ناقص، لأنّ من شأنه أن يكون ذا رجلين.

مع أنّ التقابل بين الصحّة والفساد تقابل التضادّ، لكون الفساد أمراً وجوديّاً كالصحّة، ولذا إذا قيل: هذا التفّاح فاسد، يصحّ السؤال بأنّه أين فساده؟ مع أنّه لو كان أمراً عدميّاً لم يصحّ هذا السؤال، لعدم إمكان إرائته ولا رؤيته.

وثانياً: أنّ موارد استعمالهما مختلفة عرفاً، فإنّه يقال للأعمى مثلًا: إنّه ناقص، ولا يقال له: إنّه فاسد، وينعكس الأمر فى التفّاح الفاسد وغيره من الثمرات.

فيعلم من هذين الأمرين أنّ الصحّة لا تكون مرادفةً للتماميّة ولا الفساد مرادفاً للنقصان.

والمستفاد من الاستعمالات العرفيّة وتعبيرات العلوم أنّ التماميّة والنقصان يستعملان فى موردين:

الأوّل: الشيء المركّب، فإنّه لو كان واجداً لجميع أجزائها يقال: إنّه تامّ وكامل، ولو كان فاقداً لبعضها يقال: إنّه ناقص.

الثانى: الشيء البسيط المشكّك بلحاظ مراتبه المختلفة كما أشار إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»[۳۶۱]، كالوجود، حيث يطلق التماميّة والكمال على مرتبته العالية، وهى وجود الواجب، والنقص على مرتبته النازلة، وهى وجود الممكن، فيقال: وجود الواجب تامّ، ووجود الممكن ناقص، ولا يقال: وجود

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۱۴

الواجب صحيح، أو وجود الممكن فاسد.

وأمّا الصحّة والفساد فيستفاد من موارد استعمالهما أنّ ملاكهما ليس التركيب ولا التشكيك، بل ترتّب الآثار المترقّبة من النوع وعدمه، فلو ترتّب على بطّيخ مثلًا الآثار المترقّبة من نوعه من كونه ذا ماء وطعم خاصّ به وغيرهما من آثاره لكان صحيحاً، وإلّا ففاسداً.

ففساد مثل البطّيخ والتفّاح ليس لكونه أمراً مركّباً أو بسيطاً ذا مراتب، بل لكونه لا يترتّب عليه الغرض المترقّب منه.

إن قلت: فلِمَ يطلق الصحّة والفساد على العبادات المركّبة، كالصلاة، فيقال للصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط: إنّها صحيحة، ولفاقدة الركوع مثلًا: إنّها فاسدة؟

قلت: هذا ليس بلحاظ التركيب، بل بلحاظ الأثر المترقّب منها.

توضيحه: أنّ الصلاة وإن كانت أمراً مركّباً، إلّاأنّ الشارع جعل لها وحدةً اعتباريّة ذات أثر خاصّ.

ويؤيّده أمران:

أ- أنّ الشارع سمّى الضحك والبكاء والتكلّم ونحوها بقواطع الصلاة، فإنّ القطع إنّما يتحقّق فيما له وحدة اتّصاليّة، وإلّا فلا يؤثّر مثل الضحك فى عدم تحقّق أجزاء الصلاة.

ب- ما ورد فى بعض الأخبار من أنّ الصلاة إحرام صغير بدئه تكبيرة الإحرام وختمه التسليم.

فالصلاة عند الشارع أمر واحد بسيط يترتّب عليها آثارها من كونها معراج المؤمن، وقربان كلّ تقىّ، وناهية عن الفحشاء والمنكر

وغیرها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۱۵

فإذا لم تشتمل علی الرکوع مثلًا یطلق علیها أنّها فاسدة، لا لکونها مرکّبة من أجزاء منها الرکوع وهی فاقدة له، بل لعدم ترتّب الآثار المترقّبة علیها.

تصویر محلّ النزاع بناءً علی عمومیّة معنی العبادات

ومنها: أنّ ألفاظ العبادات مسانخة[۳۶۲] لأسماء الأجناس فی عمومیّة الوضع والموضوع له، ویدلّ علیه أمران:

الأوّل: التبادر، فإنّا إذا سمعنا لفظ الصلاة مثلًا لا ینتقل الذهن إلی الأفراد، بل إلی الطبیعة کما هو واضح.

الثانی: أنّه لا ریب فی أنّ المراد بها فی لسان الأدلّة مثل آیة: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَی عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْکَرِ»[۳۶۳] ونحوها معنی عامّ، ولا یمکن القول بأنّها لم تستعمل فیها فی معناها.

وبالجملة: لا ریب فی عمومیّة ألفاظ العبادات من حیث الوضع والموضوع له بناءً علی ثبوت الحقیقة الشرعیّة، ومن حیث المستعمل فیه بناءً علی عدمه، سواء قلنا فی المقام بالصحیح أو بالأعمّ.

إذا عرفت هذا فنقول: یشکل تصویر محلّ النزاع، لعدم إمکان القول بالصحیح ثبوتاً، لأنّ المعنی العامّ الذی تصوّره الشارع من الصلاة مثلًا عند الوضع أو الاستعمال لو کان صلاة الحاضر الجامعة لتمام الأجزاء والشرائط لم تکن صحیحةً للمسافر، ولو کان صلاة المسافر کذلک لم تکن صحیحة للحاضر، والصلاة مع الطهارة الترابیّة أیضاً صحیحة فی حالة، فاسدة فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۱۶

اخری، وهکذا بالنسبة إلی سائر الحالات، فما الذی یکون صحیحاً فی جمیع الأحوال لکی یتصوّره الشارع ویضع اللفظ بإزائه أو یستعمله فیه؟

إن قلت: یمکن أن یتصوّر «الصلاة الصحیحة» عند الوضع أو الاستعمال.

قلت: لم یؤخذ «الصحیح» بالحمل الأوّلی فی معنی الصلاة قطعاً، ضرورة عدم انتقال الذهن إلیه عند سماع لفظ الصلاة ولو قلنا بالصحیح، وأمّا الصحیح بالحمل الشائع فملاکه الاتّحاد فی الوجود، وهو خاصّ جزئی، فدخل الصحیح بالحمل الشائع فی معنی الصلاة یستلزم خصوصیّة معناها الموضوع له وإن کان وضعها عامّاً، وهی خلاف ما تقدّم من کون الوضع والموضوع له کلیهما فی العبادات عامّین، فأین اتّصاف المعنی العامّ الکلّی الذی هو الموضوع له أو المستعمل فیه بالصحیح؟!

علی أنّه لا یمکن أخذ الصحّة فی معنی العبادات- مع قطع النظر عن الحمل الأوّلی والشائع- لأنّ الصحّة والفساد من عوارض الوجود الخارجی، لا الماهیّة، فإنّ الصلاة الموجودة فی الخارج قد تکون صحیحة وقد تکون فاسدة، بخلاف الماهیّة.

والحاصل: أنّ ما وضع له أو استعمل فیه ألفاظ العبادات معنی کلّی نظیر أسماء الأجناس أوّلًا، والصحّة والفساد من عوارض الوجود لا من مقوّمات الماهیّة ثانیاً، فکیف یمکن تصویر ما ذهب إلیه الصحیحی من کون الموضوع له أو المستعمل فیه فی ألفاظ العبادات خصوص الصحیحة منها؟!

ولا ینحلّ الإشکال بما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی مسألة تصویر الجامع للصحیحی، من أنّه غیر معلوم لنا، إلّاأنّا نتمکّن من الإشارة إلیه بآثاره وخواصّه، فیصحّ تصویر المسمّی بلفظ الصلاة مثلًا بالناهیة عن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۱۷

الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما، فالصلاة الصحیحة ما یترتّب علیه هذه الآثار[۳۶۴].

فإنّ هذه الآثار أیضاً من عوارض الوجود الخارجی، لعدم کون ماهیّة الصلاة بل ولا وجودها الذهنی ناهیة عن الفحشاء والمنکر أو

معراج المؤمن، کما هو واضح.

فالحقّ أنّه لا مفرّ عن هذا الإشکال إلّابتغییر عنوان النزاع وتبدیل کلمة «الصحیح» ب «تامّ الأجزاء والشرائط»، فإنّه ماهیّة کلّیّة یمکن وضع اللفظ لها أو استعماله فیها.

فتلخّص من جمیع ما ذکرناه أنّ التعبیر الصحیح فی محلّ النزاع أن یقال:

«الأصل فی استعمالات الشارع هل هو استعماله ألفاظ العبادات فی خصوص تامّة الأجزاء والشرائط منها أو الأعمّ».

وقد اجیب عن الإشکال بوجهین آخرین:

أ- أنّ المراد بالصحّة الصحّة التعلیقیّة، وهی لا تأبی الفساد الفعلی، لإمکان کون عمل فاسداً فعلًا، صحیحاً تعلیقاً، کما إذا أتی بصلاة الظهر مثلًا ثلاث رکعات، فإنّها فاسدة بالفعل، لکنّها لو انضمّ إلیها رکعة اخری لکانت صحیحة.

وفیه أوّلًا: أنّ المراد بالصحیح فی عنوان محلّ النزاع ما هو مقابل للفاسد، فارید الصحّة الفعلیّة لا التعلیقیّة.

وثانیاً: أنّه لا یمکن حمل کلام القائل بالصحیح علی الصحّة التعلیقیّة، لأنّ النهی عن الفحشاء والمنکر ومعراجیّة المؤمن وقربانیّة کلّ تقیّ التی جعلها

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۱۸

المحقّق الخراسانی رحمه الله من آثار الجامع للصحیحی لاتترتّب إلّاعلی الصلاة الصحیحة بالفعل کما لا یخفی.

وثالثاً: أنّ الصحّة التعلیقیّة أیضاً من عوارض الوجود الخارجی، وأمّا الماهیّة فکما لا تتّصف بالصحّة الفعلیّة والفساد لا تتّصف أیضاً بالصحّة التعلیقیّة.

ب- أنّ الصحّة وصف، فلابدّ من تصوّر موصوفها قبل الوضع أو الاستعمال، فإذا أراد الشارع وضع لفظ الصلاة مثلًا للصلاة الصحیحة أو استعماله فیها فلابدّ له قبل ذلک من تصوّرها، والتصوّر هو الوجود الذهنی، فیعرضه الصحّة التی هی من عوارض الوجود.

وانقدح فساده ممّا مرّ، فإنّک عرفت أنّ الصحّة والفساد من عوارض الوجود الخارجی، وأمّا الوجود الذهنی فلا یتّصف بهما کالماهیّة.

ولعلّه لأجل هذا الإشکال فسّر المحقّق الخراسانی رحمه الله الصحّة بالتمامیّة والفساد بالنقصان، فإنّهما تعرضان الماهیّة حیث نقول: «الحیوان الناطق ماهیّة تامّة للإنسان» و «الحیوان ماهیّة ناقصة له».

فلابدّ إمّا من قبول هذا التفسیر وإن کان مخالفاً للواقع کما عرفت، أو من تبدیل لفظ «الصحیحة» فی عنوان محلّ النزاع بلفظ «تامّة الأجزاء والشرائط» کما مرّ.

انحصار النزاع فی‌الشرائط الشرعیّة دون‌الأجزاء والشرائط العقلیّة

ومنها: أنّ العبادات لا تکون صحیحة فی مقام الامتثال وسقوط التکلیف إلّا إذا کانت واجدة لجمیع الأجزاء والشرائط وفاقدة لجمیع الموانع والقواطع، فهل الصحّة فی محلّ البحث- وهو مقام التسمیة والاستعمال- أیضاً تکون بهذا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۱۹

المعنی حتّی یکون معنی القول بالصحیح وضع لفظ الصلاة مثلًا لما هو واجد لجمیع الأجزاء والشرائط وفاقد لجمیع الموانع والقواطع أو استعماله فیه، أو بمعنی آخر أوسع منه؟

ولابدّ لتحریر محلّ النزاع من ذکر مقدّمتین:

الاولی: أنّ الجزء ما کان دخیلًا فی ترکیب الماهیّة المرکّبة، والشرط ما کان دخیلًا فی تأثیر الشیء لا فی ترکیبه ویسمّیان جزء الماهیّة وشرطها.

ویستفاد من کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله أنّ لنا نوعاً آخر من الجزء والشرط، وهو ما یتشخّص به المأمور به بحیث یصدق علی

المتشخّص به عنوانه من دون أن يكون دخيلًا فى الماهيّة أو فى تأثيرها ويسمّى جزء الفرد أو شرط الفرد، وربما يحصل له بسببهما علوّ ومزيّة أوانحطاط ونقيصة، مثال جزء الفرد الموجب لمزيّته، الأجزاء المستحبّة للصلاة، فإنّها أجزاء للفرد الواجد لها ويحصل له بسببها مزيّة وكمال، ومثال شرط الفرد الموجب لها، كون الصلاة فى المسجد، ومثال جزء الفرد الموجب للنقيصة، القران[۳۶۵] بين سورتين فى الصلاة بناءً على كراهته، إذ السورة الثانية أيضاً جزء للصلاة الواجدة لها مع أنّه يحصل لها النقصان بسببها، ومثال شرط الفرد الموجب لها، كون الصلاة فى الحمّام[۳۶۶].

ولا إشكال فى دخول أجزاء الماهيّة فى محلّ النزاع ولا فى خروج أجزاء الفرد وشرائطه مطلقاً عنه، وحيث إنّ المانع فى مقام التسمية يرجع إلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۲۰

الشرط، لاشتراط عدمه[۳۶۷]، ينحصر البحث فى شرائط الماهيّة وأنّها هل هى داخلة فى نزاع الصحيحى والأعمّى أم لا؟

الثانية: أنّ الشرائط على ثلاثة أقسام:

أ- ما أخذه الشارع فى المأمور به، كما إذا قال: «صلِّ مع الطهارة» أو «مستقبل القبلة» ويسمّى شرطاً شرعيّاً، وأكثر الشرائط على هذا المنوال.

ب- ما لم يأخذه فيه مع كونه متمكِّناً منه، لكنّ العقل يدلّ عليه، مثل أنّ العقل بعد أن حكم بأنّ الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضدّه وأنّ النهى فى العبادات يوجب فسادها يحكم ببطلان صلاة من اشتغل بها عن إزالة النجاسة عن المسجد فى سعة الوقت، وحيث إنّها تامّة من حيث الأجزاء فالبطلان يستند إلى ابتلائها بالمزاحم الأقوى، فيعلم أنّ عدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى شرط للمأمور به، وإن لم يأخذه الشارع فيه.

ج- ما لا يمكن أخذه فى متعلّق الأمر، كقصد القربة فى العبادات بناءً على تفسيره بالإتيان بالمأمور به بداعى الأمر لو قلنا بمقالة المحقّق الخراسانى رحمه الله من استلزام أخذه فى المأمور به للدور.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ فى المسألة ثلاثة أقوال:

الأوّل: أنّ جميع الشرائط بأقسامها الثلاثة داخلة فى نزاع الصحيحى والأعمّى، وهذا يستفاد من موضعين من الكفاية: أحدهما: قوله بعد احتماله لعدم دخل الشرائط فى التسمية: «لكنّك عرفت أنّ الصحيح

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۲۱

اعتبارهما[۳۶۸] فيها»[۳۶۹]، ثانيهما: قوله عند تصوير الجامع للصحيحى: «ولا إشكال فى وجوده بين الأفراد الصحيحة وإمكان الإشارة إليه بخواصّه وآثاره، فإنّ الاشتراك فى الأثر كاشف عن الاشتراك فى جامع واحد يؤثّر الكلّ فيه بذاك الجامع، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاة مثلًا بالناهية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما»[۳۷۰] لوضوح أنّ الصلاة التى لها هذه الآثار لابدّ من أن تكون واجدة لجميع الأجزاء والشرائط، وهى المسمّاة بلفظ الصلاة عند المحقّق الخراسانى الذى هو أحد القائلين بالصحيح.

الثانى: أنّ جميعها خارجة عنه، وهذا نقل عن الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله، واستدلّ عليه بتقدّم رتبة الأجزاء على الشرائط، فإنّ الأجزاء فى العبادات بمنزلة الأسباب فى التكوينيّات والشرائط فيها بمنزلة الشرائط فيها، فكما أنّ السبب متقدّم رتبةً على الشرط، لكونه هو المؤثّر فى المسبّب بخلاف الشرط، فإنّه واسطة فى ترتّب الأثر على المؤثّر فقط من دون أن يكون لنفسه تأثير، فكذلك رتبة الأجزاء فى العبادات متقدّمة على الشرائط، فإنّها دخيلة فى تركيب الماهيّة، بخلاف الشرائط التى لا توجب إلّاترتّب الآثار على الماهيّة، فلا يمكن أن يكون الشرائط داخلة فى محلّ النزاع كالأجزاء[۳۷۱].

وفيه: أنّ تقدّم رتبة الأجزاء على الشرائط لا يوجب استحالة ملاحظة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۲۲

الشارع كلتيهما عند الوضع أو الاستعمال، فإنّ التسمية أمر اعتبارى، فلا يضرّ بها التقدّم والتأخّر الرتبيّان، بل لو كان التقدّم والتأخّر بحسب الزمان لم يوجب عجزه عن ملاحظتهما عند التسمية فضلًا عن التقدّم والتأخّر الرتبيّين، لأنّ فى الاعتباريّات سعة ليست فى الواقعيّات، ويؤيّده جمع المقولات المتباينة فى الشريعة واعتبارها شيئاً واحداً كالصلاة، ووضع لفظ واحد لمعنيين متضادّين كالقرء، مع أنّه يمتنع الاجتماع التكوينى بين المقولات المختلفة، والدلالة التكوينيّة للفظ واحد على معنيين متضادّين.

الثالث: ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من دخول القسم الأوّل- أعنى الشرط الذى أخذه الشارع فى متعلّق الأمر ويسمّى بالشرط الشرعى- فى محلّ النزاع، وخروج القسمين الأخيرين عنه، فإنّه قال:

ثمّ إنّ وصف الصلاة مثلًا بالصحّة باعتبار الشرائط تارةً: يكون باعتبار خصوص الشرائط الملحوظة فى مرحلة الجعل وتعيين المسمّى التى يمكن الانقسام إليها قبل تعلّق الطلب بها، كالطهور والاستقبال والستر وغير ذلك من الانقسامات السابقة، واخرى: تكون باعتبار الشرائط التى لا يمكن لحاظها فى مرحلة تعيين المسمّى، بل هى من الانقسامات اللاحقة عن مرحلة تعلّق الطلب بها، كقصد القربة وما يستتبعها من قصد الوجه ووجه الوجه على القول باعتباره.

لا ينبغى الإشكال فى خروج الصحّة بالاعتبار الثانى عن حريم النزاع فى المقام، بداهة تأخّر اتّصاف الشىء بالصحّة بهذا المعنى عن تعيين المسمّى بمرتبتين: مرتبة تعيين المسمّى، ومرتبة تعلّق الطلب به، وما يكون متأخّراً عن المسمّى لا يعقل أخذه فى المسمّى، بل لا يعقل أخذه فى متعلّق الطلب، فضلًا عن أخذه فى المسمّى، فلا يمكن القول بأنّ لفظ الصلاة موضوعة للصحيح

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۲۳

الواجد لشرط قصد القربة، أو للأعمّ من الواجد لها والفاقد، كما لا يمكن القول بوضعها للأعمّ من تعلّق النهى بها وعدم تعلّقه، أو للأعمّ من وجود المزاحم لها وعدم المزاحم، فالفساد اللاحق لها من ناحية النهى فى العبادات أو من ناحية اجتماع الأمر والنهى بناءً على الجواز وتغليب جانب النهى فى مقام المزاحمة عند عدم المندوحة على ما سيأتى بيانه، خارج عن حريم النزاع أيضاً، كخروج الصحّة اللاحقة لها من باب عدم النهى، أو من باب عدم المزاحم.

والسرّ فى ذلك كلّه، هو تأخّر رتبة الاتّصاف بالصحّة أو الفساد بذلك عن مرتبة تعيين المسمّى. فالذى ينبغى أن يكون محلّ النزاع، هو خصوص الأجزاء والشرائط الملحوظة عند مرحلة الجعل وتعيين المسمّى التى يجمعها «ما يمكن فرض الانقسام إليها قبل تعيين المسمّى» فتأمّل جيّداً[۳۷۲].

إنتهى كلامه رحمه الله.

ويظهر جوابه ممّا تقدّم فى الجواب عن الشيخ الأعظم من أنّ التسمية أمر اعتبارى، فلا يضرّ بها التقدّم والتأخّر.

نعم، يمكن أن يستدلّ عليه بوجه آخر، وهو أنّ العرف يسمّون الصلاة المبتلاة بالمزاحم الأقوى أو الفاقدة لقصد القربة صلاة، فيعلم أنّ القسمين الأخيرين من الشرائط خارجان عن البحث. فما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من التفصيل حقّ، لكن لقضاوة العرف لا للاستحالة.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّ الأجزاء والشرائط الشرعيّة داخلة فى نزاع الصحيحى والأعمّى دون الشرائط العقليّة، فلا يريد الصحيحى إلّا الصحّة من حيث الأجزاء والشرائط الشرعيّة فقط، فالموضوع له أو المستعمل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۲۴

فيه عنده ما كان واجداً لهما وإن كان فاقداً للشرائط العقليّة، فإنّه لا يضرّ بالصحّة فى مقام التسمية، بل يضرّ بالصحّة فى مقام الامتثال وسقوط التكليف، والأعمّى أيضاً يريد من الصحيح ما كان واجداً لهما ومن الفاسد ما كان فاقداً لبعض الأجزاء أو الشرائط الشرعيّة، ويقول: إنّ الموضوع له أو المستعمل فيه أعمّ من الصحيح والفاسد.

تصوير الجامع

تصویر الجامع فی الصحیح والأعمّ

ومنها: أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله قال: لابدّ علی کلا القولین من قدر جامع فی البین کان هو المسمّی بلفظ کذا[۳۷۳].

وتوجیه اللابدّیّة: أنّ الوضع أو الاستعمال فی ألفاظ العبادات إمّا أن یکون من سنخ الوضع العامّ والموضوع له العامّ- کما هو الحقّ وقد مرّ بیانه- أو من قبیل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، أو عکسه، ولا یمکن القول بکونه من سنخ الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، لاستلزامه کثرة الأوضاع بعدد وجودات المأمور به فی الخارج.

وعلی کلّ واحد من الاحتمالات الثلاثة لابدّ من تحقّق قدر جامع فی البین، لأنّه لازم عموم الوضع فی الثانی، والموضوع له فی الثالث، وکلیهما فی الأوّل.

فلابدّ من تحقّق قدر جامع بین الأفراد الصحیحة علی الصحیح، وبین الأفراد الصحیحة والفاسدة علی الأعمّ.

وذهب المحقّق النائینی رحمه الله إلی عدم لزوم تصویر الجامع، لعدم الفرق بین المرکّبات الشرعیّة والتکوینیّة المخترعة فی هذه الجهة، فکما أنّ مخترع السیّارة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۲۵

إذا رکّبها من ألف جزء مثلًا لاحظها وسمّاها بها، ثمّ إذا ذهب بعض أجزائها مع ترتّب الأثر المترقّب منها علیها سمّاها بها أیضاً لأجل الاشتراک فی الأثر، ثمّ إذا ذهب أکثر أجزائها بحیث لا یترتّب علیها ذلک الأثر سمّاها بها أیضاً مسامحةً بلحاظ تنزیل الناقص منزلة التامّ، کذلک الشارع وضع ابتداءً لفظ الصلاة مثلًا أو استعمله فی صلاة المختار الواجدة لجمیع الأجزاء والشرائط حتّی علی قول الأعمّی، ثمّ سمّی المراتب الاخر کصلاة المتیمّم والجالس والمضطجع بل الغریق الذی یکتفی منه بالإیماء القلبی صلاة بلحاظ اشتراکها فی الأثر مع صلاة المختار الواجدة لجمیع الأجزاء والشرائط، ثمّ أطلقها علی الصلاة التی لا یترتّب علیها الأثر بلحاظ تنزیل الناقص منزلة الکامل مسامحةً.

فکما أنّ المخترعین لا یتصوّرون جامعاً لمخترعهم کذلک الشارع الذی هو واحد من العقلاء لا یختار طریقةً غیر طریقتهم فی التسمیة[۳۷۴].

نعم، لابدّ من تصویر جامع بین صلاتی الحاضر والمسافر، لکونهما فی مرتبة واحدة[۳۷۵].

هذا حاصل کلام المحقّق النائینی رحمه الله، وملخّصه أنّ للعبادات أفراداً طولیّة وعرضیّة، وتصویر الجامع بین الأفراد الطولیّة لیس بلازم، بخلاف الأفراد العرضیّة.

ولا یخفی علیک أنّ تنظیر المرکّبات الشرعیّة بالمخترعات التکوینیّة دلیل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۲۶

علی کونه قائلًا بعمومیّة الوضع والموضوع له فی العبادات- کما هو الحقّ- لا بخصوصیّتهما، ضرورة أنّ مخترع السیّارة لم یضع لفظها بإزاء شخص ما فی الخارج من مصنوعه الأوّلی کی یکون استعماله فی الأفراد الاخری المساویة له فی الأجزاء مجازاً.

وفی کلامه رحمه الله مواضع للنظر، أهمّها اثنان:

۱- أنّه لو کان الملحوظ أوّلًا عند الوضع أو الاستعمال خصوص صلاة المختار الواجدة لجمیع الأجزاء والشرائط وکان إطلاقها علی المراتب المتأخّرة بلحاظ الاشتراک فی الأثر لکان إطلاقها علی صلاة المتیمّم والجالس ونحوهما بالعنایة وتنزیل النازل منزلة العالی مع أنّ العرف قاضٍ بخلاف ذلک، فإنّهم لا یجدون فرقاً بین إطلاقها علی صلاة المتوضّی والمتیمّم، ولا بین إطلاقها علی صلاة القائم والجالس.

۲- أنّه لا ینحصر الأفراد العرضیّة فی صلاة الحاضر والمسافر کی یکتفی بتصویر الجامع بینهما، فإنّها کما تختلف بحسب الحضر

والسفر كذلك تختلف بحسب تعداد الركعات، فإنّها تارةً تكون ثنائيّة واخرى ثلاثيّة وثالثة رباعيّة، وكذلك تختلف بحسب كون الركوع فى ركعات بعضها واحداً وفى ركعات بعضها خمسة، وهى صلاة الآيات، وبعضها تشتمل على تكبيرات كثيرة، كصلاة العيد، وبعضها ذات كيفيّة خاصّة، لا تشتمل على الحمد والسورة ولا على الركوع والسجود ولا على التشهّد والتسليم، وهى الصلاة على الميّت[۳۷۶]، كلّ هذه الصلوات فى عرض واحد فلابدّ من تصوير الجامع بينها وإن قلنا بعدم لزوم تصويره بين الأفراد الطوليّة، فأين انحصار لزوم تصويره بين صلاتى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۲۷

الحاضر والمسافر فقط؟! فالحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّه لابدّ من تصوير قدر جامع بين جميع الأفراد الصحيحة على الصحيح، وبين جميع الأفراد الصحيحة والفاسدة على الأعمّ.

الامور المعتبرة فى الجامع

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لابدّ للجامع من أن يكون فيه ثلاث خصوصيّات:

أ- أن يكون مقدوراً، لكونه متعلّقاً للتكليف، ويستحيل عقلًا تعلّقه بغير المقدور.

ب- أن يكون ممّا لا يتوقّف تحقّقه على الأمر، مثل عنوان «ما هو المأمور به» لما مرّ من أنّ الظاهر خروج الشرائط المتوقّفة على الأمر عن المسمّى، فلا يكون نفس المسمّى أيضاً متوقّفاً عليه، إذ الظاهر أنّ للصلاة مثلًا معنى قابلًا للّحاظ مع قطع النظر عن تعلّق الأمر بها.

على أنّ عنوان «المأمور به» يعمّ الصلاة والصوم والحجّ وغيرها، فكيف يعقل أن يكون لفظ الصلاة مثلًا وضع له أو استعمل فيه.

إن قلت: يمكن أن يكون الجامع عنوان «ما هو المأمور به بالأمر الصلاتى» مثلًا.

قلت: هذا يستلزم أن يكون الاسم داخلًا فى المسمّى، وهو لا يصحّ قطعاً، ولو قلنا بإمكانه عقلًا.

ج- أن يكون بسيطاً، إذ ليس لنا مركّب إلّاوهو يتّصف بالصحّة والفساد كليهما، فإنّ صلاة الحاضر مثلًا صحيحة بالنسبة إليه فاسدة بالنسبة إلى المسافر، وينعكس الأمر فى صلاة المسافر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۲۸

ولا يخفى أنّ الخصوصيّة الاولى تثبت بالبرهان العقلى، بخلاف الأخيرتين، فإنّ الظاهر اشتراط اشتمال الجامع عليهما من دون أن يدلّ عليهما برهان عقلى[۳۷۷].

إذا عرفت هذا فنقول:

نظريّة صاحب الكفاية فى تصوير الجامع للصحيحى

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّه لا إشكال فى وجود الجامع بين الأفراد الصحيحة، وأنّا لا نعلمه بعنوانه، لكن يمكن الإشارة إليه بخواصّه وآثاره، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاة مثلًا بالناهية عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن ونحوهما[۳۷۸].

فإنّ هذه الآثار لا تترتّب على الصلاة الفاسدة، وتترتّب على جميع الصلوات الصحيحة بمراتبها المختلفة، ووحدة الأثر تدلّ على وحدة المؤثّر، لاستحالة صدور الواحد إلّامن الواحد، فيعلم أنّ لجميعها قدراً جامعاً مؤثّراً فى هذه الآثار.

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۲۹

البحث حول ما اختاره من الجامع

واورد علیه بوجوه:

۱- ما أفاده سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله علی ما فی تقریرات بحثه بقوله:

وأمّا ما فی الکفایة: من تصویر المسمّی بلفظ الصلاة مثلًا بالناهیة عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما، فیرد علیه أنّ المتبادر من لفظ الصلاة لیس هذا السنخ من المعانی والآثار، کیف؟ ولو کان لفظ الصلاة موضوعاً لعنوان الناهی عن الفحشاء مثلًا لصار قوله تعالی: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَی عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْکَرِ»[۳۷۹] بمنزلة أن یقول: الذی ینهی عن الفحشاء والمنکر ینهی عن الفحشاء والمنکر، وهذا واضح الفساد[۳۸۰]، إنتهی.

ویمکن دفعه بأنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله لم یجعل عنوان الناهیة عن الفحشاء والمنکر موضوعاً له، بل جعله عنواناً مشیراً إلیه، فالمسمّی شیء آخر غیر عنوان الناهیة عن الفحشاء ونحوها.

وعلی هذا فلو فرض کون صلاة صحیحة غیر ناهیة عن الفحشاء والمنکر لما ضرّ بتسمیتها صلاةً، إذ النهی عن الفحشاء والمنکر کما مرّ عنوان مشیر إلی المسمّی الذیهو الجامع بینالأفراد الصحیحة مندون أنیکون دخیلًافی المسمّی.

۲- ما ذکره سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ صحّة کلامه تدور مدار قاعدة عدم صدور الواحد إلّامن الواحد، وللحکماء قاعدة اخری أیضاً، وهی أنّ الواحد لا یصدر منه إلّاالواحد، واختلف فی کونهما قاعدة واحدة أو قاعدتین مستقلّتین، وعلی الأوّل اختلف فی أنّ أیّتهما هی الأصل، علی أنّه لو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۳۰

فرض کون الأصیل هو أنّ «الواحد لا یصدر إلّامن الواحد» أو کونهما قاعدتین مستقلّتین لاختصّت هذه القاعدة- أعنی أنّ «الواحد لا یصدر إلّامن الواحد»- بالواحد البحت البسیط الذی لیس فیه رائحة الترکیب، وهو اللّه سبحانه، ولا تعمّ الاعتباریّات[۳۸۱].

أقول: صاحب الکفایة استند إلی هذه القاعدة فی موارد متعدّدة مع أنّها قاعدة فلسفیّة مرتبطة بالواقعیّات، ولا یصحّ الاستناد إلیها فی الاعتباریّات کالفقه والاصول کما قال سیّدنا الاستاذ الإمام «مدّ ظلّه».

فهذا إشکال أساسی مبنائی وارد علی المحقّق الخراسانی رحمه الله.

۳- ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» أیضاً من أنّ آثار الصلاة بناءً علی ما ذکره کثیرة، إذ کونها ناهیة عن الفحشاء والمنکر غیر کونها معراج المؤمن، وهما غیر کونها قربان کلّ تقیّ، وهکذا، بل کونها ناهیة عن الفحشاء والمنکر ینحلّ إلی آثار متعدّدة، لتکثّر المنکرات، فأین وحدة الأثر؟![۳۸۲]

وفیه: أنّ تعدّد الآثار لا یضرّ بما هو المقصود من وحدة الأثر، إذ ارید بها أنّ کلّ فرد من أفراد الصلاة الصحیحة یؤثّر فی النهی عن الفحشاء والمنکر وفی معراجیّة المؤمن وهکذا، فلو لم یکن لها إلّاواحد من هذه الآثار لکان أثراً لکلّ واحد من الأفراد الصحیحة، والذی یضرّ بالوحدة المجعولة موضوعةً فی القاعدة احتمال کون کلّ من هذه الآثار مترتّباً علی فرد خاصّ من الصلاة الصحیحة من دون أن یترتّب علی الأفراد الاخری، ولیس الأمر کذلک کما هو واضح.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۳۱

۴- أنّ هذه الآثار مترتّبة علی الوجودات الخارجیّة الصحیحة، وهی کثیرة مختلفة، کصلاة الحاضر والمسافر، وصلاة المختار والمضطرّ کالمتوضّی والمتیمّم، والصلاة الثنائیّة والثلاثیّة والرباعیّة، وهکذا، فإنّ جمیعها صحیحة یترتّب علیها النهی عن الفحشاء والمنکر وسائر الآثار، فإن انتزع الجامع منها مع قطع النظر عن هذه الخصوصیّات فلم یترتّب علیه هذه الآثار، لاختصاصها بالصلاة الصحیحة، والصلاة الفاقدة لهذه الخصوصیّات لیست بصحیحة، وإن کانت الخصوصیّات محفوظة ملحوظة فلم یمکن تصویر الجامع بینها، کما أنّه لا یمکن انتزاع الإنسان الذی هو جامع بین زید وعمرو وبکر إلّامع قطع النظر عن تشخّصاتهم الفردیّة.

هذا أهمّ إشکال وارد علی المحقّق الخراسانی رحمه الله ولا یمکن دفعه.

۵- أنّه یستلزم جهل أکثر المتشرّعة بمعنی مثل الصلاة وآثارها، أمّا المعنی فلما مرّ من تصریحه بأنّا لا نعلمه بعنوانه، لکن یمکن الإشارة إلیه بخواصّه وآثاره، فالمعنی مجهول عند الکلّ، وأمّا الآثار فهی وإن کانت معلومة عند العلماء، إلّاأنّها مجهولة لدی العوامّ، لعدم درکهم هذه الآثار المبحوث عنها فی الاصول، فهل یمکن الالتزام بأنّ أکثر المتشرّعة جاهلون بالصلاة رأساً، لا یدرکونها أصلًا، لا بالذات ولا بالأثر؟!

۶- أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله وإن اطلق دخول الشرائط فی محلّ النزاع کما عرفت، إلّاأنّ الحقّ دخول خصوص الشرائط الشرعیّة وخروج ما یستفاد من العقل کما مرّ، فلابدّ من حمل کلامه علیه، لبُعد إرادته جمیع الشرائط مع ما مرّ من الدلیل علی خروج الشرائط العقلیّة.

وعلیه فلا یکون ما ذکر فی کلامه من الآثار- وهی النهی عن الفحشاء والمنکر ومعراجیّة المؤمن ونحوهما- آثاراً للجامع بین جمیع الأفراد الصحیحة،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۳۲

لأنّ الصحیح هاهنا ما کان واجداً للأجزاء والشرائط الشرعیّة وإن کان فاقداً لسائر الشرائط، کما إذا صلّی فی سعة الوقت وترک إزالة النجاسة عن المسجد وقلنا بفسادها لاشتراط صحّتها بعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوی عقلًا، فهذه الصلاة مع کونها فاسدة بحسب مقام الامتثال وسقوط التکلیف، صحیحة بالمعنی المراد فی المقام من الصحّة، فالجامع المتصوّر عند الصحیحی لابدّ من أن یعمّها مع أنّه لا یعمّها آثار الجامع المذکورة فی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله، لاختصاصها بالصلاة الصحیحة من جمیع الجهات، ولا تترتّب علی الفاسدة ولو من جهة فقدانها لشرط عقلی.

وبالجملة: لو أراد بقوله: «لکنّک عرفت أنّ الصحیح اعتبارهما فیها»[۳۸۳] خصوص الشرائط الشرعیّة لکان دلیله لإثبات الجامع أخصّ من المدّعی.

ولأجل هذه المناقشات اختار کلّ من تلامذته طریقاً آخر.

فذهب المحقّق النائینی رحمه الله إلی عدم لزوم تصویر الجامع کما مرّ.

رأی المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام ونقده

وذهب المحقّق العراقی رحمه الله إلی أنّ الجامع لیس جامعاً ماهویّاً مقولیّاً، کالإنسان الذی هو جامع بین زید وعمرو وبکر مثلًا لاشتراکهم فی الماهیّة وکونهم من مقولة واحدة، لعدم إمکان تصویر الجامع المقولی بین أجزاء الصلاة مثلًا، لکونها مرکّبة من مقولات مختلفة، ووحدتها وحدة اعتباریّة، فضلًا عن تصویره بین أفرادها الصحیحة المختلفة اختلافاً فاحشاً جدّاً، فإنّ بعضها صلاة الحاضر المختار الواجدة لجمیع الأجزاء والشرائط، وبعضها صلاة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۳۳

الغریق التی هی صرف إیماء قلبی، وما بینهما أیضاً أفراد کثیرة مختلفة، فإذا لم یکن جامع ذاتی مقولی لمرتبة واحدة من الصلاة فعدم الجامع للمراتب المختلفة کمّاً وکیفاً بطریق أولی.

وأمّا الجامع العنوانی[۳۸۴] فهو وإن کان ممکناً عقلًا، حیث یمکن أن یقال:

الجامع بین أفراد الصلاة الصحیحة الذی یکون مسمّاها هو عنوان «الناهیة عن الفحشاء والمنکر» أو نحوها، إلّاأنّ الظاهر خلافه[۳۸۵].

فالجامع هو الحصّة من الوجودات المشتملة علی الصلوات الصحیحة[۳۸۶].

هذا حاصل کلام المحقّق العراقی رحمه الله.

وفیه: أنّ هذه الحصّة هل هی من وجودات الماهیّة أو من وجودات الوجود؟

لا طریق لکم إلی الأوّل، لما ذهبتم إلیه من عدم إمکان اجتماع مقولات مختلفة تحت ماهیّة واحدة.

ویرد علی الثانی أوّلًا: أنّ الوجود مساوق للجزئیّة مع أنّ ألفاظ العبادات مسانخة لأسماء الأجناس فی عمومیّة الوضع والموضوع له.

وثانیاً: أنّه إن لوحظت الحصّة وجوداً واحداً فلا یمکن اتّحاد الماهیّات المتباینة وجوداً، وإن لوحظت وجودات متعدّدة احتاجت إلی جامع.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۳۴

فلابدّ لکم من القول بأنّ الحصّة المذکورة جامع عنوانی، وهذا کرّ علی ما فررتم منه.

مقالة المحقّق الاصفهانی رحمه الله حول الجامع ونقدها

وذهب المحقّق الاصفهانی رحمه الله إلی أنّ الجامع شیء یدرک ویفهم، لکنّه لا یمکن وصفه إلّابآثاره وخواصّه، وذکر لتوضیح ذلک مقدّمة:

وهی أنّ الماهیّة والوجود متعاکسان سعةً وضیقاً بحسب الإبهام والوضوح، فإنّ الماهیّة کلّما ازدادت إبهاماً ازدادت سعةً وکلّما ازدادت وضوحاً ازدادت ضیقاً، وینعکس الأمر فی الوجود، فإنّ شدّة ضعفه وخفائه توجب شدّة ضیقه وصغره، وشدّة قوّته وظهوره توجب شدّة سعته وکبره، حتّی أنّ واجب الوجود الذی هو فی کمال الوضوح والظهور، حتّی قال فی المنظومة:

یا من هو اختفی لفرط نورهالظاهر الباطن فی ظهوره

یکون أوسع الوجودات، بل لا نهایة لوجوده تعالی.

والماهیّات علی قسمین: أصیلة واعتباریّة، فالماهیّة الأصیلة ما یکون من مقولة واحدة ولا إبهام فی ذاتها، لکن یعرضها الإبهام لأجل العوارض الخارجیّة، کالإنسان، فإنّ ذاته واضح، وهو «الحیوان الناطق» من غیر زیادة أو نقیصة، لکن یعرضه الإبهام من حیث الشکل وشدّة القوی وضعفها مثلًا.

والماهیّة الاعتباریّة ما یترکّب من مقولات مختلفة، ویکون مبهماً ذاتاً بحیث تزید وتنقص کمّاً وکیفاً کالصلاة.

والفرق بینهما من وجهین:

۱- ما تقدّم من کون الإبهام فی الأصیلة بلحاظ الطوارئ والعوارض، وفی الاعتباریّة بلحاظ ذاتها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۳۵

۲- أنّ الاولی تدرک وتفهم واضحةً بیّنةً ویمکن تعریفها، بخلاف الثانیة، فإنّها لا تدرک إلّامبهمةً، ولا یمکن تعریفها، بل یمکن الإشارة إلیها بخواصّها وآثارها، کما نشیر إلی الصلاة بأنّها ما یأتی به المسلمون فی الأوقات الخمسة، وبأنّها ناهیة عن الفحشاء والمنکر[۳۸۷]. فللصلاة ماهیّة اعتباریّة مبهمة تدرک ولا توصف بحقیقتها، بل بخواصّها وآثارها.

ولا یخفی أنّ الإبهام فی المقام لیس من قبیل ما فی النکرة، فإنّه فیها بمعنی الترديد منّا مع تعیّنها واقعاً، کما إذا قیل: «جائنی رجل» فإنّه مردّد عند المخاطب دون الواقع، بخلاف المقام، فإنّ الصلاة مثلًا ماهیّة مبهمة قابلة للزیادة والنقصان ذاتاً.

بل ما قلنا من الإبهام وعدم إمکان توصیف المعنی المدرک إلّابالخواصّ والآثار جارٍ فی بعض التکوینیّات أیضاً بحسب التسمیة، کما فی الخمر، فإنّ أصنافها کثیرة مختلفة، فإنّها تؤخذ تارةً من العنب واخری من التمر وثالثة من غیرهما، کما أنّها مختلفة بحسب اللون وشدّة الإسکار وضعفه، فهی شیء مبهم یدرک ولا یوصف إلّابآثاره مثل ما کان مسکراً.

بل قال به بعض المحقّقین من الحکماء فی الماهیّات الأصیلة المشکّکة،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۳۶

کالوجود، فإنّ له ماهیّة مبهمة تدرک ولا توصف إلّابخواصّها[۳۸۸] وآثارها.

هذا هو الطریق الوحید لتصویر الجامع للصحیحی والأعمّی کلیهما.

والفرق بینهما أنّ الصحیحی یقول بأنّ الجامع المسمّی ما له هذه الآثار والخواصّ بالفعل، والأعمّی یقول بأنّه ما هو المقتضی لها، بمعنی أنّه لو کان واجداً لجمیع الأجزاء والشرائط لأثّر فیها وإن لم یکن مؤثّراً بالفعل[۳۸۹].

هذا حاصل کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله.

وهو- مع اشتماله علی مطالب علمیّة دقیقة- مردود، لاستلزامه عدم تمکّن المتشرّعة من توصیف الصلاة مثلًا قبل نزول الآیات وصدور الروایات المبیّنة لآثارها وخواصّها، مع أنّهم إذا سئلوا عن معنی الصلاة کانوا متمکّنین من بیانها حتّی قبل بیان خواصّها فی الآیات والروایات، علی أنّ هذه الآثار آثار الوجود الخارجی کما مرّ، فلا یمکن أن تکون مبیّنة للماهیّة.

کلام السیّد البروجردی رحمه الله فی الجامع للصحیحی

وقال سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله- وهو القائل بالصحیح-: إنّ الجامع بین الأفراد الصحیحة من الصلاة مثلًا توجّه خاصّ وتخشّع مخصوص من العبد لساحة مولاه، فإلیک بیانه:

إنّ جمیع مراتب الصلاة مثلًا بما لها من الاختلاف فی الأجزاء والشرائط تشترک فی کونها نحو توجّه خاصّ وتخشّع مخصوص من العبد لساحة مولاه، یوجد هذا التوجّه الخاصّ بإیجاد أوّل جزء منها ویبقی إلی أن تتمّ، فیکون هذا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۳۷

التوجّه بمنزلة الصورة[۳۹۰] لتلک الأجزاء المتباینة بحسب الذات، وتختلف کمالًا ونقصاناً باختلاف المراتب.

والحاصل: أنّ الصلاة لیست عبارة عن نفس الأقوال والأفعال المتباینة المتدرّجة بحسب الوجود حتّی لا یکون لها حقیقة باقیة إلی آخر الصلاة محفوظة فی جمیع المراتب، ویترتّب علی ذلک عدم کون المصلّی فی حال السکونات والسکوتات المتخلّلة مشتغلًا بالصلاة، بل هی عبارة عن حالة توجّه خاصّ یحصل للعبد ویوجد بالشروع فیها، ویبقی ببقاء الأجزاء والشرائط، ویکون هذا المعنی المخصوص کالطبیعة المشکّکة، لها مراتب متفاوتة تنتزع فی کلّ مرتبة عمّا اعتبر جزءً لها.

لا أقول: إنّ هذا الأمر الباقی یوجد بوجود علی حدة وراء وجودات الأجزاء، حتّی یکون الأجزاء محصّلات له، بل هو بمنزلة الصورة لهذه الأجزاء، فهو موجود بعین وجودات الأجزاء، فیکون الموضوع له للفظ الصلاة هذه العبادة الخاصّة والمعنی المخصوص، ویکون هذا المعنی محفوظاً فی جمیع المراتب، فیکون وزان هذا الأمر الاعتباری وزان الموجودات الخارجیّة، کالإنسان ونحوه، فکما أنّ طبیعة الإنسان محفوظة فی جمیع أفراده المتفاوتة بالکمال والنقص، والصغر والکبر، ونقص بعض الأجزاء وزیادته، ما دامت الصورة الإنسانیّة محفوظة فی جمیع ذلک، فکذلک طبیعة الصلاة ...

ومثل هذا المعنی یمکن أن یفرض فی سائر العبادات أیضاً من الصوم والحجّ ونحوهما[۳۹۱].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۳۸

إنتهی کلامه رحمه الله.

ویمکن أن یتأیّد أوّلًا: بتسمیة التکبیرة الاولی فی الصلاة بتکبیرة الإحرام، وبما ورد فی بعض الأخبار من أنّ «تحریم الصلاة التکبیر وتحلیلها التسلیم»[۳۹۲] فإنّهما یشعران بأنّ الصلاة حالة خاصّة ینافیها بعض الأعمال، کالتکلّم والضحک والبکاء، فتحرم بمجرّد الدخول فی الصلاة، وتبقی حرمتها إلی أن یتحقّق المحلّل، إذ لو کانت نفس الرکوع والسجود وسائر الأجزاء فلا ینافیها هذه الأعمال.

وثانیاً: بأنّا نقول: «فلان شرع فی الصلاة» لمن اشتغل بأوّل جزء منها، و «هو فیها» لمن کان فی أثنائها، و «فرغ منها» لمن أتی بآخر جزئها، إذ لو کانت الصلاة مرکّبة من الأجزاء لم تصحّ هذه التعبیرات، لعدم وجود الصلاة إلّابعد تحقّق جمیع أجزائها، کسائر المرکّبات.

نقد نظريّة الاستاذ البروجردى رحمه الله حول الجامع

ولكن فيه أوّلًا: أنّه لا يعقل أن يتحقّق الصورة إلّابعد تحقّق جميع موادّه، فكيف يمكن أن يتحقّق الخشوع الخاصّ فى أوّل الصلاة مع كونه بمنزلة الصورة والأجزاء بمنزلة المادّة؟

وثانياً: أنّه خلاف فهم العرف، فإنّهم يرون أنّ الصلاة نفس هذه الأجزاء والشرائط.

وأمّا ما ذكرناه من التأييد فيمكن أن يُجاب عنه بأنّ الشارع جعل للصلاة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۳۹

- مع كونها مركّبة من مقولات مختلفة- وحدةً اعتباريّة كما تقدّم، فينافيها ما عدّه قاطعاً لها مثل التكلّم والضحك والبكاء، فلذلك تكون هذه الأعمال محرّمة على المصلّى، ولو سلّم ظهور تلك الأخبار فى أنّ الصلاة حالة خاصّة غير الأجزاء فلابدّ من حملها على خلاف الظاهر بقرينة ما سبق من فهم العرف.

وأمّا صدق قولنا: «فلان شرع فى الصلاة» وأمثاله فهو لكون الصلاة مركّبة من الأجزاء المتدرّجة الوجود، لا لأنّها أمر سوى الأجزاء يوجد بالشروع فيها ويبقى إلى أن تتمّ، على أنّ هذا خلاف ما يفهم العرف من الصلاة كما تقدّم.

تصوير الجامع من قبل الإمام

«مدّ ظلّه»

بقى الكلام فى الجامع الذى صوّره سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، فإنّه قال:[۳۹۳]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج۱ ؛ ص۳۳۹

مّا المختار فيتوقّف بيانه على تقديم مقدّمة، وهى:

أنّ محطّ البحث للأعلام إنّما هو تصوير جامع كلّى قابل للانطباق على الأفراد المختلفة كيفاً وكمّاً، فحينئذٍ مرتبة فرض الجامع متقدّمة على مرتبة عروض الصحّة والفساد عليه، لما عرفت سابقاً من أنّهما من عوارض وجود العبادات خارجاً.

وتوهّم كونهما من الامور الإضافيّة بحيث يجوز أن تكون ماهيّة صحيحة من حيثيّة وفاسدة من اخرى كما ترى، بل هما من الامور المتضادّة وبينهما تقابل التضادّ كما مرّ. نعم، ربما يكون ماهيّة موجودة من الطبائع الحقيقيّة بعضها فاسد بقول مطلق وبعضها صحيح كذلك، وذلك مثل البطّيخ الذى فسد نصفه وبقى الآخر صحيحاً، ولكنّ الصلاة إذا فقدت بعض أجزائها أو شرائطها لا تتّصف بالصحّة والفساد لا بهذا المعنى ولا بالمعنى الإضافى، بل هذه الصلاة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۴۰

الموجودة مع فقدان بعض شروطها أو وجود بعض موانعها فرد من الصلاة عرضها الفساد فقط فى الخارج، وليست بصحيحة، كما أنّها لا تكون صحيحة من جهة وفاسدة من اخرى، ولا صحيحة فى النصف وفاسدة فى النصف الآخر.

ومن ذلك يظهر لك أنّ بعض ما هو من الشرائط ويكون دخيلًا فى اتّصافها بالصحّة خارجاً، غير داخل فى محطّ البحث، لما عرفت من أنّ البحث فى المرتبة المتقدّمة على الوجود الخارجى، وما يعرضه من الصحّة ومقابلها. وعلى هذا لا مناص عن الاعتراف بكون الموضوع له أمراً ينطبق على مقالة الأعمّى، لما علمت من أنّ الماهيّة التى وضعت لها لفظ «الصلاة» إذا وجدت فى الخارج مجرّدة عن تلك الشرائط التى عرفت خروجها عن الموضوع له، تتّصف لا محالة بالفساد، ولا يمكن اتّصافها بالصحّة فى هذا الحال، فلا تكون الماهيّة الموضوع لها الصلاة متّصفة فى الخارج بالصحّة دائماً، وهذا بعينه مقالة الأعمّى وإن كان لفظه قاصراً عن إفادته.

وقد تقدّم أنّ النزاع ليس فى وضع هذه الألفاظ لمفهومى الصحيح والأعمّ، ولا للماهيّة المتقيّدة بمفهوم الصحّة، بل لا يمكن الوضع لماهيّة ملازمة لها، لأنّ مفهوم الصحّة وحقيقتها غير لازمين للماهيّة، لأنّها من عوارض الوجود، كما أنّه لا يمكن وضعها لماهيّة إذا وجدت فى الخارج كانت صحيحة، لما عرفت آنفاً من خروج بعض شروط الصحّة من حريم النزاع، فظهر من ذلك كلّه أنّ الماهيّة الموضوع لها الصلاة لا تكون ملازمة للصحّة، وكذلك سائر ما أشبهها، فلا مجال حينئذٍ للنزاع إلّامع إلغاء عنوانى «الصحيح» و «الأعمّ» ويقال: هل الألفاظ موضوعة لماهيّة تامّة للأجزاء والشرائط الكذائيّة أو ما هو ملازم لها أو لا، ولعلّ نظر القوم ذلك، لكن تخلّل الصحيح والأعمّ لسهولة التعبير، فتدبّر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۴۱

وإذ قد عرفت ذلك: فاعلم أنّ المركّبات الاعتباريّة إذا اشتملت على هيئة ومادّة يمكن أن يؤخذ كلّ منهما فى مقام الوضع لا بشرط، لا بمعنى لحاظه كذلك، فإنّه ينافى اللابشرطيّة، بل بمعنى عدم اللحاظ فى مقام التسمية إلّاللمادّة والهيئة بعرضهما العريض، وذلك كالمخترعات من الصنايع المستحدثة، فإنّ مخترعها بعد أن أحكمها من موادّ مختلفة وألّفها على هيئة خاصّة، وضع لها اسم الطيّارة أو السيّارة أو ما أشبههما، ولكن أخذ كلّاً من موادّها وهيئاتها لا بشرط، ولذا ترى أنّ تكامل الصنعة كثيراً ما يوجب تغييراً فى موادّها أو تبديلًا فى شأن من شؤون هيئتها، ومع ذلك يطلق عليها اسمها كما فى السابق، وليس ذلك إلّالأخذ الهيئة والمادّة لا بشرط، أى عدم لحاظ مادّة وهيئة خاصّة فيها.

توضيح الكلام: أنّ المركّبات الاعتباريّة على قسمين: قسم يكون الملحوظ فيه كثرة معيّنة، كالعشرة، فإنّها واحدة فى قبال العشرين والثلاثين، لكن لوحظ فيها كثرة معيّنة، بحيث تنعدم بفقدان واحد منها، فلا يقال للتسعة:

عشرة، وقسم آخر يكون فيه قوام الوجود الاعتبارى بهيئته وصورته العرضيّة ولم يلحظ فيه كثرة معيّنة فى ناحية المادّة، بحيث ما دام هيئتها وصورتها العرضيّة موجودة يطلق عليها اللفظ الموضوع، وإن تقلّل موادّها أو تكثّرت أو تبدّلت، وإن شئت قلت: إنّ الهيئة قد ابتلعت هذه الموادّ والأجزاء، وصارت مقصودة فى اللحاظ، كما فى مثال السيّارة بالنسبة إلى هيئتها القائمة بأجزائها، هذا حال المادّة.

وأمّا الهيئة فقد تلاحظ بنحو التعيّن، واخرى بنحو اللابشرط مثل مادّتها بعرضها العريض كما مرّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۴۲

والحاصل: أنّ المركّبات غير الحقيقيّة قد تؤخذ موادّها فانية فى هيئاتها ويقصر النظر إلى الهيئات، ومع ذلك تؤخذ الهيئة أيضاً لا بشرط، وذلك مثل الدار والسيّارة والبيت ونحوها التى يشار إليها بلفظ واحد إلى جامع عرضى بين أفرادها بعد فقدان الجامع الحقيقى المؤلّف من الجنس والفصل فيها، وبالجملة لا يمكن الإشارة إلى الجامع بينها إلّابعناوين عرضيّة، كالعبادة الخاصّة فى الصلاة، والمركوب الخاصّ أو المسكن الخاصّ فى مثل السيّارة والدار والبيت، فإذن البيت بيت، سواء أخذ موادّه من الحجر والطين، أو من الجصّ والخزف، بنى على هيئة المربّع أو المثلّث أو غيرهما، إذ الواضع وضع هذا اللفظ لهيئة مخصوصة تكون الموادّ فانية فيها، ومع ذلك لم يلحظ الهيئة أيضاً معيّنة من جميع الجهات.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّه لا منع عن القول بكون الصلاة وأضرابها موضوعة لنفس الهيئة اللابشرطيّة الموجودة فى الفرائض والنوافل، قصرها وتمامها وما وجب على الصحيح والمريض بأقسامها، إلّابعض المراتب التى لا تكون صلاة، كصلاة الغرقى.

والحاصل: أنّها وضعت لهيئة خاصّة مأخوذة على النحو اللابشرط فانية فيها موادّها الخاصّة، من ذكر وقرآن وركوع وسجود، تصدق على الميسور من كلّ واحد منها، وهيئتها صورة اتّصاليّة خاصّة حافظة لمادّتها، اخذت لا بشرط فى بعض الجهات.

نعم، فرق بينها وبين ما تقدّم من الأمثلة، كالدار والسيّارة، حيث إنّه فى المقام نحو تضييق فى الموادّ من التكبير إلى التسليم، إلّاأنّه مع ذلك التحديد لها عرض عريض، إذ كلّ واحد من أجزاء موادّها مثل الركوع والسجود جزء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۴۳

بعرضه العريض، ولكنّ الغرض متوجّه إلى الهيئة الخضوعيّة التى تصدق على فاقد الحمد والتشهّد وغيرهما من الأجزاء مع بقاء ما يحفظ به صورتها[۳۹۴].

إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

نقد نظريّة الإمام «مدّ ظلّه» حول الجامع

ويمكن المناقشة فيه بأنّه كيف يمكن القول بعدم كون صلاة الغريق صلاةً والالتزام بإعمال العناية والتجوّز فى إطلاقها عليها؟!

على أنّ تصوير الجامع بهذه الكيفيّة لو تمّ لانطبق على مقالة الأعمّى كما اعترف به نفسه «مدّ ظلّه».

التحقيق حول مسألة الجامع

والحقّ: أنّه لابدّ من تحقّق جامع فى البين يتصوّره الشارع، لكن تصويره والعلم به بالنسبة إلينا ليس بلازم[۳۹۵]، إذ لا يترتّب عليه غرض أصلًا، فإنّ الغرض المذكور فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله إنّما هو إثبات قول الصحيحى وإبطال قول الأعمّى، حيث إنّ الصحيحى على زعمه يقدر على تصوير الجامع، بخلاف الأعمّى، فيعلم أنّ الموضوع له خصوص الصحيح.

وفيه أوّلًا: أنّ ما ذكره القائلون بالصحيح من تصوير الجامع أيضاً كان مخدوشاً كما عرفت.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۴۴

وثانياً: أنّ إثبات الحقيقة والموضوع له متوقّف على علائم الحقيقة، كالتبادر وعدم صحّة السلب، ولا يمكن إثباتها من طريق تصوير الجامع، فلو تبادر المعنى الصحيح علم وضع اللفظ له، سواء تمكّن الصحيحى من تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة أم لا.

نعم، لو تبادر الصحيح مثلًا لاستكشف منه بضميمة ما تقدّم من كون ألفاظ العبادات مسانخة لأسماء الأجناس فى عموميّة الوضع والموضوع له أنّ بين الأفراد الصحيحة قدراً جامعاً تصوّره الشارع عند الوضع أو الاستعمال، فالجامع معلوم للشارع الواضع غير معلوم لنا، ولا ملزم لأن يكون معلوماً لنا بحقيقته أو بآثاره وخواصّه.

إن قلت: كيف يمكن تبادر المعنى المجهول رأساً؟

قلت: بعض المفاهيم بيّنة واضحة لنا، ومع ذلك لا علم لنا بكنهها، كمفهوم الوجود، فلا مانع من أن يكون مفهوم الصلاة أيضاً كذلك.

وبالجملة: تصوير الجامع غير مفيد فى المقام، إذ الحقّ يدور مدار التبادر ونحوه، فإن تبادر الصحيح ثبت قول الصحيحى وإن لم يتمكّن من تصوير الجامع وتمكّن الأعمّى منه، وإن تبادر الأعمّ ثبت قول الأعمّى وإن لم يقدر على تصوير الجامع وقدر الصحيحى عليه، فتصوير الجامع لا يفيد وعدمه أيضاً لا يضرّ.

نظريّة امتناع تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة

هذا، ولكن اورد على الصحيحى باستحالة تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة، لأنّه لا يكاد يكون أمراً مركّباً، إذ كلّ ما فرض جامعاً مركّباً يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً، ولا أمراً بسيطاً، لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۴۵

عنوان «المطلوب» أو ملزوماً مساوياً له، والأوّل غير معقول، لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتّى إلّامن قبل الطلب فى متعلّقه، مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة مثلًا والمطلوب، وعدم جريان البراءة مع الشكّ فى أجزاء العبادات وشرائطها، لعدم الإجمال حينئذٍ فى المأمور به، وإنّما الإجمال فيما يتحقّق به، وفى مثله لا مجال لها كما حقّق فى محلّه[۳۹۶]، مع أنّ المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها

فی الشکّ فیها.

وبهذا الإشکال الأخیر یشکل لو کان البسیط هو ملزوم المطلوب أیضاً.

ولا یخفی أنّ هذا الإیراد لو تمّ لبطل قول الصحیحی، فلابدّ من القول بالأعمّ، إذ مع استحالة تصویر الجامع بین الأفراد الصحیحة لا مجال إلی الصحیح، لأنّ تصویر الجامع وإن لم یکن لازماً علینا، إلّاأنّه لازم علی الشارع، لکونه واضعاً، ولا یمکن الوضع لمعنی بدون تصوّره، فلابدّ من إمکان تصویره.

کلام صاحب الکفایة فی تصویر الجامع بین الأفراد الصحیحة

وأجاب المحقّق الخراسانی رحمه الله عنه بأنّا نختار الشقّ الثالث، وهو أنّ الجامع أمر بسیط ملزوم لعنوان «المطلوب» ولا یرد علیه الإشکال، إذ لیس المقام من قبیل الشکّ فی المحصّل، لأنّ الشکّ فی المحصّل إنّما هو فیما إذا کان المأمور به أمراً مسبّباً عن مرکّب مردّد بین الأقلّ والأکثر، کالطهارة المسبّبة عن الغسل والوضوء فیما إذا شکّ فی أجزائهما علی فرض کون الطهارة أمراً نفسانیّاً غیرهما متحصّلًا عنهما، وما نحن فیه لیس کذلک، لأنّ الجامع موجود بعین وجود

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۴۶

أفراده، لا بوجود آخر مسبّب عنها، فلا محذور فی الجمع بین القول بالصحیح وإجراء البراءة فیما إذا دار الأمر بین الأقلّ والأکثر الارتباطیّین کما فی المقام[۳۹۷].

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الجواب عن القول بامتناع تصویر الجامع بین الأفراد الصحیحة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۴۷

فی ثمرة نزاع الصحیح والأعمّ

ثمرة نزاع الصحیح والأعمّ[۳۹۸]

وبه أجاب فی مبحث «ثمرة النزاع» عن جعلها الرجوع إلی البراءة علی الأعمّ والاشتغال علی الصحیح، وقال بعدم تفرّع تلک المسألة علی ما نحن فیه، بل کلّ من الصحیحی والأعمّی یتمکّن من الرجوع إلی البراءة أو الاشتغال، ولذا ذهب المشهور إلی البراءة مع ذهابهم إلی الصحیح[۳۹۹].

رأی المحقّق النائینی فی ثمرة النزاع

وردّه المحقّق النائینی رحمه الله بأنّ الإشارة إلی الجامع بین الأفراد الصحیحة الذی هو المسمّی لا تخلو إمّا أن تکون من ناحیة العلل والمصالح، أو من ناحیة الآثار والتوابع، وعلی کلا التقدیرین لابدّ للصحیحی من اختیار القول بالاشتغال فی دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر الارتباطیّین.

أمّا علی الأوّل، فلأنّ الجامع المأمور به فی الصلاة مثلًا لو کان ما اشیر إلیه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۴۸

بمثل کونه ناهیاً عن الفحشاء والمنکر، الذی[۴۰۰] هو علّة صدور الأمر ومن مصالحه لم یعلم تحقّق تلک المصلحة عند ترک ما شکّ فی جزئیّته لها، فلم یعلم تحقّق المأمور به فی الخارج، والاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی.

وکذلک الأمر علی الثانی، لأنّ الجامع لو کان ما اشیر إلیه بمثل کونه أمراً إذا قبل قبل ما سواه، وإذا ردّ ردّ ما سواه، الذی[۴۰۱] هو أثر الصلاة لم یعلم تحقّق هذا الأثر عند ترک ما شکّ فی جزئیّته لها، فلم یعلم تحقّق المأمور به أیضاً.

فلابدّ للصحیحی من القول بالاشتغال عند دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر الارتباطیّین[۴۰۲].

هذا حاصل کلام المحقّق النائینی رحمه الله ردّاً علی صاحب الکفایة.

رأی الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» حول هذه الثمرة

وسیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بیّن أوّلًا إمکان التمسّک بالبراءة عند الشکّ فی جزئیّة شیء للمأمور به بناءً علی الجامع الذی ذکره، ثمّ استشکل فی إجراء البراءة بناءً علی الجامع الذی صوّره المحقّق الخراسانی بما مرّ من المحقّق النائینی، فقال «مدّ ظلّه» ما حاصله:

إنّ ملاک القول بالبراءة إنّما هو انحلال العلم الإجمالی بالمأمور به المردّد بین الأقلّ والأکثر إلی العلم التفصیلی بالأقلّ والشکّ البدوی فیما زاد عنه، وعلیه فالصحیحی یتمکّن من إجراء البراءة إذا قال بالجامع الذی تقدّم منّا، وهو أنّ الصلاة مثلًا موضوعة للهیئة الخضوعیّة المأخوذة علی النحو اللابشرط

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۴۹

الموجودة فی الفرائض والنوافل قصرها وتمامها وما وجب علی الصحیح والمریض بأقسامها، فإنّه لاینافی حکم العقل بالبراءة فیما إذا شکّ فی جزئیّة السورة مثلًا للصلاة، لأنّا نعلم بتعلّق الأمر بالأجزاء المعلومة ونشکّ فی تعلّقه بهذا الجزء المشکوک، فتجری البراءة.

بخلاف ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی، فإنّ الجامع الذی تعلّق به الأمر عنده أمرٌ بسیط ملازم لعنوان «المطلوب»، فإذا شککنا فی جزئیّة السورة لا تجری البراءة، لعدم تصوّر الانحلال فی البسیط، بل لابدّ من القول بالاشتغال، ولا یختصّ جریان الاشتغال بموارد الشکّ فی المحصّل، بل یعمّ أیضاً ما إذا کان المأمور به أمراً بسیطاً، وإن لم یکن من قبیل الشکّ فی المحصّل[۴۰۳].

هذا حاصل ما ذکره الإمام «مدّ ظلّه» فی المقام.

مقتضی التحقیق فی هذه الثمرة

أقول: ملاک القول بالبراءة فی موارد الدوران بین الأقلّ والأکثر وإن کان انحلال العلم الإجمالی إلی العلم التفصیلی بالأقلّ والشکّ البدوی فیما زاد عنه[۴۰۴]، إلّا أنّه لا مانع مع ذلک من جریانها علی ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی أیضاً، لأنّ الجامع عنده وإن کان أمراً بسیطاً ملزوماً لعنوان «المطلوب» إلّاأنّه قال باتّحاده وجوداً مع المرکّب الموجود فی الخارج اتّحاد الطبیعی مع فرده، لا أنّ له وجوداً آخر غیره، وعلیه فهذا المرکّب هو نفس ذلک الجامع البسیط، ولا فرق فی جریان البراءة بملاک الانحلال بین کون المأمور به أمراً مرکّباً مردّداً بین الأقلّ والأکثر وبین کونه أمراً بسیطاً متّحداً مع ذلک الأمر المرکّب.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۵۰

نعم، یمکن الإشکال بأنّه کیف یمکن اتّحاد البسیط مع المرکّب فی الوجود؟! لکنّ المحقّق النائینی وسیّدنا الاستاذ لم یوردا علیه بهذا الإشکال، فظاهرهما تسلیم الاتّحاد الذی ذکره، ومع ذلک استشکلا علیه بأنّه لابدّ له من الاشتغال فی الشکّ بین الأقلّ والأکثر الارتباطیّین، وهو ممنوع.

والحاصل: أنّ جعل الثمرة بین القولین جریان البراءة علی الأعمّی والاشتغال علی الصحیحی باطل، لإمکان القول بالبراءة علی الصحیحی أیضاً، سواء کان الجامع ما ذکره الإمام «مدّ ظلّه» أو ما ذکره صاحب الکفایة، فمسألة البراءة والاشتغال لیست متفرّعة علی ما نحن فیه، بل کلّ من الصحیحی والأعمّی هاهنا یتمکّن من الذهاب إلی البراءة أو الاشتغال هناک.

ثمرة مسألة الصحیح والأعمّ علی رأی صاحب الکفایة

وذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّ ثمرة النزاع إجمال الخطاب علی قول الصحیحی وعدم جواز الرجوع إلی إطلاقه فی رفع ما إذا شکّ فی جزئیّة شیء للمأمور به وشرطیّته أصلًا، لاحتمال دخوله فی المسمّی کما لا یخفی، وجواز الرجوع إلیه فی ذلک علی قول الأعمّی فی غیر ما احتمل دخوله فیه ممّا شکّ فی جزئیّته أو شرطیّته. نعم، لابدّ فی الرجوع إلیه فیما ذکر من کونه وارداً مورد البیان، کما لابدّ منه فی الرجوع إلی سائر المطلقات[۴۰۵]، إنتهی کلامه.

واورد علی هذه الثمرة بوجوه ثلاثة:

۱- أنّه کما یتمسّک الأعمّی بإطلاق الخطاب عند الشکّ فی جزئیّة شیء للمأمور به أو شرطیّته، کذلک نری أنّ الصحیحی أیضاً یتمسّک به فی الفقه،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۵۱

ولذا یتمسّک جمیع الفقهاء حتّی من قال بالصحیح فی المقام بإطلاق صحیحة[۴۰۶] حمّاد التی وردت فی مقام بیان الأجزاء، وبیّن الإمام الصادق علیه السلام فیها جمیع أجزاء الصلاة من التکبیرة والقراءة والرکوع والسجود ونحوها، وحیث لم یبیّن فیها الاستعاذة مثلًا فیتمسّک بإطلاقها علی عدم وجوبها، فلا فرق فی ذلک بین قول الصحیحی والأعمّی.

وفیه: أنّ الصحیحی لو تمسّک بإطلاق مثل «أقیموا الصلاة» عند الشکّ فی جزئیّة شیء لها لکان من قبیل التمسّک بالمطلق فی الشبهة المصداقیّة لنفسه، وهذا مع القطع ببطلانه لم یقل به أحد من الاصولیّین أیضاً.

ولا علم لنا بتمسّک الصحیحی بإطلاق الخطاب أوّلًا، ولو کان لکان لأجل نسیانه مبناه فی بحث الصحیح والأعمّ ثانیاً، وإلّا فلم یعقل الجمع بین القول بالصحیح هاهنا والتمسّک بإطلاق الخطاب فی الفقه لمن کان متذکّراً لمبناه.

وأمّا الاستشهاد علی ذلک بتمسّک الفقهاء حتّی القائلین بالصحیح بإطلاق صحیحة حمّاد فهو خلط بین الإطلاق المقامی واللفظی، فإنّ إطلاق الصحیحة إطلاق مقامیّ، وهو أجنبیّ عن الإطلاق اللفظی المتقوّم بإحراز صدق المفهوم علی المورد المشکوک فیه، والذی لا یتمکّن الصحیحی من التمسّک به هو الإطلاق اللفظی، وأمّا الإطلاق المقامی فالتمسّک به مشترک فیه بین القولین، والسرّ فی ذلک أنّ المعتبر فی الإطلاق اللفظی أن یرد الحکم فی القضیّة علی الطبیعی الجامع القابل للانطباق علی حصص عدیدة أو حصّتین، وبعد ذلک تصل النوبة إلی إحراز بقیّة المقدّمات من کون المتکلِّم فی مقام البیان، وعدم إتیانه بالقرینة علی إرادة الخلاف، ولأجل ذلک لا یسع القائل بوضع الألفاظ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۵۲

للصحیح أن یتمسّک بالإطلاق، وذلک للشکّ فی صدق المفهوم علی الفاقد لما یحتمل دخله فی المسمّی، وأمّا الإطلاق المقامی فلا یعتبر فیه ذلک، بل المعتبر فیه سکوت المتکلِّم عن البیان فی مقام عدّ الأجزاء والشرائط، أو الأفراد، مثلًا إذا کان المولی فی مقام بیان ما یحتاجه الیوم من اللحم، والخبز، والارز، واللبن، وغیرها من اللوازم، فأمر عبده بشرائها، ولم یذکر الدهن مثلًا، فبما أنّه کان فی مقام البیان ولم یذکر ذلک فیستکشف منه عدم إرادته له، وإلّا لبیّنه، ولا نحتاج فی هذا النحو من الإطلاق إلی وجود لفظ مطلق فی القضیّة، والإطلاق فی الصحیحة من هذا القبیل، فإنّه علیه السلام کان فی مقام بیان أجزاء الصلاة، فکلّما لم یبیّنه نستکشف عدم دخله فیها.

والحاصل: أنّ أحد الإطلاقین أجنبیّ عن الإطلاق الآخر رأساً، وجواز التمسّک بأحدهما لا یستلزم جواز التمسّک بالآخر، فلا فرق فی جواز الأخذ بالإطلاق المقامی بین القائل بالصحیح والقائل بالأعمّ، وأمّا الإطلاق اللفظی فلا یجوز التمسّک به إلّاللقائلین بالأعمّ، فلا یرد هذا الإشکال علی هذه الثمرة.

۲- أنّه لیس فی الکتاب والسنّة إطلاق یحتجّ به، لأنّ أدلّة العبادات الواردة فیهما کلّها مجملة، إذ لم یرد شیء منها فی مقام البیان.

وأجاب عنه بعضهم بأنّ غایة ما یقتضیه هذا الإشکال عدم المصداق لهذه الثمرة، لا عدم ترتّبها علی النزاع.

وفیه: أنّه کیف یمکن رمی الأکابر بصرف العمر فی هذا البحث الطویل الذیل، مع عدم ترتّب ثمرة فعلیّة علیه، لمجرّد الثمرة الفرضیّة.

نعم، یمکن أن یُجاب عنه أوّلًا: بأنّ دعوی إجمال جمیع أدلّة العبادات فی الکتاب والسنّة مکابرة، لعدم صحّة هذه الدعوی إلّابعد إمعان النظر فی جمیع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۵۳

الآیات والروایات، وهذا ممّا لا یقدر علیه فرد واحد، بل یستحیل علیه عادةً، ومجرّد إجمال لفظ «الصلاة» فی جمیع موارد استعمالها فی الکتاب لا یدلّ علی إجمال جمیع ألفاظ العبادات الواردة فی الکتاب والسنّة.

وثانیاً: بأنّها ممنوعة بوجود الإطلاق فی آیة الوضوء، وهی: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَأَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ وَأَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ»[۴۰۷] فإنّ کلّاً من الغسل والمسح مطلق یشمل البدء من الأعلی إلی الأسفل وبالعکس، وفی آیة التیمّم، وهی: «فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِکُمْ وَأَیْدِیکُمْ»[۴۰۸]، وفی آیة الصوم، وهی: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ»[۴۰۹].

۳- أنّ النزاع بین الصحیحی والأعمّی إنّما هو فی مقام الوضع والتسمیة، لا فی مقام تعلّق الأمر، فإنّ الأعمّی أیضاً قائل بکون الأمر متعلّقاً بالصحیح، وهذا مورد التمسّک بالإطلاق لا مقام التسمیة والوضع، فکما أنّ الصحیحی لا یتمکّن من التمسّک بالإطلاق لرفع جزئیة ما شکّ فی جزئیته، کذلک لا یتمکّن الأعمّی منه؛ لاشتراکهما فی کونه تمسّکاً بالإطلاق فی الشبهة المصداقیّة لنفس المطلق.

والجواب عنه: أنّ الأعمّی وإن قال بأنّ المأمور به هو خصوص الصحیح، إلّا أنّه لا یرید به أنّ الصلاة استعملت فی قوله تعالی: «أَقِیمُوا الصَّلَاةَ»[۴۱۰] مثلًا فی خصوص الصلاة الصحیحة مجازاً، لکونه من قبیل استعمال اللفظ الموضوع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۵۴

للعامّ فی الخاصّ، ولا أنّ وصف الصحّة تکون محذوفة، حتّی یکون تقدیر الآیة: «أقیموا الصلاة الصحیحة»، فإنّه لا ینبغی أن یتفوّه به جاهل فضلًا عن عالم فاضل. بل یرید أنّها استعملت فی مسمّاها وهو الأرکان الخمسة[۴۱۱] مثلًا، وما دلّ علی سائر الأجزاء والشرائط مقیّد لها مبیّن للإرادة الجدّیّة، وبعبارة اخری: تقیید المطلق لا یوجب إلّاتضیّق الإرادة الجدّیّة، فإذا قال المولی فی خطاب: «أعتق رقبةً» وفی خطاب آخر: «لا تعتق رقبةً کافرة» استعمل الخطاب الأوّل فی مطلق الرقبة بعنوان قانون کلّی قابل للتمسّک به عند الشکّ فی أصل التقیید أو فی التقیید الزائد، والخطاب الثانی لا یضیّق إلّاالمراد الجدّی من الخطاب الأوّل، وأمّا المراد الاستعمالی فباقٍ علی إطلاقه ویتمسّک به فیما إذا شکّ فی دخل قید آخر فی المأمور به.

وما نحن فیه فی نظر الأعمّی من هذا القبیل، إذ تعلّق الإرادة الاستعمالیّة فی قوله تعالی: «أَقِیمُوا الصَّلَاةَ» بمطلق الصلاة التی هی الأرکان الخمسة مثلًا، وقوله علیه السلام: «لا صلاة إلّابطهور»[۴۱۲] و «لا صلاة إلّابفاتحة الکتاب»[۴۱۳] ونحوهما مضیّق للإرادة الجدّیّة لا الإرادة الاستعمالیّة، فإذا شکّ فی القید الزائد تمکّن الأعمّی من التمسّک بإطلاق قوله: «أَقِیمُوا الصَّلَاةَ»، ولا ینافیه القول بکون المأمور به خصوص الصلاة الصحیحة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۵۵

فی أدلّة القول بالصحیح

أدلّة القول بالصحیح

قد استدلّ للصحیحی بوجوه ذکرها فی الکفایة:

فی التبادر وصحّة السلب عن الفاسد

منها: التبادر، ودعوی أنّ المنسبق إلی الأذهان من ألفاظ العبادات هو الصحیح، ولا منافاة بین دعوی ذلک وبین کون الألفاظ علی هذا

القول مجملات، فإنّ المنافاة إنّما تكون فيما إذا لم يكن معانيها على هذا الوجه مبيّنة أصلًا، وقد عرفت كونها مبيّنة بآثارها[۴۱۴].

وأورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ للماهيّة في وعاء تقرّرها تقدّماً على لوازمها وعلى الوجود الذى هو مظهر لها، كما أنّها متقدّمة على لوازم الوجود بمرتبتين، لتوسّط الوجود بينها وبين لوازم الوجود، وإذا أضفت ذلك إلى ما قد علمت سابقاً من أنّ النهى عن الفحشاء وكونها معراج المؤمن وما أشبههما من لوازم الوجود لا من آثار الماهيّة، لعدم كونها منشأ لتلك الآثار في حدّ نفسها، تعرف أنّه لا وجه لهذا التبادر أصلًا، لأنّ تلك العناوين كلّها في مرتبة متأخّرة عن نفس المعنى الماهوى الموضوع له، بل لو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۵۶

قلنا: إنّها من عوارض الماهيّة أو لوازمها كانت أيضاً متأخّرة عنه، فمع ذلك كيف يمكن دعوى تبادرها من لفظ الصلاة مثلًا.

والخلاصة: أنّ مدّعى التبادر للصحيح لابدّ أن يتصوّر معنى ويعيّن له عنواناً يساوق الصحيح في ظرف التبادر، حتّى يدّعى أنّ المتبادر هو الصحيح، وما ذكروه وإن كان ممّا يساوقه، إلّاأنّه ليس ممّا يخطر بباله في وعائه، بل بعده برتبتين، فالموضوع له يبقى مجهول العنوان والحقيقة في وعاء التبادر من جميع الجهات، ووضوح حقيقته في رتبتين بعده لا يصحّح أمر التبادر، إذ للأعمّى أن يدّعى أنّ الصلاة المعرّفة بهذه العناوين قسم من المسمّى.

ومن ذلك يعرف حال صحّة السلب عن الفاسد[۴۱۵]، إذ لا يخلو إمّا أن يصحّ سلب لفظ الصلاة مثلًا عن تلك الماهيّة بلا معرّفيّة هذه العناوين المتأخّرة وإمّا بمعونتها، والأوّل باطل، إذ هى مع قطع النظر عنها مجهولة الكنه غير معلومة المعنى على الفرض، فكيف يسلب المجهول بما هو مجهول عن شيء، والثانى أيضاً مثله، إذ تعريفها بهذه الآثار يساوق تقييدها بالصحّة الفعليّة، فيرجع إلى صحّة سلب الصلاة الصحيحة عن الفاسدة، وهى ممّا لا يقبل الإنكار.

والحاصل: أنّ صحّة سلب المعنى بما هو هو ممّا لا يمكن الوصول إليه للجهل به، وسلب المعنى بمعرّفيّة هذه الامور بعد فرض كونها معرّفات للصحيح غير مفيد أصلًا.

وتوهّم أنّ تلك العناوين اخذت ظرفاً لا قيداً قد مرّ ما فيه، إذ غاية الأمر عدم أخذها قيداً، إلّاأنّها في هذه الحالة لا تنطبق إلّاعلى الصحيح، ولا فائدة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۵۷

في صحّة سلبها عن الفاسد.

ثمّ قال:

هذا، ويمكن تصحيح دعوى التبادر وصحّة السلب، إمكاناً لا وقوعاً، بتقريب أنّ من سبر حال الواضعين من السلف والخلف يجد أنّ المطّرد بينهم هو وضع الألفاظ بمقدار يرفع الحاجة، ومهما وقفوا على أشياء أو اخترعوا شيئاً من الصنايع وغيرها عيّنوا بإزائها ألفاظاً تفيد معانيها عند الإطلاق، ولم يكن ذلك الوضع منهم حين وقوفهم على حقائق الأشياء بأجناسها وفصولها، إذ قلّما يتّفق ذلك لبشر، إلّاالأوحدى من الفلاسفة وعلماء الطبيعة، بل كان العرف الساذج ينتقل من بعض المصاديق إلى جامع ارتكازى يصلح أن يكون جامعاً بين الأفراد من الصورة النوعيّة وغيرها ممّا يصلح وقوعه جامعاً، وقد أيّدت التجربة أنّ من اخترع سيّارة أو استكشف حيواناً، يشير إلى المصنوع والمستكشف الموجودين بين يديه ويسمّيه باسم، لا بما أنّه اسم لشخص خاصّ في زمانه ومكانه، بل يشير بالتوجّه إليه إلى نفس الجامع ويضع اللفظ بازائه بمعرّفيّة هذا العنوان من غير نظر إلى خصوصيّته الشخصيّة، بل لجامعه وطبيعته النوعيّة. وبذلك يتّضح أنّ الوضع في غالب تلك الموارد من قبيل الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، لكون الملحوظ عند الوضع شيئاً خاصّاً والموضوع له أمراً عامّاً.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ التبادر أيضاً كذلك، لعدم كونه في ذلك أهمّ من الوضع، فإذا لم يحتج وضع اللفظ للمعنى إلى العلم بذاته وكنهه لم يحتج تبادره إليه بطريق أولى، ويؤيّده أنّ العامّى الذى لا حظّ له من المنطق والفلسفة لا يعلم ماهيّة الإنسان، وأنّه «حيوان

ناطق» ومع ذلک یتبادر معناه عنده. فعلی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۵۸

هذا یسوغ للصحیحی أن یدّعی أنّ الصلاة بحسب ارتکاز أهل الشرع یتبادر منها معنی إجمالیّ، وهو الجامع الذی لا ینطبق إلّاعلی الأفراد الصحیحة، فلا یکون معنی الصلاة مبهماً ومجهولًا فی ظرف التبادر، وبذلک یندفع الاستحالة التی ذکرناها.

وهذا وإن کان یصحّح دعوی تبادر الصحیح بحسب الإمکان العقلی، إلّا أنّه بعدُ ممنوع وقوعاً، لأنّ الإنصاف أنّ من اخترع السیّارة وعیّن لفظاً خاصّاً لها، لم ینتقل من الفرد الموجود إلّاإلی نفس الجامع الارتکازی من غیر لحاظ الخصوصیّات من الصحّة والفساد، کما أنّ المتبادر من ألفاظ العبادات هو نفس طبایعها بما هی، لا بما أنّها ملزومة للّوازم ومعروضة للعوارض، والمتتبّع فی الآثار یجد ذلک فی عصر النبیّ صلی الله علیه و آله وزمان الصادقین علیهما السلام عصر نشر الأحکام وفتح بابها بمصراعیه[۴۱۶]، إنتهی کلامه «مدّ ظلّه».

وحاصله: أنّ دعوی تبادر الصحیح وصحّة السلب عن الفاسد ممکنة عقلًا، إلّاأنّه لا دلیل لإثبات وقوعهما، کما أنّ الأعمّی أیضاً تمسّک بهذین الدلیلین، أعنی التبادر وعدم صحّة السلب عن الفاسد، وهو أیضاً ممکن ثبوتاً، إلّاأنّه لا یقدر علی إثباتهما، فلابدّ من ملاحظة الأدلّة الاخری لکشف الواقع.

فی دلالة الأخبار علی الصحیح

ومنها: طائفتان من الأخبار:

۱- الأخبار الظاهرة فی إثبات بعض الخواصّ والآثار للمسمّیات مثل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۵۹

«الصلاة عمود الدِّین»[۴۱۷] أو «معراج المؤمن»[۴۱۸] و «الصوم جنّة من النار»[۴۱۹] إلی غیر ذلک.

فإنّ هذه الآثار آثار العبادة الصحیحة فقط، وتقدیر وصف الصحّة بحیث یصیر المعنی «الصلاة الصحیحة عمود الدِّین» وهکذا، خلاف الظاهر[۴۲۰].

وفیه: أنّ غایة ما یدلّ علیه هذه الأخبار هو استعمال الصلاة والصوم فی الصحیح منهما، والاستعمال أعمّ من الحقیقة والمجاز، فعلی المحقّق الخراسانی رحمه الله إثبات کون الاستعمال فیها بنحو الحقیقة، وأنّی له بإثباته؟!

إن قلت: یکفی فی إثباته عدم إقامتهم علیهم السلام قرینة علی المجازیّة.

قلت: یغنیهم علیهم السلام علم المتشرّعة بکون ما ذکر من الأوصاف آثار الصلاة والصوم الصحیحین عن إقامة قرینة اخری.

وبالجملة: لا إشکال فی أنّ المستعمل فیه فی هذه الأخبار هو الصحیح من الصلاة والصوم، لکن کما یحتمل کون الاستعمال بنحو الحقیقة، یحتمل أیضاً أن یکون ما وضعا له هو الأعمّ من الصحیح والفاسد، فیکون من قبیل استعمال اللفظ الموضوع للعامّ فی الخاصّ مجازاً، ویکتفی فی إقامة القرینة علی علم أهل الشرع بأنّ الخواصّ المذکورة آثار خصوص الصحیح منهما.

وللاستدلال بهذه الأخبار تقریب آخر، وهو أنّها ظاهرة فی أنّ کلّ ما یسمّی باسم الصلاة عمود الدِّین، ومعراج المؤمن، وهکذا، مع أنّا نعلم بعدم ترتّب هذه الآثار علی الصلاة الفاسدة، فالأمر دائر بین خروجها عن هذه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۶۰

الأخبار تخصیصاً أو تخصّصاً، وإذا دار الأمر بینهما فالتخصّص أولی من التخصیص، لعدم انثلام أصالة العموم معه، بخلاف التخصیص.

وفیه: أنّ أصالة العموم وتقدّم التخصّص علی التخصیص إنّما هو فیما إذا شکّ فی المراد، کما إذا قال: «أکرم کلّ عالم» ثمّ قال: «لا تکرم زیداً» ولم نعلم أنّه أراد به زیداً العالم الذی هو ابن عمرو مثلًا، أو زیداً الجاهل الذی هو ابن بکر، بخلاف ما إذا تبیّن المراد

وجهل أمر آخر غيره، كما إذا كان المسمّى بزيد شخصاً واحداً فى المثال، لكن لم يعلم أنّه عالم أو جاهل، فإنّ أصالة العموم لا تجرى عند العقلاء لإثبات كونه جاهلًا، بل لو كان جريانها فيه مشكوكاً لكفى فى منع تقدّم التخصّص على التخصيص، والمقام من قبيل هذا الفرض الثانى، فإنّ مراد الشارع معلوم، وهو أنّ الصلاة الفاسدة لا تكون معراج المؤمن، ولكنّ الشكّ فى أنّها هل تسمّى باسم الصلاة حقيقةً أم لا؟

على أنّ استدلال الصحيحى بهذه الأخبار سواء كان بالتقريب الأوّل أو الثانى مستلزم لعدم كون الصلاة صلاةً حقيقةً فيما إذا فقدت الشرائط غير الشرعيّة[۴۲۱]، كقصد القربة، وعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى، كما إذا فقدت بعض الأجزاء أو الشرائط الشرعيّة، مع أنّ الصحيحى لا يلتزم بذلك، لما عرفت من أنّ محلّ النزاع بينه وبين الأعمّى إنّما هو الصحّة من حيث الأجزاء وخصوص الشرائط الشرعيّة، وأمّا سائر الشرائط فلا دخل لها فى المسمّى والموضوع له بلا خلاف وإشكال.

فإن قلت: الصلاة الفاقدة لبعض الشرائط غير الشرعيّة وإن لم تكن علّة تامّة لترتّب الآثار الواردة فى الروايات إلّاأنّها مقتضية له، فإنّها لو انضمّ إليها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۶۱

ذلك البعض من الشرائط لكانت معراج المؤمن مثلًا، فتشملها الأخبار.

قلت: لو كان الاقتضاء مراداً فى الأخبار دون العلّيّة التامّة لعمّت الصلاة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط الشرعيّة أيضاً، فإنّها أيضاً مقتضية للآثار، فلا مجال للاستدلال بها للصحيحى.

۲- الأخبار الظاهرة فى نفى ماهيّة الصلاة وحقيقتها بمجرّد فقد ما يعتبر فى الصحّة شطراً أو شرطاً، كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب»[۴۲۲] و «لا صلاة إلّا بطهور»[۴۲۳] وإرادة نفى الصحّة بحيث كان المعنى «لا صلاة صحيحة إلّابفاتحة الكتاب» خلاف الظاهر لا يصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه، فإنّ الأصل عدم التقدير.

لا يقال: لا ريب فى أنّ المراد بمثل قوله عليه السلام: «لا صلاة لجار المسجد إلّافى المسجد»[۴۲۴] نفى الكمال، بتقدير كلمة «كاملة» فيقدّر فى المقام أيضاً كلمة «صحيحة»، لاتّحاد سياقيهما، إلّاأنّ المناسب هناك تقدير صفة «الكمال» وهنا تقدير صفة «الصحّة».

فإنّه يقال: يمكن دعوى استعماله فى نفى الحقيقة فى كليهما، لكن نفى الحقيقة فى مثل «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب» بنحو الحقيقة، وفى مثل «لا صلاة لجار المسجد إلّافى المسجد» بنحو من الادّعاء والعناية، وإلّا لما دلّ على المبالغة[۴۲۵].

هذا حاصل تقريب المحقّق الخراسانى رحمه الله للاستدلال بهذا النوع من الروايات.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۶۲

وفيه: أنّ نفى الحقيقة فى الرواية الاولى أيضاً يمكن أن يكون ادّعاءً، ولا دليل على كونه بنحو الحقيقة.

فإن قلت: المحتاج إلى الدليل والقرينة إنّما هو المجاز، وأمّا الحقيقة فيكفى لإثباتها عدم الدليل على العناية والمجاز، لجريان أصالة الحقيقة حينئذٍ.

قلت: أصالة الحقيقة إنّما تجرى عند الشكّ فى المراد، والمراد فى المقام معلوم، إذ دخالة فاتحة الكتاب والطهور فى صحّة الصلاة متّفق عليها، وإنّما الشكّ والاختلاف فى أمر آخر، وهو أنّ المسمّى بالصلاة هل هو الصلاة الصحيحة أو الأعمّ؟

وبالجملة: لا دليل على كون نفى الحقيقة فى هذه الروايات بنحو الحقيقة، فلايتمّ استدلال الصحيحى بها.

فى الاستدلال بحكمة الوضع على القول بالصحيح

ومنها: دعوى القطع بأنّ طريقة الواضعين وضع الألفاظ للمركّبات التامّة، لأنّه قضيّة الحكمة الداعية إلى الوضع، فإنّ حكمة الوضع هى الحاجة إلى استعمال الألفاظ عند تفهيم المقاصد، وهذا كثيراً ما يجرى فى المركّبات التامّة والمعانى الصحيحة التى تترتّب عليها الآثار

المترقّبة منها، وأمّا الناقص الذی لا یترتّب علیه الأثر فالحاجة وإن دعت أحیاناً إلی استعمال اللفظ فیه أیضاً، إلّا أنّه لیس علی حدّ دعا إلی إدخاله فی الموضوع له، بل یکفی الإحالة إلی الاستعمالات المجازیّة فی تلک الموارد القلیلة. والظاهر أنّ الشارع غیر متخطّئ عن هذه الطریقة[۴۲۶].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۶۳

وفیه أوّلًا: منع هذه الدعوی فی المرکّبات المخترعة العقلائیّة، فإنّ لفظ السیّارة مثلًا وضعت للمرکوب المخصوص، والوجدان قاضٍ بأنّها تطلق علیه حقیقةً وبلا عنایة إذا تمّت أرکانه، وإن فقد بعض أجزائه الغیر المهمّة، بل قد تطلق علیه کذلک أیضاً فیما إذا فقد بعض أجزائه المهمّة، ألا ـ تری أنّک تعبّر عن السیّارة الفاقدة للمحرّکة ب «السیّارة»، ولو عبّرت عنها ب «ما کان سیّارة» لضحکت علیک الثکلی.

ونحن لا نسلّم أنّ الحاجة إلی استعمال اللفظ فی الصحیح والتامّ أکثر من الفاسد والناقص، بل الأمر بالعکس، فحکمة الوضع تقتضی وضعها للأعمّ لا لخصوص الصحیح.

وثانیاً: سلّمنا أنّ طریقة العقلاء وضع الألفاظ للمرکّبات التامّة، لکن نمنع عدم تخطّی الشارع عن هذه الطریقة باعتراف الخصم، فإنّ محلّ النزاع کما مرّ مراراً لا یعمّ الشرائط غیر الشرعیّة، مثل قصد القربة وعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوی، فالصحیحی أیضاً قائل بکون ألفاظ العبادات موضوعة لمجموع الأجزاء والشرائط الشرعیّة، من دون أن یکون سائر الشرائط دخیلةً فی المسمّی والموضوع له، فلازم قول الصحیحی أیضاً تخطّی الشارع عن طریقة العقلاء فی الوضع.

هذا تمام الکلام فی أدلّة الصحیحی والمناقشة فیها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۶۵

فی أدلّة القول بالأعمّ

أدلّة القول بالأعمّ

وقد استدل الأعمّی أیضاً بامور:

۱- ما قد عرفت آنفاً من أنّ طریقة العقلاء وضع الألفاظ للأعمّ من المرکّبات التامّة، والظاهر أنّ الشارع غیر متخطّئ عن هذه الطریقة.

۲- أنّ محلّ النزاع کما مرّ هو الصحّة من حیث الأجزاء والشرائط الشرعیّة، وأمّا سائر الشرائط مثل قصد القربة وعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوی فعدم دخولها فی المسمّی موضع وفاق، وکیف یمکن الالتزام بعدم صدق الصلاة حقیقةً علی الفاقدة لفاتحة الکتاب مثلًا، وصدقها کذلک علی الفاقدة لقصد القربة، مع أنّ قصد القربة روح العبادة؟!

وبعبارة اخری: إنّ الصحیحی أیضاً قائل فی الواقع بأنّ الصلاة مثلًا وضعت للأعمّ من الصحیح، إلّاأنّه فصّل بین موارد الفساد، فقال: إذا کان الفساد لأجل الإخلال بقصد القربة مثلًا تسمّی صلاةً حقیقةً، وإذا کان لأجل الإخلال بفاتحة الکتاب ونحوها لا تسمّی صلاة إلّابالعنایة والمجاز، وهو یستلزم أن تکون الصلاة الفاقدة لفاتحة الکتاب أفسد من الفاقدة لقصد القربة! لکنّ الأعمّی یقول: کلتاهما صلاة حقیقةً.

نعم، إذا فقد العمل لبعض الأرکان مثلًا لا یصدق علیه اسم الصلاة إلّا مجازاً، حتّی علی القول بالأعمّ. وهذا مؤیّد للقول بالأعمّ لو لم یکن دلیلًا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۶۶

۳- قوله علیه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّامن خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والرکوع، والسجود»[۴۲۷].

تقریب الاستدلال به أنّه مشتمل علی جملتین: المستثنی، وهو «تعاد الصلاة من هذه الخمسة»، والمستثنی منه، وهو «لا تعاد الصلاة من

غیر هذه الخمسة»، ولا یمکن حمل کلمة «الصلاة» فی المستثنی علی خصوص الصحیح منها، ولا علی خصوص الفاسد، أمّا الأوّل فلعدم وجوب إعادة الصلاة الصحیحة قطعاً، فکیف یقال: «تعاد الصلاة الصحیحة»، وأمّا الثانی فلأنّ کلمة الإعادة ظاهرة فی کون المأتیّ به ثانیاً مثل المأتیّ به أوّلًا بلا زیادة ولا نقیصة، ولا یعقل أن یُقال: «تعاد الصلاة الفاسدة»، أی: یؤتی بها فاسدةً مرّةً ثانیة، فلابدّ من أن یراد بها الجامع بین الصحیح والفاسد، وإذا کان المراد هو الجامع فی ناحیة المستثنی فکذلک فی ناحیة المستثنی منه، لوحدة السیاق.

والحاصل: أنّ کلمة الصلاة فی قاعدة «لا تعاد» استعملت فی القدر الجامع بین الصحیح والفاسد، واسند إلیه الإعادة فی المستثنی وعدمها فی المستثنی منه.

إن قلت: الاستعمال أعمّ من الحقیقة والمجاز، فلعلّ کلمة الصلاة وضعت لخصوص الصحیحة، واستعملت فی هذا الخبر فی القدر الجامع بینها وبین الفاسدة مجازاً.

قلت: باب المجاز وإن کان واسعاً، إلّاأنّه یختصّ بالخطابة ونحوها، وأمّا فی مقام جعل القانون وبیان القاعدة التی تعیّن وظیفة آحاد المسلمین وتکون مرجعاً لجمیع الفقهاء إلی یوم القیامة، کما فی المقام، فلا تجوز الاستعمالات المجازیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۶۷

بل قال کثیر من أکابر الفقهاء بعدم جوازها فی صیغ العقود ولاسیّما النکاح، فضلًا عن هذه القاعدة التی تکون مرجعاً لجمیع الفقهاء فی کثیر من أبواب الصلاة.

فإن قلت: لم یستعمل لفظ الصلاة إلّافی صدر الخبر، وهو قوله علیه السلام: «لا تعاد الصلاة» ولا منع فی إرادة خصوص الصحیح منها، لأنّ الإشکال إنّما کان فی إسناد الإعادة إلی الصلاة الصحیحة لا فی إسناد عدم الإعادة إلیها.

وأمّا ذیله، أعنی قوله علیه السلام: «إلّا من خمسة» فهو وإن کان بمعنی «تعاد الصلاة من هذه الامور الخمسة» إلّاأنّه توضیح قوله: «إلّا من خمسة» لا معناه اللفظی.

وبالجملة: لیس لنا فی هذا الخبر من جهة الاستعمال إلّاجملة واحدة، وهی «لا تعاد الصلاة»، وأمّا «تعاد الصلاة من هذه الامور الخمسة» فهی جملة توضیحیّة، والبحث إنّما هو فی الجمل اللفظیّة.

ولأجل ذلک ینتفی مسألة وحدة السّیاق، لاختصاصها بما إذا کان لنا جملتان فی مقام اللفظ والاستعمال، وأمّا إذا لم یکن الأمر کذلک فوحدة السیاق منتفیة حتّی فی مورد العطف بالواو، فإن قیل: «قام زید وقام عمرو» کان القیام فی کلیهما بمعنی واحد، لوحدة السیاق، وأمّا لو قیل: «قام زید وعمرو» یمکن أن یکون القیام فی أحدهما ما یقابل القعود، وفی الآخر الثورة والنهضة الإلهیّة، لانتفاء وحدة السیاق هاهنا.

والحاصل: أنّ وحدة السیاق إذا کانت منتفیة فی مثل العطف بالواو ففی مثل حدیث «لا تعاد» بطریق أولی.

قلت: أوّلًا: لا نسلّم الفرق المذکور بین «قام زید وقام عمرو» وبین «قام

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۶۸

زید وعمرو» بل وحدة السیاق والمعنی فی الثانی أوضح من الأوّل عرفاً.

وثانیاً: أنّ حدیث «لا تعاد» من قبیل الحصر بالنفی والاستثناء الذی هو من أهمّ أداة الحصر، ولا خلاف فی أنّه مشتمل علی حکمین مختلفین فی الإثبات والنفی إمّا منطوقیّین، أو أحدهما منطوقیّ، والآخر مفهومیّ علی الاختلاف فی ذلک.

وبعبارة اخری: إنّهم وإن اختلفوا فی تحقّق المفهوم لمثل الشرط والوصف، إلّا أنّهم اتّفقوا علی أنّ الحصر بالنفی والاستثناء إمّا ذو منطوقین أو له منطوق ومفهوم، ولا ریب فی أنّ المفهوم جملة مربوطة بالمتکلّم کالمنطوق، فالمقام من قبیل «قام زید وقام عمرو» لا من قبیل «قام زید وعمرو».

والحاصل: أنّ الإمام علیه السلام بصدد بیان جملتین فی حدیث «لا تعاد» إحداهما: «لا تعاد الصلاة من غیر الامور الخمسة» والثانیة: «تعاد الصلاة منها»، وإذا کان معنی الصلاة فی الجملة الثانیة القدر الجامع بین الصحیح والفاسد، کان کذلک فی الجملة الاولی أیضاً لوحدة السیاق، فتمّ استدلال الأعمّی بهذا الحدیث.

۴- استعمال الصلاة وغیرها فی غیر واحد من الأخبار فی الفاسدة، کقوله علیه السلام: «بنی الإسلام علی الخمس: الصلاة والزکاة والحجّ والصوم والولایة، ولم یناد أحد بشیء کما نودی بالولایة، فأخذ الناس بالأربع وترکوا هذه، فلو أنّ أحداً صام نهاره وقام لیله ومات بغیر ولایة لم یقبل له صوم ولا صلاة»[۴۲۸].

فإنّ المراد من «الناس» أهل السنّة، والأخذ بالأربع لا یکون بناءً علی ما

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۶۹

هو الحقّ من بطلان عبادات تارکی الولایة، إلّاإذا کانت أسامی للأعمّ، وأیضاً لو کانت موضوعة لخصوص الصحیحة وکان المراد بقوله: «صام نهاره» الصوم الصحیح لتحقّق التناقض بینه وبین قوله: «لم یقبل له صوم ولا صلاة»، لأنّ المراد بعدم القبول عدم الصحّة.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بوجهین:

أ- أنّ الاستعمال أعمّ من الحقیقة[۴۲۹].

وفیه: أنّ الإمام علیه السلام بصدد بیان عظمة الولایة، ولا عظمة لها لو کان المعنی:

«فلو أنّ أحداً صام نهاره بصوم مجازی وقام لیله بصلاة مجازیّة ومات بغیر ولایة لم یقبل له ذلک الصوم ولا تلک الصلاة»، بل عظمة الولایة إنّما هی فیما إذا ارید بهما الصوم والصلاة الحقیقیّان، فالاستعمال لا محالة تکون بنحو الحقیقة.

ب- أنّ المراد فی الروایة هو خصوص الصحیح، بقرینة أنّ هذه الامور ممّا بنی علیها الإسلام، ولا ینافی ذلک بطلان عبادة منکری الولایة، إذ لعلّ أخذهم بها إنّما کان بحسب اعتقادهم، لا حقیقةً، وذلک لا یقتضی استعمالها فی الفاسد أو الأعمّ، لکونها صحیحة باعتقادهم، وإن کانت فاسدة عندنا، ولا یکون الاختلاف فی العقیدة دخیلًا فی المسمّی، وإلّا کان اختلاف الفتوی فی الصحّة والفساد بین علماء الشیعة أیضاً دخیلًا فیه، مع أنّه لیس کذلک قطعاً، والاستعمال فی قوله علیه السلام: «فلو أنّ أحداً صام نهاره إلخ» کان کذلک أیضاً، أی استعمل فی الصحیح بحسب اعتقادهم[۴۳۰].

وهذا جواب متین لا یمکن الذبّ عنه.

ومن الأخبار التی استعملت فیها لفظ الصلاة فی الفاسدة قوله علیه السلام: «دعی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۷۰

الصلاة أیّام أقرائک»[۴۳۱].

وللاستدلال به تقریبان:

أحدهما: أن یکون النهی مولویّاً، فتکون صلاة الحائض ذات حرمة نفسیّة ومبغوضیّة ذاتیّة، وحیث إنّ المنهیّ عنه لابدّ من أن یکون مقدوراً فلا محالة ارید من الصلاة فی الخبر الأعمّ، لعدم قدرة الحائض علی الصحیحة.

والجواب بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقیقة[۴۳۲]، مدفوع بما تقدّم من أنّ الاستعمالات المجازیّة لا تناسب مقام التقنین.

نعم، یرد علیه أنّ إرادة الأعمّ المنطبق علی الفاسد تستلزم حرمة الصلاة الفاسدة من غیر جهة الحیض أیضاً علی الحائض، کما لو صلّت فی الظهر ثلاث رکعات، ولم یقل أحد بحرمتها التکلیفیّة علیها.

فلابدّ بناءً علی کون النهی مولویّاً من أن یراد خصوص الصحیحة من غیر جهة الحیض، لا الفاسدة، ولا الأعمّ.

الثانی: أن یکون النهی للإرشاد إلی مانعیّة الحیض، أو شرطیّة الخلوّ عنه للصلاة، وهذا هو الظاهر دون المولویّة.

وتقریب الاستدلال علی هذا کسابقه من أنّ متعلّق النهی لابدّ من أن یکون مقدوراً، إذ لا یختصّ ذلک بالنواهی المولویّة، بل یشمل

النواهی الإرشادیّة أیضاً.

وبالجملة: لو قیل: «الحیض مانع عن الصلاة» أو «الخلوّ عنه شرط لها» لم یتمکّن الأعمّی من الاستدلال به، بل کان دلیلًا للصحیحی، ولکنّ النهی عن الصلاة یقتضی مقدوریّتها، ولیست مقدورةً للحائض إلّاإذا اراید بها الأعمّ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۷۱

وأمّا القول بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقیقة فقد عرفت جوابه.

ولا یخفی علیک أنّ حرمة الصلاة علی الحائض بناءً علی إرشادیّة النهی تشریعیّة، بمعنی أنّها لا تشتمل علی المفسدة والمبغوضیّة ذاتاً، لکنّ الإتیان بها ونسبتها إلی الشارع تشریع محرّم، وأمّا بناءً علی مولویّته فالحرمة ذاتیّة کما هو واضح.

والاستدلال بهذا التقریب الثانی المبنیّ علی کون النهی إرشاداً إلی مانعیّة الحیض أو شرطیّة الخلوّ عنه للصلاة تامّ لا جواب عنه ظاهراً.

۵- إنّه لا شبهة فی صحّة تعلّق النذر وشبهه بترک الصلاة فی مکان تکره فیه، کالحمّام، فلو قال: «للّه علیَّ أن لا اصلّی فی الحمّام» انعقد النذر، ولا شبهة أیضاً فی حصول الحنث بفعلها فی ذلک المکان، فیجب علیه کفّارة حنث النذر، وکذا لا شبهة فی فسادها إذا أتی بها فیه بعد النذر، لحرمتها الموجبة للفساد فی العبادات، ولو کانت الصلاة المنذور ترکها بقوله: «للّه علیَّ أن لا اصلّی فی الحمّام» خصوص الصحیحة لا یکاد یحصل به الحنث، لفساد الصلاة المأتیّ بها کما عرفت.

بل یلزم من فرض انعقاد النذر المحال، لأنّ متعلّق النذر لابدّ من أن یکون مقدوراً فعله وترکه، ولو کان متعلّقه خصوص الصحیح منها یستلزم النذر عدم مقدوریّتها، لارتفاع القدرة علی الصحیح منها بعد النذر، فینعدم النذر بانعدام متعلّقه، وما یلزم من فرض وجوده عدمه محال.

وبالجملة: لابدّ من أن یرید الناذر بقوله: «للّه علیَّ أن لا اصلّی فی الحمّام» الصلاة بالمعنی الأعمّ، وإلّا فلم یحصل الحنث بفعلها فیه، بل لم ینعقد النذر، مع أنّ انعقاد هذا النذر وکذا تحقّق الحنث ممّا لا ریب فیه ولا شبهة تعتریه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۷۲

وفیه:- مضافاً إلی أنّ هذا الاستدلال لو تمّ لم یدلّ إلّاعلی استعمال الصلاة فی کلام الناذر فی الأعمّ، والاستعمال أعمّ من الحقیقة، فلعلّه یکون بنحو المجاز- أنّه لا خلاف ولا إشکال فی عدم حصول الحنث فیما إذا صلّی صلاة الظهر مثلًا فی الحمّام ثلاث رکعات، مع کونها من مصادیق الصلاة الفاسدة، وأمّا القول بأنّ المراد من الوضع للأعمّ، الوضع للأعمّ من الصحیح والفاسد من قبل النذر فقط، فلا إشکال فی عدم حصول الحنث بإتیان صلاة الظهر فی الحمّام ثلاث رکعات، لأنّ فسادها مستند إلی نقصان رکعة لا إلی النذر، فهو ممّا لم یتفوّه به أحد من القائلین بالأعمّ، بل یمکن القول بعدم صحّة تعلّق النذر بالأعمّ من الصحیح والفاسد، لأنّ المرجوح إنّما هو الإتیان بالصلاة الصحیحة فی الحمّام، وأمّا الفاسدة- کالإتیان بالظهر ثلاث رکعات- فلا مرجوحیّة فیها، فلا ینعقد النذر بترکها.

علی أنّه لا ینبغی الإشکال فی صحّة النذر فیما إذا قال: «للّه علیَّ أن لا اصلّی صلاة صحیحة فی الحمّام»[۴۳۳].

وکذا لا شبهة فی حصول الحنث بإتیانها فیه بعد هذا النذر، مع أنّ ما ذکر من المحذورین فی الدلیل یشمل هذا المثال أیضاً بلا إشکال، فما هو جوابکم عن ورود الإشکالین علی هذا المثال هو بعینه جوابنا عن ورودهما علی ذلک المثال.

فلابدّ من تقریب صحّة هذا النذر بحیث یرتفع الإشکال من الأساس.

ولقد أجاد فی ذلک الأعلام الثلاث: المحقّق الحائری الیزدی، والمحقّق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۷۳

العراقی رحمهما الله، وسیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».

وحاصل کلامهم مع توضیح منّا: أنّ العبادة المأمور بها هی عنوان الصلاة، وترکها لا یکون متعلّق النذر، فإنّ النذر إنّما تعلّق بما هو مکروه، والصلاة بما هی هی لیست بمکروهة، وإنّما المکروه الذی تعلّق النذر بترکه حیثیّة وقوعها فی الحمّام.

وبالجملة: متعلّق الأمر والنهی مختلف، فإنّ الأمر تعلّق بالصلاة، والنهی تعلّق بتحیّثها بحیثیّة وقوعها فی الحمّام وتأیّنها بأیتیّة وقوعها فیه، والتکلیف المتعلّق بعنوان لا یمکن أن یتجاوز عنه ویسری إلی عنوان آخر، أو إلی الأفراد والخصوصیّات، فإذا نذر أن لا یصلّی فی الحمّام لا تصیر الصلاة محرّمة، بل هی واجبة فقط، والمحرّم إنّما هو تأیّنها بأیتیّة وقوعها فی الحمّام، لأنّه إنّما هو کان مکروهاً قبل النذر، والعنوانان وإن اتّحدا خارجاً، إلّاأنّ الأمر والنهی لا یسریان إلی الأفراد کما مرّ آنفاً، فإذا صلّی فی الحمّام بعد النذر وقعت صحیحة، لعدم کونها إلّاواجبة، والحرمة- لو سلّمت[۴۳۴]- إنّما تعلّقت بعنوان آخر، وهو تحیّث الصلاة بحیثیّة وقوعها فی الحمّام، فلم یتعلّق النهی بالعبادة حتّی یدّعی کونه موجباً لفسادها[۴۳۵].

هذا حاصل کلام الأعلام الثلاث.

وهنا نکتة اخری استفدناها من کلام سیّدنا الاستاذ الإمام «مدّ ظلّه» فی بعض مباحثه، وإن لم یذکرها هنا، وهی أنّ التکلیف المتوجّه إلیه بسبب النذر إنّما هو «وجوب الوفاء بالنذر»، وأمّا حرمة مخالفة النذر فلیست فی دلیل شرعی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۷۴

أصلًا، ووجوب شیء لا یوجب حرمة ترکه، وإلّا استحقّ العاصی عقابین إثنین: أحدهما لترک الواجب، والثانی لفعل الحرام، وهو واضح الفساد.

توضیح ذلک: أنّ التکالیف المتوجّهة إلی المکلّف بعد النذر ثلاثة:

أ- وجوب الصلاة المستفاد من قوله تعالی: «أَقِمْ الصَّلَاةَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلَی غَسَقِ اللَّیْلِ»[۴۳۶] وسائر الآیات والروایات، ومتعلّق هذا الحکم نفس عنوان الصلاة وإقامتها، ولا یسری إلی عنوان آخر، وإن کان فی الخارج متّحداً مع الصلاة، ولا إلی الخصوصیّات والأفراد.

ب- کراهة إیقاعها فی الحمّام، ومتعلّقها إنّما هو حیثیّة وقوعها فیه لا نفس الصلاة وماهیّتها[۴۳۷]، ومقابل هذه الحیثیّة حیثیّة وقوعها فی مکان آخر، لا عدم الصلاة وترکها رأساً.

ج- وجوب الوفاء بالنذر، ومتعلّقه إنّما هو عنوان «الوفاء بالنذر» ولا یمکن أن یسری إلی عنوان آخر، أو إلی مصادیقه.

ومنه یعلم فساد ما قد یقال من أنّ الحجّ قد یجب بالنذر، وصلاة اللیل قد تجب به، وهکذا، فإنّ صلاة اللیل مثلًا مصداق من مصادیق عنوان «الوفاء بالنذر» الذی تعلّق به الوجوب، ولا یسری الحکم منه إلی مصداقه، فصلاة اللیل بعد النذر باقیة علی استحبابها، وإنّما الواجب هو الوفاء بالنذر، ولو ترکها یعاقب لأجل عدم امتثال «أوفوا بالنذور» لا لأجل ترک صلاة اللیل.

ویمکن أن یبرهن علیه بأنّها لو صارت واجبةً بسبب النذر، فإن بقی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۷۵

استحبابها السابق أیضاً لزم اجتماع الضدّین، ضرورة أنّ الأحکام الخمسة متضادّة عند الفقهاء، وإن لم یبق لزم انتفاء الوجوب أیضاً، فإنّ منشأ انعقاد النذر إنّما هو رجحان صلاة اللیل واستحبابها، فإذا انتفی انتفی ما هو ناشٍ عنه أیضاً.

فالحکم لا یمکن أن یسری من العنوان إلی المصادیق، فمثل التصدّق والحجّ وصلاة اللیل وترک الصلاة فی الحمّام لا تصیر بالنذر واجبة، بل الواجب هو نفس عنوان «الوفاء بالنذر» وهذه الامور مصادیقه.

فإن قلت: الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضدّه العامّ، فإذا وجب الوفاء بالنذر، حرم ترکه.

قلت: أوّلًا: إنّه سیأتی بطلان القول بالاقتضاء فی مسألة الضدّ.

وثانیاً: إنّه لو سلّمنا حرمة ترک الوفاء بالنذر بمقتضی مسألة الضدّ فهو لا یوجب فی المقام حرمة الصلاة فی الحمّام، لأنّ «ترک الوفاء بالنذر» عنوان مغایر لعنوان «الصلاة فی الحمّام» وإن اتّحدا خارجاً، وقد عرفت أنّ الحکم لا یسری من العنوان الذی تعلّق به إلی عنوان آخر متّحد معه فی الخارج.

فإذا نذر أن لا يصلّى فى الحمّام ثمّ صلّى فيه وقعت صلاته صحيحة، لعدم تعلّق حرمة بها، وعلى هذا لا إشكال فى حصول الحنث به، ولا فى انعقاد النذر، سواء قلنا بالصحيح أو الأعمّ.

والحاصل: أنّه لا يمكن للأعمّى الاستدلال بمسألة النذر، وإن كان مذهبه هو الحقّ، لاستقامة بعض ما تقدّم من الأدلّة وبطلان جميع أدلّة الصحيحى، كما عرفت.

هذا تمام الكلام فى ألفاظ العبادات.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۷۷

فى ألفاظ المعاملات

البحث حول ألفاظ المعاملات

وأمّا ألفاظ المعاملات فالحقّ- كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله- عدم جريان البحث فيها إن كانت موضوعة للمسبّبات، لبساطتها أوّلًا، فلا تكون ذات أجزاء وشرائط حتّى يكون لها قسم صحيح باعتبار وجود جميع الأجزاء والشرائط، وقسم فاسد باعتبار فقدان بعضها، فأمر الملكيّة والزوجيّة مثلًا المسبّبتين من عقد البيع والنكاح دائر بين الوجود والعدم، ولا يعقل أصل وجودهما ودوران أمرهما بين الصحّة والفساد، ولذا لو قيل: الملكيّة الصحيحة والملكيّة الفاسدة لاستوحش الذهن عن هذا التعبير ولم يأنس به كما يشهد به الوجدان، واعتباريّتها ثانياً، فهى موجودة شرعاً وعرفاً إن اعتبرها الشارع والعقلاء، وعرفاً فقط إن اعتبرها العرف دون الشرع، وشرعاً فقط إن اعتبره الشارع دون العقلاء، ومعدومة إن لم تعتبر أصلًا، لا من قبل الشارع ولا من قبل العقلاء.

فالإحلال والتحريم فى آية «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»[۴۳۸] حكمان وضعيّان، أى أمضى اللَّه البيع ونفّذه ولم يمض الرّبا ولم ينفّذه، لا حكمان تكليفيّان حتّى يكون الملكيّة متحقّقة فى كليهما مع حرمة التصرّف فى الملك

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۷۸

الحاصل بسبب المعاملات الربويّة، على أنّه لا يعقل اعتبار ملكيّة لا يترتّب عليها أثر أصلًا، فإنّه لغو.

فما اعتبره العقلاء دون الشارع كالملكيّة عقيب المعاملات الربويّة ليس موجوداً شرعاً، لا أنّه موجود فاسد، كما أنّ ما اعتبره الشارع أيضاً كالملكيّة عقيب عقد البيع موجود، لا أنّه موجود صحيح.

وانقسام الملكيّة إلى المستقرّة والمتزلزلة أيضاً لا يوجب اتّصافها بالصحّة والفساد، فإنّ الاستقرار والتزلزل وصفان مترتّبان على أصل وجود الملكيّة لا على صحّتها وفسادها.

وأمّا إن كانت موضوعةً للأسباب فللنزاع فى وضعها لخصوص الصحيحة أو للأعمّ منها ومن الفاسدة مجال.

نظريّة صاحب الكفاية فى المقام

والمحقّق الخراسانى رحمه الله كما اختار فى ألفاظ العبادات كونها موضوعة للصحيحة قال هاهنا أيضاً: لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً، وأنّ الموضوع له هو العقد المؤثّر لأثر كذا شرعاً وعرفاً، والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر فى تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما فى المعنى، بل الاختلاف فى المحقّقات والمصاديق وتخطئة الشرع العرف فى تخيّل كون العقد بدون ما اعتبره فى تأثيره محقّقاً لما هو المؤثّر كما لا يخفى، فافهم[۴۳۹]، إنتهى.

وقوله: «والاختلاف بين الشرع والعرف إلخ» جواب عن إشكال، وهو أنّ العبادات سواء كانت من مخترعات الإسلام أو كانت قبله فى الشرائع السابقة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۷۹

أيضاً ليس لها إلّامعنى شرعى كما هو واضح، فيحمل الصحيح منها على الصحيح عند الشارع لا محالة، بخلاف المعاملات، فإنّها كما تكون معهودةً شرعاً تكون معهودةً عند العقلاء أيضاً، فإذا قلنا بكون ألفاظها موضوعةً للصحيح منها فهل المراد هو الصحيح عند الشارع أو عند العقلاء؟

وحاصل الجواب: أنّ المعنى الموضوع له شرعاً وعرفاً واحد بحسب المفهوم، وهو العقد المؤثّر لأثر كذا، والاختلاف إنّما هو بحسب المحقّقات والمصاديق لا بحسب المفهوم الموضوع له.

البحث حول ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله

وأورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ الموضوع له لا يكون العقد الصحيح بالحمل الأوّلى، لعدم تبادره من البيع ونحوه، ولا بالحمل الشائع، لأنّ الصحيح بالحمل الشائع إنّما هو الأفراد والوجودات الخارجيّة، وهو يستلزم كون الموضوع له جزئيّاً، فإنّ «العقد» وإن كان كلّيّاً، إلّاأنّه يصير جزئيّاً بسبب تقيّده بقيد جزئى كما هو واضح، وهل يلتزم المحقّق الخراسانى رحمه الله بهذا مع ذهابه فى باب العبادات إلى عموم الوضع والموضوع له؟! بل ذهب فى باب الحروف أيضاً إلى عمومهما، خلافاً للمشهور القائلين بعموم الوضع وخصوص الموضوع له، فكيف يمكن أن يلتزم فى باب المعاملات بما أنكره حتّى فى باب الحروف؟!

فإذن لابدّ على القول بالصحيح من القول بوضعها لماهيّة إذا وجدت فى الخارج كانت صحيحة[۴۴۰]، وهذا مفهوم كلّى إلّاأنّه يستلزم كون الاختلاف بين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۸۰

الشرع والعرف بحسب المفهوم لا المصداق كما زعم المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّ المراد بالصحيح المأخوذ فى التعريف هو الصحيح عند الشارع إذا لوحظ التعريف شرعيّاً، وعند العرف إذا لوحظ عرفيّاً، فنفس المفهوم مضيّق شرعاً بالنسبة إلى البيع الربوى مثلًا لا يشمله، بخلاف العرف، فاختلافهما مربوط بمقام المفهوم والموضوع له، لا المصداق والمحقّق كما زعمه المحقّق الخراسانى رحمه الله[۴۴۱].

هذا حاصل كلام سيّدنا الاستاذ الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام.

ونحن وإن تلقّيناه بالقبول فى الدورة السابقة، إلّاأنّه خطر ببالى بعد الدقّة التامّة فى هذه الدورة أنّه يمكن الجواب عنه بأنّا نختار الشقّ الأوّل، لكنّا لا نقول بأخذ نفس عنوان «الصحيح» فى التعريف حتّى يرد عليه عدم تبادره من سماع مثل لفظ «البيع»، كيف؟ ولو قلنا بكون الموضوع له «العقد الصحيح» بالحمل الأوّلى فى جميع ألفاظ المعاملات لما حصل الفرق بين البيع والإجارة والنكاح وغيرها، لاتّحاد المعنى فى الجميع، بل نقول بأخذ مفاهيم أنواع «الصحيح» الذى هو بمنزلة الجنس لها فى التعريف، فالبيع هو «العقد المؤثّر فى ملكيّة العين» والإجارة هى «العقد المؤثّر فى ملكيّة المنفعة» والنكاح هو «العقد المؤثّر فى الزوجيّة» وهكذا، ولا إشكال فى تبادر هذه المعانى عند سماع تلك الألفاظ، أعنى لفظ البيع والإجارة والنكاح.

ويؤيّد هذا أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله عبّر فى كلامه ب «أنّ الموضوع له هو العقد المؤثّر لأثر كذا شرعاً وعرفاً» ولم يعبّر بأنّه هو العقد الصحيح.

وعليه فلا إشكال فى أخذ «الصحيح» بأنواعه لا بنفسه فى التعريف، لتحقّق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۸۱

التبادر مع حفظ كلّيّة المعنى، واتّحاد نظر الشرع والعرف فى المفهوم، ورجوع الاختلاف بينهما إلى المحقّقات والمصاديق، وهذا عين ما ذهب إليه صاحب الكفاية، فلا يرد عليه إشكال الإمام «مدّ ظلّه».

الحقّ فى المسألة

والحقّ عدم جريان النزاع فی ألفاظ المعاملات، لما يقتضيه التحقيق من كونها موضوعة للمسبّبات لا للأسباب، لأنّ البيع مثلًا لو كان موضوعاً للعقد المؤثّر فی الملكيّة لكان من مقولة اللفظ، والحقّ أنّه من مقولة المعنى كما قال الشيخ رحمه الله فی أوائل كتاب البيع من المكاسب، والمتبادر منه أيضاً إنّما هو انتقال العوضين إلى المتبايعين، لا العقد الذی هو سبب للانتقال.

ويؤيّده تعريفه فی اللغة ب «مبادلة مال بمال» كما حكاه الشيخ فی المكاسب عن الفيّومی فی المصباح المنير. وعلى تقدير وضعها للأسباب فالحقّ أنّها موضوعة للأعمّ من الصحيح والفاسد كألفاظ العبادات، لما قدّمناه فی باب العبادات من أنّ غرض الوضع هو التفهيم والتفهّم بسهولة، وهذا يقتضی وضعها للأعمّ، لأنّ الحاجة إلى استعمال اللفظ فی الفاسد والناقص أكثر من الصحيح والتامّ، وهذا الأمر بعينه جارٍ هاهنا أيضاً.

نقد ما استدلّ به الصحيحی فی المقام

وأهمّ ما استدلّ به للصحيحی أنّ من أقرّ عند الحاكم ببيع داره لزيد مثلًا، حكم الحاكم عليه وأكرهه على إعطائها إيّاه من دون أن يستفسره عن أنّه قصد البيع الصحيح أو الفاسد، وهذا شاهد على كونه موضوعاً لخصوص الصحيح، إذ لو كان موضوعاً للأعمّ لما جاز له الحكم على المقرّ إلّابعد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۸۲

الاستفسار وإحراز إرادته الصحيح.

وفيه: أنّ حمل كلام المقرّ على خصوص الصحيح ليس لأجل استعماله فيه، بل لأجل الانطباق عليه بمعونة القرينة.

توضيح ذلك: أنّ اللفظ وإن وضع للجامع الأعمّ من الصحيح والفاسد، ويستعمل دائماً فيه، إلّاأنّه قد يراد بذاك الجامع الأعمّ خصوص الصحيح أو الفاسد بانطباقه عليه بمعونة القرينة، كما أنّه قد يراد به نفسه، والقرينة الموجودة فی المقام على انطباقه على الصحيح لغويّة الإقرار لو أراد البيع الفاسد، لعدم ترتّب أثر عليه أصلًا، والعاقل لا يتكلّم بكلام لغو، فالبيع وضع للأعمّ واستعمله المقرّ أيضاً فيه، لكن أراد به خصوص الصحيح بانطباقه عليه بمعونة القرينة المذكورة.

ثمرة النزاع فی المعاملات

ربما يتخيّل فی بادئ النظر أنّ ثمرة البحث جواز الرجوع إلى إطلاق مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[۴۴۲] و «تِجٰارَةً عَنْ تَرٰاضٍ»[۴۴۳] و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۴۴۴] على قول الأعمّی وعدمه على قول الصحيحی كما فی باب العبادات، ولذا استشكل على الشهيد الأوّل رحمه الله حيث قال فی القواعد بأنّ ألفاظ العبادات والمعاملات سوى الحجّ[۴۴۵] كلّها وضعت للصحيح، ومع ذلك تمسّك بالمطلقات فی باب المعاملات.

لكنّ التحقيق أنّ بين البابين فرقاً أساسيّاً يقتضی التفرقة بينهما فی جريان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۸۳

هذه الثمرة، وهو أنّ العبادات كما عرفت موضوعات مخترعة شرعيّة لا ترتبط بالعقلاء، ولذا قيل: إنّها موضوعات مستنبطة، لأجل استنباطها من الأدلّة الشرعيّة، بخلاف المعاملات، فإنّها موضوعات عرفيّة، لكونها رائجة بين عقلاء العالم، فلا وجه لكونها من الموضوعات المستنبطة، على أنّها لو كانت موضوعات شرعيّة لكان البيع مثلًا بمعنى «ما أمضاه الشارع» فصار معنى قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» أمضى[۴۴۶] اللَّه البيع الذی أمضاه، وهذا معنى غير معقول، فعناوين المعاملات مأخوذة من العرف، بخلاف العبادات، فإنّها موضوعات شرعيّة، سواء قلنا بالحقيقة الشرعيّة أم لا.

وعلى هذا فإذا شككنا فى دخالة شىء شطراً أو شرطاً فى عبادة تمكّن الأعمّى من التمسّك بإطلاق الخطاب لرفع دخالته، بخلاف الصحيحى، فإنّه لو لم يأت به لم يحرز تحقّق أصل الموضوع والمسمّى، فكيف يمكن أن يتمسّك بالإطلاق؟!

وأمّا المعاملات فإن كان ما شكّ فى اعتباره فيها شرعاً ممّا لا دخل له فيها أصلًا عند العرف كالعربيّة فى البيع مثلًا، فلا فرق فى جواز التمسّك بالإطلاق بين الصحيحى والأعمّى، فإنّ المراد بالصحّة فى باب المعاملات إنّما هى الصحّة العرفيّة، وهى محرزة فرضاً، وإن كان ممّا احتمل دخله فيها عند العرف بنحو الركنيّة فلا فرق بينهما فى عدم جواز التمسّك بالإطلاق إذا قال الأعمّى بكون المسمّى هو خصوص الأركان، فإنّه إذا ترك ذاك المشكوك اعتباره لم يحرز تحقّق المسمّى حتّى على قول الأعمّى.

نعم، إن كان ما شكّ فى اعتباره شرعاً ممّا شكّ فى اعتباره عرفاً أيضاً مع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۸۴

القطع بعدم كونه ركناً عند العرف كماليّة الثمن فى البيع مثلًا يتمكّن الأعمّى من التمسّك بإطلاق قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» لإحرازه أصل المسمّى، دون الصحيحى، لعدم إحرازه ذلك.

فيظهر ثمرة النزاع بينهما فى باب المعاملات فى خصوص هذا الفرض فقط.

فإن قلت: إن كانت المعاملات موضوعات عرفيّة كان المستفاد من قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ثبوت الملازمة بين البيع العرفى والشرعى، فكيف لم يمض الشارع بعض أفراد البيع العرفى؟!

قلت: نعم، يستفاد من قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» أنّ كلّ بيع عرفى فهو بيع شرعى، لكنّه قانون كلّى لا يأبى من التخصيص، فما لا يكون مؤثّراً فى الملكيّة عند الشارع من أفراد البيع العرفى فهو خارج عنه بنحو التخصيص.

نعم، مقتضى المقابلة بين البيع والربا حيث قال: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» خروج خصوص الرّبا عنه بنحو الحكومة لا التخصيص، فكأنّه قال:

«أحلّ اللَّه البيع، والربا ليس ببيع».

التمسّك بالإطلاق بناءً على وضع ألفاظ المعاملات للمسبّبات

بقى هنا شىء به نختم مسألة الصحيح والأعمّ، وهو أنّه بناءً على وضع ألفاظ المعاملات للمسبّبات- كما هو المختار- فهل يمكن التمسّك بإطلاق الخطاب عند الشكّ أم لا؟

قيل: لا، لأنّ الشكّ لم يتعلّق بالمسبّب، بل بالسبب لأجل خلوّه عمّا يحتمل دخله فيه شطراً أو شرطاً، والدليل الدالّ على إمضاء المسبّب لا يدلّ على إمضاء السبب حتّى يتمسّك بإطلاقه لرفع ما يحتمل دخله فيه.

وبعبارة اخرى: لا ريب فى أنّ إمضاء المسبّب إمضاء للسبب إن كان السبب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۸۵

واحداً، أو متعدّداً مع القطع بتساوى الجميع، بمعنى أنّ السببيّة لو تحقّقت لكانت فى جميعها، ولو لم تتحقّق لم تكن فى شىء منها أصلًا، لأنّ إمضاء المسبّب مستلزم لإمضاء السبب المنحصر، ولإمضاء جميع الأسباب لو كانت متعدّدة متساوية كما لا يخفى، وأمّا إذا كان بعضها مقطوع السببيّة، كالصيغة العربيّة التى تقدّم فيها الإيجاب على القبول، وبعضها مشكوك السببيّة، كالمعاطاة أو الصيغة الفارسيّة أو التى تقدّم فيها القبول على الإيجاب فإمضاء المسبّب لا يقتضى إلّاإمضاء ما قطع بسببيّته، فلا يمكن التمسّك بإطلاق الخطاب الوارد فى المسبّب لرفع ما يحتمل دخله فى السبب.

رأى المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام ونقده

وأجاب عنه المحقّق النائینی رحمه الله بأنّ المقام لیس من قبیل السبب والمسبّب، إذ لو کان کذلک لتحقّق الملکیّة عقیب قول القائل: «بعت داری» وإن لم یقصد الإنشاء، مع أنّه لیس کذلک، بل من قبیل الآلة وذی الآلة، وهما یتّحدان وجوداً، فإمضاء کلّ منهما کان إمضاءً للآخر لا محالة[۴۴۷].

وفیه أوّلًا: أنّ المشهور القائل بکون المقام من قبیل السبب والمسبّب یقولون بسببیّة الصیغة الصادرة بقصد الإنشاء الواجدة لسائر الشرائط المعتبرة، لا بسببیّة مجرّد لفظ «بعت» مثلًا کیف اتّفق حتّی یرد علیه الإشکال.

وثانیاً: لا نسلّم اتّحاد الآلة وذیها وجوداً، ألا تری أنّ السکّین آلة للقتل ولا یتّحدان، بل لا یعقل اتّحادهما، فإنّ السکّین من مقوله الجوهر والقتل من مقولة الفعل، واتّحادهما مستحیل.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۸۶

علی أنّ اتّحاد الآلة وذیها لو کان ممکناً فی سائر الموارد لا یکاد یمکن فی المقام، فإنّ الآلة أمر حقیقی من مقولة اللفظ، وذو الآلة أمر اعتباری، وهو الملکیّة مثلًا، ولا یعقل اتّحاد أمرین أحدهما حقیقی والآخر اعتباری.

والحاصل: أنّ ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله جواباً عن الإشکال لا یتمّ، لکون المقام من قبیل السببیّة والمسببیّة لا من قبیل الآلة وذی الآلة أوّلًا، ولتحقّق التعدّد وجوداً بین الآلة وذیها أیضاً، سیّما فیما نحن فیه ثانیاً، والإشکال یدور مدار التعدّد بین العقد وبین الملکیّة والزوجیّة ونحوهما، لا مدار تحقّق السببیّة والمسببیّة بینهما.

الحقّ فی المسألة

وبیان الحقّ فی الجواب یتوقّف علی أمرین:

أ- أنّ المقصود بالمسبّبات التی وضعت لها ألفاظ المعاملات هی المسبّبات العرفیّة لا الشرعیّة، ولا شکّ فی تحقّق أسبابها عند العرف فرضاً، إنّما الشکّ فی إمضاء الشارع لها حتّی تکون أسباباً شرعیّة کما تکون أسباباً عرفیّة.

ب- أنّ المسبّب کالملکیّة وإن کان واحداً نوعیّاً إلّاأنّ مصادیقه متعدّدة بتعدّد طرفیه، فملکیّة زید للکتاب غیر ملکیّته للدار وغیر ملکیّة عمرو له، فالملکیّة مع کونها أمراً اعتباریّاً واحداً بحسب المفهوم النوعی لها وجودات متعدّدة، ولکلّ وجود سبب خاصّ به.

إذا عرفت هذین الأمرین فنقول: تعدّد الأسباب المفروض فی کلام المستشکل إن کان بحسب نوع المسبّب فهو لا یجدیه، وإن کان بحسب وجوداته فهو ممنوع، إذ لیس للمسبّب الخاصّ الجزئی کملکیّة زید للکتاب مثلًا إلّاسبب واحد، فإمضاء المسبّب إمضاء له لا محالة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۸۷

وبعبارة أوضح: أساس کلام المستشکل إنّما هو وحدة المسبّب وتعدّد السبب، فإن أراد من وحدة المسبّب أنّه شیء واحد خارجی، فهو ممنوع، لما عرفت من أنّ لکلّ بیع مثلًا مسبّباً، لتغیّر الملکیّة بتغیّر ما تضاف إلیه.

وإن أراد وحدة نوع المسبّب کالبیع المفید لملکیّة العین فی مقابل الإجارة المفیدة لملکیّة المنفعة والنکاح المفید للزوجیّة وغیرها من أنواع المعاملات فله مصادیق وأفراد متکثّرة إلی ما شاء اللّه، وقوله تعالی: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» یعمّ بإطلاقه إمضاء جمیعها، ویلزمه إمضاء جمیع أسبابها المؤثّرة عرفاً حتّی ما شکّ بدواً فی سببیّته الشرعیّة، لأنّ «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» إذا اقتضی إمضاء جمیع المسبّبات العقلائیّة اقتضی إمضاء جمیع أسبابها أیضاً، إذ لا یعقل إمضاء المسبّب بدون إمضاء سببه، فإذا باع زید داره بالصیغة الفارسیّة أو بالمعاطاة فلا ریب فی تحقّق السبب والمسبّب العرفیّین، لکن نشکّ فی أنّ هذا السبب هل یکون شرعیّاً أیضاً أم لا؟

إلّا أنّ هذا الشکّ بدوی یزول بأدنی تأمّل، لأنّ المسبّب العرفی إذا کان معلوم التحقّق وأمضاه الشارع بقوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» فلا محالة أمضی سببه العرفی أیضاً، إذ لا یعقل إمضاء المسبّب بدون إمضاء السبب، فإذا شککنا فی سببیّة المعاطاة أو العقد بالفارسیّة شرعاً

فجواز التمسّک بإطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» فی جانب المسبّب یقتضی جوازه فی جانب السبب أیضاً، فیستکشف کونهما سبباً شرعیّاً أیضاً.

هذا تمام الکلام فی الصحیح والأعمّ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۸۹

فی الاشتراک

الأمر الحادی عشر فی الاشتراک

اشارة

والکلام فیه یقع تارةً فی إمکان الاشتراک ووجوبه وامتناعه، واخری فی منشأ وقوعه، وثالثةً فی استعمال المشترک فی الکتاب العزیز.

فی امکان الإشتراک وعدمه

أمّا الجهة الاولی: ففیها ثلاثة أقوال:

الأوّل: ضرورة وقوع الاشتراک، واستدلّ له بأنّ الألفاظ والتراکیب المؤلّفة منها متناهیة، والمعانی الموجودة فی الواقع ونفس الأمر غیر متناهیة، فالحاجة إلی تفهیم جمیع المعانی تستدعی لزوم الاشتراک، لئلّا یبقی معنی بلا لفظ دالّ علیه.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بوجهین:

أ- أنّه یمتنع الاشتراک فی هذه المعانی، لاستدعائه الأوضاع الغیر المتناهیة، ضرورة أنّ مقدار الوضع تابع لمقدار المعنی، فإذا کانت المعانی غیر متناهیة کانت الأوضاع أیضاً کذلک، فلا یمکن صدورها من الواضع المتناهی وهو الإنسان الممکن.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۹۰

فإن قلت: یمکن أن یکون الواضع هو الواجب تعالی.

قلت: تحقّق الأوضاع الغیر المتناهیة وإن کان علی هذا الفرض ممکناً ذاتاً، إلّا أنّ غرض الوضع هو التفهیم والتفهّم بسهولة، فمقداره تابع لمقدار الحاجة إلی الاستعمال، وهو متناهٍ، وما زاد علیه لغو مستحیل فی حقّه تعالی.

فالوضع للمعانی الغیر المتناهیة کما یستحیل بلحاظ تناهی الألفاظ کذلک یستحیل بلحاظ نفس الوضع أیضاً[۴۴۸].

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الوجه الأوّل.

وهو مع کونه متیناً فی نفسه یمکن أن یناقش فیه بناءً علی ما ذهب إلیه فی مبحث أقسام الوضع من إمکان[۴۴۹] الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّه من مصادیق الاشتراک اللفظی قطعاً، لتکثّر المعانی فیه، مع أنّ الوضع فیه واحد، فلیس مقدار الوضع تابعاً لمقدار المعنی.

ب- أنّ المعانی الکلّیّة کالواجب والممتنع والممکن متناهیة، وجزئیّاتها وإن کانت غیر متناهیة، إلّاأنّ وضع الألفاظ بإزاء کلیّاتها یُغنی عن وضع لفظ بإزائها کما لا یخفی[۴۵۰].

الثانی: امتناع وقوعه، واستدلّ علیه بوجوه:

۱- أنّ الاشتراک مخلّ بالتفهیم المقصود من الوضع، لخفاء القرائن، والإخلال به مخلّ بالحکمة.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله أوّلًا: بمنع الإخلال، لإمکان الاتّکال علی القرائن الواضحة، وثانیاً: بمنع کونه مخلّاً بالحکمة،

لتعلّق الغرض بالإجمال

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۹۱

أحیاناً[۴۵۱].

وحاصله: أنّ المتکلّم إن کان بصدد بیان تمام مراده أقام قرینة واضحة علی المعنی المراد من اللفظ المشترک فیصیر المعنی بیّناً، وإن کان بصدد الإجمال وبیان بعض مراده فلم یقم قرینة أصلًا، ولا ضیر فی إجمال اللفظ وإهماله حینئذٍ، فأین الاتّکال علی القرائن الخفیّة؟!

۲- أنّ الوضع جعل اللفظ مرآةً للمعنی، فلابدّ من سرعة الانتقال منه إلیه بحیث لا یبقی للسامع حالة تحیّر وتردّد بعد استماع اللفظ، کما أنّ الناظر فی المرآة یری ما انعکس فیها ولا یبقی له تردّد وتحیّر أصلًا، وهذا المعنی للوضع لا یلائم الاشتراک کما هو واضح.

وفیه: أنّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ علامةً للمعنی لا مرآةً له، فإنّ المرآتیّة مربوطة بمقام الاستعمال، حیث إنّ المستعملین لا یلاحظون الألفاظ إلّا بنحو المرآتیّة، حتّی کأنّهم یلقون المعانی إلی المخاطب، وکذلک المخاطب لا یلاحظ اللفظ إلّامرآةً للمعنی، حتّی کأنّه یتلقّی المعنی بنفسه، بخلاف مقام الوضع، فإنّ الواضع یلاحظ کلّاً من اللفظ والمعنی بالأصالة، ثمّ یجعله علامة له، ولا إشکال فی کون شیء علامة لشیئین أو أکثر، ولعلّ هذا المستدلّ خلط بین مقامی الوضع والاستعمال، فتخیّل أنّ المرآتیّة مربوطة بمقام الوضع.

۳- أنّ الوضع عبارة عن جعل الملازمة بین اللفظ والمعنی، ولو أمکن الاشتراک لکان بین اللفظ المشترک وکلّ واحد من معانیه ملازمة، وهذا یستلزم الملازمة بین نفس المعانی وعدم انفکاک بعضها عن بعض عند سماع اللفظ، وهذا واضح البطلان.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۹۲

وفیه: ما تقدّم من أنّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنی، وقد عرفت فساد القول بالملازمة فی مسألة حقیقة الوضع[۴۵۲].

فثبت القول الثالث، وهو أنّ وقوع الاشتراک أمر ممکن، ولا یکون ضروریّاً ولا مستحیلًا، بل لا ینبغی إنکار وقوعه فی کلام العرب، فإنّ لفظ العین والقرء ونحوهما من الألفاظ المشترکة.

فی منشأ وقوع الاشتراک

وأمّا الجهة الثانیة: فما قیل أو یمکن أن یقال فیها وجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ منشأ وقوع الاشتراک هو الاختلاف بین القبائل أو البلاد، فإنّ أهل قبیلة أو بلد وضعوا لفظ العین مثلًا للعین الباکیة وأهل قبیلة اخری أو بلد آخر وضعوه للعین الجاریة، وأهل قبیلة ثالثة أو بلد ثالث وضعوه لمعنی آخر، ثمّ اللغویّون تتبّعوا اصطلاحات القبائل والبلاد فی معانی الألفاظ فوجدوا بعضها مشترکاً بین معنیین أو أکثر.

الثانی: أنّ غرض الواضع من الوضع کما یتعلّق بتفهیم تمام المراد وتفهّمه بسهولة قد یتعلّق أیضاً غرضه بتفهیم المراد وتفهّمه إجمالًا، فیضع لفظاً واحداً لمعنیین أو أکثر لیستعمله المتکلّم بدون قرینة عند إرادة الإجمال، فصیرورة الکلام مجملًا بالاشتراک لا تکون دلیلًا علی امتناعه، بل تکون علّةً لوقوعه.

الثالث: أنّه قد یصیر اللفظ بسبب کثرة الاستعمال فی المعنی المجازی مستغنیاً عن القرینة، فیصیر معناً حقیقیّاً تعیّنیّاً من دون أن یهجر معناه الحقیقی التعیینی، فیصبح اللفظ مشترکاً بینهما.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۹۳

استعمال المشترک فی الکتاب العزیز

وأمّا الجهة الثالثة- أعنی استعمال المشترک فی القرآن-: فقال بعضهم بامتناعه وإن کان ممکناً فی لغة العرب، لأنّه یستلزم التطویل بلا طائل مع الاتّکال علی القرائن والإجمال فی المقال لو لا الاتّکال علیها، وکلاهما غیر لائق بکلامه تعالی جلّ شأنه کما لا یخفی.

وفیه أوّلًا: أنّ أدلّ دلیل علی إمکان استعمال المشترک فی القرآن وقوعه فی قوله تعالی: «وَالْمُطَلَّقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ»[۴۵۳] فإنّ القرء مشترک بین الطهر والحیض، وقوله تعالی: «فِیهَا عَیْنٌ جَارِیَةٌ»[۴۵۴] وقوله تعالی: «وَلَهُمْ أَعْیُنٌ لَایُبْصِرُونَ بِهَا»[۴۵۵] وغیرها من الآیات.

وثانیاً: أنّ الاتّکال علی القرینة لا یستلزم التطویل إذا أتی بها لغرض آخر غیر القرینیّة، علی أنّه یمنع کون الإجمال غیر لائق بکلامه تعالی مع کونه ممّا یتعلّق به الغرض، وإلّا لما وقع المشتبه فی کلامه، وقد أخبر فی کتابه الکریم بوقوعه فیه، قال اللّه تعالی: «مِنْهُ آیَاتٌ مُحْکَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ»[۴۵۶]، وهل یکون المتشابه غیر المجمل؟!

هذا تمام الکلام فی الاشتراک.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۹۵

فی استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد

الأمر الثانی عشر فی استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد

اشارة

ولا یخفی أنّ النزاع یعمّ ما إذا کان المستعمل فیه معنیین حقیقیّین أو مجازیّین أو مختلفین.

وقبل البحث ینبغی تقدیم أمرین لتحریر محلّ النزاع:

الأوّل: أنّ البحث إنّما هو فیما إذا ارید کلّ من المعنیین أو المعانی من اللفظ علی سبیل الانفراد والاستقلال کما إذا لم یستعمل إلّافیه، لا فیما إذا ارید منه الجامع بین المعنیین أو عنوان أحد المعنیین أو ارید أحدهما بالأصالة والآخر بالتّبع.

الثانی: أنّ ظاهر کلام القدماء کصاحبی المعالم والقوانین أنّ النزاع فی جواز الاستعمال بمعنی ترخیص الواضع له بعد الفراغ عن إمکانه، خلافاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله ومن تبعه، حیث جعلوا النزاع فی إمکانه الوقوعی.

فلابدّ لنا من البحث فی مقامین:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۹۷

المقام الأوّل: فی إمکان استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد

نظریّة المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

ذهب صاحب الکفایة رحمه الله إلی الامتناع، واستدلّ علیه بأنّ حقیقة الاستعمال لیس مجرّد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنی، بل جعله وجهاً وعنواناً له، بل بوجه نفسه کأنّه الملقی، ولذا یسری إلیه قبحه وحسنه کما لا یخفی، ولا یکاد یمکن جعل اللفظ کذلک إلّالمعنی واحد، ضرورة أنّ لحاظه هکذا فی إرادة معنی ینافی لحاظه کذلک فی إرادة الآخر، حیث إنّ لحاظه کذلک لا یکاد یکون إلّا بتبع لحاظ المعنی فانیاً فیه فناء الوجه فی ذی الوجه والعنوان فی المعنون، ومعه کیف یمکن إرادة معنی آخر معه کذلک فی استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غیر لحاظه کذلک فی هذا الحال؟

وبالجملة: لا یکاد یمکن فی حال استعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنیین وفانیاً فی الاثنین إلّاأن یکون اللاحظ أحول العینین[۴۵۷]،

إنتهى.

نقد نظريّة صاحب الكفاية رحمه الله

أقول: فى الاستدلال بهذه العبارة ثلاثة احتمالات:

١- أن يكون المعوّل عليه فى الاستدلال كون حقيقة الاستعمال جعل اللفظ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٩٨

فانياً فى المعنى، فإنّه إذا صار فانياً فى أحد المعنيين لم يبق لفظ لكى يفنى فى المعنى الثانى، فكيف يمكن الاستعمال فى المعنيين والفناء فى الاثنين؟!

وفيه أوّلًا: منع كون حقيقة الاستعمال جعل اللفظ فانياً فى المعنى، بل حقيقته صرف جعله علامة له، ويؤيّده استخدام الفصحاء والبلغاء الألفاظ الجميلة لتفهيم مقاصدهم، مع أنّها لو كانت فانيةً فيها لما كان لذلك وجه، فحقيقة استعمال اللفظ فى المعنى جعله علامةً له، ولا إشكال فى إمكان جعل شىء واحد علامةً لاثنين.

وثانياً: فناء الواحد فى الاثنين دفعةً من دون تقدّم وتأخّر بينهما كما فى المقام لا يمتنع، بل الممتنع ما إذا صار اللفظ فانياً أوّلًا فى أحدهما حيث لا يبقى لفظ حتّى يمكن فنائه فى المعنى المتأخّر، وما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ البحث إنّما هو فيما إذا استعمل اللفظ فى عرض واحد فى المعنيين من دون أن يكون تقدّم وتأخّر فى البين.

٢- أن يكون المعوّل عليه تبعيّة اللحاظ فى جانب اللفظ، فإنّ المعنى ملحوظ باللحاظ الاستقلالى، واللفظ باللحاظ التبعى، فإذا تعدّد المعنى كان اللحاظ الاستقلالى متعدِّداً لا محالة مع أنّه لا يمكن تعدّد اللحاظ التّبعى، لعدم تعدّد اللفظ[۴۵۸].

وفيه: أنّ لحاظ المتكلّم للفظ وإن كان بتبع لحاظ المعنى، إلّاأنّه لا ضير فى وحدة اللحاظ فى جانب اللفظ وتعدّده فى جانب المعنى، فإنّه لا يستلزم إلّا كون الواحد تابعاً للمتعدّد، ولا برهان على امتناعه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٩٩

هذا بالنسبة إلى المتكلّم، وأمّا المخاطب فالأمر بالنسبة إليه بالعكس، فإنّه يتصوّر اللفظ أوّلًا، ثمّ ينتقل منه إلى المعنى، لعدم ارتباطه بالمعنى إلّامن طريق اللفظ وسماعه، فاللحاظ الاستقلالى بالنسبة إلى المخاطب متعلّق باللفظ والتبعى بالمعنى، ولا ضير فيه أيضاً، إذ لا دليل على استحالة كون المتعدّد تابعاً للواحد.

٣- أن يكون المعوّل عليه نفس اللحاظ لا تبعيّته، فإن كان اللحاظ فى ناحية المعنى واحداً فلابدّ من كونه فى ناحية اللفظ أيضاً واحداً، وإن كان فى ناحية المعنى متعدّداً ففى ناحية اللفظ أيضاً كان متعدّداً.

فالملاك فى وحدة لحاظ اللفظ وتعدّده هو وحدة المعنى وتعدّده[۴۵۹].

وفيه: أنّ المتكلّم إذا قال: «رأيت عيناً» وأراد به العين الباكية، ثمّ قال ثانياً:

«رأيت عيناً» وأراد به نفس المعنى السابق فلا محالة كان لحاظ اللفظ متعدّداً مع كون المعنى واحداً.

فالملاك فى تعدّد لحاظ اللفظ ووحدته تعدّد الاستعمال ووحدته، لا تعدّد المعنى ووحدته، فيمكن أن يكون المعنى متعدّداً ولحاظ اللفظ واحداً أو بالعكس.

ولا يخفى أنّ جوابنا على الاحتمالين الأخيرين مبنى على منع الصغرى[۴۶۰]، توضيح ذلك: أنّ الاستدلال على الاحتمال الثانى عبارة عن أنّ تبعيّة لحاظ اللفظ يوجب تعدّده إذا تعدّد اللحاظ فى جانب المعنى، وتعدّد اللحاظ المتعلّق بلفظ واحد ممتنع، وعلى الاحتمال الأخير عبارة عن أنّ لحاظ اللفظ لابدّ من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٠٠

أن يكون مساوياً للحاظ المعنى عـدداً، فلابـدّ من تعـدّد لحاظ اللفظ فى المقام حيث إنّ المعنى ولحاظه يكون متعدّداً، ولا يمكن تعلّق لحاظين أو أكثر بلفظ واحد.

ونحن اخترنـا فى كلاـ الاحتمـالين منع الصـغرى، إذ الكبرى أعنى اسـتحالة تعلّق لحـاظين بلفظ واحـد لا تقبل المنع، فإنّ لحاظ الشـىء عبـارة عن تصوّره وحضوره فى الـذهن، ولاـ يمكن حضور شـىء واحـد فى الـذهن مرّتين فى زمان واحـد، كما لا يمكن تعلّق علمين بشىء واحد كذلك كما لا يخفى.

والحاصـل: أنّ مـا اسـتدلّ المحقّق الخراسـانى رحمه الله على اسـتحالة اسـتعمال اللفـظ فى أكثر من معنى واحـد باطل بجميع احتمالاته الثلاثة.

رأى المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

واسـتدلّ المحقّق النائينى رحمه الله على الاستحالة بأنّ استعمال اللفظ فى المعنيين بنحو الاستقلال يستلزم تعلّق اللحاظ الاستقلالى بكلّ واحـد منهما فى آنٍ واحد ورتبة واحدة كما لو لم يسـتعمل اللفظ إلّافيه، ومن الواضح أنّ النفس لا تسـتطيع على أن تجمع بين لحاظين مستقلّين كذلك، ولا ريب فى أنّ الاستعمال فى أكثر من معنى يستلزم ذلك، والمستلزم للمحال محال[۴۶۱].

نقد نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله

وفيه: أنّ للُامور المادّيّة ضـيقاً يمنع من تحقّق أمرين فيهـا، كما لا يكون جسم واحـد معروضاً للبياض والسواد فى آنٍ واحـد، بخلاف النفس، فإنّها جوهر مجرّد، لها صفحة واسعة، تقتدر على الجمع بين لحاظين مستقلّين وعلى إحضار

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۰۱

أمرين مختلفين فى صفحتها فى آنٍ واحد، ويدلّنا على ذلك قضاوة الوجدان بملاحظة امور:

۱- أنّ النفس تقدر على رؤية شخصين أو سماع صوتين فى آنٍ واحد، وعلى الرؤية والسمع أو اللّمس والشمّ كذلك.

۲- أنّ الموضوع فى القضايا الحمليّة وإن كان متقدّماً على المحمول بحسب اللفظ، إلّاأنّهما حاضران عند النفس معاً فى آنٍ واحد، لأنّ ملاك الحمل هو الاتّحاد والهوهويّة.

۳- وإن أبيت عن ذلك كلّه فلا ريب فى أنّك إذا قلت: «السواد والبياض متضادّان» كان السواد والبياض كلاهما حاضرين فى نفسك فى لحظة تلفّظك بكلمة «متضادّان» لعدم إمكان انفكاكهما عن النفس فى هذه اللحظة كما لا يخفى.

إقامة برهان آخر على الامتناع ونقده

واستدلّ[۴۶۲] بعضهم على الاستحالة بأنّ اللفظ وجود تنزيلى لطبيعى المعنى ويمتنع اجتماع وجودين فى لباس وجود واحد.

وبعبارة اخرى لنا امور ثلاثـة: وجود حقيقى للمعنى، ووجود حقيقى للفظ، ووجود تنزيلى للمعنى، فإنّا إذا قلنا: «زيد إنسان» كان المراد بالموضوع معنى كلمـة «زيـد» لا لفظها، وإذا قلنا: «زيـد لفظ» كان المراد من الموضوع لفظ هـذه الكلمـة لا معناها، والحمل فى كليهما شائع صناعى، لكون الموضوع فى الأوّل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۰۲

وهو زيـد الموجود فى الخارج مصـداقاً من مصاديق مفهوم الإنسان حقيقةً، وفى الثانى وهو لفظ زيد مصداقاً من مصاديق مفهوم اللفظ كـذلك، وكلّما تلفّظنا بلفظ زيـد سواء كان فى هذين المثالين أو غيرهما كان اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى، فعلى هذا لفظ «زيد» يكون

وجوداً حقیقیّاً لمفهوم «اللفظ» ووجوداً تنزیلیّاً لمعناه وهو زید الموجود فی الخارج، وکما یمتنع تعدّد وجوده الحقیقی بوجود واحد، یمتنع أیضاً تعدّد وجوده التنزیلی کذلک[۴۶۳].

وفیه أوّلًا: أنّ دعوی کون اللفظ من أنحاء وجود المعنی مجازفة، بل لا یمکن ذلک، فإنّ اللفظ صوت، وهو من مقولة الکیف، والمعنی من مقولة الجوهر مثلًا، ویستحیل اجتماعهما، لتباین المقولات بتمام الذوات.

نعم، لا بأس به لو اُرید مجرّد الذوق والمسامحة والتخیّل.

وثانیاً: أنّ الممتنع إنّما هو اجتماع وجودین حقیقیّین، لا تنزیلیّین، کیف وقد اجتمع فی قولک: «زید لفظ» وجودان: أحدهما حقیقی والآخر تنزیلی، فإنّ لفظ «زید» وجود حقیقی لمفهوم «لفظ» وتنزیلی لمعناه بناءً علی ما ذهب إلیه المستدلّ من کون اللفظ وجوداً تنزیلیّاً للمعنی، ولو کان اجتماع وجودین تنزیلیّین مستحیلًا لاستحال اجتماع الحقیقی والتنزیلی بطریق أولی، لکونه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۰۳

أقرب إلی اجتماع الحقیقیّین حیث إنّ أحد طرفیه حقیقی.

إن قلت: لا ضیر فی اجتماع وجودین فی قولنا: «زید لفظ» لأنّ بینهما بوناً بعیداً، إذ أحدهما مربوط بمفهوم «لفظ» والآخر بالمعنی کما ذکرتم.

قلت: استعمال اللفظ فی أکثر من معنی أیضاً کذلک، فإنّا إذا قلنا: «رأیت عیناً» وأردنا بها معنیین کان أحدهما العین الباکیة مثلًا والآخر العین الجاریة.

والحاصل: أنّ استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد ممکن عقلًا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۰۵

المقام الثانی: فی ترخیصه من قبل الواضع

رأی المحقق القمی رحمه الله فیه ونقده

ذهب المحقّق القمی رحمه الله فی القوانین إلی عدم الجواز، لأنّ اللفظ وضع للمعنی حال الانفراد[۴۶۴]، ولابدّ عند الاستعمال من مراعاة حال الوضع[۴۶۵].

ویرد علیه أوّلًا: أنّه لا دلیل علی لزوم رعایة حال الوضع عند الاستعمال، ولو وجب رعایة حال الوضع لکانت خصوصیّاته الزمانیّة والمکانیّة وغیرها أیضاً کذلک، مع أنّ مراعاتها غیر لازمة علی المستعملین قطعاً.

وثانیاً: أنّ الوضع للمعنی حال الانفراد لا یعمّ جمیع موارد المشترک، فإنّ منها ما نعبّر عنه بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ[۴۶۶]، إذ لا ریب فی کون اللفظ مشترکاً لفظیّاً بین الخصوصیّات، ومع ذلک لم یلاحظ الواضع کلّاً منها منفرداً، بل لاحظها بوجهها وعنوانها الکلّی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۰۶

فالحاصل: أنّه لا مانع عقلًا ولا وضعاً من استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد.

بل هو واقع فی کلمات الادباء والشعراء، ولا یمکن تخطئتهم فی ذلک.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۰۷

کیفیّة استعمال المشترک فی أکثر من معنی

ثمّ بعد إثبات إمكان استعمال اللفظ فی أكثر من معنی واحد عقلًا وعدم منع الواضع عنه أیضاً یقع البحث فی أنّ استعمال اللفظ المشترك فی أكثر من معنی هل هو بنحو الحقیقة أو المجاز؟

رأی صاحب المعالم رحمه الله فی المقام

ثالث الأقوال ما ذهب إلیه صاحب المعالم رحمه الله من كونه مجازاً فی المفرد وحقیقةً فی التثنیة والجمع.
واستدلّ علی الأوّل بأنّ ما وضع له اللفظ المشترك إنّما هو كلّ من المعانی مع قید الوحدة، فكان استعماله فی أكثر من واحد منها موجباً لإلغاء قید الوحدة واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له، فیكون من باب إطلاق اللفظ الموضوع للكلّ وإرادة الجزء[۴۶۷].

نقد نظریّة صاحب المعالم فی المفرد

وفیه أوّلًا: منع اعتبار قید الوحدة فی الموضوع له، إذ لا دلیل علیه، فإنّ معاجم اللغة التی هی الطریق الوحید لمعرفة مثل هذا خالیة عنه، فالظاهر
اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج۱، ص: ۴۰۸
وضع اللفظ لذات المعنی خالیاً من أیّ قید وإن كان الواضع واحداً فضلًا عمّا إذا كان متعدّداً.
وثانیاً: أنّ الذی یوجب التجوّز إنّما هو استعمال اللفظ الموضوع للكلّ فی الجزء إذا كان للكلّ تركّب خارجی، كإطلاق الأصابع وإرادة الأنامل، ولا یبعد شموله للمركّبات العقلیّة الملحوظة من قبل الواضع، كإطلاق الإنسان وإرادة الحیوان أو الناطق.
وأمّا المقیّد- وهو الذی یكون القید خارجاً عنه والتقیّد داخلًا، ولا یكون فیه التركّب من ذات المقیّد والتقیّد إلّابتعمّل من العقل من دون ملاحظته من قبل الواضع- فإطلاق لفظه وإرادة ذاته مع قطع النظر عن القید لا یستلزم التجوّز، فإنّ ظاهر كلام البیانیّین اختصاص التجوّز بالقسمین الأوّلین لو لم نقل باختصاصه بالأوّل، وهو التركّب الخارجی فقط.

نقد ما أورده المحقّق الخراسانی رحمه الله علی صاحب المعالم

وأورد علیه صاحب الكفایة رحمه الله بوجه آخر، وهو أنّ قید الوحدة لو كان معتبراً فی الموضوع له لما جاز الاستعمال فی الأكثر أصلًا، لأنّ الأكثر لیس جزء المقیّد بالوحدة، بل یباینه مباینة الشیء بشرط شیء والشیء بشرط لا، كما لا یخفی[۴۶۸].
ولكنّه غیر وارد علی صاحب المعالم رحمه الله، لأنّه من قبیل خلط المفهوم بالمصداق، فإنّ البحث لیس فی مفهوم الأكثر، بل فی مصداقه، وبعبارة اخری لیس البحث فی استعمال اللفظ فی المجموع، بل فیما إذا استعمل فی أكثر من معنی
اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج۱، ص: ۴۰۹
واحد علی سبیل الانفراد والاستقلال، بأن یراد منه كلّ واحد كما إذا لم یستعمل إلّافیه[۴۶۹] كما صرّح به فی الكفایة.

كلام صاحب المعالم فی التثنیة والجمع

واستدلّ صاحب المعالم رحمه الله علی كون الاستعمال حقیقةً فی التثنیة والجمع بأنّهما فی قوّة تكریر المفرد بالعطف، والظاهر اعتبار الاتّفاق فی اللفظ دون المعنی فی المفردات، ألا ترى أنّه یقال: زیدان وزیدون وما أشبه هذا مع كون المعنی فی الآحاد مختلفاً، وتأویل بعضهم له بالمسمّی تعسّف بعید، وحینئذٍ فكما أنّه یجوز إرادة المعانی المتعدّدة من الألفاظ المفردة المتّحدة المتعاطفة علی أن یكون كلّ واحد منها مستعملًا فی معنی بطریق الحقیقة، فكذا ما هو فی قوّته[۴۷۰]، إنتهی كلامه.

نقد کلام صاحب المعالم من قبل المحقّق الخراسانی رحمه الله

وأورد علیه صاحب الکفایة بأنّ التثنیة والجمع وإن کانا بمنزلة التکرار فی اللفظ إلّاأنّ الظاهر أنّ اللفظ فیهما کأنّه کرّر وارید من کلّ لفظ فرد من أفراد معناه، لا أنّه ارید منه معنی من معانیه، فإذا قیل مثلًا: «جئنی بعینین» ارید فردان من العین الجاریة، لا العین الجاریة والعین الباکیة، والتثنیة والجمع فی الأعلام إنّما هو بتأویل المفرد إلی المسمّی بها[۴۷۱].

مع أنّه لو قیل بعدم التأویل وکفایة الاتّحاد فی اللفظ فی استعمالهما حقیقةً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۱۰

بحیث جاز إرادة عین جاریة وعین باکیة من تثنیة العین حقیقةً لما کان هذا من باب استعمال اللفظ فی الأکثر، لأنّ هیئتها[۴۷۲] إنّما تدلّ علی إرادة المتعدّد ممّا یراد من مفردهما، فیکون استعمالهما وإرادة المتعدّد من معانیه استعمالًا لهما فی معنی واحد کما إذا استعملا وارید المتعدّد عن معنی واحد منهما[۴۷۳] کما لا یخفی.

نعم، لو ارید مثلًا من عینین فردان من الجاریة وفردان من الباکیة کان من استعمال العینین فی المعنیین، إلّاأنّ حدیث التکرار لا یکاد یجدی فی ذلک أصلًا، فإنّ فیه إلغاء قید الوحدة المعتبرة أیضاً، ضرورة أنّ التثنیة عنده إنّما تکون لمعنیین أو لفردین بقید الوحدة، والفرق بینها وبین المفرد إنّما یکون فی أنّه موضوع للطبیعة وهی موضوعة لفردین منها أو معنیین کما هو أوضح من أن یخفی[۴۷۴]، إنتهی کلامه.

توضیح: لا یخفی علیک أنّ الإشکال الثانی[۴۷۵] یختصّ بالتثنیة، حیث إنّها لا تدلّ إلّاعلی إثنین، فإذا استعملت فی أربع کان من قبیل استعمالها فی أکثر من معناها، بخلاف الجمع، فإنّه لا یوقف علی عدد خاصّ حتّی یقال: استعماله فی أکثر من ذلک العدد کان استعمالًا فی أکثر من معنی واحد، فلا یعقل استعمال الجمع فی الأکثر أصلًا، فالإشکال الثانی یختصّ بالتثنیة کما هو ظاهر کلامه حیث مثّل بها وتمرکز بحثه فیها من قوله: «نعم» إلی آخر الإشکال.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۱۱

نقد کلام صاحبی الکفایة والمعالم رحمهما الله

ویمکن المناقشة فیما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله أخیراً بأنّه لو ارید من تثنیة العین مثلًا فردان من الجاریة وفردان من الباکیة لم یکن من قبیل استعمالها فی المعنیین، بل من قبیل استعمال المفرد فیهما، فإنّ علامة التثنیة وهی الألف أو الیاء مع النون إنّما تدلّ علی إثنین ممّا ارید من مفردها، ففی الفرد المذکور ارید من العین، العین الباکیة والعین الجاریة، وعلامة التثنیة الملحقة بها لا تدلّ إلّا علی تضاعف ما ارید من المفرد، وهذا أصل معنی التثنیة لا أکثر منه[۴۷۶].

وبه قد انقدح فساد ما ذهب إلیه صاحب المعالم رحمه الله من جواز استعمال التثنیة والجمع فی الأکثر حقیقةً، فإنّه لا یتصوّر استعمالهما فیه أصلًا.

وأمّا المفرد فاستعماله فی أکثر من معنی قابل للتصوّر، وهو ممکن عقلًا، جائز من قبل الواضع، ویکون بنحو الحقیقة لا المجاز کما تقدّم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۱۳

المراد من بطون القرآن

رأی صاحب الکفایة فیه

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله بعد ما منع عقلًا عن جواز الاستعمال فی المعنیین قال:

وهم ودفع: لعلّک تتوهّم أنّ الأخبار الدالّة علی أنّ للقرآن بطوناً سبعة أو سبعین تدلّ علی وقوع استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد فضلًا عن جوازه، ولکنّک غفلت عن أنّه لا دلالة لها أصلًا علی أنّ إرادتها کانت من باب إرادة المعنی من اللفظ، فلعلّها کانت بإرادتها فی أنفسها حال الاستعمال فی المعنی، لا من اللفظ کما إذا استعمل فیها، أو کان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فیه اللفظ، وإن کان أفهامنا قاصرة عن إدراکها[۴۷۷]، إنتهی.

البحث حول ما أفاده صاحب الکفایة فی معنی بطون القرآن

وردّ جوابه الأوّل بعض الأعلام فی المحاضرات بوجهین، حیث قال:

ویردّه: أنّه لو کان المراد من البطون ما ذکره قدس سره، أوّلًا لم یکن ذلک موجباً لعظمة القرآن علی غیره ولفضیلته علی سائر المحاورات، لإمکان أن یراد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۱۴

المعانی بأنفسها حال التکلّم بالألفاظ فی غیر المحاورات القرآنیّة، بل یمکن إرادتها کذلک حال التکلّم بالألفاظ المهملة فضلًا عن الألفاظ الموضوعة، فمن هذه الجهة لا فرق بین الکتاب وغیره، بل لا فرق بین اللفظ المهمل والموضوع، فالکلّ سواء، ولا فضل لأحدهما علی الآخر.

علی أنّ لازم ذلک أن لا تکون البطون بطوناً للقرآن ومعانی له، بل کانت شیئاً أجنبیّاً عنه، غایة الأمر أنّها اریدت حال التکلّم بألفاظه.

وکلا الأمرین مخالف لصریح الروایات المشتملة علی البطون، فهی کما نطقت بإثبات الفضیلة والعظمة للقرآن علی غیره من جهة اشتماله علی ذلک، کذلک نطقت بإضافة تلک البطون إلیه وأنّها معانٍ للقرآن، لا أنّها شیء أجنبیّ عنه:

منها: «ما فی القرآن آیة إلّاولها ظاهر: ظهر: وبطن[۴۷۸] ... إلی آخره».

ومنها: «وإذا التبست علیکم الفتن کقطع اللیل المظلم فعلیکم بالقرآن، فإنّه شافع مشفّع .. إلی أن قال: وله ظهر وبطن، فظاهره حکم وباطنه علم، ظاهره أنیق[۴۷۹] وباطنه عمیق، وله تخوم[۴۸۰] وعلی تخومه تخوم، لا تحصی عجائبه ولا تُبلی غرائبه»[۴۸۱].

وما شاکلهما من الروایات الکثیرة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۱۵

وتلقّی جوابه الثانی بالقبول، بل ذکر لتأییده روایات دالّة علی أنّ القرآن حیّ لا یموت، یجری علی آخرنا کما یجری علی أوّلنا، وأنّه لا ینحصر بمورد النزول، وأنّ قصص الکتاب وإن کانت فی الظاهر حکایات وقصصاً إلّاأنّها فی الباطن دروس وعبر للناس[۴۸۲]. إلی غیر ذلک.

أقول: ما ذکر من الوجهین ردّاً علی جوابه الأوّل صحیح متین، ولکن ما ذکر لتأیید الجواب الثانی من الروایات فلم نعرف کیفیّة تأییدها له، وإن لم یخطر ببالی مناقشة فی أصل الجواب.

ویمکن أن یجاب عن التوهّم بوجه آخر أیضاً، فإنّ القرآن ذو وجوه واحتمالات اختار کلّاً منها واحد من المفسّرین کما یعلم من کتب التفاسیر سیّما مجمع البیان، فیمکن أن یراد من البطون تلک الوجوه لا المعانی.

ویؤیّد ذلک ما ورد من أمر علی علیه السلام سلمان بالاحتجاج علی الخصم بالسنّة لا بالقرآن، لکونه ذا وجوه لا یمکن معها إلجاء الخصم علی قبول الحقّ[۴۸۳].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۱۷

فی المشتقّ

الأمر الثالث عشر فی المشتقّ

اشارة

اختلفوا فی أنّ المشتقّ حقیقة فی خصوص ما تلبّس بالمبدء فی الحال[۴۸۴] أو فیما یعمّه وما انقضی عنه علی أقوال بعد الاتّفاق علی کونه مجازاً فیما یتلبّس به فی الاستقبال.

وقبل الخوض فی المسألة وتفصیل الأقوال فیها وبیان الاستدلال علیها ینبغی تقدیم امور:

الأوّل: فی کون المسألة لغویّة أو عقلیّة؟

الظاهر أنّها لغویّة، فیبحث فیها عن أنّ هیئة المشتقّ هل وضعت لخصوص ما تلبّس بالمبدء حال النسبة أو للجامع بینه وبین ما انقضی عنه.

ولکن یظهر من موضعین من کلام المحقّق النائینی رحمه الله أنّها مسألة عقلیّة:

۱- قوله: والسرّ فی اتّفاقهم علی المجازیّة فی المستقبل والاختلاف فیما انقضی هو أنّ المشتقّ لمّا کان عنواناً متولّداً من قیام العرض بموضوعه، من دون أن یکون الزمان مأخوذاً فی حقیقته، بل لم یؤخذ الزمان فی الأفعال- کما سیأتی-

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۱۸

فضلًا عن المشتقّ، وقع الاختلاف بالنسبة إلی ما انقضی عنه المبدء، حیث إنّه قد تولّد عنوان المشتقّ لمکان قیام العرض بمحلّه، فکان للنزاع فی ذلک مجال، دون هذا، إذ یمکن أن یُقال فیما تولّد عنوان المشتقّ: إنّ حدوث التولّد فی الجملة ولو فیما مضی یکفی فی صدق العنوان علی وجه الحقیقة ولو انقضی عنه المبدء، کما أنّه یمکن أن یقال: إنّه یعتبر فی صدق العنوان علی وجه الحقیقة بقاء التولّد فی الحال، ولا یکفی حدوثه مع انقضائه، هذا فیما إذا تولّد عنوان المشتقّ فی الجملة.

وأمّا فیما لم یتولّد فلا مجال للنزاع فی أنّه علی نحو الحقیقة، لعدم قیام العرض بمحلّه، فکیف یمکن أن یتوهّم صدق العنوان علی وجه الحقیقة، مع أنّه لم یتحقّق العنوان بعد، فلابدّ أن یکون علی نحو المجاز بعلاقة الأول والمشارفة[۴۸۵]، إنتهی.

وهذا کما تری ینادی بکون النزاع فی أمر عقلی، حیث علّل الاتّفاق علی المجازیّة فی المستقبل والاختلاف فیما انقضی بأمر عقلی، وهو إمکان القول بکفایة قیام العرض بالمعروض فیما مضی فی صدق العنوان حقیقةً ولو انقضی عنه، وهذا لا یجری فیما یتلبّس فی المستقبل.

ولکنّه- مع مخالفته لما هو الحقّ من کون المسألة لغویّة- باطل فی نفسه أیضاً، فإنّ حکم العقل مبنیّ علی الدقّة لا علی المسامحات الرائجة عند العرف، فکیف یجد الفرق بین إسناد الضاربیّة الیوم إلی من کان ضارباً أمس وبین إسنادها کذلک إلی من یضرب غداً، فیتصوّر فی الأوّل احتمال کون الاسناد حقیقةً دون الثانی مع عدم قیام العرض بموضوعه حال النسبة فی کلیهما؟![۴۸۶]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج۱ ؛ ص۴۱۹

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۱۹

فالعقل لا یجیز أن یقال: «زید ضارب الیوم» فیما إذا لا یکون متلبّساً بالضرب حال النسبة، سواء کان ضارباً أمس أو سیکون ضارباً غداً.

بل الاتّفاق علی المجازیّة فی المستقبل والاختلاف فیما انقضی شاهد علی کون النزاع فی أمر لغوی مربوط بالوضع والواضع والموضوع له، فإنّ الوضع أمر تعبّدی یمکن أن یتحقّق لخصوص ما تلبّس بالمبدء فی الحال، ویمکن أن یتحقّق للجامع بینه وبین ما انقضی، ولأیّ منهما وضع نحن متعبّدون غیر منکرین.

۲- تعلیله خروج العناوین الذاتیّة التی یتقوّم بها الذات کإنسانیّة الإنسان وحجریّة الحجر عن محلّ النزاع بأنّ حجریّة الحجر وإنسانیّة الإنسان وما شابه ذلک إنّما تکون بالصورة النوعیّة لا بالمادّة، فلا یمکن القول بإطلاقهما علی ما انقضی عنه الحجریّة والإنسانیّة[۴۸۷].

وهذا أیضاً کما تری ینادی بأعلی صوت بکون النزاع فی مسألة عقلیّة، حیث استدلّ علی خروج هذه العناوین عن البحث بأمر فلسفی، وهو أنّها تدور مدار صورها النوعیّة وجوداً وعدماً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۲۱

الثانی: فی تحریر محلّ النزاع

اشارة

وهنا جهتان من البحث:

الاولی: جهة ارتباط العنوان بالذات

إنّ ما کان ارتباطه بالذات بواسطة عروض أمر خارج عنها علیها نحو «ضارب» فهو داخل فی محلّ النزاع، وأمّا العناوین المنتزعة عن الذات بلا واسطة أمر خارجی کالحجر والإنسان وما شابههما فلا بحث فی خروجها عنه.

إنّما النزاع فی سبب الخروج:

فعلّله المحقّق النائینی کما عرفت وبعض الأعلام بأنّ شیئیّة الشیء بصورته النوعیّة لا بمادّته، فإذا صار الإنسان مثلًا تراباً فما هو ملاک الإنسانیّة وهو الصورة النوعیّة قد انعدم وزال ووجدت حقیقة اخری وصورة نوعیّة ثانیة، وهی الصورة النوعیّة الترابیّة، ومن الواضح أنّ الإنسان لا یصدق علی التراب بوجه من الوجوه، لأنّ الذات غیر باقیة وتنعدم بانعدام الصورة النوعیّة، وهی الصورة الإنسانیّة، ومع عدم بقاء الذات لا یشملها النزاع، ولا معنی لأن یقال:

إنّ الإطلاق علیها حقیقة أو مجاز.

وأمّا المادّة المشترکة المعبّر عنها بالهیولی وإن کانت باقیة، إلّاأنّها قوّة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۲۲

صرفة لإفاضة الصور علیها ولا تتّصف بالإنسانیّة بحال من الأحوال[۴۸۸].

هذا حاصل کلام المحقّق النائینی وبعض الأعلام.

وفیه أوّلًا: أنّه مخالف لما هو الحقّ من کون المسألة لغویّة، فلا یصحّ فیها إقامة البرهان الفلسفی، وثانیاً: أنّه ینتقض بمثل الخلّ إذا صار خمراً، فإنّه لا یصدق علیه الخلّ بلا إشکال مع بقاء صورته النوعیّة، فإنّ صیرورته خمراً من قبیل تبدّل حاله إلی حال آخر، لا من قبیل تبدّل فصله المقوّم لحقیقته النوعیّة.

علی أنّ کون شیئیّة الشیء بالصورة النوعیّة قاعدة عامّة للأعراض أیضاً، وهو یستلزم خروج مثل الأبیض أیضاً عن محلّ النزاع، لأنّ

الجسم الذی کان أبیض ثمّ عرض علیه السواد لم یبق بیاضه الذی کان مرتبطاً به، فکیف یمکن القول بإطلاق عنوان الأبیض علیه حقیقةً بعد ذهاب بیاضه بصورته النوعیّة؟!

فالحقّ أن یقال: علّة خروج العناوین الذاتیّة عن محلّ النزاع إنّما هی اتّفاقهم علی کونها موضوعة لما یتلبّس بها بالفعل فقط لا للذات المتلبّسة بها فی زمان ما.

وأمّا العناوین المرتبطة بالذات بلحاظ اتّصافها بأمر خارج عنها فکلّها داخلة فی البحث، سواء کانت من الامور الحقیقیّة الوجودیّة، کالأبیض، أو العدمیّة، کالأعمی[۴۸۹]، أو الاعتباریّة، کالمالک والزوج والحرّ، أو الانتزاعیّة، کالفوق والتحت.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۲۳

بقی الکلام فیما یکون ذاتیّاً بالنسبة إلی بعض أفراده وعرضیّاً بالنسبة إلی بعض آخر، کالموجود والعالم وسائر أوصاف الباری تعالی المتّحدة مع الذات.

والظاهر دخولها فی محلّ النزاع، إذ البحث إنّما هو فی هیئة المشتقّ مع قطع النظر عن کونها قالباً لمادّة خاصّة، فإذا قلنا: «هیئة الفاعل والمفعول هل وضعت لخصوص المتلبّس بالمبدء فی الحال، أو للجامع بینه وبین ما انقضی عنه» یشمل لمثل الموجود والعالم، بل لمثل الناطق من العناوین الذاتیّة التی تکون علی وزن الفاعل أیضاً.

فعلی هذا ینحصر الخارج عن محلّ النزاع بالعناوین الذاتیّة التی لیست علی هیئة المشتقّات.

الثانیة: حیثیّة أنواع المشتقّات

لا إشکال ولا خلاف فی عدم شمول النزاع للأفعال والمصادر المزید فیها[۴۹۰] لعدم اتّحادهما مع الذات وجریهما علیها، ولذا لا یکون قولنا: «زید ضَرَبَ» قضیّة حملیّة، لعدم تحقّق الحمل والهوهویّة فیه.

إنّما الخلاف فی أنّ النزاع هل یعمّ جمیع المشتقّات الاخری من اسمی الفاعل والمفعول وصیغة المبالغة والصفة المشبهة واسم الزمان والمکان والآلة، أو یختصّ ببعضها؟

البحث حول ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله فی المقام

ذهب صاحب الفصول رحمه الله إلی عدم الشمول، وقال باختصاص النزاع باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما یلحق بها من المصادر المستعملة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۲۴

بمعنی اسم الفاعل وصیغة النسبة کبغدادی.

واحتجّ علی خروج غیرها بوجوه:

۱- تمثیل الاصولیّین باسم الفاعل فی تضاعیف الاحتجاجات.

۲- احتجاج بعضهم علی الأعمّ بإطلاق اسم الفاعل دون إطلاق بقیّة الأسماء[۴۹۱].

وفیهما: أنّ التمثیل باسم الفاعل والاحتجاج بإطلاقه لا یوجبان اختصاص النزاع به، لأنّ اسم الفاعل أوضح مصادیق المشتقّ، وقد جری دیدنهم علی التمثیل والاحتجاج ببعض المصادیق الواضحة، فهو غیر صالح لإثبات الاختصاص.

۳- أنّ من اسم المفعول ما یطلق علی الأعمّ، کقولک: هذا مقتول زید، أو مصنوعه، أو مکتوبه، ومنه ما یطلق علی خصوص المتلبّس، نحو هذا مملوک زید، أو مسکونه، أو مقدوره، ولم نقف فیه علی ضابطة کلّیّة، والمرجع فیه إلی العرف، واسم الزمان حقیقة فی

الأعمّ، وكذلك اسم المكان، واسم الآلة حقيقة فيما اعدّ للآليّة أو اختصّ بها، سواء حصل به المبدء أو لم يحصل، وصيغة المبالغة فيما كثر اتّصافه بالمبدء عرفاً[۴۹۲].

وأجاب عنه صاحب الكفاية رحمه الله بوجهين:

الأوّل: قوله: ولعلّ منشأه[۴۹۳] توهّم كون ما ذكره لكلّ منها من المعنى ممّا اتّفق عليه الكلّ، وهو كما ترى[۴۹۴].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۲۵

الثانى: قوله: واختلاف أنحاء التلبّسات حسب تفاوت مبادئ المشتقّات بحسب الفعليّة والشأنيّة والصناعة والملكة حسبما يشير إليه لا يوجب تفاوتاً فى المهمّ من محلّ النزاع هاهنا كما لا يخفى[۴۹۵].

والحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من شمول النزاع لجميع المشتقّات النحويّة، سوى المصادر والأفعال.

نعم، فى اسم الزمان خصوصيّة تقتضى خروجه عن محلّ البحث كما سيأتى.

جريان النزاع فى بعض الجوامد

بل يجرى النزاع فيما ليس بمشتقّ نحوى مع وجود ملاك البحث فيه، وهو ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزعاً عنها بملاحظة اتّصافها بأمر خارج عنها، كصيغة النسبة، ومثل الزوج والزوجة والرقّ والحرّ.

ويشهد لجريان البحث فى هذا النوع من الجوامد مضافاً إلى تحقّق ملاكه فيها ما نقله المحقّق الخراسانى رحمه الله عن الإيضاح فى باب الرضاع فى مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة، وهذا لفظه:

تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين[۴۹۶]، وأمّا المرضعة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۲۶

الآخرة ففى تحريمها خلاف، فاختار والدى المصنّف رحمه الله وابن إدريس تحريمها، لأنّ هذه يصدق عليها أُمّ زوجته، لأنّه لا يشترط فى المشتقّ بقاء المشتقّ منه[۴۹۷].

ضابطة: لا إشكال فى حرمة أُمّ الزوجة والربيبة مؤبّداً، إلّاأنّه لابدّ فى الاولى اجتماع عنوانى الامّيّة والزوجيّة فى زمان واحد، فإنّ موضوع الحرمة فيها عنوان «امّ الزوجة» كما يدلّ عليه قوله تعالى: «وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ»[۴۹۸] فإذا كانت له زوجة رضيعة ثمّ طلّقها ثمّ أرضعتها زوجته الكبيرة لا تحرم عليه المرضعة، لعدم اجتماع العنوانين إلّاعلى القول بكون المشتقّ حقيقةً للأعمّ.

وهذا بخلاف الثانية، فإنّ موضوع الحرمة فيها ليس عنوان بنت الزوجة، بل عنوان الربيبة الناشئة من الزوجة المدخول بها، كما يدلّ عليه قوله تعالى:

«وَرَبَائِبُكُمْ اللَّاتِى فِى حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ اللَّاتِى دَخَلْتُمْ بِهِنَّ»[۴۹۹] فالعنوان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۲۷

اخذ على نحو يصدق على بنت من كانت زوجته سابقاً، ولذا لا إشكال عندهم فى حرمة بنت الزوجة المتولّدة بعد طلاقها من زوج آخر فى باب النسب، سواء قلنا بكون المشتقّ حقيقةً لخصوص المتلبّس بالمبدء أو للأعمّ منه وممّا انقضى عنه.

إذا عرفت هذه الضابطة فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى المسألة المحكيّة عن الإيضاح، وإن كانت فقهيّة، فنقول:

لا إشكال فى حرمة الصغيرة بارتضاعها من المرضعة الاولى، لصيرورتها إمّا بنته أو ربيبته من الزوجة المدخول بها.

وعليه فابتناء الحكم فى المرضعة الثانية على الخلاف فى مسألة المشتقّ أمر واضح، فإنّ حرمتها لو كانت لكانت لصيرورتها امّ الزوجة، مع انقضاء الزوجيّة عن الصغيرة قبل ارتضاعها منها، فلم يجتمع امّيّة المرضعة وزوجيّة المرتضعة فى زمان إلّاعلى القول بكون المشتقّ حقيقة للأعمّ.

وأمّا المرضعة الاولى فظاهر المشهور أنّ حرمتها لا تبتنى على مسألة المشتقّ، بل هى محرّمة حتّى على القول باختصاص المشتقّ بالمتلبّس بالمبدء.

وفيه إشكال، إذ حرمتها من جهة صدق امّ الزوجة عليها، ولا يجتمع العنوانان[۵۰۰] فى آنٍ واحد، إذ آخر زمان الرضاع المحرّم ظرف لانقطاع الزوجيّة عن الصغيرة وحدوث بنتيّتها وامّيّة الكبيرة لها، فلم يتحقّق عنوان امّ الزوجة لها فى زمان واحد، فحرمتها من جهة كونها امّ من كانت زوجة، فلولا إجماع أو نصّ فى المسألة لكانت حرمتها أيضاً مبتنيةً على مسألة المشتقّ.

وأجاب عنه بعض[۵۰۱] الأعاظم بأنّ الرضاع المحرّم علّة لتحقّق عنوان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۲۸

الامومة والبنتيّة، وعنوان البنتيّة للزوجة المرتضعة علّة لانتفاء عنوان الزوجيّة عنها، فانتفاء عنوان الزوجيّة عن المرتضعة متأخّر بحسب الرتبة عن عنوان البنتيّة لها، ولا محالة إنّها تكون زوجة فى رتبة تحقّق عنوان البنتيّة، لاستحالة ارتفاع النقيضين، ففى تلك المرتبة تجتمع الزوجيّة والبنتيّة وكون المرضعة أُمّ الزوجة[۵۰۲].

وفيه: أنّ هذا أمر عقلى لا يدركه العرف إذا لم يتحقّق التقدّم والتأخّر الزمانيّان كما فى المقام.

وأجاب صاحب الجواهر رحمه الله عن الإشكال بوجه آخر، وهو أنّ ظاهر النصّ والفتوى الاكتفاء فى الحرمة بصدق الامّيّة المقارنة لفسخ الزوجيّة بصدق البنتيّة، إذ الزمان وإن كان متّحداً بالنسبة إلى الثلاثة أعنى البنتيّة والامّيّة وانفساخ الزوجيّة، ضرورة كونها معلولات لعلّة واحدة، إلّاأنّ آخر زمان الزوجيّة متّصل بأوّل زمان صدق الامّيّة، ولعلّ هذا كافٍ فى الاندراج تحت عنوان «أُمَّهٰتُ نِسَآ ل كُمْ» وإن لم يتحقّق الاجتماع[۵۰۳].

وفيه- مضافاً إلى ما أوردناه على بعض الأعاظم[۵۰۴]- عدم تسليم كفاية هذا الاتّصال فى الاندراج، لأنّه لا يقتضى تقارن الامّيّة والزوجيّة، فلا تكون المرضعة أُمّ الزوجة الفعليّة، بل امّ من كانت زوجة كما هو واضح.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۲۹

والحاصل: أنّه لا إشكال فى حرمة المرتضعة، وأمّا المرضعتان فحرمتهما مبتيّة على كون المشتقّ حقيقةً فى الأعمّ.

نعم، ورد النصّ وانعقد الإجماع على حرمة المرضعة الاولى، فهى محرّمة لأجل ذلك، وإن كانت القاعدة تقتضى ابتناء حرمتها أيضاً على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۳۱

الثالث: فى خروج أسماء الزمان عن محلّ النزاع

اشارة

اورد على إدراج مثل اسم الزمان فى محلّ النزاع، لانعدام الذات فيه كانقضاء المبدء، لأنّ الذات فيه إنّما تكون هى الزمان، وهو مبنىّ على التقضّى والتصرّم، فمثل مقتل الحسين عليه السلام لا يمكن إدراجه فى محلّ النزاع، لأنّ كلّاً من الزمان والقتل قد انقضى، فلا يصحّ أن يقال: إنّ هذا اليوم مقتل الحسين عليه السلام.

واجيب عن الإشكال بوجوه:

منها: ما فى كفاية المحقّق الخراسانى رحمه الله، وهو أنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد- كما فى المقام- لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ، وإلّا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العامّ مع انحصاره فيه تبارك وتعالى[۵۰۵]، إنتهى كلامه.

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّ غایة الوضع هی التفهیم والتفهّم، فوضع اللفظ للمفهوم العامّ الذی أحد فردیه ممکن والآخر ممتنع من دون حاجة إلیه کما فی المقام لغو.

وأمّا لفظ الجلالة فمضافاً إلی أنّ مقتضی التحقیق أنّه علم لذات الباری جلّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۳۲

شأنه، أنّا وإن کنّا نعتقد بوحدانیّته تعالی، إلّاأنّ کثیراً من الناس یعتقدون بتکثّر الآلهة، فوضع لفظ الجلالة لمفهوم عامّ وهو الذات المستجمعة لجمیع الصفات الکمالیّة لیس بلغو، لتعلّق الحاجة باستعماله فی ذلک المفهوم العامّ عند البحث عن التوحید، وإن کان منحصراً فی فرد واحد خارجاً بحسب اعتقادنا، فوقوع الخلاف فیما وضع له لفظ الجلالة إنّما هو لاحتمال رعایة الواضع حاجة الناس إلی استعماله فی المفهوم العامّ.

وأمّا الاستشهاد بکلمة «الواجب» فغریب من مثله، وذلک لأنّ «الواجب» بمعنی الثابت والضروری، وله فردان: ضروری الوجود، وضروری العدم.

نعم، لفظ «واجب الوجود» لا یعمّ ضروری العدم، إلّاأنّه لا وضع لهذا المرکّب سوی وضع جزئیه. علی أنّ هذا أیضاً مفهوم عامّ، لشموله واجب الوجود بالذات، وبالغیر، وبالقیاس إلی الغیر، والأوّل وإن انحصر باللّه سبحانه، إلّاأنّه أجنبیّ عن وضع لفظ بإزاء جامع ینحصر بفرد، إذ لا وضع لهذا المرکّب مستقلّاً عن أجزائه، فالانحصار فیه ناشٍ عن ترکّبه من مفاهیم متعدّدة.

کلام الاستاذ البروجردی والخوئی فی المقام

ومنها: ما أفاده سیّدنا الاستاذ البروجردی وبعض الأعلام وهو أنّ الألفاظ الدالّة علی زمن صدور الفعل، کالمقتل والمضرب، ونحوهما لم توضع لخصوص ظرف الزمان مستقلّاً، حتّی تکون مشترکاً لفظیّاً بین الزمان والمکان، بل وضعت هذه الألفاظ للدلالة علی ظرف صدور الفعل زماناً کان أو مکاناً، فتکون مشترکاً معنویّاً بینهما، فیمکن النزاع فیها باعتبار کون بعض

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۳۳

الأفراد من معانیها- وهو المکان- قارّاً بالذات، وبالجملة: فلیس الموضوع له فی هذه الألفاظ أمراً سیّالًا، بل الموضوع له فیها طبیعة لها أفراد بعضها سیّال وبعضها غیر سیّال[۵۰۶].

وفیه: أنّ التحقیق یقتضی القول بکون هیئة اسم الزمان موضوعة لکلّ من الزمان والمکان بوضع علی حدة، فالاشتراک لفظی لا معنوی، بل لا یعقل بینهما جامع حقیقی مقولی، إذ المکان من مقولة الأین، والزمان من مقولة اخری، فلیس بینهما جامع مقولی، وأمّا الجامع العنوانی الاسمی، مثل عنوان «الوعاء» أو «الظرف» فهو وإن کان متصوّراً، إلّاأنّه لا یکون موضوعاً له بنحو الوضع العامّ والموضوع له العامّ، لأنّه خلاف المتبادر من اسم الزمان والمکان، ضرورة أنّه لا یفهم من «المفعل» مفهوم «الوعاء» و «الظرف» کما یشهد بذلک الوجدان، وأمّا بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ[۵۰۷] فمع أنّه مخالف لما علیه جمیع المشتقّات من عموم الوضع والموضوع له فیها، کان من قبیل المشترک اللفظی، فیرجع الإشکال.

ومنها[۵۰۸]: أنّ کلمة «العاشوراء» مثلًا وضعت لمعنی کلّی متکرّر فی کلّ سنة، وهو الیوم العاشر من المحرّم، وکان ذلک الیوم الذی وقع فیه قتل الحسین علیه السلام فرداً من أفراده، فإذا قلنا: «العاشوراء مقتل الحسین علیه السلام» فإن أردنا نفس الیوم الذی وقع فیه القتل کان من قبیل الاستعمال فی المتلبّس بالمبدء، وإن أردنا غیره من مصادیق العاشوراء کان من قبیل الاستعمال فیما انقضی عنه التلبّس، فالذات فی اسم الزمان معنی عامّ باقٍ حسب بقاء الحرکة الفلکیة وقد انقضی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۳۴

عنه المبدء[۵۰۹].

وفیه: أنّ کلمة «العاشوراء» وإن کان لها معنی عامّ، إلّاأنّ النزاع لیس فیها، بل فی کلمة «مقتل الحسین علیه السلام» الذی هو أحد مصادیقها، لأنّه هو کان متلبّساً بالمبدء، وهو تقضّی وتصرّم، والفرد الآخر الذی فرض لها مخالف للأوّل فی الوجود، فلا معنی لبقائه مع انقضاء المبدء، فإنّ إطلاق «مقتل الحسین علیه السلام» علی غیر الیوم الذی وقع فیه تلک الفاجعة العظمی بلحاظ کونهما من مصادیق «العاشوراء» إنّما هو نظیر إطلاق الضارب علی عمرو بعد انعدام زید الذی هو کان متلبّساً بالضاربیّة بلحاظ کونهما مصداقین للإنسان.

ومنها[۵۱۰]: أنّ الزمان من أوّله إلی آخر الأبد هویّة متّصلة باقیة بالوحدة الوجودیّة، وعلیه یکون الزمان بهویّته باقیاً وإن انقضی عنه المبدء.

وفیه: أنّ هذا أمر فلسفی، والعرف الذی هو الملاک فی مثل هذه المباحث یری الزمان متصرّماً ومتقضّیاً، ویری أوّل الیوم غیر وسطه وآخره.

والحاصل: أنّه لا یمکن الذبّ عن الإشکال، فالنزاع لا یعمّ أسماء الزمان.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۳۵

الرابع: فی مادّة المشتقّات

اشارة

وقع الکلام بین الأعلام فی تعیین مادّة المشتقّات، فقال الکوفیّون: إنّها الفعل[۵۱۱]، وقال البصریّون: إنّها المصدر[۵۱۲].

وفی کلیهما مناقشة، لأنّ المادّة المشترکة لابدّ من أن تکون سائرة فی فروعها بتمام وجودها، أعنی حروفها وهیئتها ومعناها، ومن المعلوم أنّهما لیسا کذلک، إذ هیئتهما آبیة عن ورود هیئة اخری علیهما، ومعنی کلّ منهما أیضاً لم یتحقّق فی الآخر، ولا فی سائر المشتقّات.

نعم، لوکان معنی‌المصدر خصوص‌الحدث من دون‌النسبة[۵۱۳] کما فی اسمه کان معناه‌موجوداً فی‌سائرالمشتقّات، إلّاأنّ‌هیئته لم‌تکن موجودة فیها کماهوواضح.

رأی المحقّقین فی مادّة المشتقّات

والحقّ ما ذهب إلیه المحقّقون من المتأخّرین، من أنّ مادّة المشتقّات عاریة عن جمیع الهیئات ولا بشرط من جمیع الجهات إلّامن ترتیب حروفها،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۳۶

ووضعت بوضع مستقلّ لنفس الحدث فقط من دون النسبة، فمادّة «ضارب» مثلًا هی «ض، ر، ب» وهذه المادّة وضعت لما نعبّر عنه فی الفارسیّة ب «کتک»، وهی بحروفها المرتّبة ومعناها موجودة فی جمیع مشتقّاتها، ولا هیئة لها حتّی یستحیل ورود هیئة اخری علیها، ألا تری أنّا نفسّر قولنا: «ضَرَبَ، یَضْرِبُ، ضارِبٌ» بالفارسیّة ب «کتک زد، کتک می‌زند، کتک زننده» فمعنی المادّة وحروفها المرتّبة متحقّقة فی هذه المشتقّات.

وقد اورد علی هذا بوجوه:

۱- أنّ المادّة- خاليةً من كلّ هيئة- ليست بلفظ، فكيف يكون لها وضع مع أنّ الوضع عبارة عن علقة بين اللفظ والمعنى؟!

وفيه: أنّ الغرض من وضع الموادّ ليس الإفادة الفعليّة كى يستلزم فعليّة إمكان التنطّق بها، بل الموادّ موضوعة بالوضع التهيّئى لأن تتلبّس بهيئة موضوعة، فيتحقّق الإفادة والاستفادة، ومثلها لا يجب أن يكون من مقولة اللفظ الذى يتكلّم به.

۲- المشهور بين أهل الأدب أنّ اسم المصدر موضوع لنفس الحدث بلا نسبة، فما الفرق بينه وبين المادّة؟

والجواب عنه: أنّ اسم المصدر وضع لعين المعنى الذى وضعت له المادّة، إلّا أنّ وضعها تهيّئى كما عرفت، ووضعه لأجل إمكان التنطّق بالمادّة عند الحاجة إلى إفادة معناها.

۳- أنّ لازم ذلك هو دلالة المادّة على المعنى الذى وضعت له، وإن تحقّقت فى ضمن هيئة غير موضوعة، مثل «ضُرْب» و «ضِرْب».

وفيه: أنّ وضع الموادّ تهيّئى للازدواج مع الهيئات الموضوعة، وبذلك يحصل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۳۷

لها ضيق ذاتى لا مجال معه لتوهّم الدلالة فى ضمن المهملات.

۴- أنّ القول باستقلال كلّ من المادّة والهيئة فى الوضع يستلزم دلالتهما على معنيين مستقلّين، وهو خلاف الضرورة، إذ لا يفهم من كلمة «ضارب» مثلًا إلّا معنى واحد.

وفيه:- مضافاً إلى كونه وارداً على مذهب الكوفيّين والبصريّين أيضاً- أنّ دلالة المادّة على معناها مندكّة فى دلالة الهيئة، بحيث لا يفهم منها إلّامعنى مندكّ فى معنى الهيئة، وبالجملة: إنّ الواضع وإن لم يلاحظ أىّ هيئة فى مقام وضع الموادّ، وأىّ مادّة فى مقام وضع الهيئات، بل كلّ منهما مستقلّة فى مقام الوضع، إلّاأنّ المادّة لا تحصّل لها فى مقام الاستعمال إلّابتحصّل هيئتها، وهى مركّبة معها تركيباً اتّحاديّاً، ودلالتها على المعنى أيضاً كذلك، فنسبة المادّة إلى الهيئة فى هذا المقام كنسبة الهيولى إلى الصورة فى الاتّحاد.

البحث حول دلالة[۵۱۴] الفعل على الزمان

ثمّ إنّه قد اشتهر فى ألسنة النحاة دلالة الفعل على الزمان، حتّى أخذوا الاقتران بها فى تعريفه، وهو خطأ كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.

برهان صاحب الكفاية لإثبات عدم دلالة الفعل على الزمان

واستدلّ عليه بعدم دلالة الأمر ولا النهى عليه، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الأمر نفس الإنشاء بهما فى الحال، كما هو الحال فى الإخبار بالماضى أو المستقبل أو بغيرهما كما لا يخفى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۳۸

بل يمكن منع دلالة غيرهما من الأفعال على الزمان إلّابالإطلاق والإسناد إلى الزمانيّات، وإلّا لزم القول بالمجاز والتجريد عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان والمجرّدات.

نعم، لا يبعد أن يكون لكلّ من الماضى والمضارع بحسب المعنى خصوصيّة اخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة فى الزمان الماضى فى الماضى، وفى الحال أو الاستقبال فى المضارع فيما كان الفاعل من الزمانيّات[۵۱۵]، إنتهى كلامه.

توضيح: أراد رحمه الله تحقّق تلك الخصوصيّة فى جميع موارد استعمال الماضى والمضارع، حتّى فيما إذا اسند إلى الزمان والمجرّدات، إلّاأنّها لا توجب الدلالة على وقوع النسبة فى الزمان إلّاإذا اسند إلى الزمانيّات.

وهو رحمه الله لم يعيّن تلك الخصوصيّة، لكن يناسب أن تكون فى الماضى «التحقّق» وفى المضارع «الترقّب» فيكون معنى قولنا:

«مضی الزمان» و «علم اللّه» و «علم زید» تحقّق مضیّ الزمان، وتحقّق علم اللّه، وتَحقّق علم زید، فالخصوصیّة موجودة فی الجمیع، لکنّها لا توجب الدلالة علی وقوع النسبة فی الزمان الماضی إلّافی الأخیر، وکذا إذا قلنا: «یمضی الزمان» و «یرید اللّه» و «یعلم زید» یکون معناها یترقّب مضیّ الزمان وإرادة اللّه وعلم زید، لکنّها لا توجب الدلالة علی وقوع النسبة فی الحال أو الاستقبال إلّافی الأخیر.

تکمیل: مادّة الفعل لا تدلّ علی الزمان، وإلّا لکان سائر المشتقّات أیضاً دالّة علیه، وأمّا هیئته[۵۱۶] فالتحقیق أنّها وضعت لمعنی حرفی، وهو ارتباط المبدء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۳۹

بالفاعل، إذ کما أنّ «فی» مثلًا فی قولنا: «زید فی الدار» تدلّ علی الظرفیّة، وهی أمر حقیقی متعلّق بطرفیه، وهما «زید» و «الدار» فکذلک إذا قلنا: «ضَرَبَ زید» أو «یضرب زید» تدلّ هیئة الفعل علی الارتباط الصدوری بین الضرب وبین زید، لکن یدلّ الماضی علی تحقّق هذا الارتباط والمضارع علی ترقّبه، فأین دلالة الهیئة علی الزمان الذی هو معنی اسمی؟!

اشتراک هیئة الماضی بین الفعل المتعدّی واللازم

ثمّ إنّ الحقّ ما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «أعلی اللّه مقامه» من اشتراک هیئة الماضی[۵۱۷] بین الفعل المتعدّی واللازم اشتراکاً لفظیّاً، إذ الارتباط فی الأوّل صدوری وفی الثانی حلولی، مثل «ضرب زید» أی صدر الضرب منه، و «ابیضّ الجسم» أی حلّ البیاض فیه، فهیئة الماضی وضعت تارةً للارتباط الصدوری واخری للارتباط الحلولی.

إن قلت: یمکن أن یقال بوضعها للجامع بینهما وهو نفس الارتباط.

قلت: لا، فإنّ الارتباط بدون قید الصدور والحلول یعمّ الارتباط الوقوعی الذی فی الفعل المجهول أیضاً.

هل یشترک المضارع بین الحال والاستقبال أم لا؟

ثمّ إنّه کثیراً ما یطلق الفعل المضارع ویراد به الحال، کما إذا سألک السائل عن أنّک هل تعلم حکم کذا؟ فأجبت بقولک: «نعم أعلمه» فإنّه لا إشکال فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۴۰

کون المضارع مستعملًا فی السؤال والجواب فی الحال.

بل ذهب المحقّق النائینی رحمه الله إلی أنّه وضع للحال واستعماله فی الاستقبال مجاز بمعونة القرینة کالسین وسوف، وما اشتهر من أنّه بمعنی الحال والاستقبال من الاشتباهات، فإنّ ظهوره الأوّلی هو التلبّس بالحال، کما هو الظاهر من قوله تعالی: «وَیَقُولُ الَّذِینَ کَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا»[۵۱۸] فإنّ الظاهر منه أنّهم حال نزول الآیة کانوا یقولون: لست مرسلًا[۵۱۹].

وفیه: أنّه کثیراً ما یستعمل فی الاستقبال أیضاً من دون قرینة المجاز، واستعماله فی الآیة فی الحال لا یدلّ علی کونه مجازاً فی الاستقبال، إذ غایة ما یقتضیه أنّه حقیقة فی الحال، وأمّا أنّه مجاز فی الاستقبال فلا.

وقال المحقّق الخراسانی رحمه الله بکونه مشترکاً معنویّاً بینهما، وظاهر کلامه اعتراف النحویّین بذلک أیضاً، وجعل هذا مؤیّداً لعدم دلالة الفعل علی الزمان، فراجع تفصیل کلامه فی الکفایة[۵۲۰].

وذهب سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله علی ما فی تقریرات بحثه بقلم بعض الأجلّة إلی أنّه مشترک لفظی بینهما، إلّاأنّ الوضع بالنسبة إلی الاستقبال تعیینی وبالنسبة إلی الحال تعیّنی، فالأوّل مقدّم علی الثانی[۵۲۱].

ولایبعد عندی أنّهما کانافی مرتبة واحدةلیس بینهماتقدّموتأخّر أصلًا، فوضع المضارع للارتباط الصدوری أو الحلولی الحالی تارةً

والاستقبالی اخری.

وکیف کان، فلا ثمرة لهذا النزاع فلا نطیل الکلام فیه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۴۱

الخامس: فی منشأ اختلاف المشتقّات

اشارة

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: إنّ اختلاف المشتقّات فی المبادئ- وکون المبدء فی بعضها فعلیّاً کالضارب، وفی بعضها قوّة واستعداداً کالمثمر، وفی بعضها ملکة کالمجتهد، وفی بعضها حرفة کالتاجر، وفی بعضها صناعة کالنجّار والصائغ- لا یوجب اختلافاً فی دلالتها بحسب الهیئة أصلًا[۵۲۲].

نقد نظریّة المحقّق الخراسانی رحمه الله فی منشأ اختلاف المشتقّات

وفیه: أنّه لو کان اختلافها مستنداً إلی مبادیها من دون أن یرتبط بالهیئة أصلًا لکانت التجارة فی قوله تعالی: «لَاتَأْکُلُوا أَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَکُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْکُمْ»[۵۲۳] بمعنی حرفة التجارة، مع أنّ المراد بها هو التجارة الفعلیّة بلا إشکال، وأیضاً إذا نذرت ترک الخیاطة مثلًا، فلا ریب فی تحقّق الحنث بخیاطة واحدة، وإن لم تصر حرفة أو صنعة لک، وأیضاً لو کان القوّة والشأنیّة داخلة فی معنی الإثمار لکان إضافة لفظ الشأنیّة إلیه فی قولنا:

«الشجرة المثمرة هی التی لها شأنیّة الإثمار» لغواً زائداً، بل مخلّاً بالمعنی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۴۲

نعم، لا ریب فی أنّ الاجتهاد یکون بمعنی ملکة الاستنباط، إلّاأنّ هذه معناه الاصطلاحی عند الفقهاء، وأمّا بحسب اللغة فهو بمعنی الجدّ والجهد الفعلی، والنزاع إنّما هو فی معنی المشتقّ لغةً لا اصطلاحاً.

وبالجملة: لا فرق فی مبادئ هذه المشتقّات المختلفة فی کونها متّخذة بنحو الفعلیّة، فلا یرتبط اختلافها بالموادّ، ویؤیّده ظهور الماضی والمضارع فی الفعلیّة فی مثل «اتّجر» و «یتّجر» لا فی الحرفة، مع اشتمالهما علی مادّة لفظ «التّاجر».

فماذا نقول فی المقام، سیّما فی مثل «الضارب» و «التاجر» الّذین کلاهما علی هیئة الفاعل، فلا یمکن القول باتّخاذ الأوّل بنحو الفعلیّة والثانی بنحو الحرفة، إذ لا تعدّد فی هیئتهما.

نقد احتمال تعدّد الوضع فی المشتقّات

واحتمال تعدّد الأوضاع بأن یقال: هیئة الفاعل وضعت تارةً لمن اشتغل بالمادّة بالفعل، واخری لمن اتّخذها حرفةً له وإن لم یشتغل بها فعلًا، بعید لا نلتزم به کما قال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره.

ثمّ إنّه رحمه الله قال: إنّ ما یدلّ علی الصنعة والحرفة قد استعمل فی تلک المعانی أوّلًا بنحو المجاز حتّی صارت حقیقةً، إمّا باستعمال الموادّ فی الصنعة والحرفة، أو استعمال مجموع المادّة والهیئة مجازاً، باعتبار أنّ المشتقّات کأنّها کلمة واحدة مادّةً وهیئةً کسائر العناوین البسیطة، ولکن هذا أیضاً لا یخلو من بُعد[۵۲۴]، إنتهی کلامه.

أقول: وأبعد منه جریان هذا الاحتمال فی اسمی الآلة والمکان، کالمفتاح

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۴۳

والمسجد، ضرورة صدق هذین العنوانین علی آلة الفتح ومحلّ عبادة المسلمین حقیقةً قبل تحقّق الفتح والسجود فیهما، فلا یمکن القول بتحقّق الوضع التعیّنی فیهما.

تناقض کلام المحقّق الخوئی

«مدّ ظلّه»

فی منشأ اختلاف المشتقّات

والعجب من بعض الأعلام «مدّ ظلّه» حیث ذهب فی صدر کلامه إلی کون اختلاف المشتقّات کلّها مربوطاً بالموادّ، وفی وسطه إلی کونه فی اسم المکان والآلة ناشئاً عن الهیئة[۵۲۵]، فإنّه تناقض ظاهر.

نقد القول باستناد اختلاف المشتقّات بجریها علی الذوات

وقیل: إنّ الشأنیّة والحرفة والصناعة وغیرها ناشئة من جری المشتقّ علی الذات وحمله علیها، وأمّا نفسه بلا جری یکون بمعنی الفعلیّة، فلفظ «المثمر» و «التاجر» یکونان بمعنی ما له الثمرة بالفعل، ومن له التجارة کذلک، وأمّا إذا قلنا: «هذه الشجرة مثمرة» أو «زید تاجر» یکونان بمعنی ما له شأنیّة الإثمار ومن له حرفة التجارة، فالخصوصیّات المذکورة لا ترتبط بموادّ المشتقّات ولا بهیئاتها، بل بالجری والحمل.

وهذا نظیر ما احتمل فی کلمة «الجاری» فی الفقه، فإنّ فیه خصوصیّة النبع من الأرض، حیث فسّر الفقهاء الماء الجاری بالنابع السائل، مع عدم دخل هذه الخصوصیّة فی معناه اللغوی، لصدق قولنا: جری الماء من الإبریق، أو من المیزاب، من دون تجوّز.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۴۴

فقیل فی حلّه: لفظ «الجاری» وحده یکون بمعنی السائل، سواء کان نابعاً من الأرض أم لا، وأمّا إذا اخذ وصفاً للماء، وقیل: «الماء الجاری» کان فیه خصوصیّة النبع منها.

وفیه: أنّ الحمل یفید الاتّحاد والهوهویّة بین الموضوع والمحمول من دون أن یغیّرهما عن معناهما، فکیف یکون کلمة «التاجر» وحدها بمعنی من له التجارة بالفعل، وإذا صار محمولًا وقلنا: «زید تاجر» صار معناه من له حرفة التجارة؟!

علی أنّ لفظ «التاجر» مجرّداً عن الحمل أیضاً یفید معنی الحرفة، ویشهد علیه أنّک لو سُئلتَ عن معناه لم تفصّل بین ما إذا کان مجرّداً وإذا کان جاریاً علی الذات، بل تقول: معناه من له حرفة التجارة.

وأمّا ما احتمل فی لفظ «الجاری» فلا یکون مؤیّداً له، لأنّه أیضاً فی جمیع موارد استعماله یکون بمعنی السائل، ولم یؤخذ النبع فی معناه اللغوی وإن اخذ وصفاً للماء.

نعم، إذا اخذ فی عبارات الفقهاء وصفاً له وقیل: «الماء الجاری» أرادوا به النابع السائل، لکنّه اصطلاح فقهی لا یرتبط بالمعنی اللغوی.

بیان الحقّ فی منشأ اختلاف المشتقّات

ویمکن أن یقال: إنّ الموادّ اخذت بنحو الفعلیّة فی جمیع المشتقّات، لکن هیئة اسم الآلة وضعت لما اعدّ لتحقّق المبدء بالفعل به، فالمفتاح یکون بمعنی الوسیلة المعدّة لأن یتحقّق الفتح الفعلی بها، وإن لم یتحقّق بعد، بل ولا یتحقّق فی الاستقبال أیضاً أصلًا، فهذه

الوسیلة ما دامت معدّة للفتح صالحة له، تکون

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۴۵

متلبّسة بالمبدء، وإذا زال صلاحیّتها انقضی عنها المبدء.

واسم المکان أیضاً وضع للمکان المعدّ لأن یتحقّق فیه المبدء بالفعل، فالمسجد یکون بمعنی المکان الذی اعدّ لأن یسجد فیه بالفعل، وإن کان لم یسجد فیه بعد، ولا یسجد فی الآتی أیضاً أصلًا، فما دام صالحاً لهذا الغرض کان متلبّساً بالمبدء، وإذا زال صلاحیّته بخراب ونحوه انقضی عنه المبدء.

فالخصوصیّة المتحقّقة فی اسمی الآلة والمکان ناشئة عن الهیئة لا المادّة.

نعم، هنا إشکال، وهو أنّ هذا المعنی لا یطّرد فی جمیع أسماء الأمکنة، فإنّک حینما تقول: «هنا مجلسی» مشیراً إلی مکان خاصّ من صفّ الجماعة، لا یکون معناه أنّ ذلک المکان اعدّ لجلوسک وإن لم تجلس فیه.

الکلام حول خروج اسم المفعول عن النزاع

ثمّ إنّه حکی بعض الأعلام عن استاذه خروج أسماء المفعولین[۵۲۶] عن النزاع، لأنّ الهیئة فیها وضعت لأن تدلّ علی وقوع المبدء علی الذات، وهذا المعنی ممّا لا یعقل فیه الانقضاء، لأنّ ما وقع علی الذات کیف یعقل انقضائه عنها، ضرورة أنّ الشیء لا ینقلب عمّا وقع علیه، والمفروض أنّ الضرب مثلًا قد وقع علیها، فدائماً یصدق أنّها ممّن وقع علیه الضرب، إذاً لا یفرق فی صدق المشتقّ بین حال التلبّس والانقضاء، ففی کلا الحالین علی نسق واحد بلا عنایة فی البین، بل لا یتصوّر فیه الانقضاء کما مرّ[۵۲۷].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۴۶

وفیه- کما قال بعض الأعلام أیضاً فی جوابه-: أنّه لو تمّ ما ذکره لجری ذلک فی أسماء الفاعلین أیضاً، فإنّ الهیئة فیها موضوعة لأن تدلّ علی صدور الفعل عن الفاعل، ومن المعلوم أنّه لا یتصوّر انقضاء الصدور عمّن صدر عنه الفعل خارجاً، لأنّ الشیء لا ینقلب عمّا وقع علیه، والمبدء الواحد کالضرب مثلًا لا یتفاوت حاله بالإضافة إلی الفاعل أو المفعول، غایة الأمر أنّ قیامه بأحدهما قیام صدوری وبالآخر قیام وقوعی[۵۲۸].

وحلّ ذلک: أنّ المراد بالصدور فی اسم الفاعل والوقوع فی اسم المفعول هو الصدور والوقوع الفعلیّان، فما دام الضرب صادراً من زید بالفعل کان متلبّساً بالمبدء، وإذا زال فعلیّة الصدور کان ممّن انقضی عنه المبدء، وهکذا ما دام الضرب واقعاً بالفعل علی عمرو کان متلبّساً به، وإذا زالت فعلیّة الوقوع کان ممّن انقضی عنه.

بیان الحقّ فی المشتقّات التی یفهم منها الحرفة والصناعة

بقی الکلام فی مثل التاجر ممّا یفهم منه الحرفة والصناعة.

والظاهر أنّه صار بمجموعه من الهیئة والمادّة حقیقة عرفیّة فی المعنی الخاصّ المتبادر منه، من دون أن یرتبط ذلک المعنی بالمادّة وحدها ولا بالهیئة کذلک، إذ لا فرق بین مثل التاجر والضارب فی أخذ مادّتهما بنحو الفعلیّة، فهی عبارة عن الضرب الفعلی والتجارة الفعلیّة، وهیئة الفاعل فیهما أیضاً وضعت لمن اشتغل بذلک الضرب الفعلی وتلک التجارة الفعلیّة.

فمادّة التاجر وضعت لمعنی، وهیئته لمعنی آخر، ثمّ صار مجموعهما بسبب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۴۷

الوضع أو کثرة الاستعمال حقیقة عرفیّة فی معنی ثالث، وهو «من له حرفة التجارة»[۵۲۹].

فلا یرتبط هذا المعنی العرفی بالجهة المبحوث عنها التی تتمحّض فی هیئة المشتقّ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۴۹

السادس: حول کلمة «الحال» فی عنوان المسألة

اشارة

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: إنّ المراد بالحال فی عنوان المسألة هو حال النسبة[۵۳۰] والجری لا حال النطق[۵۳۱]، إلخ.

وفیه: أنّ المشتقّ لا یدلّ علی الزمان أصلًا، فإنّک قد عرفت عدم دلالة الفعل علیه، فضلًا عن الاسم الذی لا خلاف فی عدم دلالته علیه، فلا معنی للقول بدخل الزمان فی مفهوم المشتقّ، سواء فی ذلک زمان النطق والجری والتلبّس.

علی أنّ الکلام فی المشتقّ إنّما هو فی المفهوم اللغوی التصوّری کما قال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله[۵۳۲]، سواء تحقّق الحمل والجری أم لا، نطق به متکلّم أم لا.

وبعبارة اخری: البحث إنّما هو فی مفهوم هیئة «الضارب» مثلًا من دون ملاحظة کونه محمولًا علی زید مثلًا، أو منطوقاً فی کلام متکلّم، بل الوضع مقدّم علی الحمل والنطق، إذ لابدّ من أن یضع الواضع أوّلًا اللفظ بإزاء المعنی،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۵۰

ثمّ ینطق به المتکلّم ویحمله علی الذات، فهل یمکن دخل زمان النطق أو النسبة فی ما وضع له المشتقّ مع کونهما متأخّرین عن الوضع؟!

وهل یمکن الالتزام بأنّه لیس للضارب مثلًا معنی قبل الجری والنطق؟!

ویختصّ حال التلبّس بإشکال أوضح، وهو أنّ المنقضی عنه المبدء أیضاً متلبّس به فی حال التلبّس، فکان المشتقّ حقیقةً فیه أیضاً قطعاً لو کان المراد حال التلبّس، ولا یعقل النزاع فی أنّه هل هو حقیقة فی خصوص المتلبّس بالمبدء فی حال التلبّس أو فی الجامع الأعمّ منه وممّا انقضی عنه المبدء.

بیان الحقّ فی المسألة

فلابدّ من جعل البحث فی مفهوم تصوّری غیر مشتمل علی الزمان، وهو أنّ المشتقّ هل وضع لمفهوم لا ینطبق إلّاعلی المتّصف بالمبدء المشتغل به أم لمفهوم أعمّ منه ومن المنقضی عنه الاشتغال.

إشکال ودفع

ربما یتوهّم عدم تحقّق التلبّس بالمبدء فی مثل «المعدوم» و «الممتنع» لعدم ثبوت الذات واستحالتها فیهما، ولا یعقل تلبّس المعدوم والمستحیل بالمبدء، لأنّ ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له.

وفیه: أنّ النزاع فی المشتقّ کما عرفت فی معناه التصوّری، وهو بسیط کما سیجیء، فلا مجال للتمسّک بقاعدة الفرعیّة.

نعم، لو کان معناه مرکّباً، وهو شیء ثبت له کذا، لکان للتمسّک بها مجال.

إن قلت: الإشکال وإن لم یکن وارداً علی معناه التصوّری، إلّاأنّه وارد فیما إذا حمل علی موضوع، فإنّا إذا قلنا: «زید معدوم» أو «شریک الباری ممتنع»

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۵۱

فهو ثبوت شیء لشیء مع عدم ثبوت المثبت له، وهو الموضوع.

قلت: أجاب عنه المحقّق الشیخ محمّد حسین الاصفهانی رحمه الله تبعاً لصدر المتألّهین بأنّ ملاک الحمل فی الحمل الشائع وإن کان هو الاتّحاد فی الوجود إمّا خارجاً، ک «زید کاتب» أو ذهناً، ک «الإنسان نوع» إلّاأنّ الوجود قد یکون بتّیاً، کالمثالین، وقد یکون فرضیاً، مثل «زید معدوم» و «شریک الباری ممتنع» فإنّا نفرض لزید وشریک الباری مع کونهما معدومین، وجوداً خارجیّاً ثمّ نحکم بکونهما متّحدین مع المعدوم والممتنع فی الخارج[۵۳۳].

هذا حاصل کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله.

لکن ما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره فی مقام الجواب عن الإشکال أحسن وأمتن، وهو أنّ مثل هذه القضایا وإن کانت بظاهرها موجبة، إلّاأنّها فی الواقع سالبة محصّلة، فإنّ قولنا: «زید معدوم» و «شریک الباری ممتنع» کان فی الحقیقة بمعنی «زید لیس بموجود» و «شریک الباری لیس بممکن» والسالبة المحصّلة کما تصدق مع انتفاء المحمول تصدق مع انتفاء الموضوع أیضاً[۵۳۴].

لا یقال: فعلی هذا یکون قولنا: «زید موجود» أیضاً بمعنی «زید لیس بمعدوم».

فإنّه یقال: العدم لیس بشیء حتّی یرجع الوجود إلیه، بل الأمر بالعکس.

نعم، یمکن ذلک فیما إذا کان الوصفان ضدّین، کالأبیض والأسود، فإنّهما أمران وجودیّان، فنقول للجسم الأبیض: إنّه لیس بأسود وبالعکس، بخلاف

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۵۲

المقام، فإنّ الوجود والعدم ونحوهما متناقضان، لکون الأوّل أمراً وجودیّاً والثانی عدمیّاً، فالثانی عبارة عن عدم الأوّل، لا بالعکس.

وإن أبیت عن رجوع هذه القضایا إلی السالبة المحصّلة فیمکن الجواب عن الإشکال بوجه آخر، وهو أنّ قاعدة الفرعیّة إنّما تجری فی خصوص ما إذا کان للمحمول واقعیّة وتحقّق، حتّی یصدق ثبوت شیء لشیء، بخلاف المقام الذی لا یصدق علی المحمول عنوان الشیء أصلًا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۵۳

السابع: فیما یقتضیه الأصل فی المقام

کلام صاحب الکفایة فیه

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: إنّه لا أصل فی نفس هذه المسألة یعوّل علیه عند الشکّ، وأصالة عدم ملاحظة الخصوصیّة مع معارضتها[۵۳۵] بأصالة عدم ملاحظة العموم لا دلیل[۵۳۶] علی اعتبارها فی تعیین الموضوع له[۵۳۷]، إنتهی.

هذا بالنسبة إلی المسألة الاصولیّة.

ثمّ إنّه رحمه الله قال فی مقام تعیین الوظیفة العملیّة فی الفروع الفقهیّة:

وأمّا الأصل العملی فیختلف فی الموارد، فأصالة البراءة فی مثل «أکرم کلّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۵۴

عالم» یقتضی عدم وجوب إکرام ما انقضی عنه المبدء قبل الإیجاب، کما أنّ قضیّة الاستصحاب وجوبه لو کان الإیجاب قبل الانقضاء[۵۳۸]، إنتهی.

نقد نظريّة صاحب الكفاية فى المسألة

وأورد عليه بعض الأعلام بأنّ الاستصحاب لا يجرى فى الفرض الأخير أيضاً، وأنّه مجرى أصالة البراءة كالأوّل، لعدم جريان الاستصحاب فى الشبهة المفهوميّة لا حكماً ولا موضوعاً، كما ذهب إليه شيخنا الأنصارى رحمه الله فى أواخر الاستصحاب من رسائله.

أمّا الأوّل- وهو استصحاب بقاء الحكم- فلاعتبار وحدة القضيّة المتيقّنة مع المشكوك فيها موضوعاً ومحمولًا فى جريان الاستصحاب، ضرورة أنّه لا يصدق نقض اليقين بالشكّ مع اختلاف القضيّتين موضوعاً أو محمولًا، وحيث إنّ فى موارد الشبهات المفهوميّة لم يحرز الاتّحاد بين القضيّتين لا يمكن التمسّك بالاستصحاب الحكمى، فإذا شكّ فى بقاء وجوب صلاة العصر، أو الصوم بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة المشرقيّة عن قمّة الرأس[۵۳۹] من جهة الشكّ فى مفهوم المغرب، وأنّ المراد به هو الاستتار أو ذهاب الحمرة؟ فعلى الأوّل كان الموضوع وهو «جزء النهار» منتفياً، وعلى الثانى هو كان باقياً، وبما أنّا لم نحرز بقاء الموضوع فلم نحرز الاتّحاد بين القضيّتين، وبدونه لا يمكن جريان الاستصحاب.

وأمّا الثانى- وهو استصحاب بقاء الموضوع- فلعدم الشكّ فى انقلاب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۵۵

حادث زمانى ليحكم ببقاء المتيقّن، إذ مع قطع النظر عن وضع اللفظ وتردّد مفهومه بين السعة والضيق ليس لنا شكّ فى أمر خارجى، فإنّ استتار القرص عن الافق حسّى معلوم لنا بالعيان، وذهاب الحمرة غير متحقّق كذلك، فماذا يكون هو المستصحب؟

وبعبارة واضحة: إنّ المعتبر فى الاستصحاب أمران: اليقين السابق والشكّ اللاحق مع اتّحاد المتعلّق فيهما، وهذا غير متحقّق فى الشبهات المفهوميّة، فإنّ كلّاً من الاستتار وذهاب الحمرة متيقّن فلا شكّ، وإنّما الشكّ فى بقاء الحكم، وفى وضع اللفظ لمعنى وسيع أو ضيّق، وقد عرفت أنّ الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم غير جارٍ، لعدم إحراز بقاء الموضوع، وأمّا بالإضافة إلى وضع اللفظ فقد تقدّم أنّه لا أصل يكون مرجعاً فى تعيين السعة أو الضيق.

وما نحن فيه من هذا القبيل بعينه، فإنّ الشبهة فيه مفهوميّة، والموضوع له مردّد بين خصوص المتلبّس أو الأعمّ منه ومن المنقضى، فالاستصحاب لا يجرى فى الحكم، لعدم إحراز اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» وكان زيد متلبّساً بالعلم فى حال صدور الحكم، ثمّ انقضى عنه قبل الامتثال، فالقضيّة المتيقّنة إنّما هى وجوب إكرام زيد من حيث إنّه عالم، وهذه الحيثيّة ليست محرزة حين الشكّ فى الوجوب، وكذلك لا يجرى الاستصحاب بالنسبة إلى الموضوع، لعدم الشكّ فى شىء خارجاً، لأنّا نقطع بأنّ زيداً كان متلبّساً بالعلم فى حال صدور الحكم، وأنّه ليس متلبّساً به حين الامتثال، وإنّما الشكّ فى مفهوم «العالم» وأنّه هل وضع لخصوص المتلبّس أو للأعمّ منه ومن المنقضى، وقد عرفت أنّه لا أصل يرجع إليه فى تعيين مفهوم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۵۶

اللفظ ووضعه سعةً وضيقاً[۵۴۰].

هذا ما أورده بعض الأعلام على المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام.

ويمكن المناقشة فى كلامه بوجه آخر أيضاً، وهو أنّه لو سلّمنا جريان الاستصحاب فى الشبهات المفهوميّة لكان جارياً فى الفرض الأوّل[۵۴۱] أيضاً، لأنّ زيداً وإن كان منقضياً عنه المبدء فى حال صدور الحكم وشككنا فى صدق العالم عليه حقيقةً، إلّاأنّه كان قبله عالماً قطعاً، فيستصحب ليترتّب عليه وجوب الإكرام، إذ لا يشترط فى جريان الاستصحاب ترتّب الأثر على المستصحب فى ظرف اليقين، بل يكفى ترتّبه عليه فى ظرف الشكّ فقط.

والحاصل: أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله إن كان قائلًا بعدم جريان الاستصحاب فى الشبهة المفهوميّة كان المرجع أصالة البراءة فى كلا الموردين، وإن كان قائلًا بجريانه فيها كان المرجع هو الاستصحاب كذلك، فالتفصيل بينهما بجعل المورد الأوّل مجرى البراءة

والثانی مجری الاستصحاب باطل قطعاً علی کلا المبنیین.

إشارة إلی الأقوال فی مسألة المشتقّ

إذا عرفت ما ذکرنا من المقدّمات فاعلم أنّ الأقوال فی المسألة وإن کثرت[۵۴۲]، إلّاأنّها حدثت بین المتأخّرین بعدما کانت ذات قولین بین المتقدّمین کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله[۵۴۳].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۵۷

والأقوال المفصّلة ستّة، وحیث إنّها إمّا باعتبار الموادّ، کالتفصیل بین اللازم والمتعدّی[۵۴۴] بکون الأوّل حقیقة فی خصوص المتلبّس والثانی فی الأعمّ، أو باعتبار الأحوال، کالتفصیل بین المحکوم به والمحکوم علیه بکون الأوّل حقیقة فی خصوص المتلبّس والثانی فی الأعمّ، فلیس التعرّض لها بمهمّ، لما مرّت الإشارة إلیه من أنّ اختلاف المبادئ والأحوال لا یوجب الاختلاف فیما نحن بصدده فی مبحث المشتقّ من تحقیق مفهوم هیئته اللغوی التصوّری[۵۴۵]، فتمام ملاک البحث هو الهیئة لا المبادئ والأحوال.

وأمّا مثل الزوج والزوجة والحرّ والعبد من الجوامد فإنّها وإن لم یکن لها وضع علی حدة بحسب خصوص هیئاتها، بل وضع المجموع منها ومن الموادّ لمعانیها، إلّاأنّ مفهومها حیث یکون جاریاً علی الذات منتزعاً منها بملاحظة اتّصافها بالمبدء کالمشتقّات النحویّة فلو اعتبر التلبّس فی المشتقّات النحویّة اعتبر فیها أیضاً وإلّا فلا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۵۹

بیان الحقّ فی مسألة المشتقّ

فی أنّ المشتقّ حقیقة فی خصوص المتلبّس بالمبدء

اشارة

فالمهمّ إنّما هو التعرّض لأدلّة القولین الأصیلین، فنقول:

ذهب الأشاعرة إلی کونه حقیقةً فی خصوص المتلبّس، وهو الحقّ.

واستدلّ علیه المحقّق الخراسانی رحمه الله بتبادر خصوصه[۵۴۶].

وهو تمام، بل الدلیل ینحصر فیه.

وأمّا صحّة السلب وعدمها فقد عرفت عدم کونهما علامتین للمجاز والحقیقة، فی مقابل التبادر وعدمه.

وأیضاً مضادّة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادّة لا تصلح أن تجعل وجهاً علی حدة علی اعتبار التلبّس، إذ لا طریق إلی العلم بتضادّ تلک الصفات مع قطع النظر عن التبادر. علی أنّک قد عرفت أنّ المسألة لغویّة لا یصحّ الاستدلال لها بالوجوه العقلیّة.

نعم، تضادّ هذه الصفات یؤیّد کون المتبادر خصوص المتلبّس.

فالدلیل علی اعتبار التلبّس بالمبدء والاشتغال به فی صدق المشتقّ حقیقةً منحصر فی التبادر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۶۰

فی بطلان القول بالأعمّ

ولابدّ للقائلین بالأعمّ من تصویر جامع بین المتلبّس والمنقضی ولا یمکنهم ذلک، لعدم تحقّق جامع حقیقی بینهما، إذ المتلبّس هو

واجد المبدء والمنقضی فاقده، ومعلوم أنّه لا جامع ماهوی مقولی بین واجد الشیء وفاقده.

وأمّا الجامع الانتزاعی فلابدّ من اعتبار امور فیه:

۱- عدم دخل الزمان فیه، لما عرفت من خلوّ المشتقّ عنه، فلا یصحّ احتمال کون الموضوع له جامعاً انتزاعیّاً دالّاً علی الماضی والحال.

۲- عدم ترکّبه من مفهومین أو أکثر، لما سیجیء من أنّ مقتضی التحقیق هو بساطة مفهوم المشتقّ[۵۴۷].

۳- کونه أمراً متبادراً من المشتقّ، لما مضی من انحصار علامة الحقیقة فی التبادر.

وأنّی لهم من تصویر جامع بین المتلبّس والمنقضی واجد لهذه الخصوصیّات؟

نقد أدلّة القول بالأعمّ

هذا بحسب مقام الثبوت.

وعلی فرض إمکان تصویر الجامع فلا یمکنهم إثبات وضعه له، لأنّهم احتجّوا بوجوه کلّها مدخولة:

الأوّل: التبادر، وقد عرفت أنّ المتبادر هو خصوص المتلبّس بالمبدء.

الثانی: صدق «المضروب» و «المقتول» علی من انقضی عنه المبدء.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۶۱

وفیه: أنّ صدقهما علیه حقیقةً إنّما هو بلحاظ حال التلبّس، ضرورة عدم صحّة قولنا: «زید الیوم مضروب عمرو أو مقتوله» فیما إذا انقضی عنه مبدئهما إلّا بنحو من العنایة والمسامحة.

الثالث: قوله تعالی فی آیة حدّ السرقة: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُمَا»[۵۴۸] وفی آیة حدّ الزنا: «الزَّانِیَةُ وَالزَّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ»[۵۴۹] فإنّهم حین القطع والجلد انقضی عنهم التلبّس بالسرقة والزنا[۵۵۰].

وفیه أوّلًا: أنّ الحدّ لیس دائراً مدار صدق العنوان الانتزاعی علی المجرم، بل هو من آثار صدور الأمر الشنیع الذی دعا الشارع أو المقنّن العرفی إلی تأدیبه وسیاسته، وحینئذٍ فالموجب للسیاسة هو العمل الخارجی لا صدق العنوان الانتزاعی، فالسارق تقطع یده لأجل سرقته، ففی آیة حدّ السرقة یکون عنوان «السارق» و «السارقة» إشارةً إلی من هو موضوع الحکم مع التنبیه علی علّته، فکأنّه قال: الذی صدر منه السرقة تقطع یده لأجل صدورها منه، سواء صدق علیه عنوان السارق بنحو الحقیقة أو المجاز أو لم یصدق أصلًا.

وثانیاً: ما أورده علیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّه استعمل المشتقّ فی الآیتین بلحاظ حال التلبّس، فکان المعنی «من کان سارقاً أو سارقةً فاقطعوا أیدیهما» و «من کان زانیةً أو زانیاً فاجلدوا کلّ واحد منهما مائة جلدة» ولا ینافی إرادة خصوص حال التلبّس دلالتهما علی ثبوت القطع والجلد مطلقاً،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۶۲

ولو بعد انقضاء المبدء[۵۵۱].

وثالثاً: ما أفاده بعض الأعلام من أنّ استعمال المشتقّ فی المنقضی بلحاظ حال الانقضاء وإن کان محتملًا فی القضایا الخارجیّة فی الجملة، إلّاأنّه فی القضایا الحقیقیّة غیر محتمل، فإنّ الاستعمال فیها دائماً فی المتلبّس دون المنقضی، بل لا یعقل فیها حال الانقضاء، فإنّ المراد بالجنب والحائض فی قولنا: «الجنب أو الحائض یجب علیهما الغسل» هو کلّ إنسان فرض متلبّساً بالجنابة أو الحیض خارجاً، فهو محکوم علیه بالغسل، فعنوان الجنب أو الحائض قد استعمل فیمن تلبّس بالمبدء، ولا یتصوّر فیه الانقضاء، غایة الأمر أنّ الامتثال یقع متأخّراً عن زمان الوجوب، کما کان هو الحال فی الآیتین[۵۵۲].

إنتهی ملخّصاً.

الرابع: استدلال الإمام علیه السلام تأسّیاً بالنبیّ صلی الله علیه و آله کما عن غیر واحد من الأخبار بقوله تعالی: «لَایَنَالُ عَهْدِی

الظَّالِمِينَ»[۵۵۳] على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة، تعريضاً بمن تصدّى لها ممّن عبد الصنم مدّة مديدة، ومن الواضح توقّف ذلك على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ، وإلّا لما صحّ التعريض، لانقضاء تلبّسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدّى للخلافة.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بمنع التوقّف على ذلك، بل يتمّ الاستدلال ولو كان موضوعاً لخصوص المتلبّس، وتوضيح ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمة،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۶۳

وهى أنّ الأوصاف العنوانيّة التى تؤخذ فى موضوعات الأحكام تكون على أقسام:

أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرّد الإشارة إلى ما هو فى الحقيقة موضوع للحكم، لمعهوديّته بهذا العنوان من دون دخل لاتّصافه به فى الحكم أصلًا.

ثانيها: أن يكون لأجل الإشارة إلى علّيّة المبدء للحكم مع كفاية مجرّد صحّة جرى المشتقّ عليه ولو فيما مضى.

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفاية، بل كان الحكم دائراً مدار صحّة الجرى عليه واتّصافه به حدوثاً وبقاءً.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الاستدلال بهذا الوجه إنّما يتمّ لو كان أخذ العنوان فى الآية الشريفة على النحو الأخير، ضرورة أنّه لو لم يكن المشتقّ للأعمّ لما تمّ بعد عدم التلبّس بالمبدء ظاهراً حين التصدّى، فلابدّ أن يكون للأعمّ ليكون حين التصدّى حقيقةً من الظالمين ولو انقضى عنهم التلبّس بالظلم، وأمّا إذا كان على النحو الثانى فلا- كما لا- يخفى، ولا- قرينة على أنّه على النحو الأوّل لو لم نقل بنهوضها على النحو الثانى، فإنّ الآية الشريفة فى بيان جلالة قدر الإمامة والخلافة وعظم خطرها ورفعة محلّها وأنّ لها خصوصيّةً من بين المناصب الإلهيّة، ومن المعلوم أنّ المناسب لذلك هو أن لا يكون المتقمّص بها متلبّساً بالظلم أصلًا كما لا يخفى[۵۵۴]، إنتهى كلامه، وهو صحيح متين.

والحاصل: أنّ المشتقّ حقيقة فى خصوص المتلبّس بالمبدء فى الحال، والقول بالأعمّ مردود ثبوتاً وإثباتاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۶۵

فى بساطة المشتقّ وتركّبه

وينبغى التنبيه على امور مهمّة

الأوّل: فى بساطة المشتقّ وتركّبه

اشارة

والمراد بهما هو البساطة والتركّب بحسب التصوّر والإدراك كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله، فالمفهوم إذا كان واحداً بحسب التصوّر كان بسيطاً وإن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين أو أكثر.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله بعد اختيار البساطة وبيان المراد بها، شبّه المقام بمثل مفهوم الحجر والشجر، وقال بانحلالهما إلى شىء له الحجريّة أو الشجريّة مع وضوح بساطة مفهومهما[۵۵۵].

وفيه: أنّ انحلال «الضارب» مثلًا إلى شىء له الضرب إنّما هو مربوط بالدلالة اللفظيّة، ضرورة أنّ له مادّة وهيئة، ولكلّ منهما وضع على حدة، فمفهوم «الضارب» وإن كان بحسب التصوّر والإدراك بسيطاً إلّاأنّه ينحلّ عقلًا بحسب مدلوله اللفظى إلى الذات والمادّة والربط بينهما، بخلاف مثل الحجر، فإنّه وإن كان ينحلّ عقلًا إلى شىء له الحجريّة إلّاأنّه بسيط بحسب مدلوله اللفظى، ضرورة أنّ الواضع

تصوّر مادّته وهیئته ووضع المجموع بوضع واحد، فانحلاله

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۶۶

لا یرتبط بمقام دلالة اللفظ، بل یرتبط بواقعیّته.

فما ذهب إلیه فی معنی البساطة حقّ، بخلاف تنظیره المقام بالجوامد.

فالنزاع إنّما هو فی أنّ المشتقّ هل هو بسیط بحسب الإدراک والتصوّر أو مرکّب؟ وبعبارة اخری: هل هو مثل الحجر فی انتقاش صورة واحدة فی الذهن عند سماع لفظه، أو مثل «غلام زید»؟ فکما أنّه یتصوّر السامع عند سماعه ثلاثة أشیاء: ۱- الغلام، ۲- زید، ۳- الارتباط الواقع بینهما، فکذلک یتصوّر من «الضارب» أیضاً ثلاثة أشیاء: ۱- الذات، ۲- الضرب، ۳- الارتباط الواقع بینهما.

رأی المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المراد من بساطة المشتقّ

وذهب بعض الأعلام «مدّ ظلّه» إلی أنّ مرکز النزاع هو البساطة والترکّب بحسب التحلیل العقلی لا بحسب الإدراک والتصوّر.

وعلیه فما فی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله من معنی البساطة هو معنی الترکیب، ولذا قال بعض الأعلام: إنّ المحقّق صاحب الکفایة بالنتیجة من القائلین بالترکیب لا البساطة.

فما ینحلّ بتعمّل من العقل إلی شیئین أو أکثر فهو مرکّب عند بعض الأعلام وإن کان مفهومه بحسب التصوّر والإدراک واحداً، والبسیط یختصّ بما لم ینحلّ حتّی بتعمّل العقل أیضاً، وعلیه فتصوّر بساطة مفهوم المشتقّ إنّما هو بأن یقال:

لا فرق بینه وبین المبدء حقیقةً وذاتاً، وإنّما الفرق بینهما بالاعتبار ولحاظ الشیء مرّة لا بشرط واخری بشرط لا، فکما أنّ الضرب مثلًا لا ینحلّ أصلًا ولو بتعمّل من العقل، فکذلک الضارب، لعدم الفرق بینهما إلّافی کون الأوّل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۶۷

آبیاً عن الحمل والجری، بخلاف الثانی، فإنّه غیر آبٍ عنه ولا بشرط بالنسبة إلیه، وأمّا حقیقتهما فواحدة[۵۵۶].

نقد ما اختاره المحقّق الخوئی

«مدّ ظلّه»

فی المراد من بساطة المشتقّ

وبطلانه أظهر من الشمس، فإنّه لابدّ فی تحقّق «الضارب» مثلًا من امور ثلاثة واقعیّة: ۱- الذات، ۲- المبدء، ۳- الارتباط بینهما، أی تلبّس الذات بالمبدء وصدوره عنها، بخلاف الضرب، فإنّه بسیط محض، فالقول بأنّ الفرق بینهما صرف اعتبار المشتقّ لا بشرط والمبدء بشرط لا- من دون أن یکون بینهما تفاوت واقعی، باطل قطعاً، وإن قال به جمع من الأکابر والحکماء، فراجع إلی وجدانک هل تجد قولنا: «زید قائم» حاکیاً عن اعتبار الاتّحاد بین «زید» و «قائم» أو عن الهوهویّة الواقعیّة، وإذا کان بینهما اتّحاد واقعی فهل یمکن القول بأنّه ناشٍ عن صرف اعتبار المشتقّ لا بشرط من دون أن یکون بینه وبین المبدء الذی لا یمکن حمله علی الذات فرق واقعی؟!

فالمشتقّ مرکّب بحسب الواقع وإن کان بسیطاً بحسب التصوّر والإدراک.

بقی الکلام فیما أیّد به کون النزاع فی البساطة والترکّب الواقعیّین، وهو أنّ المحقّق الشریف رحمه الله تصدّی لإقامة البرهان علی البساطة، وظاهر أنّ إثبات البساطة اللحاظیّة لا یحتاج إلی مؤونة استدلال وإقامة برهان، فإنّ المرجع الوحید لإثباتها فهم أهل العرف أو اللغة، ولا إشکال فی أنّهم یفهمون من المشتقّ معنی واحداً کما یفهمون من غیره من الألفاظ المفردة ذلک، ومن هنا سلّم شارح المطالع رحمه الله البساطة اللحاظیّة، إلّاأنّه قال: بحسب التحلیل ینحلّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۶۸

إلی شیئین: ذات متّصفة بالمبدء[۵۵۷].

أقول: نعم، یکفی فی إثبات البساطة اللحاظیّة المبحوث عنها تبادرها عند أهل العرف، وهذه المسألة لیست بأهمّ من أصل مسألة المشتقّ وأنّه هل وضع لخصوص المتلبّس أو للأعمّ، فإذا کان التبادر عند العرف کافیاً فی إثبات تلک المسألة ففی إثبات هذه المسألة التی تکون من أحوالها یکفی أیضاً بلا إشکال.

لکن إقامة البرهان من قبل المحقّق الشریف لا یکون مؤیّداً لکون النزاع فی البساطة والترکّب الواقعیّین، لأنّ إقامة البرهان دأب المنطقیّین- ومنهم المحقّق الشریف- حتّی فی المسائل التی یمکن إثباتها بالتبادر، لعدم اعتنائهم بالتبادر ونحوه، وإلّا فسیأتی أنّه أیضاً أراد الترکّب والبساطة الإدراکیین، لا الواقعیّین العقلیّین.

فیما وقع بین شارح المطالع والمحقّق الشریف

عرّف المشهور الفکر بأنّه ترتیب امور معلومة لتحصیل المجهول، وتبعهم فی ذلک شارح المطالع. واورد علیه بما إذا کان المعرّف مفرداً، کالتعریف بالفصل القریب أو الخاصّة.

وأجاب عنه شارح المطالع بأنّ الفصل أو العرض الخاصّ وإن کان فی بدایة الأمر وبالنظر السطحی أمراً واحداً، إلّاأنّه فی الواقع وبالنظر الدقّی ینحلّ إلی أمرین: ذات ومبدء، فالناطق ینحلّ إلی شیء له النطق، والضاحک إلی شیء له الضحک.

فلا ینثلم ما تقدّم من تعریف الفکر، بالتعریف بالفصل القریب أو الخاصّة،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۶۹

لکون کلّ منهما متعدّداً بالنظر الدّقّی، فیصدق علی التعریف بکلّ منهما أنّه «ترتیب امور معلومة عند النفس لتحصیل شیء مجهول»[۵۵۸].

وناقش فیه المحقّق الشریف فی بعض حواشیه علی شرح المطالع بأنّه لا یمکن أخذ «الشیء» فی مفهوم المشتقّ، وذلک لأنّ المأخوذ فیه إن کان مفهوم «الشیء» یلزم دخول العرض العامّ فی الفصل، وهو محال[۵۵۹]، وإن کان مصداقه یلزم انقلاب القضیّة الممکنة إلی الضروریّة، مثلًا جملة «الإنسان ضاحک» قضیّة ممکنة، فإذا انحلّت إلی قولنا: «الإنسان إنسان له الضحک» صارت قضیّة ضروریّة، لأنّ ثبوت الشیء لنفسه ضروری، وهو خلف[۵۶۰]،[۵۶۱].

توضیح مرام شارح المطالع والمحقّق الشریف فی المسألة

والظاهر أنّ نزاعهما أیضاً فی الترکّب والبساطة اللحاظیّین، خلافاً لما استظهره بعض الأعلام من کلامهما، فالمحقّق الشریف یقول بالبساطة اللحاظیّة، وشارح المطالع یقول بالترکّب اللحاظی بالنظر الدقیق.

وبعبارة اخری: المرکّب علی ثلاثة أقسام:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۷۰

۱- ما یکون مرکّباً حتّی بالنظر التصوّری السطحی، مثل «غلام زید».

۲- ما یکون مرکّباً بالنظر التصوّری الدقّی، لکنّه بسیط بالنظر السطحی البدوی، والمشتقّ کذلک عند شارح المطالع.

۳- ما لا یکون مرکّباً إلّابالنظر التحلیلی العقلی، وهو الجوامد، مثل «الحجر» فإنّه بسیط بحسب الإدراک السطحی والدقّی، إلّاأنّه ینحلّ بتعمّل من العقل إلی شیء له الحجریّة.

فاعتقد شارح المطالع بالترکیب التصوّری بحسب النظر الدقیق العرفی، والمحقّق الشریف ردّه وذهب إلی البساطة التصوّریّة حتی بالنظر الدقیق.

ویشهد علیه أوّلًا: أنّه قال: مفهوم المشتقّ بسیط منتزع عن الذات باعتبار تلبّسها بالمبدء، فهو مع ذهابه إلی البساطة قائل بترکّب منشأ الانتزاع من الذات والمبدء وتلبّسها به، وهل هذا إلّاالترکّب بالتحلیل العقلی، فلم یریدا البساطة والترکّب الانحلالیین عقلًا، وإلّا فلم یقع بینهما نزاع أصلًا.

وثانیاً: أنّه لو کان نظر شارح المطالع بساطة المشتقّ بحسب الإدراک والتصوّر حتّی بالنظر الدقیق العرفی، وترکّبه بتحلیل العقل فقط، لم یتوجّه إلیه إشکال فی أخذ مفهوم الشیء فی مثل الناطق، لعدم دخله فی معناه التصوّری البدوی والدقّی أصلًا، فیعلم أنّ المحقّق الشریف أیضاً فهم من کلام شارح المطالع الترکّب اللحاظی، فأشکل علیه بهذا الإشکال.

نقد ما أفاده المحقّق الشریف لإثبات بساطة المشتقّ

ویرد علیه أوّلًا: أنّه لو تمّ لدلّ علی خروج الشیء مفهوماً ومصداقاً عن معنی المشتقّ، وهو لا یستلزم البساطة، لإمکان ترکّبه من المبدء ونسبته إلی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۷۱

الذات بنحو تکون النسبة داخلةً والذات خارجة.

نعم، لا إشکال فی کونه جواباً عن شارح المطالع علی فرض تمامیّته، فإنّه قال بکون المشتقّ مرکّباً من «شیء له المبدء» فیشکل علیه بأنّ الشیء لا یمکن أن یکون مأخوذاً فی معنی المشتقّ لا مفهوماً ولا مصداقاً.

وثانیاً: أنّ الحقّ ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ مثل الناطق لیس بفصل حقیقی[۵۶۲]، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصّه، وإنّما یکون فصلًا مشهوریّاً منطقیّاً یوضع مکانه إذا لم یعلم نفسه، بل لا یکاد یعلم، لأنّ الفصول حاکیة عن کنه الأشیاء، ولا یعلم کنهها إلّاعلّام الغیوب.

ویؤیّده أنّه ربما یجعل لا زمان مکانه، کالحسّاس والمتحرّک بالإرادة فی الحیوان، فحیث إنّه لیس لکلّ شیء إلّافصل واحد حقیقی فیعلم أنّ کلّاً منهما خاصّة للحیوان لا فصل له.

والحاصل: أنّه لا یلزم من أخذ مفهوم الشیء فی معنی المشتقّ إلّادخول العرض العامّ فی الخاصّة التی هی عرضی، لا فی الفصل الحقیقی الذی هو من الذاتی[۵۶۳].

وأورد بعضهم[۵۶۴] علی المحقّق الشریف بأنّ الشیء لا یکون عرضاً، بل جنس الأجناس، فلا یلزم من دخول مفهومه فی المشتقّ دخول العرض فی الفصل.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۷۲

هو غریب، فإنّ المقولات العشر أجناس عالیة متباینة بتمام الذوات، فلا جنس فوقها، فکیف یکون الشیء جنساً مع شموله لجمیعها، بل

للواجب والممتنع أيضاً.

هذا كلّه على فرض أخذ مفهوم «الشيء» فى المشتقّ.

وأمّا على فرض أخذ مصداقه فيه فأجاب صاحب الفصول رحمه الله عن إشكال انقلاب المادّة بأنّ المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً، بل مقيّداً بالوصف، وليس ثبوته للموضوع حينئذٍ بالضرورة، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضروريّاً[۵۶۵].

توجيه صاحب الكفاية لما أفاده المحقّق الشريف

وأورد عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّه يمكن أن يقال: إنّ عدم كون ثبوت القيد ضروريّاً لا يضرّ بدعوى الانقلاب، فإنّ المحمول إن كان ذات المقيّد وكان القيد خارجاً وإن كان التقيّد داخلًا بما هو معنى حرفى فالقضيّة لا محالة تكون ضروريّة، ضرورة ضروريّة ثبوت الإنسان الذى يكون مقيّداً بالضحك[۵۶۶] للإنسان، وإن كان المقيّد بما هو مقيّد على أن يكون القيد داخلًا فقضيّة «الإنسان ضاحك» تنحلّ فى الحقيقة إلى قضيّتين: إحداهما قضيّة «الإنسان إنسان» وهى ضروريّة، والاخرى قضيّة «الإنسان له الضحك» وهى ممكنة، وذلك لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً، فعقد الحمل ينحلّ إلى القضيّة، كما أنّ عقد الوضع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۷۳

ينحلّ إلى قضيّة مطلقة عامّة عند الشيخ، وقضيّة ممكنة عامّة عند الفارابى، فتأمّل[۵۶۷]، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده صاحب الكفاية لتوجيه كلام المحقّق الشريف

وفى كلا شقّى كلامه نظر: أمّا الشقّ الأوّل فلأنّ التقيّد أمر إمكانى، لكون أحد طرفيه أعنى القيد إمكانيّاً، وكونه معنى حرفيّاً لا يوجب عدم الاعتناء بشأنه وجعله كالمعدوم من أصله، فإنّه مع كونه معنى حرفيّاً أمر واقعى حقيقى.

وأمّا الشقّ الثانى فلعدم تماميّة الانحلال، فإنّ «الضاحك» بناءً على التركيب يكون بمعنى «إنسان له الضحك» فإذا قلنا: «الإنسان ضاحك» كان معناه «الإنسان إنسان له الضحك» وليس لنا فى هذه القضيّة إنسان ثالث حتّى يقال بانحلالها إلى قضيّتين: إحداهما «الإنسان إنسان» والاخرى «الإنسان له الضحك».

وانحلال عقد الحمل إلى القضيّة لا يستلزم انحلال أصل القضيّة إلى قضيّتين، كما أنّ رجوع عقد الوضع إلى مطلقة عامّة أو ممكنة عامّة لا يستلزم ذلك.

سلّمنا الانحلال، لكنّه لا يفيد الانقلاب، لأنّ القضيّة الأصليّة التى انحلّت إلى الضروريّة والممكنة تابعة لأخسّهما، وهو الممكنة، فأين الانقلاب؟!

ثمّ إنّى لا أظنّ أحداً يلتزم بأخذ مصداق الشيء فى مفهوم المشتقّ، لكونه واضح البطلان، لاستلزامه كونه مشتركاً لفظيّاً بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّ مصداق الشيء فى كلّ مورد مغاير للموارد الاخرى، فإنّا إذا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۷۴

قلنا: «زيد كاتب» كان الكاتب بمعنى «زيد الذى له الكتابة» وإذا قلنا: «عمرو كاتب» كان بمعنى «عمرو الذى له الكتابة» وهكذا، ولا يلتزم أحد بكون ما وضع له المشتقّ خاصّاً، بل الكلّ قائلون بعموم الوضع والموضوع له فيه.

على أنّ أخذ مصداق الشيء فى مفهوم المشتقّ يستلزم إبهام معناه، لتردّد معنى «الحسّاس» مثلًا بين «إنسان له الحسّ» و «فرس له

الحسّ» وهكذا، مثل سائر المشتركات اللفظيّة، مع أنّ معناه واضح غير مبهم بقضاوة الوجدان.

وعلى هذا فالنزاع ينحصر فى دخل مفهوم الشيء فى المشتقّ.

نقد أدلّة القائلين بالبساطة

ثمّ استدلّ من قال ببساطته بامور كلّها مدخولة:

منها: ما أفاده المحقّق الشريف، وقد عرفت جوابه.

ومنها: ما استدلّ به المحقّق الخراسانى رحمه الله، وهو أنّ التركّب مستلزم لتكرّر الموصوف فى مثل «زيد الكاتب» وهو خلاف الضرورة[۵۶۸].

وفيه: أنّ هذا المثال بناءً على التركّب يكون بمعنى «زيد الذى شيء له الكتابة» ولم يتكرّر الموصوف فيه كما لا يخفى.

ومنها: أنّ التركّب مستلزم لتحقّق نسبتين فى كلام واحد: إحداهما فى تمام القضيّة، والاخرى فى المحمول فقط.

وفيه: أنّ اجتماع نسبتين فى كلام واحد لا يستحيل إلّافيما إذا كانتا تامّتين، فى عرض واحد، متّحدتين موضوعاً ومحمولًا، ولم يتحقّق واحد من هذه الشروط الثلاثة فى المقام، فضلًا عن جميعها، فإنّ النسبة التى فى تمام القضيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۷۵

تامّة والتى فى جانب المحمول ناقصة، وهى متقدِّمة رتبةً على التى فى تمام القضيّة، وهما مع ذلك مختلفتان بحسب طرفيهما كما هو واضح.

التحقيق حول مسألة بساطة المشتقّ وتركّبه

والحقّ أنّ المفاهيم الاشتقاقيّة مركّبة لا بسيطة، لدخل مفهوم الشيء فيها، وذلك لانسباق الشيء المتلبّس بالمبدء إلى الذهن عند سماع المشتقّ، فمعناه مركّب من ثلاثة امور: ۱- الشيء، ۲- المبدأ، ۳- تلبّسه به، وكيف يمكن القول ببساطته مع تعدّد الوضع فيه؟! فإنّ له بحسب مادّته وضعاً، وبحسب هيئته وضعاً آخر، فالهيئة تدلّ على المقيّد والتقيّد، أعنى «الشيء» و «التلبّس» والمادّة تدلّ على القيد، أعنى «المبدء» وهذا هو معنى التركيب.

وذهب بعض الأعلام أيضاً إلى التركيب، واستدلّ هو أيضاً عليه بالتبادر وانسباق الذات المتلبّسة بالمبدء إلى الذهن[۵۶۹].

وهو وإن كان صحيحاً إلّاأنّه لا يلائم ما ذهب إليه من أنّ مركز النزاع هو البساطة والتركّب بتعمّل من العقل، فإنّ التبادر إنّما هو مربوط بمرتبة الإدراك والتصوّر، لا بمرتبة التحليل العقلى كما هو واضح.

فاستدلاله على دعواه بالتبادر نحو تسلّم قهرىّ لكون النزاع فى البساطة والتركّب اللحاظيّين، وهذا أقوى شاهد على أنّه بهذا المعنى يكون محلّاً للنزاع، لا بالمعنى الذى ذكره بعض الأعلام.

والحاصل: أنّ مفهوم المشتقّ مركّب من الذات المتلبّسة بالمبدء، فمفهوم الشيء والذات دخيل فيه، والدليل عليه هو التبادر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۷۷

فى الفرق بين المشتقّ ومبدئه

الثانى: فى الفرق بين المشتقّ ومبدئه

البحث حول ما اختاره أهل المعقول فی المقام

المشهور بین الفلاسفة أنّ الفرق بین المشتقّ ومبدئه إنّما هو باعتبار «لا- بشرط» و «بشرط لا» ووقع البحث فی مرادهم من هاتین الکلمتین- لا بشرط وبشرط لا-.

ففسّر صاحب الفصول رحمه الله مرادهم منهما بما یراد فی بحث المطلق والمقیّد، وهو أنّ الماهیّة إذا قیست إلی العوارض والطوارئ الخارجیّة مرّةً تلاحظ لا بشرط بالإضافة إلیها واخری بشرط شیء وثالثة بشرط لا، فعلی الأوّل تسمّی الماهیّة مطلقة ولا بشرط، وعلی الثانی بشرط شیء، وعلی الثالث بشرط لا.

ثمّ أورد علیهم بأنّ صحّة الحمل وعدمها لا تختلف من حیث اعتبار شیء لا بشرط أو بشرط لا، لأنّ العلم والحرکة وما شاکلهما، ممّا یمتنع حملها علی الذوات، وإن اعتبرت لا بشرط، فإنّ ماهیّة الحرکة أو العلم بنفسها آبیة عن الحمل علی الشیء حقیقةً، فلا یقال: «زید علم أو حرکة» إلّابنوع من العنایة والتجوّز، ومجرّد اعتبارها لا- بشرط لا- یوجب انقلابها عمّا کانت علیه، فما ذکروه من الفرق بین المشتقّ ومبدئه لا یرجع إلی معنی صحیح.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۷۸

کلام صاحب الکفایة رحمه الله فی الفرق بین المشتقّ ومبدئه

وذهب المحقّق الخراسانی إلی أنّ کلام الفلاسفة یرجع إلی الفرق الذاتی بینهما، فإنّه قال: الفرق بین المشتقّ ومبدئه مفهوماً أنّه بمفهومه لا- یأبی عن الحمل علی ما تلبّس بالمبدء، ولا یعصی عن الجری علیه، لما هما علیه من الاتّحاد، بخلاف المبدء، فإنّه بمعناه یأبی عن ذلک، بل إذا قیس ونسب إلیه کان غیره، لا هو هو، وملاک الحمل والجری إنّما هو نحو من الاتّحاد والهوهویّة، وإلی هذا یرجع ما ذکره أهل المعقول فی الفرق بینهما، من أنّ المشتقّ یکون لا بشرط، والمبدء یکون بشرط لا، أی یکون مفهوم المشتقّ غیر آبٍ عن الحمل ومفهوم المبدء یکون آبیاً عنه[۵۷۰].

ثمّ اعترض علی صاحب الفصول رحمه الله بقوله:

وصاحب الفصول رحمه الله حیث توهّم أنّ مرادهم إنّما هو بیان التفرقة بهذین الاعتبارین بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجیّة مع حفظ مفهوم واحد أورد علیهم بعدم استقامة الفرق بذلک، لأجل امتناع حمل العلم والحرکة علی الذات وإن اعتبرا لا بشرط، وغفل عن أنّ المراد ما ذکرنا، کما یظهر منهم من بیان الفرق بین الجنس والفصل وبین المادّة والصورة، فراجع[۵۷۱]، إنتهی کلامه.

نقد ما فسّر به صاحب الکفایة کلام مشهور الفلاسفة فی المقام

ونوقش[۵۷۲] فی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ ما نسبه إلی أهل المعقول من أنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۷۹

مرادهم هو الفرق الحقیقی بین المشتقّ ومبدئه خلاف صریح کلامهم.

فالمحقّق الاصفهانی رحمه الله حکی منهم فی حاشیته علی الکفایة کلامین صریحین فی أنّ مرادهم من «لا بشرط» و «بشرط لا» أمران اعتباریّان، لا ذاتیّان:

کلام العلّامة الدوانی حول الفرق بین المشتقّ ومبدئه

۱- ما نقله عن المحقّق الدوانی رحمه الله بقوله: المحکیّ عن العلّامة الدوانی أنّه لا فرق بین المشتقّ ومبدئه الحقیقی[۵۷۳] دون مبدئه المشهوری وهو المصدر إلّا بالاعتبار، وقد صرّح بخروج الذات والنسبة معاً عن مدالیل المشتقّات، فإنّه قال فی تعلیقاته علی شرح التجرید للقوشجی- فی مقام الردّ علی من زعم أنّ الأجزاء المحمولة لا تکون مفهومات المشتقّات، لاشتمالها علی النسبة- ما لفظه: التحقیق أنّ معنی المشتقّ لا یشتمل علی النسبة بالحقیقة، فإنّ معنی الأبیض والأسود ونظائرهما ما یعبّر عنه فی الفارسیّة ب «سفید وسیاه» وأمثالهما، ولا مدخل فی مفهومهما للموصوف لا عامّاً[۵۷۴] ولا خاصّاً، إذ لو دخل فی مفهوم الأبیض «الشیء» کان معنی قولنا: «الثوب الأبیض» الثوب الشیء الأبیض[۵۷۵]،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۸۰

ولو دخل فیه «الثوب» بخصوصه کان معناه الثوب الثوب الأبیض[۵۷۶]، وکلاهما معلوما الانتفاء[۵۷۷].

کلام صدر المتألّهین فی الفرق بین المشتقّ ومبدئه

۲- ما حکاه عن صدر المتألّهین فی الشواهد الربوبیّة، وهو أنّ مفهوم المشتقّ عند جمهور علماء الکلام متحصّل من الذات والصفة والنسبة، وعند بعض المحقّقین هو عین الصفة، لاتّحاد العرض والعرضی عنده بالذات، والفرق بکون الصفة عرضاً غیر محمول إذا اخذ فی العقل بشرط لا شیء، وعرضیّاً محمولًا إذا اخذ لا بشرط[۵۷۸].

کلام آخر للمحقّق الدوانی فی اتّحاد المشتقّ ومبدئه

ویؤیّد کون الفرق بین المشتقّ ومبدئه بمجرّد الاعتبار عند أهل المعقول ما حکاه الحکیم السبزواری رحمه الله فی حاشیة الأسفار عن العلّامة الدوانی علی ما فی حاشیة الکفایة للمحقّق الاصفهانی رحمه الله، فإنّه قال:

نقل عنه[۵۷۹] بعض[۵۸۰] المحقّقین وجهین آخرین:

أحدهما: أنّا إذا رأینا شیئاً أبیض فالمرئی بالذات هو البیاض، ونحن نعلم بالضرورة أنّا قبل ملاحظة أنّ البیاض عرض والعرض لا یوجد قائماً بنفسه نحکم بأنّه بیاض وأبیض، ولو لا الاتّحاد بالذات بین الأبیض والبیاض لما

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۸۱

حکم العقل بذلک فی هذه المرتبة، ولم یجوّز قبل ملاحظة هذه المقدّمات کونه أبیض، لکنّ الأمر خلاف ذلک.

وحاصل الوجه الآخر: أنّ المعلّم الأوّل[۵۸۱] ومترجمی کلامه عبّروا عن المقولات بالمشتقّات، ومثّلوا لها بها، فعبّروا عن الکیف بالمتکیّف، ومثّلوا له بالحارّ والبارد، ولو لا الاتّحاد لم یصحّ[۵۸۲] ذلک[۵۸۳]، إنتهی.

والحاصل: أنّ الفلاسفة أرادوا بالکلمتین- لا بشرط وبشرط لا- أمرین اعتباریّین، لا مفهومین مختلفین کما تخیّل المحقّق الخراسانی رحمه الله.

توجیه الحکیم السبزواری رحمه الله لکلام أهل المعقول

قال المحقّق السبزواری رحمه الله توضیحاً للّابشرطیّة والبشرط اللّائیّة فی المقام:

إنّ نفس حقیقة البیاض وغیرها من الأعراض تارةً تلاحظ بما هی وأنّها موجودة فی قبال موضوعها، فهی بهذا اللحاظ بیاض ولا یحمل علی موضوعه، کیف وقد لوحظ فیه المبائنة مع موضوعه، والحمل هو الاتّحاد فی الوجود، واخری تلاحظ بما هی ظهور موضوعها وکونها مرتبة من وجود موضوعها، وظهور الشیء وطوره لا یباینه، فیصحّ حملها علیه، إذ المفروض أنّ هذه المرتبة مرتبة من وجود الموضوع، والحمل هو الاتّحاد فی الوجود[۵۸۴].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۸۲

نظریّة الإمام الخمینی رحمه الله فی المقام

ولسیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره فی المقام مطالب جیّدة، وإن کانت متشتّتةً فی تقریرات بحثه:

۱- ناقش فیما أفاده المحقّق الدوانی من الوجهین المتقدّمین المنقولین عنه فی حاشیة الأسفار بقوله:

فیه خلط بین النظر العقلی والفهم العرفی، إذ المتّبع فی تعیین المفاهیم هو الأذهان الصافیة عن شوائب البراهین العقلیّة، واتّحاد المشتقّات الدائرة بین العرف الساذج مع مبادیها من الغرائب بینهم، ولا یرضی به مهما صار دقیقاً، وأوهن منه التمسّک بکلام المترجمین، إنتهی ملخّصاً.

۲- ثمّ ناقش فی کلام المحقّق السبزواری رحمه الله بقوله: ولا یکاد ینقضی تعجّبی من هذا المحقّق، کیف جعل الوصفین[۵۸۵] المزبورین من الامور الاعتباریّة، وأنّ اللحاظ تارةً یمنعه عن الحمل، واخری یخرجه عن التعصّی، وقد تقدّم أنّ الحقّ کون اللابشرطیّة وبدیلها من الامور الواقعیّة.

۳- أنّ ما نسب إلی أهل المعقول من کون المادّة بشرط لا، والمشتقّ لا بشرط غیر صحیح، لاستلزامه اجتماع أمرین متنافیین فی المشتقّات، إذ المادّة التی اخذت بشرط لا لابدّ وأن تکون موجودة فی فروعها بما لها من الحیثیّات بلا حذف واحدة منها، وحینئذٍ هیئة المشتقّ لا تأبی عن الحمل،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۸۳

بل تقتضیه، ومادّته یتعصّی عنه، وإلّا لم تکن ما فرض مادّةً مادّةً، واحتمال أنّ المراد من المادّة هنا هو المصدر فاسد، فإنّهم بصدد بیان الفرق بین المشتقّ والمبدء الحقیقی دون المشهوری کما عرفت فی المحکی عن العلّامة الدوانی.

۴- أنّ الفرق بین المشتقّ ومبدئه وإن کان فی قابلیّة الحمل وعدمها، إلّاأنّه أمر واضح لا یحتاج إلی البیان، وإنّما کان علیهم[۵۸۶] بیان لمّیّة قابلیّة حمل المشتقّ دون المبدء.

والتحقیق أنّ مادّة المشتقّات موضوعة لمعنی فی غایة الإبهام وعدم التحصّل، ویکون تحصّله بمعانی الهیئات، کما أنّ نفس المادّة أیضاً کذلک بالنسبة إلی الهیئات، فمادّة «ضارب» لا یمکن أن تتحقّق إلّافی ضمن هیئة ما، کما أنّها لا تدلّ علی معنی باستقلالها[۵۸۷]، فهی مع هذا الانغمار فی الإبهام وعدم التحصّل لا تکاد تتّصف بقابلیّة الحمل ولا قابلیّته، إلّاعلی نحو السلب التحصیلی[۵۸۸]، لعدم شیئیّة لها بنحو التحصّل والاستقلال. نعم، بناءً علی ما ذکرنا سابقاً من کون هیئة المصدر واسمه إنّما هی موضوعة لتمکین التنطّق بالمادّة یکون المصدر کاسمه هو الحدث المتحصّل، فیتّصف بالإباء عن الحمل، بخلاف المادّة، فإنّها بنفسها لا تحصّل لها ولا لمعناها.

لکنّک عرفت أنّهم بصدد بیان الفرق بین المشتقّ والمبدء الحقیقی دون المشهوری[۵۸۹].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۸۴

کلام صاحب الفصول رحمه الله فی ملاک الحمل

ثمّ إنّ صاحب الفصول رحمه الله حیث استشکل فی کلام أهل المعقول بما عرفت عقّب کلامه بما حاصله: إنّ الحمل یتقوّم بمغایرة باعتبار الذهن، واتّحاد باعتبار ظرف الحمل من ذهن أو خارج، ثمّ التغایر قد یکون اعتباریّاً والاتّحاد حقیقیّاً، کما فی‌مثل «زید إنسان»[۵۹۰] وقد یکون التغایر حقیقیّاً والاتّحاد اعتباریّاً، کما فی مثل «الجسم بیاض» فلابدّ فی الثانی من اعتبار الاتّحاد بینهما- بأخذ الموضوع مجموع ما هو مرکّب منه ومن المحمول- لیمکن الحمل، فإذا کان بین المشتقّ والمبدء هذه المغایرة الحقیقیّة الواضحة فکیف یمکن القول بعدم الفرق بینهما إلّابالاعتبار کما ذهب إلیه أهل المعقول[۵۹۱].

البحث حول ما أفاده صاحب الفصول فی القضایا الحملیّة

والمحقّق[۵۹۲] الخراسانی رحمه الله توهّم أنّه قائل بلزوم ملاحظة الترکیب فی جمیع القضایا الحملیّة، ولذا قال فی ردّه: ولا یعتبر معه[۵۹۳] ملاحظة الترکیب بین المتغایرین، واعتبار کون مجموعهما بما هو کذلک واحداً[۵۹۴].

وعلی أساس هذا التوهّم قال أیضاً: مع وضوح عدم لحاظ ذلک فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۸۵

التحدیدات وسائر القضایا فی طرف الموضوعات، بل لا یلحظ فی طرفها إلّا نفس معانیها، کما هو الحال فی طرف المحمولات[۵۹۵].

مع أنّ صاحب الفصول رحمه الله لا یقول بملاحظة الترکیب فی جمیع القضایا، بل قسّمها إلی قسمین، وقال بترکیب الموضوع فی خصوص القسم الثانی فقط کما عرفت، بخلاف القسم الأوّل الذی یشمل أکثر القضایا.

نعم، مثّل للقسم الثانی ب «الإنسان جسم» مع کونه من القسم الأوّل، لتحقّق الاتّحاد الحقیقی بینهما، ولعلّ هذا حمل المحقّق الخراسانی إلی ذلک التوهّم.

وکیف کان، فیرد علی صاحب الفصول رحمه الله أوّلًا: ما أورده علیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّه إذا أخذنا الموضوع فی مثل «الجسم بیاض» مرکّباً من الجسم والبیاض تحقّق المغایرة بین الموضوع والمحمول بالجزئیّة والکلّیّة، ومن الواضح أنّ ملاک الحمل لحاظ نحو من الاتّحاد بین الموضوع والمحمول، فلحاظ الترکیب کرّ علی ما فرّ، فإنّه رحمه الله فرّبه من المغایرة إلی الاتّحاد، مع أنّه فی الواقع فرار من مغایرة إلی مغایرة حقیقیّة اخری[۵۹۶].

وثانیاً: أنّ القضیّة الملفوظة لابدّ من أن تکون حاکیة عن الواقع، مع أنّ الجسم غیر البیاض خارجاً، فکیف یصحّ أن یقال: «الجسم بیاض» بدعوی اعتبار الاتّحاد بینهما، هل الاعتبار یغیّر الواقع ویصحّح الحکایة؟!

البحث حول اعتبار المغایرة بین الموضوع والمحمول

ثمّ إنّ اعتبار المغایرة بین الموضوع والمحمول لا وجه له وإن ذهب إلیه بعض الأکابر منهم المحقّق الخراسانی[۵۹۷] والاصفهانی رحمهما الله[۵۹۸]، فإنّ الحمل الذی مفاده الهوهویّة متقوّم بالاتّحاد بین الموضوع والمحمول فی نفس الأمر، وإنّما أراد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۸۶

المتکلّم الإخبار بهذا الاتّحاد الواقعی، فکما لا یکون التغایر الواقعی فی القضایا الصادقة، کذلک لا معنی للتغایر الاعتباری.

وتوهّم لزوم اعتبار المغايرة إمّا لاستحالة تحقّق النسبة بين الشيء ونفسه، أو لاستحالة حمل الشيء على نفسه، وكلاهما أجنبيّان عن القضيّة الحمليّة، أمّا الأوّل فلعدم وجود النسبة فيها كما حقّقناه في مبحث القضايا[۵۹۹]، وأمّا الثاني فلعدم امتناع حمل الشيء على نفسه، فإنّ القضيّة اللفظيّة مرآة للواقع حاكية عنه، فإذا قلنا: «زيد كاتب» فكما أنّه ليس في الخارج إلّاوجود واحد فلابدّ من تطابق القضيّة اللفظيّة له، وإلّا كان الحاكي غير المحكي، فلا يكون مرآة له، والحمل هو الإخبار والحكاية عن الواقع.

بل اعتبار المغايرة بين الموضوع والمحمول يورث الإشكال، فإنّ القضيّة الحمليّة حاكية عن الاتّحاد بينهما، ولحاظ التغاير يخالفه كما هو واضح.

فاعتبار المغايرة بينهما- سواء كانا متّحدين وجوداً فقط مثل «زيد كاتب» أو ماهيّةً أيضاً مثل «الإنسان حيوان ناطق»- غير لازم، بل مضرّ.

إن قلت: لا ريب في تحقّق التغاير بالمفهوم في مثل «زيد كاتب» وبالإجمال والتفصيل في مثل «الإنسان حيوان ناطق».

قلت: نعم، ولكن هذا التغاير لا يرتبط بالقضيّة، فإنّها غير حاكية إلّاعن الاتّحاد الوجودي في الأوّل والماهوي في الثاني.

رأي الإمام الخميني رحمه الله حول لزوم المغايرة بين طرفي القضيّة

ثمّ إنّ سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره فصّل بين الواقع وبين اللفظ والذهن، فذهب إلى عدم تحقّق التغاير الواقعي في القضيّة الواقعيّة، ولا معنى أيضاً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۸۷

للتغاير الاعتباري فيها، لأنّ اعتبار التفكيك ينافي الإخبار بالاتّحاد والهوهويّة.

وأمّا القضيّة اللفظيّة والمعقولة فالتغاير الواقعي بين الموضوع والمحمول فيهما ممّا لابدّ منه، فلا يصحّ أن يقال: «زيد زيد» لأنّهما لفظان مكرّران حاكيان عن هويّة واحدة في نفس الأمر من غير تغاير في ذهن المتكلّم وكلامه وذهن المخاطب، والقضيّة الحمليّة لابدّ من أن تكون حاكية عن الاتّحاد بين الهويّتين المختلفتين[۶۰۰].

هذا حاصل ما في التقريرات المطبوعة من بحثه الشريف.

وفيه: أنّ مثل قضيّة «زيد زيد» لو لم تكن صحيحةً لكان إمّا لأجل عدم فائدتها، أو لأجل امتناع حمل الشيء على نفسه، أمّا مسألة حمل الشيء على نفسه فقد عرفت عدم استحالته، بل الإمام قدس سره أيضاً معترف به حيث قال عقيب كلامه السابق: وحمل الشيء على نفسه بمعنى الإخبار عن كون الشيء نفسه ليس غير صحيح جدّاً، بل ضروري الصحّة[۶۰۱].

وأمّا مسألة الفائدة فيكفي فيها رفع شبهة من تخيّل أنّ الشيء يمكن أن لا يكون نفسه، فنقول في جواب شبهته: «بل الشيء نفسه، الإنسان إنسان، زيد زيد».[۶۰۲]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج۱ ؛ ص۴۸۷

لحاصل: أنّه لا ملزم لأن يكون الموضوع والمحمول حاكيين عن هويّتين مختلفتين، ولا يمتنع اتّحاد الموضوع والمحمول في القضيّتين اللفظيّة والمعقولة، فالتفصيل بين القضايا بالقول باستحالة تحقّق التغاير في القضيّة الواقعيّة وضرورته في القضيّة اللفظيّة والمعقولة ليس بتامّ.

هذا تمام الكلام في المباحث المربوطة بالفرق بين المشتقّ ومبدئه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۸۹

في كيفيّة اتّصافه تعالى بالصفات الجارية عليه

الثالث: فی کیفیّة اتّصافه تعالی بالصفات الجاریة علیه

اشارة

وفیه جهتان من البحث:

الاولی: فی المغایرة المعتبرة بین المبدء وما یجری علیه المشتقّ

إنّهم اتّفقوا علی اعتبار المغایرة بین المبدء وما یجری علیه المشتقّ.

وذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی کفایة المغایرة بینهما مفهوماً وإن اتّحدا خارجاً، فصدق الصفات مثل العالم والقادر والرحیم والکریم إلی غیر ذلک من صفات الکمال علیه تعالی علی ما ذهب إلیه أهل الحقّ من عینیّة صفاته یکون علی الحقیقة، فإنّ المبدء فیها وإن کان عین ذاته تعالی خارجاً، إلّاأنّه غیر ذاته تعالی مفهوماً[۶۰۳].

ثمّ اعترض علی صاحب الفصول بأنّه توهّم لزوم المغایرة الحقیقیّة کما فی «زید عالم» ولذا التزم بالنقل أو التجوّز فی ألفاظ الصفات الجاریة علیه تعالی بناءً علی الحقّ من العینیّة[۶۰۴]، مع أنّک قد عرفت کفایة المغایرة مفهوماً، ولا اتّفاق علی اعتبار غیرها إن لم نقل بحصول الاتّفاق علی عدم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۹۰

اعتباره کما لا یخفی، وقد عرفت ثبوت المغایرة کذلک بین الذات ومبادئ الصفات[۶۰۵].

الثانیة: فی الارتباط بین المبدء وما یجری علیه المشتقّ

واختلفوا فیه علی أقوال:

أ- أنّه یعتبر قیام المبدء به قیاماً حلولیّاً حتّی یصدق المشتقّ علی نحو الحقیقة، وهذا ما ذهب إلیه الأشاعرة، ثمّ إنّهم رأوا أنّ الاعتقاد بکونه تعالی متکلّماً یستلزم الاعتقاد بکونه محلّاً للحوادث لو فسّر الکلام بالأصوات، فذهبوا إلی الکلام النفسی فی حقّه تعالی حتّی یکون قدیماً کذاته تعالی، ولم یتفطّنوا إلی فساد مذهبهم فی المشتقّ، مع أنّه- مضافاً إلی کونه منشأً للإشکال فی کونه تعالی متکلّماً- واضح البطلان، لصدق الضارب والمولِم مع عدم حلول الضرب والألم بفاعلهما.

ب- أنّه لا یعتبر قیامه به أصلًا، لانحصار القیام عند أرباب هذا القول بالحلولی، مع أنّه منتفٍ فی مثل الضارب والمؤلم کما عرفت.

ج- ما ذهب إلیه صاحب الفصول رحمه الله من اعتبار القیام بالمعنی الأعمّ من الحلول والصدور وغیرهما، وحیث إنّ القیام بأیّ نحو من الأنحاء لا یتصوّر فی صفاته تعالی، لکونها عین الذات ذهب إلی النقل أو التجوّز فیها من هذه الجهة أیضاً کالجهة الاولی[۶۰۶].

وأورد علیه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّها لو کانت بغیر معانیها العامّة جاریةً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۹۱

علیه تعالی کانت صرف لقلقة اللسان وألفاظ بلا معنی، فإنّ غیر تلک المفاهیم العامّة الجاریة علی غیره تعالی غیر مفهوم ولا معلوم إلّابما یقابلها، ففی مثل ما إذا قلنا: «إنّه تعالی عالم» إمّا أن نعنی أنّه من ینکشف لدیه الشیء فهو ذاک المعنی العامّ، أو أنّه مصداق لما یقابل ذاک المعنی[۶۰۷]، فتعالی عن ذلک علوّاً کبیراً، وإمّا أن لا نعنی شیئاً، فتکون کما قلناه من کونها صرف اللقلقة وکونها بلا

معنی کما لا یخفی[۶۰۸].

وأجاب عنه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّ صاحب الفصول یمکن أن یلتزم بنقل مثل العالم والقادر إلی نفس العلم والقدرة التی لا تستلزم الزیادة علی ذاته تعالی، أو باستعمالهما فیهما مجازاً، وهذا احتمال رابع لا یتوجّه إلیه إشکال المحقّق الخراسانی رحمه الله.

لکن أورد علی صاحب الفصول رحمه الله بأنّ الالتزام بالتجوّز أو النقل خلاف الوجدان، فإنّا نری أنّهم یطلقون کلمة «العالم» علی زید مثلًا وعلی اللّه سبحانه بکیفیّة واحدة ومعنی واحد[۶۰۹].

د- ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من عدم اعتبار القیام، بل المعتبر هو التلبّس[۶۱۰] بالمبدء بنحو خاصّ علی اختلاف أنحائه الناشئة من اختلاف الموادّ[۶۱۱] تارةً واختلاف الهیئات[۶۱۲] اخری من القیام صدوراً أو حلولًا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۹۲

أو وقوعاً علیه أو فیه أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتّحاده معه خارجاً کما فی صفاته تعالی، أو مع عدم تحقّق إلّاللمنتزع عنه کما فی الإضافات والاعتبارات التی لا تحقّق لها ولا یکون بحذائها فی الخارج شیء.

فالتلبّس فی الصفات الجاریة علیه تعالی یکون بنحو العینیّة، وهذا أعلی درجات التلبّس وإن لم یدرکه العرف[۶۱۳]، فإنّه یکون مرجعاً فی تعیین المفاهیم لا- فی تطبیقها علی مصادیقها، فالعالم یکون بمعنی الذات المتلبّسة بالعلم عند العرف، وهو متّبع عندنا، وأمّا أنّ العینیّة هل هی من مصادیق التلبّس أم لا فلسنا فیه تابعاً لنظر العرف[۶۱۴].

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام.

ما یقتضیه التحقیق فی المقام

ه- والحقّ فی المسألة ما ذهب إلیه الإمام وبعض الأعلام من عدم اعتبار القیام والتلبّس ونحوهما فی صدق المشتقّ حقیقةً، بل المعتبر إنّما هو واجدیّة[۶۱۵] الذات للمبدأ فی قبال فقدانها له، وهی تختلف باختلاف الموارد، فتارةً یکون الشیء واجداً لما هو مغایر له وجوداً ومفهوماً، کما هو الحال فی غالب المشتقّات، واخری یکون واجداً لما هو متّحد معه خارجاً وعینه مصداقاً، وإن کان یغایره مفهوماً، کواجدیّة ذاته تعالی لصفاته الذاتیّة[۶۱۶].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۹۳

وعلیه فلا یعتبر التلبّس والاتّصاف حتّی نضطرّ إلی توسعته بنحو یشمل العینیّة، ثمّ نضطرّ إلی القول بأنّ نظر العرف ملاک فی تعیین المفاهیم لا فی تطبیقها علی مصادیقها، کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۹۵

الرابع: فی الحمل المجازی

الحقّ ما ذهب إلیه المحقّقون منهم صاحب الکفایة من أنّه لا یعتبر فی صدق المشتقّ حقیقةً التلبّس بالمبدء حقیقةً کما فی «الماء جارٍ» بل یکفی التلبّس به ولو مجازاً کما فی «المیزاب جارٍ» فإسناد الجاری إلی المیزاب وإن کان إسناداً إلی غیر ما هو له وبالمجاز، إلّاأنّه فی الإسناد لا فی الکلمة، فالمشتقّ فی مثل المثال بما هو مشتقّ قد استعمل فی معناه الحقیقی وإن کان مسنداً إلی المیزاب بالإسناد المجازی، خلافاً لصاحب الفصول، حیث تخیّل أنّه من قبیل المجاز فی الکلمة[۶۱۷].

هذا تمام الکلام فی المشتقّ، وبه تمّ ما أردنا إیراده فی المقدّمة.

[۶۱۸]

---

[۱] (۱) ارتحل الاستاذ المحاضر قدس سره إلی رحمة ربّه الکریم عصر یوم السبت ۲۶/ ۳/ ۱۳۸۶ ش، ۱ جمادی الآخرة ۱۴۲۸ ق، وانتقل جسمه الطاهر- یوم الاثنین ۳ جمادی الآخرة یوم استشهاد الصدّیقة الطاهرة فاطمة الزهراء علیها السلام- علی أکتاف المسلمین الصارخین بالأصوات العالیة فی فقد مرجعهم الدینی إلی حرم کریمة أهل البیت فاطمة المعصومة علیها السلام، ودفن فی جوارها. م ح- ی.

[۲] (۱) فإنّ الإمام قدس سره توفّی فی ۱۴/ ۳/ ۱۳۶۸ ش، ۲۹ شوّال ۱۴۰۹ ق، فی أواسط مبحث« استعمال اللفظ فی أکثرمن معنی واحد» والمحقّق الخوئی رحمه الله توفّی فی ۱۷/ ۵/ ۱۳۷۱ ش، ۸ صفر ۱۴۱۳ ق، بعد إتمام الواجب التخییری. م ح- ی.

[۳] (۲) فذکرنا عقیب اسمهما فی الدورة الاولی- أی من بدایة« أصالة التخییر» إلی نهایة« تعارض الأخبار»- وکذا من بدایة الدورة الثانیة إلی یوم وفاتهما بنحو« مدّ ظلّه» ومن زمن ارتحالهما إلی نهایة« أصالة البراءة» بمثل« رحمه الله». م ح- ی.

[۴] (۱) کفایة الاصول: ۲۱.

[۵] (۱) راجع شرح المنظومة، قسم المنطق: ۶.

[۶] (۲) المعلّم الأوّل: لقب أرسطو. م ح- ی.

[۷] (۳) تهذیب الاصول ۱: ۵.

[۸] (۱) لهذه القاعدة طرف آخر، وهو أنّ« الواحد لا یصدر منه إلّاالواحد»، لکنّه لا یرتبط بالمقام. منه مدّ ظلّه.

[۹] (۲) تختلف المسألتان أو أکثر من علم واحد، إمّا موضوعاً ومحمولًا، مثل« الفاعل مرفوع والمفعول‌منصوب»، أو موضوعاً فقط، مثل« الفاعل مرفوع والمبتدأ مرفوع»، أو محمولًا فقط، مثل« الفاعل مرفوع والفاعل مقدّم علی المفعول». منه مدّ ظلّه.

[۱۰] (۱) کفایة الاصول: ۲۱.

[۱۱] (۲) البیت استعمل فی الآیة بمعناه اللغوی، أی: الحجرة، مقابل الدار، فأهل البیت هم المجتمعون فی تلک‌الحجرة الخاصّة حین نزولها، وهم رسول اللَّه وأمیر المؤمنین وفاطمة والحسن والحسین علیهم السلام، وبهذا ظهر وجه شموله لنفس النبیّ صلی الله علیه و آله، واختصاص کلمة« أهل بیتنا» فی الاستعمالات العرفیّة بالزوجة والأولاد وعدم شمولها لأنفسنا، فإنّ البیت فی الآیة کما قلنا استعمل بمعناه اللغوی، والنبیّ صلی الله علیه و آله کان أحد المجتمعین فیه. من أراد التفصیل فلیراجع رسالتنا حول آیة التطهیر. منه مدّ ظلّه.

[۱۲] (۱) لعدم ارتباطها بالوحدة فی القاعدة الفلسفیّة، لأنّ المراد بها هو الوحدة الشخصیّة کما عرفت. م ح- ی.

[۱۳] (۱) کفایة الاصول: ۲۲، ونهایة الأفکار ۱ و ۲: ۱۱.

[۱۴] (۲) کفایة الاصول: ۲۲.

[۱۵] (۳) تهذیب الاصول ۱: ۹.

[۱۶] (۱) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیّة الأربعة ۱: ۳۰.

[۱۷] (۲) العرض الخاصّ هو الذی یختصّ بالمعروض ولا یعمّ غیره، والعامّ هو الأعمّ الشامل له ولغیره. م ح- ی.

[۱۸] (۳) العرض اللازم هو الذی یمتنع انفکاکه عن معروضه، والمفارق بخلافه، واللازم ینقسم إلی البیّن بالمعنی الأخصّ وبالمعنی الأعمّ وغیر البیّن. ومن أراد تفصیل أقسام العرض اللازم والمفارق فلیراجع المنطق. م ح- ی.

[۱۹] (۴) إن قلت: زوجیّة الأربعة معلولة لانقسامها إلی متساویین.

قلت: الانقسام معنی الزوجیّة، لا علّة عروضها للأربعة، وإن أبیت إلّاعن کونه واسطة وعلّة یمکن لنا التمثیل بنفس هذا الانقسام، فإنّ عروضه علی الأربعة لا یحتاج إلی واسطة، لکونه لازماً لماهیّتها. منه مدّ ظلّه.

[۲۰] (۱) فإنّ النطق الذی هو فصل للإنسان، بمعنی الإدراک للکلّیات لا التکلّم. منه مدّ ظلّه.

[۲۱] (۲) وإن خطر ببالک إشکال فی بعض الأمثلة فهو صرف مناقشة فی المثال من دون أن یضرّ بأصل المطلب. منه مدّ ظلّه.

[۲۲] (۱) لصحّة قولنا:« الحیوان ذو بصیرة» بنحو القضیّة المهملة. منه مدّ ظلّه.

[۲۳] (۲) لا یخفی علیک أنّ الناطق وإن کان جزءً مقوّماً للإنسان، إلّاأنّه بالنسبة إلی الحیوان أمر خارج عنه، لعدم‌کونه جنساً ولا فصلًا له. منه مدّ ظلّه.

[۲۴] (۱) کفایة الاصول: ۲۱.

[۲۵] (۲) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیّة الأربعة ۱: ۳۲.

[۲۶] (۱) کالفقه واصوله والصرف والنحو. منه مدّ ظلّه.

[۲۷] (۱) توضیح ذلک: أنّه یمکن أن تکون قضیّة ممکنة بحسب الجهة مع کونها ضروریّة فی الصدق، مثل قولنا:« الإنسان بالفعل موجود» فإنّ الموجودیة أمر ممکن للإنسان، لاستوائه إلی الوجود والعدم ذاتاً، ومع ذلک هذه القضیّة ضروریّة الصدق، لتلبّس الإنسان بلباس الوجود فی الخارج وتحقّق أفراد منه فیه. منه مدّ ظلّه.

[۲۸] (۲) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیّة الأربعة ۱: ۳۰.

[۲۹] (۳) کعروض العلم علی الإنسان لکونه ناطقاً. منه مدّ ظلّه.

[۳۰] (۱) کعروض الضحک علی الإنسان لکونه متعجّباً. منه مدّ ظلّه.

[۳۱] (۲) کعروض المشی علی الإنسان لکونه حیواناً. منه مدّ ظلّه.

[۳۲] (۳) واختلف المشهور فی ذاتیّة ما یلحق الشیء بواسطة جزئه الأعمّ وغرابته کما تقدّم. منه مدّ ظلّه.

[۳۳] (۴) إن قلت: لِمَ حکمت بکون الفاعل خارجاً بالنسبة إلی الکلمة مع أنّه نوعها، وهی جنسه؟

قلت: لأنّ الجنس وإن کان جزءً مقوّماً للنوع، إلّاأنّ النوع خارج عن ماهیّة الجنس، لعدم کونه جنساً أو فصلًا له. منه مدّ ظلّه.

[۳۴] (۵) والحقّ ما اختاره« مدّ ظلّه» فی مبحث النسبة بین موضوع العلم وموضوعات مسائله من أنّ النسبة بینهمافی علم الاصول عموم من وجه، کما سیأتی إن شاء اللّه. م ح- ی.

[۳۵] (۱) حیث نقول: صیغة افعل وضعت لإفادة الوجوب، وصیغة لا تفعل لإفادة الحرمة. م ح- ی.

[۳۶] (۲) حیث نقول: إذا قال المولی:« ادخل السوق» أو« لا تدخل الدار» یفهم العقلاء الوجوب من الأوّل، والحرمة من الثانی. م ح- ی.

[۳۷] (۱) تقدّم توضیحه آنفاً فی إشکال الاستاذ« مدّ ظلّه» علی المشهور. م ح- ی.

[۳۸] (۲) هذا فی الحقیقة لا یکون توجیهاً لکلام المشهور، بل عدول عنه إلی غیره. منه مدّ ظلّه.

[۳۹] (۱) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیّة الأربعة ۱: ۳۰.

[۴۰] (۲) کفایة الاصول: ۲۱، والحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیّة الأربعة ۱: ۳۲.

[۴۱] (۳) حکی هذا عن شرح حکمة الإشراق. منه مدّ ظلّه.

[۴۲] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۶.

[۴۳] (۱) العرض قد یطلق فی مقابل الجوهر، وهما یشترکان فی أنّ کلّاً منهما أمر واقعی بإزائه شیء فی الخارج، ویفترقان فی أنّ الجوهر یستقلّ فی وجوده، بخلاف العرض، فإنّه یحتاج فی وجوده إلی المعروض.

وقد يطلق فى مقابل الذات والذاتى، والمراد به الأمر الخارج عن ذات الشىء العارض عليه، والعرض بهذا المعنى أيضاً كالذات والذاتى أمر واقعى بازائه شىء فى الخارج، ولا يختصّ بالمقولات التسع العرضيّة، بل قد يكون جوهراً.

والظاهر أنّ العرض فى المقام يكون بهذا المعنى، أى ما يقابل الذات والذاتى، ويعبّر عنه بالعرض فى باب الايساغوجى. منه مدّ ظلّه.

[۴۴] (۱) راجع مبحث احتياج العلوم إلى الموضوع. م ح- ى.

[۴۵] (۲) كفاية الاصول: ۲۱.

[۴۶] (۱) إن قلت: تعدّد الموضوع فى هذه العلوم الثلاثة يغاير ما تقدّم من وحدة موضوع العلم.

قلت: موضوع هذه العلوم فى الواقع هو القدر الجامع بين الكلمة والكلام، أعنى: اللفظ العربى المستعمل، سواء كان بصورة الكلمة أو الكلام. منه مدّ ظلّه.

[۴۷] (۱) نهاية الدراية ۱: ۲۹.

[۴۸] (۱) راجع ص ۱۶.

[۴۹] (۲) راجع ص ۱۸.

[۵۰] (۳) نحن الآن نمشى على مبنى المشهور، وإلّا فلم نسلّم كون الغرض مترتّباً على الموضوع، كما عرفت توضيحه فى مسألة احتياج العلم إلى الموضوع ووحدته ص ۲۱. منه مدّ ظلّه.

[۵۱] (۱) كفاية الاصول: ۲۲.

[۵۲] (۱) كفاية الاصول: ۲۲.

[۵۳] (۱) لابدّ من أن يكون هذا من قبيل الحصر الإضافى فى مقابل الغرض، لأنّه« مدّ ظلّه» صرّح فى صدر كلامه‌بأنّ التمايز إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول، وكذا قال فى ذيل كلامه: كما أنّه قد يمكن الامتياز بالمحمول. م ح- ى.

[۵۴] (۲) محاضرات فى اصول الفقه ۱: ۳۱.

[۵۵] (۱) راجع ص ۱۸.

[۵۶] (۲) راجع ص ۲۲.

[۵۷] (۱) وتداخل علمين لا يتّفق إلّافى قليل من المسائل. منه مدّ ظلّه.

[۵۸] (۲) تهذيب الاصول ۱: ۱۶.

[۵۹] (۳) ففى علم النحو مثلًا تحقّقت السنخيّة بين الفاعل والمفعول والمضاف إليه على الأوّل، وبين المرفوعيّةو المنصوبيّة والمجروريّة على الثانى، وترتبط بالغرض المترتّب عليه، وهو« صون اللسان عن الخطأ فى المقال» على الثالث. م ح- ى.

[۶۰] (۱) راجع ص ۴۸.

[۶۱] (۱) وهذا غير ما نفاه المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:« تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا الموضوعات ولا المحمولات» لأنّ ظاهره أنّه أراد نفس محمولات المسائل بكثرتها، لا الجامع بينها، فإنّ قوله بعد ذلك:« وإلّا كان كلّ باب بل كلّ مسألة من كلّ علم علماً على حدة» لا يلائم إرادة الجامع، لأنّه شىء واحد، ولا يستلزم جعل التمايز به كون كلّ باب علماً على حدة كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

[۶۲] (۱) نهاية الاصول: ۱۰.

[۶۳] (۱) فقولنا:« الموجود هو الجسم» يكون بمعنى« الواقع هو وجود الجسم» عند القائلين بأصالة الوجود، وبمعنى« الواقع هو ماهيّة الجسم» عند القائلين بأصالة الماهيّة. م ح- ى.

[۶۴] (۲) والذين قالوا بموضوعيّة الوجود هم القائلون بأصالته، لأنّ الواقعيّة تنحصر عندهم فى الوجود. منه مدّ ظلّه.

[۶۵] (۱) وجود الجوهر أو ماهیّته علی الاختلاف فی مسألة أصالة الوجود والماهیّة. م ح- ی.

[۶۶] (۱) وأرادوا بها موضوعات العلوم لا موضوعات المسائل کما تقدّم. منه مدّ ظلّه.

[۶۷] (۲) وبعبارة اخری: نسبة موضوع العلم إلی موضوعات مسائله عند المشهور هی نسبة الکلّی إلی مصادیقه‌والطبیعی إلی أفراده، کما عبّر به المحقّق الخراسانی رحمه الله. م ح- ی.

[۶۸] (۱) الجامع الصنفی یعمّ جمعاً من أفراد النوع یشترک فی صفة، کالإنسان الأبیض، فإنّه یشمل لجمیع الأفراد البیض من الإنسان، والنوعی أعمّ من الصنفی، لشموله له ولسائر الأصناف، کالإنسان، والجنسی أعمّ من النوعی، لشموله له ولسائر الأنواع، کالحیوان، فلکلّ واحد من أفراد الصنف جوامع ثلاثة: الصنفی والنوعی والجنسی. منه مدّ ظلّه.

[۶۹] (۱) فیصیران علماً واحداً بناءاً علی ما ذهب إلیه المشهور من کون تمایز العلوم بتمایز الموضوعات. م ح- ی.

[۷۰] (۱) کأن یبیّن معلّم النحو مثلًا ضابطة بها یقتدر المتعلّمون تمییز المسائل النحویّة عن غیرها. منه مدّ ظلّه.

[۷۱] (۱) والمراد بالمرکّب الاعتباری مجموعة امور متعدّدة مسّماة باسم واحد لدخلها فی غرض خاصّ، کالصلاة، فإنّها مرکّبة من أجزاء مختلفة، بل من مقولات متباینة غیر قابلة للاجتماع الواقعی، لکنّ الشارع اعتبرها شیئاً واحداً وسمّاها باسم الصلاة، لکونها بهذه الهیئة المرکّبة ناهیة عن الفحشاء والمنکر ومعراج المؤمن وقربان کلّ تقیّ. منه مدّ ظلّه.

[۷۲] (۲) فإنّ لهذه العلوم غرضاً خارجیّاً یترتّب علیها، کصون اللسان عن الخطأ فی المقال، فی النحو، والاقتدار علی تشخیص الأحکام الإلهیّة، فی الفقه، فإنّ من تعلّم النحو لا یقول فی محاوراته:« جائنی زیداً» بل یقول:« جائنی زید»، فله أثر عملی، ومن تعلّم الفقه واستنتج فیه وجوب صلاة الجمعة یذهب إلی المصلّی ویؤدّیها، فله أیضاً غرض خارجی. منه مدّ ظلّه.

[۷۳] (۱) أی القول بکون تمایز العلوم بتمایز الموضوعات، کما علیه المشهور، وبتمایز الأغراض، کما علیه‌المحقّق الخراسانی رحمه الله. م ح- ی.

[۷۴] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۷۵] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۳۰.

[۷۶] (۲) وحیث إنّ التمایز مرتبط بمقام التدوین، فلا ندخل فیما یرد علی ما ذکره حول التمایز فی مقام التعلیم‌والتعلّم. منه مدّ ظلّه.

[۷۷] (۳) راجع ص ۴۹.

[۷۸] (۱) راجع ص ۴۵.

[۷۹] (۱) سواء کانت مشابهة کعلمی معرفة اللّه بالبراهین العقلیّة، وبالکشف والشهود، أم غیر مشابهة، کعلمی‌النحو والفلسفة، وعلمی معرفة الإنسان ومعرفة اللّه، فإنّه لا مشابهة بینهما، فإنّ موضوع الأوّل هو الإنسان الممکن الفانی الذی جمیع فضائله عرضیّة، وموضوع الثانی واجب الوجود بالذات الباقی الذی کلّ کمالاته ذاتیّة. منه مدّ ظلّه.

[۸۰] (۱) وآیة اللّه البروجردی رحمه الله أیضاً صرّح کما عرفت بتحقّق السنخیّة الذاتیّة بین مسائل کلّ علم، وقال: إنّه لادور للغرض أو المدوّن أو أیّ شیء آخر فی تحقّق هذه السنخیّة، بل هی مرتبطة بجوهر المسائل وذاتها، لکنّه تخیّل أنّ قوام المسألة إنّما هو بالموضوع والمحمول، ولأجل ذلک ذهب إلی أنّ منشأ السنخیّة هو محمولات المسائل ولا ترتبط بالنسبة، لکونها معنی آلیاً موجوداً فی جمیع القضایا بنحو واحد، ولا یختلف باختلاف المسائل، بخلاف السنخیّة، فإنّها موجودة مثلًا بین مسائل کلّ من علمی النحو والفقه، ولا توجد بین مسائلهما معاً کما لا یخفی.

لکنّک عرفت أنّ الموضوع والمحمول وإن کانا ممّا لابدّ منه فی المسألة إلّاأنّ ما له دور أصلی فیها إنّما هو النسبة بین الموضوع والمحمول، فإنّها روح المسألة، ألا تری أنّ المدوّن لو کتب کلّ واحد من« الفاعل» و« مرفوع» فی علم النحو من دون أن یوجد بینهما

الارتباط لم تتحقّق مسألة نحويّة؟ بخلاف ما إذا أوجد الارتباط بينهما وقال:« الفاعل مرفوع».

فروح المسألة هى النسبة بين الموضوع والمحمول، والسنخيّة الذاتيّة بين مسائل كلّ علم أيضاً مربوطة بالنسب لا بالموضوعات ولا بالمحمولات. منه مدّ ظلّه.

[۸۱] (۲) أى لكون المسائل موضوع السنخيّة. م ح- ى.

[۸۲] (۱) راجع ص ۶۴.

[۸۳] (۱) إلّاالمحقّق الخوئى« مدّ ظلّه» فإنّه قال فى المحاضرات ۱: ۳۳: وأمّا الكلام فى موضوع هذا العلم، فقد سبق أنّه أقمنا البرهان على أنّه لا موضوع له واقعاً. م ح- ى.

[۸۴] (۲) قال فى قوانين الاصول ۱: ۹: وأمّا موضوعه فهو أدلّة الفقه، وهى الكتاب والسنّة والإجماع والعقل. م ح- ى.

[۸۵] (۱) الفصول الغرويّة: ۱۲.

[۸۶] (۲) المصدر نفسه.

[۸۷] (۱) فرائد الاصول ۱: ۲۳۸.

[۸۸] (۱) كفاية الاصول: ۲۲.

[۸۹] (۱) المصدر نفسه.

[۹۰] (۱) كفاية الاصول: ۲۹۶.

[۹۱] (۱) نهاية الاصول: ۱۵.

[۹۲] (۱) أى: ليست من الامور التكوينيّة مثل« زيد قائم» حتّى لم نتمكّن من جعل العرض معروضاً وبالعكس. منه مدّ ظلّه.

[۹۳] (۱)« حجّةٌ» فى أمثال هذه القضايا نكرة وفرد مبهم من أفراد طبيعة الحجّة التى هى موضوع علم الاصول لانفسها. منه مدّ ظلّه.

[۹۴] (۱) تقدّم كلام من الاستاذ« مدّ ظلّه» حول موضوع الفلسفة فى مبحث تمايز العلوم. م ح- ى.

[۹۵] (۱) كفاية الاصول: ۲۳.

[۹۶] (۱) كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة، وأصالة الحلّيّة فى شرب التتن عند الشكّ فى حرمته وحلّيّته، وأصالة البراءة عن الدُّعاء عند رؤية الهلال إذا شكّ فى وجوبه. م ح- ى.

[۹۷] (۲) كاستصحاب نجاسة الثوب الخاصّ، وأصالة الحلّيّة فى المائع المردّد بين الخمر والماء، وأصالة الطهارة فى الماء المشكوك طهارته ونجاسته. م ح- ى.

[۹۸] (۱) كفاية الاصول: ۲۳.

[۹۹] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۱۸.

[۱۰۰] (۲) المحقّق الاصفهانى رحمه الله كان من أجلّاء تلامذة المحقّق صاحب الكفاية ودوّن جلّ الحواشى عليها فى‌حياة مؤلّفها المحقّق الخراسانى رحمه الله بدليل أنّه كثيراً ما يقول- على ما فى النسخ الأوّليّة من الحاشية-:« قوله دام ظلّه». منه مدّ ظلّه.

[۱۰۱] (۳) كفاية الاصول: ۲۱.

[۱۰۲] (۱) نهاية الدراية ۱: ۴۲.

[۱۰۳] (۱) فالحجّيّة فى باب الأمارات حكم شرعى وضعى كالزوجيّة والملكيّة، ووضعها ورفعها بيد الشارع، بخلاف حجّيّة القطع التى يحكم بها العقل ولا تنالها يد الجعل إثباتاً ونفياً. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۴] (۲) يقال فى المثل:« آخر الدواء الكىّ» وهو بمعنى إحراق الجلد بحديدة ونحوها. م ح- ى.

[۱۰۵] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۱۹.

[۱۰۶] (۲) راجع ص ۸۷.

[۱۰۷] (۳) تهذیب الاصول ۱: ۱۹.

[۱۰۸] (۱) ولا ریب فی کونه من المسائل الاصولیّة، وإن کان من المسائل اللغویّة أیضاً. م ح- ی.

[۱۰۹] (۲) التوبة: ۵.

[۱۱۰] (۳) هذا التعریف یستفاد من مجموع کلامه رحمه الله من أوّله إلی آخره. منه مدّ ظلّه. راجع نهایة الأفکار ۱ و ۲: ۱۸.

[۱۱۱] (۱) النساء: ۴۳، والمائدة: ۶.

[۱۱۲] (۲) وسائل الشیعة ۱: ۳۲۷، کتاب الطهارة، الباب ۱۵ من أبواب أحکام الخلوة، الحدیث ۱۰.

[۱۱۳] (۳) فإنّ المحقّق العراقی رحمه الله قائل بوحدة غرض العلم، کالمحقّق صاحب الکفایة. م ح- ی.

[۱۱۴] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۱۹.

[۱۱۵] (۲) المصدر نفسه.

[۱۱۶] (۳) فی المحاضرات:« ضمیمة کبری أو صغری» لکنّه سهو من المقرّر ظاهراً، لأنّ بعض الأعلام لا یشیر فی‌مقام توضیح هذا القید إلی الصغری، علی أنّ القاعدة الاصولیّة لا تقع إلّاکبری قیاس الاستنباط، فالصغری الاصولیّة لا ترجع إلی معنی معقول. منه مدّ ظلّه.

[۱۱۷] (۴) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۱۱.

[۱۱۸] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۱۱.

[۱۱۹] (۱) لأنّ العلم عبارة عن نفس مسائله. م ح- ی.

[۱۲۰] (۱) فی تهذیب الاصول:« فی کبری» لکنّه غیر صحیح. منه مدّ ظلّه.

[۱۲۱] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۱۹.

[۱۲۲] (۱) أصالة الطهارة مسألة اصولیّة، وعدم البحث عنها فی الاصول إنّما هو لقلّة مباحثها وکونها قاعدة مسلّمة. منه مدّ ظلّه.

[۱۲۳] (۲) راجع وسائل الشیعة ۲۴: ۲۳۵- ۲۳۶، کتاب الأطعمة والأشربة، الباب ۶۴ من أبواب الأطعمة المحرّمة، وأیضاً راجع وسائل الشیعة ۲۵: ۱۱۷- ۱۲۰، کتاب الأطعمة والأشربة، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمة المباحة، کی تطّلع علی بعض روایات قاعدة الحلّیّة. م ح- ی.

[۱۲۴] (۳) مستدرک الوسائل ۲: ۵۸۳، کتاب الطهارة، الباب ۳۰ من أبواب النجاسات والأوانی، الحدیث ۴.

[۱۲۵] (۴) تهذیب الاصول ۱: ۲۰.

[۱۲۶] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۱۹.

[۱۲۷] (۱) فرائد الاصول ۳: ۱۸.

[۱۲۸] (۱) فوائد الاصول ۴: ۳۰۹.

[۱۲۹] (۲) الترديد إنّما هو باعتبار اختلاف التعابیر، فإنّ فی بعضها: الصلح جائز إذا وافق الکتاب والسنّة، وفی‌بعضها: الصلح جائز إذا لم یخالف الکتاب والسنّة، وهکذا قاعدة:« المؤمنون عند شروطهم». منه مدّ ظلّه.

[۱۳۰] (۳) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۱۳.

[۱۳۱] (۴) المصدر نفسه.

[۱۳۲] (۱) یقال له بالفارسیّة:« الکل». م ح- ی.

[۱۳۳] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۱۹.

[۱۳۴] (۲) راجع ص ۱۰۵.

[۱۳۵] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۲۲.

[۱۳۶] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۳۹.

[۱۳۷] (۲) هذا إذا اخترنا کون الواضع هو البشر فی المبحث الآتی. منه مدّ ظلّه.

[۱۳۸] (۱) البقرة: ۳۱.

[۱۳۹] (۲) وهو قوله تعالی:« عَرَضَهُمْ» و« هَؤُلَاء» حیث قال:« ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَی الْمَلَائِکَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِی بِأَسْماءِ هَؤُلَاء إِنْ کُنتُمْ صَادِقِینَ». منه مدّ ظلّه.

[۱۴۰] (۱) الروم: ۲۲.

[۱۴۱] (۲) أمّا عدم تناهی الألفاظ فلأنّها تترکّب من الحروف، وکلّما تصوّرت من ترکیبها تتمکّن من تصوّر مرکّب‌آخر کما لا یخفی.

وأمّا عدم تناهی المعانی، فلأنّها لا تنحصر فی المعانی الممکنة، بل تعمّ دائرة وضع الألفاظ الواجبات والممتنعات أیضاً، کما نقول مثلًا:« شریک الباری، أو الجمع بین الضدّین أو النقیضین محال» فلفظ« محال» وضع للمعنی الذی یمتنع وجوده، فالمعانی التی تکون تحت دائرة الوضع لا تنحصر فی الممکن کی یقال: کیف یمکن عدم تناهیه، بل تعمّ الواجب والممتنع، وکذلک الموجود والمعدوم، ولا ریب فی أنّ مجموع هذه المعانی، أعنی المعانی المربوطة بالموجود والمعدوم والواجب والممکن والممتنع غیر متناهیة. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۲] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۳۰، وأجود التقریرات ۱: ۱۹.

[۱۴۳] (۱) وهنا طریق رابع ملفّق وإن لم یذکره المحقّق النائینی رحمه الله وهو أن یبلّغ بعضها من طریق الوحی، وبعضهاالآخر من طریق الإلهام أو الإیداع فی الفطرة والجبلّة. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۴] (۱) الروم: ۲۲.

[۱۴۵] (۲) وأمّا اختلاف الألوان فهو وإن کان فعل اللَّه سبحانه وخارجاً عن اختیار الإنسان، ولعلّ بعض الأفراد السود مثلًا یحزنون به، إلّاأنّه لغرض أهمّ، کما یشیر إلیه قوله تعالی:« یَا أَیُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَأُنثَی وَجَعَلْنَاکُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاکُمْ» الحجرات: ۱۳. م ح- ی.

[۱۴۶] (۱) کفایة الاصول: ۲۴.

[۱۴۷] (۱) سیأتی فی ص ۱۴۳ إمکان کون الوضع التعیّنی أیضاً من مصادیقه الحقیقیّة. م ح- ی.

[۱۴۸] (۱) لم نفهم المراد ببعض الأعاظم فی هذه العبارة. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۹] (۱) الأنبیاء: ۲۲.

[۱۵۰] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۴۵.

[۱۵۱] (۲) راجع ص ۱۲۴.

[۱۵۲] (۳) فإنّ الشارع فی کلّ لحظة یعتبر الملکیّة والزوجیّة للمالک والزوجین ما لم یتحقّق مزیلهما، وکذا سائر الاعتباریّات والجعلیّات. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۳] (۱) الهوهویّة هی ملاک الحمل فی القضایا الحملیّة، ولا یصحّ ما یقال من تحقّق النسبة فیها بین الموضوع‌والمحمول، لأنّ ملاک الحمل هو الاتّحاد بینهما، وکیف یمکن تصوّر النسبة بین الشیء ونفسه؟! فالقول بتحقّقها بین الموضوع والمحمول غیر معقول فی القضایا الحملیّة المتداولة، نحو« زید عالم».

نعم، هی متحقّقة فی مثل قولنا:« زید له القیام» حیث إنّ زیداً غیر القیام، ولا إشکال فی تحقّق النسبة بین شیئین متغایرین.

ثمّ إنّ الهوهویّة الاعتباریّة فی مقابل الحقیقیّة التی تتحقّق فی جلّ القضایا الحملیّة نحو« زید قائم» فإنّها حاکیة عن الاتّحاد بین الموضوع والمحمول واقعاً، بخلاف الاعتباریّة التی تتحقّق بین اللفظ والمعنی بزعم هؤلاء الجماعة، إذ لا اتّحاد بینهما إلّافی عالم الجعل والاعتبار. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۴] (۲) قال المحقّق البجنوردی فی منتهی الاصول ۱: ۳۲: والتحقیق فی المقام أنّ الوضع عبارة عن الهوهویّة والاتّحاد بین اللفظ والمعنی فی عالم الاعتبار، فتعبیر الاستاذ« مدّ ظلّه» ب« إیجاد الاتّحاد والهوهویّة» نوع إصلاح فی عبارة البجنوردی رحمه الله، حیث إنّ الوضع عبارة عن إیجاد الاتّحاد والهوهویّة لا نفسه کما لا یخفی. م ح- ی.

[۱۵۵] (۳) جواهر الکلام ۱۹: ۲۷۰، عن سنن البیهقی ۵: ۸۷، وکنز العمّال ۳: ۱۰، الرقم ۲۰۶.

[۱۵۶] (۴) وسائل الشیعة ۲۵: ۳۶۵، کتاب الأطعمة والأشربة، الباب ۲۸ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحدیث ۱.

[۱۵۷] (۱) الوجود الإنشائی لا یتحقّق فی جمیع المعانی، بل فی بعضها، کالطلب، فإنّا إذا قلنا مثلًا:« اضرب» یتحقّق‌الطلب الإنشائی المتعلّق بالضرب. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۸] (۱) أی لا من طریق الإشارة ونحوها. م ح- ی.

[۱۵۹] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۱۶۰] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۵۱.

[۱۶۱] (۱) عطف« المستعملین» علی« الواضع» لأنّهم أیضاً واضعون، کالجاعل الأوّل فی نظر المحقّق الخوئی« مدّظلّه». م ح- ی.

[۱۶۲] (۱) الامور الاعتباریّة بعضها تکون شرعیّة وعقلائیّة معاً، وفی بعضها یفارق الشارع العقلاء، فتکون عقلائیّةمثلًا لا شرعیّة، کملکیّة الخمر والخنزیر. منه مدّ ظلّه.

[۱۶۳] (۱) نهایة الدرایة ۱: ۴۴.

[۱۶۴] (۲) هذا إشکال أورده المحقّق الخوئی« مدّ ظلّه» فی المحاضرات ۱: ۵۰. م ح- ی.

[۱۶۵] (۱) نهایة الدرایة ۱: ۴۷.

[۱۶۶] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۵۱.

[۱۶۷] (۲) ویمکن تقریر المسألة بوجه آخر، وهو أن یقال: لنا فی باب الدوالّ ثلاث حقائق: أ- العلم، وهوالموضوع، ب- المکان الذی نصب علیه العلم، وهو الموضوع علیه، ج- کون ذلک المکان رأس الفرسخ، وهو الموضوع له.

وأمّا فی باب الألفاظ والمعانی فلیس لنا إلّاواقعیّتان اثنتان: إحداهما: اللفظ، وهو الموضوع، والثانیة: المعنی، وهو الموضوع له.

ولا ریب فی أنّ الارتباط بین الموضوع والموضوع له فی البابین أمر اعتباری، فإنّ العلم لا یدلّ علی کون ذلک المکان رأس الفرسخ إلّابالجعل والاعتبار، کما أنّ اللفظ لا یدلّ علی المعنی إلّابه.

فالوضع فی کلا البابین أمر اعتباری لا حظّ له من الواقعیّة أصلًا. م ح- ی.

[۱۶۸] (۱) راجع ص ۱۲۴.

[۱۶۹] (۲) لا یخفی علیک أنّ المراد بالشخصیّة هنا غیر ما سیأتی فی مسألة« إطلاق اللفظ وإرادة شخصه» فإنّه هناک‌بمعنی شخص اللفظ الصادر من اللافظ، بخلافه هنا، فإنّ الواضع وضع طبیعی لفظ« زید» مثلًا لمعناه، لا خصوص اللفظ الصادر منه حین الوضع، لکنّه حدّده بحسب المادّة والهیئة. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۰] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۶۰.

[۱۷۱] (۲) هذا التقسیم یکون بلحاظ المعنی المتصوّر والموضوع له. م ح- ی.

[۱۷۲] (۱) المراد بالوضع هاهنا المعنی الذی یتصوّره الواضع. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۳] (۱) ولا یخفی علیک أنّه لا یجب عند تصوّر المعنی الکلّی أن یعرفه بالجنس والفصل، بل یکفی العلم به إجمالًا، کأن یعرف الإنسان بأنّه فی مقابل البقر والغنم وسائر الحیوانات، وإن لم یعرف ماهیّته المنطقیّة.

وکذلک لا یجب عند تصوّر المعنی الجزئی أن یکون مطّلعاً علی جمیع خصوصیّاته، بل یکفی معرفته إجمالًا، فإنّک تسمّی ولدک علیّاً مثلًا، من دون أن تعرف وزنه ومقدار إدراکه وسلامته من الأمراض الباطنیّة ونحوها. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۴] (۱) والقضایا الحملیّة أیضاً تتوقّف علی تصوّر الموضوع والمحمول، کما یتوقّف الوضع علی تصوّر اللفظوالمعنی. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۵] (۱) کفایة الاصول: ۲۴.

[۱۷۶] (۲) بل قیل بتغایر مفهوم« الإنسان» مع مفهوم« الحیوان الناطق» وبکون الحمل فی قولنا:« الإنسان حیوان ناطق» شایعاً صناعیّاً، لتغایر الموضوع والمحمول مفهوماً، وإن اتّحدا ماهیّةً ووجوداً، وانحصر الحمل الأوّلی الذاتی عند هذا القائل بقولنا:« الإنسان بشر» ونحوه. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۷] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۲۵.

[۱۷۸] (۲) عبّر الاستاذ« مدّ ظلّه» بالمفاهیم الاعتباریّة. م ح- ی.

[۱۷۹] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۵۸.

[۱۸۰] (۲) فإنّ مفهوم« الإنسان» أعمّ من أن یکون موجوداً ومعدوماً، والانطباق یقیّده بالوجود، إذ لا یمکن الانطباق إلّا فی ظرف الوجود. منه مدّ ظلّه.

[۱۸۱] (۱) المستدلّ هو المحقّق العراقی رحمه الله فی نهایة الأفکار، وهذا الاستدلال توضیح ما فی الکفایة، کما قال الاستاذ« مدّ ظلّه».

[۱۸۲] (۲) کفایة الاصول: ۲۴، ونهایة الأفکار ۱ و ۲: ۳۷.

[۱۸۳] (۳) کان من أجلّاء تلامذة الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

[۱۸۴] (۱) کفایة الاصول: ۲۴.

[۱۸۵] (۲) بدائع الأفکار: ۴۰.

[۱۸۶] (۳) والمحقّق الرشتی رحمه الله مثّل له بامور: منها: أنّ الطبیب یخترع معجوناً مرکّباً من امور فی علاج مرض، ویضع لفظاً بإزائه، لا من حیث کونه ذلک المرکّب، بل من حیث اشتماله علی تلک الفائدة. م ح- ی.

[۱۸۷] (۴) کفایة الاصول: ۲۴.

[۱۸۸] (۱) أی فی جعل الاسم للأفراد والمصادیق. م ح- ی.

[۱۸۹] (۱) کالحیوان والإنسان. م ح- ی.

[۱۹۰] (۱) بدائع الأفکار ۱: ۳۴، وهذا الکتاب ألّفه آیة اللّه المیرزا هاشم الآملی قدس سره من تقریرات المحقّق العراقی رحمه الله، والمطلب موجود فی کتاب نهایة الأفکار الذی قرّره المحقّق الشیخ محمّد تقی البروجردی رحمه الله من أبحاثه أیضاً ببیان آخر، فراجع. م ح- ی.

[۱۹۱] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۲۷.

[۱۹۲] (۱) البحث فی وضع الحروف بحث علمی طویل الذیل ویوجب تربیة الذهن، بل یمکن أن یترتّب علیه ثمرات عملیّة أیضاً فی بعض المباحث الآتیة، مثل مسألة رجوع الشرط فی الواجب المشروط إلی الهیئة کما علیه المشهور، أو إلی المادّة کما علیه الشیخ الأعظم، فیمکن أن یقال: إنّ المادّة قابلة للتقیید، لأنّ لها معنیً اسمیّاً ذا إطلاق، وأمّا الهیئة التی لها معنی حرفی فلا تقبل التقیید إلّا إذا

كان ما وضع له الحروف عامّاً.

وترتيب هذه الثمرة على البحث وإن كان لا يخلو عن إشكال، إلّاأنّه مسألة مهمّة في نفسه، ويمكن أن يترتّب عليه في مبحث مفهوم الشرط كون أداته ذا إطلاق وعدمه. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۳] (۱) كما إذا استعملت في مقام الأمر، كأن يقول المولى لعبده:« سر من البصرة إلى الكوفة» فإنّ كلمة« من» استعملت في كلّي الابتداء من البصرة، لأنّ المأمور به قبل وجوده لا يتصوّر أن يكون جزئيّاً، وبعد وجوده في الخارج لا يمكن أن يكون مأموراً به، فإنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته، فالمأمور به وقيوده في مقام تعلّق الأمر لا يكون إلّاكلّيّاً.

وبعبارة اخرى: هل تعلّق الأمر بالسير المتحقّق في الخارج أو بمفهومه؟

لا يعقل الأوّل، لأنّه من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل، فلابدّ من أن يتعلّق بالمفهوم الذي هو عنوان كلّي لا محالة. بل الأمر كذلك في الإخبار عن المستقبل، كما إذا قال:« سوف أسير من النجف إلى كربلاء» من دون ذكر نقطة ابتداء السير ومقصده وزمانه ومن هو يصاحبه في هذا السير وسائر الخصوصيّات، فلاريب في كون هذا السير بجميع قيوده كلّيّاً.

ولا يمكن القول بأنّ استعمال الحروف غلط أو مجاز فيما إذا استعملت في مقام الأمر والإخبار عن المستقبل، وحقيقة فيما إذا استعملت في مقام الإخبار عن الماضي، بل جميع هذه الاستعمالات صحيحة وحقيقيّة. فلا دخل للجزئيّة الخارجيّة في معاني الحروف. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام المحقّق الخراساني رحمه الله.

وفيه: أنّه خلط بين الخصوصيّة الخارجيّة والخصوصيّة المبحوث عنها، توضيح ذلك: أنّه لا فرق بين« سرت من البصرة إلى الكوفة» و« سر من البصرة إلى الكوفة» في مفاد كلمة« من» عند المشهور، فإنّها في كليهما تدلّ على الابتداء الخاصّ، وهو الابتداء الذي له إضافة إلى السير وإضافة اخرى إلى البصرة.

نعم، في المثال الأوّل خصوصيّات اخر معيّنة بحسب الخارج، مثل زمان السير ونقطة ابتدائه، لكن لا يدّعي المشهور بدخل هذا النوع من الخصوصيّات في معاني الحروف، لأنّها لا ترتبط بمقام دلالة اللفظ، ألا ترى أنّا كلّما دقّقنا النظر في قول القائل:« سرت من البصرة إلى الكوفة» لا نفهم منه زمان السير ولا نقطة شروعه.

والحاصل: أنّ الخصوصيّات الدخيلة في ماوضع له الحروف عند المشهور دخيلة فيه مطلقاً، سواء في ذلك الحروف المستعملة في جنب الماضي أو الأمر أو المستقبل، وأمّا الخصوصيّات الخارجيّة التي لا تتحقّق إلّافي الجمل الخبريّة الماضويّة فلا بحث فيها؛ لعدم ارتباطها بمقام دلالة اللفظ. هذا ما أفاده شيخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» في مبحث دلالة الفعل على الزمان من مباحث المشتقّ. م ح- ى.

[۱۹۴] (۱) فكلمة« من» مثلًا وضعت للابتداء الذي لوحظ وصفاً وحالةً للغير. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام صاحب‌الكفاية رحمه الله.

[۱۹۵] (۲) توضيح ذلك: أنّ الاستعمال فعل اختياري متعلّق باللفظ والمعنى، فلا يمكن أن يتحقّق إلّابعد تصوّر اللفظ المستعمل والمعنى المستعمل فيه كليهما، فلو كانت كلمة« من» بمعنى« الابتداء الذي لوحظ حالةً للغير» فلابدّ لنا حين الاستعمال مضافاً إلى اللحاظ المتعلّق باللفظ من لحاظين آخرين في ناحية المعنى: أحدهما: ما يكمل به المعنى، وهو يتعلّق بالابتداء بما أنّه حالة للغير، والثاني: ما نحتاج إليه لأجل الاستعمال، وهو يتعلّق بمجموع المعنى أعني« الابتداء الذي لوحظ حالةً للغير».

إن قلت: يمكن الاكتفاء بلحاظ واحد في ناحية المعنى محصّل لكلا الغرضين.

قلت: لا يمكن ذلك، لأنّ اللحاظ المحتاج إليه لأجل الاستعمال متأخّر عن اللحاظ المكمّل للمعنى، فلا يعقل دخل لحاظ واحد في كلتا المرتبتين، ليحصل به كلا الغرضين.

وبالجملة: إن اريد بجزئيّة معاني الحروف الجزئيّة الذهنيّة- كما هو ظاهر كلامهم- فلابدّ من الفرق بينها وبين الأسماء، بأنّ استعمال الأسماء في معانيها لا يحتاج إلى أكثر من لحاظين: أحدهما يتعلّق باللفظ، والآخر بالمعنى، بخلاف الحروف، فإنّها تحتاج إلى لحاظات ثلاثة: أحدها يتعلّق باللفظ، والثاني بجزء المعنى، ليكمل ويتمّ به، والثالث بالمعنى الكامل، ليستعمل اللفظ فيه، وهل يمكن الالتزام

بهذا الفرق؟! منه مدّ ظلّه فی توضیح کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.

[۱۹۶] (۱) کفایة الاصول: ۲۵.

[۱۹۷] (۱) وسائل الشیعة ۲۱: ۲۷۶، کتاب النکاح، الباب ۲۰ من أبواب المهور، الحدیث ۴.

[۱۹۸] (۱) یستفاد من کلمات بعض المحشّین أنّ مراد صاحب الکفایة رحمه الله هو الاحتمال الأوّل الذی ذکر آنفاً، لکن هذا الاحتمال الثانی فی نفسه أدقّ، وإلی ما یستفاد من کلامه هنا وفی باب المشتقّ أقرب. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۹] (۲) وإن کان الحقّ أنّ المجاز من قبیل الاستعمال فیما وضع له کما سیأتی. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۰] (۱) المراد بالاسم هاهنا ما یقابل الحرف، فیکون أعمّ من الاسم والفعل باصطلاح النحاة. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۱] (۲) البقرة: ۱۸۷.

[۲۰۲] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۶۶.

[۲۰۳] (۲) وتحقیق کون التبیّن فی الآیة طریقیّاً أو موضوعیّاً یطلب من الفقه مسألة أوقات الصلاة. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۴] (۱) إنّ لبعض الحرکات الإعرابیّة ما یحازیها من المعنی فی الفارسیّة، کقولنا:« ضربت زیداً» فإنّا نقول فی معناه:« زدم زید را» فکلمة« را» قامت مقام الإعراب. م ح- ی.

[۲۰۵] (۱) هدایة المسترشدین فی شرح معالم الدِّین ۱: ۱۴۵.

[۲۰۶] (۱) بحار الأنوار ۴۰: ۱۶۲، تاریخ أمیر المؤمنین علیه السلام، الباب ۹۳، فی علمه وأنّ النبیّ صلی الله علیه و آله علّمه ألف باب.

[۲۰۷] (۲) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۳۴.

[۲۰۸] (۱) أی وجود مستقلّ فی ذاته لا- یحتاج فی تصوّره إلی تصوّر غیره، فی مقابل وجود الرابط الذی هو وجودفی غیره، ویحتاج فی لحاظه إلی لحاظ طرفیه. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۹] (۲) هذا فی مقابل العرض الذی هو مستقلّ فی ذاته، لا یحتاج فی تصوّره إلی تصوّر غیره، لکنّه یحتاج فی وجوده الخارجی إلی موضوع ومحلّ. منه مدّ ظلّه.

[۲۱۰] (۳) هذا فی مقابل جمیع الممکنات، فإنّها بتمام أقسامها تحتاج إلی العلّة، فلا تکون موجودةً بأنفسها. منه مدّ ظلّه.

[۲۱۱] (۱) بخلاف الأعراض، فإنّها تحتاج إلی الغیر فی وجودها الخارجی فقط، وأمّا بالنسبة إلی حقیقة الذات فهی‌مستقلّة، ولذا لا تحتاج فی تصوّرها إلی غیرها. م ح- ی.

[۲۱۲] (۱) نهایة الدرایة ۱: ۵۱.

[۲۱۳] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۷۹.

[۲۱۴] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۸۱.

[۲۱۵] (۱) هذا بناءً علی المشهور الذین منهم المحقّق الخوئی« مدّ ظلّه»، وإلّا فقد اختار الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه» استحالة الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، کما تقدّم. م ح- ی.

[۲۱۶] (۲) تقدّم فی ص ۱۸۴.

[۲۱۷] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۸۱.

[۲۱۸] (۱) وأکثر الحروف تکون من قبیل هذا القسم. منه مدّ ظلّه.

[۲۱۹] (۱)« فالمستعلمون» صحیح. م ح- ی.

[۲۲۰] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۸۵.

[۲۲۱] (۲) ولم یتعرّض الاستاذ« مدّ ظلّه» لکلام المحقّق الخوئی« مدّ ظلّه» حول القسم الثانی من الحروف، أعنی ما یدخل علی

المرکّبات التامّة ومفاد الجملة، فمن أراده راجع المحاضرات ۱: ۸۰. م ح- ی.

[۲۲۲] (۳) راجع ص ۱۸۸ وما بعدها.

[۲۲۳] (۴) راجع ص ۱۳۳.

[۲۲۴] (۱) راجع ص ۱۶۲.

[۲۲۵] (۱) کفایة الاصول: ۲۵.

[۲۲۶] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۴۶.

[۲۲۷] (۱) توضیح ذلک: أنّ للحروف الحاکیة واقعیّة خارجیّة محکیّة بها، إلّاأنّها تحقّقت سابقاً فی موارد استعمال‌الحروف فی حیّز الماضی، نحو« سرت من البصرة إلی الکوفة» وستتحقّق فی الآتی فیما إذا استعملت فی حیّز المستقبل، مثل« سأسیر من البصرة إلی الکوفة» أو فی حیّز الأمر، مثل« سر من البصرة إلی الکوفة» بخلاف الحروف الإیجادیّة، حیث قد عرفت أنّه لا واقعیّة لمعانیها أصلًا، ألا تری أنّه لیس للتأکید مثلًا واقعیّة خارجیّة، سواء استعملت حروفه فی حیّز الماضی، مثل« إنّ زیداً قام» أو فی حیّز المستقبل، نحو« إنّ زیداً سیقوم» فلا فرق بین الجملة الاولی وبین قولنا:« زید قام» ولا بین الثانیة وبین قولنا:« زید سیقوم» بحسب الواقعیّة الخارجیّة. م ح- ی.

[۲۲۸] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۲۲۹] (۱) وأمّا المغایرة الاعتباریّة المصحّحة للحمل فهی مجرّد اعتبار لا واقعیّة لها، فلا یتحقّق بها الربط الذی‌یکون من الواقعیّات، علی أنّ توقّف صحّة الحمل علی اعتبار المغایرة لا أصل له، بل اعتبارها یورث الإشکال کما سیأتی تحقیقه فی مبحث ملاک الحمل من مباحث المشتقّ ص ۴۸۵. م ح- ی.

[۲۳۰] (۲) هذا هو القسم الثانی من الحمل الأوّلی، أعنی ما یتّحد فیه الموضوع مع المحمول ماهیّةً لا مفهوماً. م ح- ی.

[۲۳۱] (۱) وکلامه هذا وإن کان حقّاً، إلّاأنّه مغایر لما اختاره فی مبحث إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، من ترکّب القضیّة من ثلاثة أجزاء کما قال به المشهور. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۲] (۱) والموضوع والمحمول فی مثله وإن لم یکونا متّحدین بحسب الماهیّة والمفهوم أیضاً، إلّاأنّ نفی الاتّحاد بملاکهما لم یکن ملحوظاً. م ح- ی.

[۲۳۳] (۲) فقضیّة« زید إنسان» صادقة بالحمل الشایع الذی ملاکه الاتّحاد بحسب الوجود، وکاذبة بالحمل الأوّلی الذی ملاکه الاتّحاد بحسب الماهیّة، لأنّ ماهیّة« زید» غیر ماهیّة« الإنسان». بخلاف قضیّة« زید لیس بإنسان» فإنّها صادقة بملاک نفی الحمل الأوّلی، وکاذبة بملاک نفی الحمل الشایع کما لا یخفی. م ح- ی.

[۲۳۴] (۳) وأمّا نفی الاتّحاد بحسب المفهوم والوجود فلیس بملحوظ. م ح- ی.

[۲۳۵] (۱) فذهب رحمه الله إلی عمومیّة الوضع والموضوع له والمستعمل فیه فی الحروف وما یسانخها من الأسماء، وفرّق بینهما بأنّ الاسم وضع لیراد منه معناه بما هو هو وفی نفسه، والحرف لیراد منه معناه لا کذلک، بل بما هو حالة لغیره. م ح- ی.

[۲۳۶] (۲) فی هذه العبارة إشکال، فإنّ ظاهرها کون الاختلاف بین الخبر والإنشاء فی المستعمل فیه، مع أنّ مراده أنّه فی مقام الاستعمال، ولو قال:« فیکون الخبر موضوعاً لیستعمل فی المعنی فی مقام قصد حکایته، والإنشاء لیستعمل فیه فی مقام قصد تحقّقه وثبوته» لکان مطابقاً لمراده. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۷] (۳) کفایة الاصول: ۲۷.

[۲۳۸] (۱) فإنّ صیغة« افعل» لا- تستعمل إلّافی الإنشاء، سواء ارید بها الوجوب أو الندب أو الجواز، کما إذا وردت‌فی مقام توهّم

الحظر، فإنّ الأمر الوارد فی مقام توهّم الحظر أیضاً لإنشاء مشروعیّة الفعل وجواز ارتکابه.

نعم، قد تستعمل صیغة الأمر فی معانٍ اخری، لکنّها معانٍ مجازیّة خارجة عن محلّ النزاع. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۹] (۱) أی: إنشاء التملیک. م ح- ی.

[۲۴۰] (۲) بخلاف المعاطاة التی یتحقّق فیها الإنشاء بالقبض والإقباض. م ح- ی.

[۲۴۱] (۳) کتاب المکاسب ۲: ۱۲.

[۲۴۲] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۹۹.

[۲۴۳] (۱) وهو الإنشاءات اللفظیّة، لا المعاطاتیّة. م ح- ی.

[۲۴۴] (۱) المراد بنفس الأمر أعمّ من الواقع، لأنّها کما تعمّ الواقعیّات تعمّ الاعتباریّات أیضاً. منه مدّ ظلّه.

[۲۴۵] (۲) أی شخص لفظ المنشئ. م ح- ی.

[۲۴۶] (۱) کفایة الاصول: ۸۷، والفوائد« المطبوعة فی آخر حاشیة فرائد الاصول»: ۲۸۵.

[۲۴۷] (۲) توضیحه: أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله عدل عن مسلک المشهور فی حقیقة الإنشاء إلی ما اختاره من أنّالإنشاء« هو القول الذی یقصد به إیجاد المعنی فی نفس الأمر» لیعمّ مثل بیع الغاصب وإنشاء الطلب، فلا یرد علیه ما أورد علیهم.

وهو وإن کان حقّاً بالنسبة إلی مسألة بیع الغاصب، إلّاأنّه لا یصحّ بالنسبة إلی إنشاء الطلب، فإنّ الامور الواقعیّة لا یمکن إیجادها بوجود إنشائی، وإن ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی إمکانه فی مبحث الأوامر، والبحث معه من هذه الجهة موکول إلی ذلک المبحث. م ح- ی.

[۲۴۸] (۳) وعلیه فلا یخرج بیع الغاصب لنفسه عن تعریف الإنشاء، لأنّ العقلاء وان لا یعتبروا فیه الملکیّة، إلّاأنّهم یعتبرون وجودها الإنشائی بالصیغة الجاریة علی فم الغاصب. م ح- ی.

[۲۴۹] (۱) کفایة الاصول: ۸۷.

[۲۵۰] (۱) فلیس وجود المعنی أمراً اعتباریّاً حتّی یحتاج شمول الثبوت له إلی قید« فی نفس الأمر». م ح- ی.

[۲۵۱] (۲) أی نشأة الماهیّة والوجود. منه مدّ ظلّه.

[۲۵۲] (۱) نهایة الدرایة ۱: ۲۷۳.

[۲۵۳] (۲) وکذا قوله فی الفوائد:« إنّ الإنشاء هو القول الذی یقصد به إیجاد المعنی فی نفس الأمر». م ح- ی.

[۲۵۴] (۱) قیّد الملکیّة بکونها مسبّبة عن الحیازة أو الإرث، لأنّها لو کانت مسبّبة عن الصیغة لأمکن تخیّل کونها منالوجودات اللفظیّة. م ح- ی.

[۲۵۵] (۱) وهو استلزام کلام المشهور لخروج بیع الغاصب لنفسه عن تعریف الإنشاء مع کونه من أفراده بلاإشکال. منه مدّ ظلّه.

[۲۵۶] (۱) وهو ضمیر الغائب، لکنّ الإشارة فی أسماء الإشارة حسّیّة وفیه غیر حسّیّة. م ح- ی.

[۲۵۷] (۲) کفایة الاصول: ۲۷.

[۲۵۸] (۱) قد یستعمل اسم الإشارة فی العموم، لکنّه خارج عن محلّ النزاع، لکونه مجازاً. منه مدّ ظلّه.

[۲۵۹] (۲) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۱۰۲.

[۲۶۰] (۳) الإسراء: ۹.

[۲۶۱] (۴) البقرة: ۲.

[۲۶۲] (۱) فإنّ المؤکّد لا یستعمل إلّامقترناً بالمتأکّد، ولا عکس، ألا تری أنّا نقول:« إنّ زیداً قائم» و« جاء زید نفسه» و« جاء زید زید» ولا یمکن استعمال الألفاظ المؤکّدة المستعملة فی هذه الجمل بدون ما یتأکّد بها.

بخلاف العکس، إذ یمکن أن یقال:« زید قائم» بدون کلمهٔ« إنّ» أو« جاء زید» بدون کلمهٔ« نفسه» أو تکرار« زید». منه مدّ ظلّه.

[۲۶۳] (۲) لا مفهومها الذی هو معنی اسمی کلّی. م ح- ی.

[۲۶۴] (۱) هذا الإشکال لا یرد علی المحقّق الخراسانی رحمه الله، لأنّه قال بوضع کلمهٔ« هذا» للمفرد المذکّر، وهو معنی اسمی قابل لأن یجعل موضوع القضیّهٔ، لکن یرد علیه إشکال آخر، وهو أنّه جعل الموضوع له المفرد المذکّر بمفهومه الکلّی، مع أنّ القیام فی المثال صفهٔ مصداق من مصادیق هذا المفهوم، إلّاأنّ وروده علیه لیس بمهمّ. منه مدّ ظلّه.

ولم یبیّن الاستاذ« مدّ ظلّه» وجه عدم الأهمّیّهٔ، ولعلّه ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی من تحقّق التشخّص فی مقام الاستعمال وإن کان الموضوع له والمستعمل فیه عامّاً عنده. م ح- ی.

[۲۶۵] (۲) ومجموع هذه القضیّهٔ یکون بمعنی« هذا قائم». م ح- ی.

[۲۶۶] (۱) کقوله تعالی:« کَلَّا إِذا بَلَغَتِ التَّراقِیَ». القیامهٔ: ۲۶. م ح- ی.

[۲۶۷] (۱) والربط هنا کون الدار ظرفاً لزید. م ح- ی.

[۲۶۸] (۱) کفایهٔ الاصول: ۲۸.

[۲۶۹] (۱) مفتاح العلوم: ۳۷۱، ومختصر المعانی للتّفتازانی: ۱۵۸.

[۲۷۰] (۱) وهو الشخص الرقیب. م ح- ی.

[۲۷۱] (۲) یوسف: ۳۱.

[۲۷۲] (۳) یوسف: ۸۱- ۸۲.

[۲۷۳] (۱) المجاز علی ثلاثهٔ أقسام: المجاز المفرد، وعرّفه المشهور ب« کلمهٔ مستعملهٔ فی غیر ما وضعت له» نحو« رأیت أسداً یرمی»، والمجاز فی الإسناد، وهو ما استعمل فیه کلّ کلمهٔ فی معناها، لکنّ الإسناد مجاز، نحو« أنبت الربیع البقل» إذ الإنبات فعل اللّه تعالی حقیقهً، والمجاز المرکّب، وهو ما استعمل فیه کلّ کلمهٔ فی معناها، لکن ارید من المجموع غیر ظاهره، کقولنا للمتحیّر:« أراک تقدّم رجلًا وتؤخّر اخری». منه مدّ ظلّه.

[۲۷۴] (۲) وقایهٔ الاذهان: ۱۰۳، وتهذیب الاصول ۱: ۶۱.

[۲۷۵] (۱) إطلاق اللفظ وإرادهٔ اللفظ منه فی مقابل استعماله فی المعنی حقیقیّاً کان المعنی أو مجازیّاً. م ح- ی.

[۲۷۶] (۱) کما إذا قلنا:« دیز لفظ». م ح- ی.

[۲۷۷] (۲) کفایهٔ الاصول: ۲۹.

[۲۷۸] (۱) وأیضاً تکون القضیّهٔ المحکیّهٔ مغایرهٔ للقضیّهٔ اللفظیّهٔ، لاشتمال الثانیهٔ علی الموضوع دون الاولی، معلزوم التطابق بینهما وإلّا لم تکن القضیّهٔ اللفظیّهٔ حاکیهً عن الواقع. منه مدّ ظلّه.

[۲۷۹] (۲) الفصول الغرویّهٔ: ۲۲.

[۲۸۰] (۱) کفایهٔ الاصول: ۲۹.

[۲۸۱] (۲) یعنی: الجواب علی التقدیر الثانی، وأمّا الجواب علی التقدیر الأوّل- وهو کفایهٔ المغایرهٔ الاعتباریّهٔ بین‌الدالّ والمدلول- فسیأتی الإشکال فیه. م ح- ی.

[۲۸۲] (۱) فإنّ الصدوریتحقّق بالاستعمال، والدّلالهٔ بالوضع ونحوه. م ح- ی.

[۲۸۳] (۲) وهو ما إذا اطلق اللفظ واراید به مثله. م ح- ی.

[۲۸۴] (۳) کفایهٔ الاصول: ۳۰.

[۲۸۵] (۱) نهایهٔ الاصول: ۳۴.

[۲۸۶] (۱) هذا مثال لإطلاق اللفظ وإرادة نوعه، لكن لا فرق فی المباحث بينه وبين إطلاقه وإرادة صنفه فلا حاجةإلی التمثيل للثانی. منه مدّ ظلّه.

[۲۸۷] (۲) ويمكن تنظير المقام بما إذا قيل:« زيد متعجّب» فإنّ زيداً بما أنّه فرد من أفراد الإنسان من دون لحاظ تشخّصاته الفرديّة جعل موضوعاً فی هذه القضيّة، فموضوعها فی الحقيقة هو« الإنسان» الذی زيد أحد مصاديقه. منه مدّ ظلّه.

[۲۸۸] (۱) فيصدق عليها الاستعمال. م ح- ی.

[۲۸۹] (۲) كفاية الاصول: ۳۰.

[۲۹۰] (۳) نهاية الاصول: ۳۳.

[۲۹۱] (۱) نهاية الأفكار للمحقّق العراقی ۱ و ۲: ۶۴.

[۲۹۲] (۲) لكونهما شخصين من الإرادة: أحدهما متعلّق باللّافظ وزيد، والآخر به وبالقائم. م ح- ی.

[۲۹۳] (۳) كفاية الاصول: ۳۱.

[۲۹۴] (۴) المصدر نفسه.

[۲۹۵] (۱) كفاية الاصول: ۳۱.

[۲۹۶] (۱) فاللفظ وضع للمعنی ليكون دالاًّ عليه حين كونه مراداً لا بشرط كونه مراداً. م ح- ی.

[۲۹۷] (۲) تهذيب الاصول ۱: ۷۲.

[۲۹۸] (۱) أی: استعماليّة. منه مدّ ظلّه.

[۲۹۹] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۱۱۷.

[۳۰۰] (۲) يمكن أن يقال: إنّ المحقّق الخوئی« مدّ ظلّه» لم يحصر البحث على مبناه، فإنّه بعد توجيه ما اختاره على طبق مبناه قال: بل إنّ الأمر كذلك حتّی على ما سلكه القوم فی مسألة الوضع من أنّه أمر اعتباری، فإنّ الأمر الاعتباری يتبع الغرض الداعی إليه فی السعة والضيق، فالزائد على ذلك لغو محض، ولمّا كان الغرض الباعث للواضع على الوضع قصد تفهيم المعنی من اللفظ وجعله آلةً لإحضار معناه فی الذهن عند إرادة تفهيمه فلا موجب لجعل العلقة الوضعيّة واعتبارها على الإطلاق، حتّی فی اللفظ الصادر عن لافظ من غير شاعر، كالنائم والمجنون ونحوهما، فإنّ اعتباره فی أمثال هذه الموارد من اللغو الظاهر.

وإن شئت فقل: حيث إنّ الغرض الباعث على الوضع هو إبراز المقاصد والأغراض خارجاً فلا محالة لا يزيد سعة الوضع عن سعة ذلك الغرض، فإنّه أمر جعلی واختياره بيد الجاعل، فله تقييده بما شاء من القيود إذا دعت الحاجة إلی ذلك، وبما أنّ الغرض فی المقام قصد التفهيم فلا محالة تختصّ العلقة الوضعيّة بصورة إرادة التفهيم.

فالنتيجة هی انحصار الدلالة الوضعيّة بالدلالة التصديقيّة على جميع المسالك والآراء فی تفسير حقيقة الوضع من دون فرق فی المسألة بين رأينا وسائر الآراء.

لكنّ الاستاذ« مدّ ظلّه» لم يتعرّض لهذه الفقرة من كلامه، ولعلّه لم يعتدّ بها، لأجل تضعيفها من قبل المحقّق الخوئی نفسه، فإنّه عقيب التصريح بعدم الفرق فی المسألة بين رأيه وسائر الآراء قال:

نعم، الفرق بينهما فی نقطة واحدة، وهی أنّ ذلك الانحصار حتميّ على القول بالتعهّد دون غيره من الأقوال. م ح- ی.

[۳۰۱] (۱) مادّة المشتقّ وضعت للمبدأ وهيئته لتلبّس الذات به. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۲] (۱) تقدّم توضيح الوضع النوعی والشخصی، فراجع ص ۱۴۴.

[۳۰۳] (۱) العلامة الاولی فی كتب القدماء تنصيص أهل اللغة، لكنّ المتأخّرين لم يتعرّضوا له لعدم حجّيّة قول اللغوی عند أكثرهم. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۴] (۱) المراد بالعلم التفصیلی هاهنا أن یعلم المعنی الحقیقی مع توجّهه إلی علمه، وبالعلم الإجمالی أن یعلمه‌من دون أن یلتفت إلیه. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۵] (۲) کفایة الاصول: ۳۳.

[۳۰۶] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۳۰۷] (۱) قوانین الاصول ۱: ۱۳، والفصول الغرویّة: ۳۲.

[۳۰۸] (۱) بل یکفی الاتّحاد الماهوی فی کون الحمل أوّلیاً ذاتیّاً کما تقدّم. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۹] (۲) کفایة الاصول: ۳۴.

[۳۱۰] (۱) نهایة الاصول: ۴۱.

[۳۱۱] (۲) راجع ص ۲۱۰.

[۳۱۲] (۱) نهایة الأفکار ۱ و ۲: ۶۷.

[۳۱۳] (۱) قال المحقّق المشکینی رحمه الله فی حاشیة الکفایة- بعد تعریف الاطّراد وعدمه-: إنّ الأقوال فی المقام أربعة علی ما حکی: أحدها: ما هو المنسوب إلی المشهور من کون الاطّراد علامة الحقیقة وعدمه علامة للمجاز، الثانی: إنّه لیس واحد منهما علامةً کما هو مختار المتن، الثالث: أنّ الأوّل علامة دون الثانی، الرابع: عکسه. کفایة الاصول المحشی ۱: ۱۳۵.

[۳۱۴] (۲) أی الاطّراد وعدمه. م ح- ی.

[۳۱۵] (۱) نهایة الدرایة ۱: ۸۴.

[۳۱۶] (۲) بخر الفم: انتنت ریحه. م ح- ی.

[۳۱۷] (۱) کفایة الاصول: ۳۴.

[۳۱۸] (۱) قال المحقّق القمی رحمه الله فی هذا المبحث ما حاصله: أنّ المراد بعدم الاطّراد فی المجاز إن کان عدم اطّرادالاستعمال بالنسبة إلی أنواع العلائق فعدم الاطّراد صحیح، لکن لا- من جهة وجود المانع من الاستعمال فی بعض الموارد، بل من جهة عدم المقتضی له، فإنّ المرخّص فیه فی باب المجازات لیس هو الاستعمال باعتبار أنواع العلائق المعهودة، بل المرخّص فیه هو الاستعمال باعتبار بعض الأصناف منها، فلیس کلّما وجدت السببیّة والمسببیّة- مثلًا- یجوز استعمال لفظ السبب فی المسبّب أو بالعکس، فإنّ لفظ« الأب» مثلًا لا یطلق علی« الابن» ولا لفظ« الابن» علی« الأب» مع وجود نوع السببیّة فیهما.

وإن کان المراد عدم اطّراد الاستعمال بالنسبة إلی الصنف المرخّص فیه- أعنی الموارد التی کانت العلاقة فیها من أظهر خواصّ المعنی الحقیقی، کالشجاعة مثلًا للأسد- فالمجاز أیضاً مطّرد مثل الحقیقة، لصحّة الاستعمال فی کلّ مورد وجد فیه هذا الصنف من العلاقة. قوانین الاصول ۱: ۲۶.

وهذا ما تقدّم من کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله بعبارة موجزة. م ح- ی.

[۳۱۹] (۱) نهایة الاصول: ۴۲.

[۳۲۰] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۱۳۹.

[۳۲۱] (۱) أی سواء کان التبادر عند الجاهل المستعلم أو عند أهل اللغة والمحاورة. م ح- ی.

[۳۲۲] (۱) فلا أصل لنا هاهنا إلّاأصالة الظهور، وهی أصل عقلائی متّبع، توضیح ذلک: أنّ العقلاء یعتمدون فی‌التفهیم والتفهّم علی ظهورات الألفاظ، ولا فرق فی ذلک بین استعمالاتهم الحقیقیّة والمجازیّة، فإنّهم کما یفهمون من لفظ« الأسد» فی مثل« رأیت أسداً» معناه الحقیقی ولو ادّعی المتکلّم إرادة المجاز لا تسمع دعواه، کذلک یفهمون من لفظ« الأسد» فی مثل« رأیت أسداً یرمی» معناه

المجازی، ولا یصغی إلی‌دعوی إرادة الحقیقة، وکلّ ذلک من باب الظهور، ولا ریب فی أنّه لیس للشارع اسلوب جدید فی التفهیم والتفهّم، لأنّه من العقلاء بل رئیسهم، فیتّبع طریقتهم فی ذلک.

فأصالة الظهور أصل عقلائی متّبع فی المحاورات العرفیّة والشرعیّة، وترجع إلیها أیضاً أصالة الحقیقة وأصالة عدم القرینة کما سیأتی. منه مدّ ظلّه.

[۳۲۳] (۱) کفایة الاصول: ۳۵.

[۳۲۴] (۲) یحتمل أن یکون حکمهم بعدم النقل فی موارد الشکّ بملاک أنّه لو لم یحکم علیه فی هذه الموارد لانثلم‌غرض الوضع، وهو سهولة التفهیم والتفهّم، وهذا الوجه یساوق ما ذکره الإمام« مدّ ظلّه» من مسألة الفطرة، لو لم نقل بکونه أحسن منه. منه مدّ ظلّه.

[۳۲۵] (۳) یعنی الشیخ عبد الکریم الحائری رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

[۳۲۶] (۱) أی ما إذا علم تاریخ الاستعمال. م ح- ی.

[۳۲۷] (۲) هذا جواب حلّی، وما یأتی من قوله:« أضف إلی ذلک» إلخ نقضی. م ح- ی.

[۳۲۸] (۳) فإنّ الاستعمال کان ظاهراً فی المعنی المنقول عنه لو کان قبل النقل، وفی المعنی المنقول إلیه لو کان بعده، ولا ظهور أصلًا فیما إذا شکّ فی ذلک. منه مدّ ظلّه.

[۳۲۹] (۴) وهی ما إذا علم تاریخ الاستعمال أو تاریخ النقل أو کانا مجهولین. م ح- ی.

[۳۳۰] (۵) تهذیب الاصول ۱: ۸۵.

[۳۳۱] (۶) کفایة الاصول: ۳۷.

[۳۳۲] (۱) وأمّا ألفاظ المعاملات فهی مستعملة فی لسان الشارع والمتشرّعة فی معانیها اللغویّة. منه مدّ ظلّه.

[۳۳۳] (۱) توضیح ذلک: أنّ الوضع التعیینی علی نحوین: أحدهما: التصریح به، کأن تقول عندما رزقت ولداً:« وضعت لفظ زید بإزاء هذا المولود» أو« سمّیته زیداً» والثانی: استعمال اللفظ فی المعنی کاستعماله فی المعنی الحقیقی، کأن تقول فی المثال:« ائتونی بزید» مریداً تسمیته به، ولا یخفی أنّ کلیهما من قبیل الوضع التعیینی. م ح- ی.

[۳۳۴] (۲) البقرة: ۱۸۳.

[۳۳۵] (۳) مریم: ۳۱.

[۳۳۶] (۴) الحجّ: ۲۷.

[۳۳۷] (۵)« المکاء» بضمّ المیم: الصفیر. و« التصدیة»: التصفیق بضرب الید علی الید. م ح- ی.

[۳۳۸] (۶) الأنفال: ۳۵.

[۳۳۹] (۷) وإن کان یعبّر عنها بلغة غیر عربیّة. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۰] (۱) المزمّل: ۲۰.

[۳۴۱] (۲) الأعلی: ۱۴- ۱۵.

[۳۴۲] (۳) بحار الأنوار ۸۲: ۲۷۹، کتاب الصلاة، باب التشهّد وأحکامه.

[۳۴۳] (۱) کفایة الاصول: ۳۶.

[۳۴۴] (۱) أجود التقریرات ۱: ۴۹.

[۳۴۵] (۲) مقالات الاصول ۱: ۶۷ و ۱۳۳.

[۳۴۶] (۱) هذا هو الحقّ فی الجواب، لذهاب شیخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» إلی صدق الاستعمال فیما إذا اطلق اللفظوارید به نوعه. م ح- ی.

[۳۴۷] (۱) راجع ص ۲۴۶ وص ۲۵۵ فقد تقدّم هناك أنّ استعمال اللفظ فی نوعه أو صنفه أو مثله لا یکون حقیقةً ولامجازاً. م ح- ی.

[۳۴۸] (۲) کفایة الاصول: ۳۶.

[۳۴۹] (۱) کفایة الاصول: ۳۷.

[۳۵۰] (۱) أجود التقریرات ۱: ۴۸، ومحاضرات فی اصول الفقه ۱: ۱۴۲.

[۳۵۱] (۱) قد أجمع کافّة المسلمین علی أنّ القرآنیة لا تثبت إلّابالتواتر عن النبیّ صلی الله علیه و آله، والشاهد علیه أنّ المالکیةوسائر من قال بعدم کون البسملة التی فی أوائل السور من القرآن استدلّوا علیه بعدم ثبوتها بالتواتر، وأجاب الآخرون عنه بأنّه کیف یمکن إنکار تواترها وهی ثابتة فی جمیع المصاحف التی کتبت فی صدر الإسلام، مع أنّ المسلمین کانوا ملتزمین بأن لا یکتبوا فی القرآن إلّاما هو منه.

فتری أنّ الاستدلال والجواب یحکیان عن تسالم الطرفین علی عدم ثبوت القرآن إلّابالتواتر.

وأیضاً استشکل السیوطی فی کتاب« الإتقان فی علوم القرآن» علی ما نسب إلی ابن مسعود من أنّه قال بعدم کون الفاتحة والمعوّذتین اللّتین فی آخر الکتاب منه، بأنّ إنکار کونها من القرآن مع ثبوتها بالتواتر یوجب الکفر، ثمّ قال: فلابدّ إمّا من توجیه کلام ابن مسعود أو القول بکذب النسبة إلیه.

ولیس انحصار ثبوتها بالتواتر لأجل کونه کلام اللَّه تعالی، فإنّ الحدیث القدسی أیضاً کلامه مع عدم اشتراط التواتر فیه، ولا لکونه معجزة فقط، فإنّ سائر معجزات النبیّ صلی الله علیه و آله تثبت بغیر التواتر أیضاً، بل لأجل مزیّة مختصّة بالقرآن، وهی أنّه معجزة خالدة باقیة، کافل لسعادة جمیع البشر إلی یوم القیامة، ومتحدٍّ بقوله- فی سورة البقرة، الآیة ۲۳-:« وَإِنْ کُنتُمْ فِی رَیْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَی عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» سیّما أنّه کان ینطق به رجل امّی فی عصر بلغت فیه الفصاحة والبلاغة کمالهما، وسیّما أنّ إطلاق السورة یشمل أصغر السور حتّی مثل سورة الکوثر، وما هذا شأنه ودعواه یکون لا محالة متواتراً عنه صلی الله علیه و آله، لتوفّر الدواعی علی نقله، حتّی من قبل الکفّار والمشرکین الذین کانوا بصدد ردّه والإتیان بمثله أو بمثل سورة منه، فضلًا عن المسلمین، وأمّا السماع من المعصومین علیهم السلام فلا تصل النوبة إلیه، لکونه متواتراً قبله بین جمیع المسلمین: الشیعة القائلین بإمامتهم علیهم السلام وأهل السنّة الذین لا یقولون بها.

بل صیرورته کتاباً فی زمن النبیّ صلی الله علیه و آله- بمعنی أنّ جمعه وتألیفه وتعیین عدد آیات کلّ سورة وأنّ آیة کذا جزء لسورة کذا بعد آیة کذا، کان فی عصره صلی الله علیه و آله- إنّما تثبت بالتواتر أیضاً، لعین ما تقدّم فی ثبوت أصل القرآنیة به.

وأمّا ما روی من أنّ علیّاً علیه السلام أو أبا بکر أو عثمان جمع القرآن فلا یرتبط بهذا الجمع الواقع فی زمن النبیّ صلی الله علیه و آله، فإنّ المراد بجمع علیّ علیه السلام جمعه تمام القرآن مع بیان ما له دخل فی المراد فی ذیل کلّ آیة، کالتفسیر والتأویل وشأن النزول ونحوها، وبجمع أبی بکر جمعه فی القرطاس بعدما کتب بعضه علی جلد الحیوانات وبعضه علی قشر الأشجار ونحوها، ویؤیّده ما روی من طریق أهل السنّة من أنّ« أوّل من جمع القرآن فی القرطاس أبو بکر»، وبجمع عثمان جمعه الناس علی قراءة واحدة، فإنّه بعدما تکثّرت القراءات جمعهم علی قراءة واحدة وأحرق ما کان من القرآن مکتوباً بغیرها.

فتحصّل أنّ القرآنیة وکذا عدد آیات کلّ سورة وتعیین جزئیة الآیات لسورها وبیان مکان کلّ آیة من السورة کلّها تثبت بالتواتر المتّصل بزمان رسول اللَّه صلی الله علیه و آله. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۲] (۱) وهو أنّ« ألفاظ العبادات هل تکون موضوعة لخصوص الصحیحة أو للأعمّ منها ومن الفاسدة». م ح- ی.

[۳۵۳] (۲) بل ولا القول الثانی بناءً علی عدم صدق الوضع علی الحقیقة التعیّنیّة. م ح- ی.

[۳۵۴] (۳) کفایة الاصول: ۳۸.

[۳۵۵] (۴) المصدر نفسه.

[۳۵۶] (۱) المصدر نفسه.

[۳۵۷] (۲) سیأتی إصلاح آخر لعنوان النزاع، وهو تبدیل کلمة« الصحیحة» ب« تامّة الأجزاء والشرائط». م ح- ی.

[۳۵۸] (۳) وهذا یسمّی بسبک المجاز من المجاز. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۹] (۱) کتفسیرها بالسلامة واعتدال المزاج کما عن الأطبّاء. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۰] (۲) کفایة الاصول: ۳۹ و ۲۲۰.

[۳۶۱] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۹۷.

[۳۶۲] (۱) التعبیر بالمسانخة، لیشمل القول بعدم ثبوت الحقیقة الشرعیّة، لعدم تحقّق الوضع علیه، ولکنّ‌المستعمل فیه یکون عامّاً. م ح- ی.

[۳۶۳] (۲) العنکبوت: ۴۵.

[۳۶۴] (۱) کفایة الاصول: ۳۹.

[۳۶۵] (۱) القران هو قراءة سورتین عقیب الحمد، ووقع الخلاف بینهم فی أنّه مکروه موجب لقلّة ثواب الصلاة أوممنوع مبطل لها، فعلی الأوّل یکون من قبیل جزء الفرد الموجب للنقصان، وعلی الثانی من قبیل المانع. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۶] (۲) کفایة الاصول: ۵۰.

[۳۶۷] (۱) توضیح ذلک: أنّ المانع فی غیر باب التسمیة أمر وجودی یحول بین المقتضی وأثره، کالرطوبة المانعةعن تأثیر النار فی إحراق المادّة المحترقة، لکنّه بهذا المعنی لا یتصوّر فی باب التسمیة، فلابدّ من أن یکون فیه بمعنی اشتراط عدمه، فالشرط فی مقام التسمیة علی قسمین: وجودی، کالطهارة والاستقبال والستر بالنسبة إلی الصلاة، وعدمی، کالحدث والضحک والتکلّم بالنسبة إلیها. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۸] (۱) أی الأجزاء والشرائط. والمحقّق الخراسانی رحمه الله من القائلین بالصحیح، ولأجله قال باعتبار جمیع‌الأجزاء والشرائط فی التسمیة. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۹] (۲) کفایة الاصول: ۵۱.

[۳۷۰] (۳) کفایة الاصول: ۳۹.

[۳۷۱] (۴) عبّر المحقّق العراقی رحمه الله- فی بدائع الأفکار: ۱۱۱- عن هذا القول ب« قیل» من دون نسبته إلی الشیخ قدس سره. م ح- ی.

[۳۷۲] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۶۰.

[۳۷۳] (۱) کفایة الاصول: ۳۹.

[۳۷۴] (۱) ولا یخفی أنّ الفرق بین الصحیحی والأعمّی فی المراتب النازلة- کصلاة الجالس- إنّما هو فی أنّ الصحیحی یطلق لفظ الصلاة علی صلاة الجالس الفاسدة بلحاظ صلاته الصحیحة نظیر سبک المجاز من المجاز، لکنّ الأعمّی یطلقه علیها بلحاظ المعنی الموضوع له الأوّلی، وهو صلاة القائم الواجدة لجمیع الأجزاء والشرائط. منه مدّ ظلّه.

[۳۷۵] (۲) أجود التقریرات ۱: ۵۲.

[۳۷۶] (۱) بناءً علی صدق الصلاة علیها حقیقةً. منه مدّ ظلّه.

[۳۷۷] (۱) فإنّ الخصوصیّة الثانیة تثبت بالظهور العرفی، والثالثة بالاستقراء، توضیح ذلک: أنّه لا یمتنع عقلًا أن یکون عنوان« ما هو المأمور به» مثلًا جامعاً للأفراد الصحیحة، لأنّ هذا العنوان وإن کان متأخّراً رتبةً عن الأمر المتأخّر عن مقام التسمیة، إلّاأنّک عرفت أنّ

فی الاعتباریّات سعةً لیست فی الواقعیّات، فلا ضیر فی تأخّر عنوان المسمّی عن مقام التسمیة، لکنّ العرف یقضی بأنّ للعبادات مسمّیات مع قطع النظر عن تعلّق الأمر بها، فلابدّ من عدم توقّف الجامع علی الأمر.

وأمّا لزوم بساطته فلأنّ الاستقراء یشهد علی أنّه لیس لنا عبادة مرکّبة إلّاوهی تتّصف بالصحّة والفساد کلیهما، وإن لم یکن لنا برهان عقلی علی لزوم البساطة. منه مدّ ظلّه.

[۳۷۸] (۲) کفایة الاصول: ۳۹.

[۳۷۹] (۱) العنکبوت: ۴۵.

[۳۸۰] (۲) نهایة الاصول: ۴۸.

[۳۸۱] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۱۰۲.

[۳۸۲] (۲) المصدر نفسه.

[۳۸۳] (۱) أی: اعتبار الأجزاء والشرائط فی التسمیة. م ح- ی.

[۳۸۴] (۱) المراد به عنوان شامل لأشیاء متعدّدة وإن کانت مختلفة بحسب الماهیّة، مثل عنوان« الممکن» و« الشیء» و« الموجود» ونحوها. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۵] (۲) لعلّ نظره من استظهار الخلاف أنّه یستلزم أن یکون المعنی فی قوله تعالی:« إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَی عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْکَرِ» أنّ الذی ینهی عن الفحشاء والمنکر ینهی عن الفحشاء والمنکر، کما مرّ عن آیة اللّه البروجردی رحمه الله، ولا یجری هاهنا ما تقدّم من الجواب هناک کما هو واضح. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۶] (۳) نهایة الأفکار ۱ و ۲: ۸۱.

[۳۸۷] (۱) ولا یخفی الفرق بین قوله وقول المحقّق الخراسانی رحمه الله، فإنّ المحقّق الخراسانی ذهب إلی أنّ الجامع‌المسمّی مجهول لنا رأساً، بخلاف المحقّق الاصفهانی، فإنّه قال: إنّه یدرک ولا یوصف، علی أنّ صاحب الکفایة جعل خصوص ما هو من آثار الصلاة عنواناً مشیراً لها، بخلاف المحقّق الاصفهانی رحمه الله، فإنّه جعل ما لیس بأثر أیضاً عنواناً مشیراً کما یستفاد من تمثیله ب« ما یأتی به المسلمون فی الأوقات الخمسة»، أضف إلی ذلک أنّ المحقّق الخراسانی استدلّ لإثبات الجامع بمسألة التأثیر والتأثّر وأنّ وحدة الأثر تدلّ علی وحدة المؤثّر، إذ« الواحد لا یصدر إلّامن الواحد» وأمّا المحقّق الاصفهانی فلم یذکرها ولم یکن محتاجاً إلی ذکرها. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۸] (۱) کتوصیفها بأنّها ما یمکن أن یخبر عنه. م ح- ی.

[۳۸۹] (۲) نهایة الدرایة ۱: ۱۰۱.

[۳۹۰] (۱) وبعبارة اخری: هذا الخشوع الخاصّ بمنزلة صورة الصلاة وتلک الأجزاء بمنزلة مادّتها، وشیئیّة الشیءوحقیقته بصورته کما قال الحکماء. منه مدّ ظلّه.

[۳۹۱] (۲) نهایة الاصول: ۴۷.

[۳۹۲] (۱) مستدرک الوسائل ۴: ۱۳۶، کتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب تکبیرة الإحرام، الحدیث ۷.

[۳۹۳] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۳۹۴] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۱۰۶.

[۳۹۵] (۲) لا یخفی الفرق بین کلام الاستاذ« مدّ ظلّه» وما تقدّم من المحقّق النائینی رحمه الله، فإنّه قال بعدم لزوم تصویرالجامع حتّی بالنسبة إلی الشارع، بخلاف الاستاذ، فإنّه« مدّ ظلّه» ذهب إلی لزوم تصویره بالنسبة إلیه، إلّاأنّه بالنسبة إلینا غیر لازم. م ح- ی.

[۳۹۶] (۱) وبعبارة اخری: لو کان الجامع عنوان« المطلوب» لکان المقام من قبیل الشکّ فی المحصّل، ولا تجری‌البراءة فیه کما حقّق فی محلّه. م ح- ی.

[۳۹۷] (۱) کفایة الاصول: ۴۰.

[۳۹۸] (۱) لم یتعرّض الاستاذ« مدّ ظلّه» لما قیل فی تصویر الجامع علی الأعمّ، لأنّ تصویره لا یفید والجهل به لا یضرّ کما مرّ، فشرع فی النزاع فی الثمرة، وذهب بعضهم إلی أنّها جریان البراءة فی دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر الارتباطیّین علی الأعمّ وجریان الاشتغال فیه علی الصحیح، فتلک المسألة لیست مستقلّة، بل متفرّعة علی النزاع فی مسألة الصحیح والأعمّ، وأشار إلی مناقشة المحقّق الخراسانی رحمه الله فی ترتّب هذه الثمرة بقوله: وبه أجاب إلخ. م ح- ی.

[۳۹۹] (۲) کفایة الاصول: ۴۴.

[۴۰۰] (۱) صفة لکون. م ح- ی.

[۴۰۱] (۲) صفة لکون. م ح- ی.

[۴۰۲] (۳) أجود التقریرات ۱: ۶۶، وفوائد الاصول ۱ و ۲: ۷۸.

[۴۰۳] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۱۱۱.

[۴۰۴] (۲) هذا هو الملاک الذی ذکروه لجریان البراءة، ونحن لسنا الآن بصدد صحّته وسقمه. منه مدّ ظلّه.

[۴۰۵] (۱) کفایة الاصول: ۴۳.

[۴۰۶] (۱) وسائل الشیعه ۵: ۴۵۹، کتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب أفعال الصلاة، الحدیث ۱.

[۴۰۷] (۱) المائدة: ۶.

[۴۰۸] (۲) النساء: ۴۳.

[۴۰۹] (۳) البقرة: ۱۸۳.

[۴۱۰] (۴) البقرة: ۴۳.

[۴۱۱] (۱) فإنّ بعضهم قالوا بکون الجامع بین الأفراد الصحیحة والفاسدة هو الأرکان. م ح- ی.

[۴۱۲] (۲) وسائل الشیعة ۱: ۳۶۶، کتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الوضوء، الحدیث ۶.

[۴۱۳] (۳) مستدرک الوسائل ۴: ۱۵۸، کتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب القرائة فی الصلاة، الحدیث ۵.

[۴۱۴] (۱) کفایة الاصول: ۴۴.

[۴۱۵] (۱) قال المحقّق الخراسانی رحمه الله فی عداد أدلّة الصحیحی: ثانیها: صحّة السلب عن الفاسد بسبب الإخلال‌ببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقّة وإن صحّ الإطلاق علیه بالعنایة. کفایة الاصول: ۴۵.

[۴۱۶] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۱۱۶.

[۴۱۷] (۱) وسائل الشیعة ۴: ۲۷، کتاب الصلاة، الباب ۶ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحدیث ۱۲.

[۴۱۸] (۲) بحار الأنوار ۷۹: ۳۰۳، کتاب الصلاة، الباب ۴ باب أنّ للصلاة أربعة آلاف باب، ذیل الحدیث ۲.

[۴۱۹] (۳) وسائل الشیعة ۱۰: ۳۹۷، کتاب الصوم، الباب ۱ من أبواب الصوم المندوب، الحدیث ۸.

[۴۲۰] (۴) کفایة الاصول: ۴۵.

[۴۲۱] (۱) لعدم ترتّب الآثار الواردة فی هذه الأخبار علیها. م ح- ی.

[۴۲۲] (۱) مستدرک الوسائل ۴: ۱۵۸، کتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب القرائة فی الصلاة، الحدیث ۵.

[۴۲۳] (۲) وسائل الشیعة ۱: ۳۶۶، کتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الوضوء، الحدیث ۶.

[۴۲۴] (۳) وسائل الشیعة ۵: ۱۹۴، کتاب الصلاة، الباب ۲ من أبواب أحکام المساجد، الحدیث ۱.

[۴۲۵] (۴) کفایة الاصول: ۴۵.

[۴۲۶] (۱) کفایة الاصول: ۴۶.

[۴۲۷] (۱) وسائل الشیعة ۵: ۴۷۰، کتاب الصّلاة، الباب ۱ من أبواب أفعال الصلاة، الحدیث ۱۴.

[۴۲۸] (۱) ما وجدت حدیثاً بهذه الکیفیّة، ولعلّ صاحب الکفایة قدس سره أخذ مضمون ذیل ما روی عن زرارة ووصله بالحدیث المرویّ عن فضیل بن یسار. راجع الکافی ۲: ۱۸ و ۱۹، کتاب الإیمان والکفر، باب دعائم الإسلام، الحدیث ۳ و ۵.

[۴۲۹] (۱) کفایة الاصول: ۴۷.

[۴۳۰] (۲) المصدر نفسه.

[۴۳۱] (۱) وسائل الشیعة ۲: ۲۸۷، کتاب الطهارة، الباب ۷ من أبواب الحیض، الحدیث ۲.

[۴۳۲] (۲) کفایة الاصول: ۴۷.

[۴۳۳] (۱) بل لا یصحّ إلّاهذا النحو من النذر، لما عرفت من عدم مرجوحیّة الإتیان بالصلاة الفاسدة فی الحمّام کی یصحّ تعلّق النذر بترک الأعمّ منها ومن الصحیحة، بل المرجوح إنّما هو الإتیان بالصلاة الصحیحة فیه، فلا یصحّ النذر إلّاإذا تعلّق بترکها. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۴] (۱) إشارة إلی ما سیأتی من عدم تحقّق الحرمة فی المقام أصلًا. م ح- ی.

[۴۳۵] (۲) نهایة الأفکار ۱ و ۲: ۹۳، وتهذیب الاصول ۱: ۱۲۱.

[۴۳۶] (۱) الإسراء: ۷۸.

[۴۳۷] (۲) فیعلم منه فساد ما قیل من أنّ الکراهة فی العبادات بمعنی أقلّیّة الثواب، فإنّ تحیّث الصلاة بحیثیّة وقوعهافی الحمّام وتأیّنها بأینیّة وقوعها فیه مبغوض واقعاً بمبغوضیّة غیر ملزمة. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۸] (۱) البقرة: ۲۷۵.

[۴۳۹] (۱) کفایة الاصول: ۴۹.

[۴۴۰] (۱) فالبیع مثلًا: هو العقد علی مبادلة مال بمال الذی إذا وجد فی الخارج کان صحیحاً. م ح- ی.

[۴۴۱] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۱۲۳.

[۴۴۲] (۱) البقرة: ۲۷۵.

[۴۴۳] (۲) النساء: ۲۹.

[۴۴۴] (۳) المائدة: ۱.

[۴۴۵] (۴) أمّا الحجّ فقال بکونه موضوعاً للأعمّ، لوجوب إتمامه ولو کان فاسداً، بخلاف سائر العبادات. والمحقّق النائینی رحمه الله تعرّض لکلام الشهید رحمه الله فی فوائد الاصول ۱ و ۲: ۷۹، فراجع. م ح- ی.

[۴۴۶] (۱) لما مرّ من أنّ الإحلال فی الآیة بمعنی الإمضاء والإنفاذ. م ح- ی.

[۴۴۷] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۸۱، وأجود التقریرات ۱: ۷۳.

[۴۴۸] (۱) کفایة الاصول: ۵۲.

[۴۴۹] (۲) خلافاً لما اخترناه. منه مدّ ظلّه.

[۴۵۰] (۳) کفایة الاصول: ۵۲.

[۴۵۱] (۱) کفایة الاصول: ۵۱.

[۴۵۲] (۱) راجع ص ۱۲۷.

[۴۵۳] (۱) البقرة: ۲۲۸.

[۴۵۴] (۲) الغاشیة: ۱۲.

[۴۵۵] (۳) الأعراف: ۱۷۹.

[۴۵۶] (۴) آل عمران: ۷.

[۴۵۷] (۱) کفایة الاصول: ۵۳.

[۴۵۸] (۱) هذا الاحتمال أقرب بکلام المحقّق الخراسانی من الاحتمال الأوّل الذی کان أساسه کون حقیقة الاستعمال جعل اللفظ فانیاً فی المعنی. منه مدّ ظلّه.

[۴۵۹] (۱) ذکرنا هذا الاحتمال لتکمیل الفائدة وإلّا فهو بعید عن مراد صاحب الکفایة رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۰] (۲) وأمّا الاحتمال الأوّل فقد عرفت منعه بالنسبة إلی کلتا المقدّمتین. م ح- ی.

[۴۶۱] (۱) أجود التقریرات ۱: ۷۶.

[۴۶۲] (۱) إنّ هذا المستدلّ قائل بأنّ لکلّ شیء وجودات أربع: ۱- حقیقی خارجی، ۲- ذهنی، ۳- لفظی، ۴- کتبی، ولبعض الأشیاء وجود خامس، وهو الوجود الإنشائی، کالطلب، فإنّ مفاد هیئة« افعل» وجوده الإنشائی. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۳] (۱) إنّا للّه‌وإنّا إلیه راجعون، بعد ما وصل شیخنا العلّامة الاستاذ الأعظم« مدّ ظلّه» إلی هذا الموضع من محاضراته الشریفة، ابتلیت الامّة الإسلامیّة بالمصیبة العظمی التّی أحرقت القلوب وأوجعت الصدور وکسرت الظهور، أعنی ارتحال الفقیه المجاهد الذی کان صائناً لنفسه، حافظاً لدینه، مخالفاً لهواه، مطیعاً لأمر مولاه، قائد الثورة الإسلامیّة وولیّ أمر الامّة، الإمام الحاکم بالکتاب، القائم بالقسط، الدّائن بدین الحقّ، الحابس نفسه علی ذات اللّه، آیة اللّه العظمی الحاج آقا روح اللّه الموسوی الخمینی أعلی اللّه مقامه وحشره مع الأنبیاء والمرسلین والشهداء والصدّیقین.

اللّهمّ اجعله نفساً مطمئنّةً راجعةً إلیک، راضیةً مرضیّةً، داخلة فی جنّتک، ووفّقنا لنتأسّی به فی تحصیل العلم والعمل، والجهاد فی سبیلک، بحقّ محمّد وآله الطاهرین، آمّین.

وکان وقوع هذه الحادثة الهائلة لیلة الأحد ۱۴/ ۳/ ۱۳۶۸ ه. ش، ۲۹ شوّال ۱۴۰۹ ه. ق. م ح- ی.

[۴۶۴] (۱) هذا غیر ما ذهب إلیه صاحب المعالم رحمه الله من کون الموضوع له کلّ واحد من المعانی مقیّداً بقید الوحدة، فإنّ المحقّق القمی لا یقول بذلک، بل یقول بکون الموضوع له کلّاً منها مجرّداً من قید الوحدة، لکنّ الواضع لاحظه حین الوضع منفرداً. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۵] (۲) قوانین الاصول ۱: ۶۷.

[۴۶۶] (۳) هذا علی مذهب القوم، وإلّا قال الاستاذ« مدّ ظلّه» فی مبحث أقسام الوضع باستحالة هذا القسم. م ح- ی.

[۴۶۷] (۱) معالم الدِّین وملاذ المجتهدین: ۳۹.

[۴۶۸] (۱) کفایة الاصول: ۵۴.

[۴۶۹] (۱) هذا نظیر العامّ الاستغراقی، والأوّل نظیر العامّ المجموعی. م ح- ی.

[۴۷۰] (۲) معالم الدِّین وملاذ المجتهدین: ۴۰.

[۴۷۱] (۳)« به» صحیح ظاهراً. م ح- ی.

[۴۷۲] (۱)« هیئتهما» صحیح ظاهراً. م ح- ی.

[۴۷۳] (۲)« منها» صحیح ظاهراً. م ح- ی.

[۴۷۴] (۳) کفایة الاصول: ۵۴.

[۴۷۵] (۴) وهو قوله:« مع أنّه لو قیل بعدم التأویل» إلخ. م ح- ی.

[۴۷۶] (۱) ولاحظ لتوضیح ذلک قوله تعالی:« وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنْ الْمُؤْمِنِینَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُمَا» الحجرات: ۹. فإنّ هیئة التثنیة فی کلمة« طائفتان» لا تدلّ علی الکثرة، بل الدالّ علیها إنّما هو مادّتها، أعنی« طائفة»، فالتثنیة لا تدلّ إلّاعلی تضاعف ما دلّ علیه المادّة، سواء کانت شیئاً واحداً کرجل ورجلین، أو شیئین کعین وعینین إذا ارید من المفرد العین الباکیة والعین الجاریة، أو جماعة، کطائفة وطائفتین. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۷] (۱) کفایة الاصول: ۵۵.

[۴۷۸] (۱) بحار الأنوار ۸۹: ۹۴، الحدیث ۴۷ من باب أنّ للقرآن ظهراً وبطناً، نقلًا عن تفسیر العیّاشی، والمیزان فی تفسیر القرآن ۳: ۷۲ فی البحث الروائی المذکور فی ذیل الآیة ۷ من سورة آل عمران نقلًا أیضاً عن تفسیر العیّاشی.

والحدیث المذکور فی الکتابین المذکورین هکذا:« ما فی القرآن آیة إلّاولها ظهر وبطن» من دون کلمة« ظاهر». م ح- ی.

[۴۷۹] (۲) الأنیق: الحسن المعجب. م ح- ی.

[۴۸۰] (۳) التُّخْم والتَّخْم ج: تخوم: الحدّ، منتهی الشیء. م ح- ی.

[۴۸۱] (۴) الکافی ۲: ۵۹۹ قطعة من الحدیث ۲ من کتاب فضل القرآن.

[۴۸۲] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۲۳۹.

[۴۸۳] (۲) ما وجدت حدیثاً بهذا المضمون مرتبطاً بسلمان رضی الله عنه. نعم، فی نهج البلاغة- ص ۴۶۵ من نسخة صبحی الصالح، الکتاب ۷۷-: ومن وصیّة له علیه السلام لعبد اللّه بن عبّاس، لمّا بعثه للاحتجاج علی الخوارج:

« لا تخاصمهم بالقرآن، فانّ القرآن حمّال ذو وجوه، تقول ویقولون، ولکن حاججهم بالسنّة، فإنّهم لن یجدوا عنها محیصا». م ح- ی.

[۴۸۴] (۱) المراد به حال النسبة. منه مدّ ظلّه.

[۴۸۵] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۸۲.

[۴۸۶] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۴۸۷] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۸۳.

[۴۸۸] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۲۴۴، وفوائد الاصول ۱ و ۲: ۸۳.

[۴۸۹] (۲) فإنّه عارض علی الذات بلحاظ اتّصافها بأمر عدمی، وهو« عدم البصر ممّن شأنه أن یکون ذا بصر». منه مدّ ظلّه.

[۴۹۰] (۱) وأمّا المصادر المجرّدة فسیأتی الکلام فی کونها مشتقّة أو جامدة. منه مدّ ظلّه.

[۴۹۱] (۱) الفصول الغرویّة: ۶۰.

[۴۹۲] (۲) الفصول الغرویّة: ۵۹.

[۴۹۳] (۳) أی منشأ قول صاحب الفصول بخروج الصفات الخمسة من النزاع. م ح- ی.

[۴۹۴] (۴) کفایة الاصول: ۵۷.

[۴۹۵] (۱) المصدر نفسه.

[۴۹۶] (۲) قال شیخنا الاستاذ« مدّ ظلّه»: حکی سائر العلماء عن الإیضاح:« بإحدی الکبیرتین» ولا یخفی فساد کلاالتعبیرین، إذ لا دخل للدخول بالمرضعة الثانیة فی انتشار الحرمة أصلًا، نعم، یشترط الدخول بالمرضعة، الاولی فی حرمة المرتضعة، لأنّ حرمتها علیه إمّا ناشئة عن صیرورتها بنته إذا کان اللبن له، أو ربیبته إذا کان للزوج السابق، وعلی التقدیر الأوّل تحقّق الدخول لا محالة، وعلی التقدیر الثانی لا ریب فی اشتراطه، لقوله تعالی- فی سورةالنّساء، الآیة ۲۳-:« وَرَبَائِبُکُمْ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسَائِکُمْ اللَّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ»

فقيّد الربيبة المحرّمة بكونها من الزوجة المدخول بها، وأمّا إرضاع الكبيرة الثانية فلا دخل له فى تحريم الصغيرة عليه، لصيرورتها محرّمة عليه قبل ذلك، لأجل كونها بنتاً له أو ربيبته بإرضاع الاولى إيّاها، فعلى هذا حقّ التعبير أن يقال:« مع الدخول بالكبيرة الاولى»، إنتهى ما أفاده« مدّ ظلّه» فى مجلس الدرس.

أقول: عبّر بعضهم ب« الكبيرتين» كالمحقّق الخراسانى والحائرى رحمهما الله فى الكفاية والدرر، وبعضهم ب« الكبيرة الاولى» كالمحقّق العراقى رحمه الله فى نهاية الأفكار، وأكثرهم ب« إحداهما» كما فى تهذيب الإمام الخمينى وفوائد النائينى وحقائق الحكيم ومحاضرات الخوئى وعن مسالك الشهيد.

ولا يخفى أنّه لا يتعيّن فى تحريم المرتضعة كون المرضعة الاولى مدخولًا بها، بل تحرم أيضاً مؤبّداً إذا كانت الثانية مدخولًا بها دون الاولى، فالدخول بإحدى الكبيرتين يكفى فى صيرورة الصغيرة محرّمة عليه كما لا يخفى. نعم، ابتناء حرمة المرضعة الثانية على النزاع فى باب المشتقّ يتوقّف على كون الاولى مدخولًا بها، إلّاأن يقال: ارتضاع الصغيرة من الزوجة التى لا تكون مدخولًا بها وإن لم يوجب حرمة المرتضعة، إلّاأنّه يوجب انفساخ عقدها، لأجل اجتماعها مع الامّ، فتبتنى حرمة المرضعة الثانية على النزاع فى باب المشتقّ، سواء كانت الاولى مدخولًا بها أو لم تكن. م ح- ى.

[۴۹۷] (۱) كفاية الاصول: ۵۷.

[۴۹۸] (۲) النساء: ۲۳.

[۴۹۹] (۳) المصدر نفسه.

[۵۰۰] (۱) وهما زوجيّة الصغيرة وامّيّة المرضعة لها. م ح- ى.

[۵۰۱] (۲) هو آية اللّه البروجردى رحمه الله. م ح- ى.

[۵۰۲] (۱) نهاية الاصول: ۷۱.

[۵۰۳] (۲) جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام ۲۹: ۳۲۹.

[۵۰۴] (۳) وهو خروج هذه الامور العقليّة عن حيطة فهم العرف. م ح- ى.

[۵۰۵] (۱) كفاية الاصول: ۵۸.

[۵۰۶] (۱) نهاية الاصول: ۷۲، ومحاضرات فى اصول الفقه ۱: ۲۵۸.

[۵۰۷] (۲) بعد الغمض عمّا تقدّم من استحالة هذا القسم من أقسام الوضع. منه مدّ ظلّه.

[۵۰۸] (۳) هذا ما اختاره المحقّق النائينى رحمه الله. م ح- ى.

[۵۰۹] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۸۹.

[۵۱۰] (۲) هذا ما يستفاد من كلام المحقّق العراقى فى« نهاية الأفكار ۱ و ۲: ۱۲۹» وآية اللّه البروجردى فى« نهايةالاصول: ۷۲». م ح- ى.

[۵۱۱] (۱) الظاهر أنّهم أرادوا أنّ فعل الماضى مادّة لسائر المشتقّات. منه مدّ ظلّه.

[۵۱۲] (۲) قال السيوطى- فى شرح قول ابن مالك:« وكونه أصلًا لهذين انتخب»- ما حاصله: كون المصدر أصلًا للفعل والوصف مذهب أكثر البصريّين، وذهب الكوفيّون إلى أنّ الفعل أصل. البهجة المرضيّة ۱: ۱۹۷. م ح- ى.

[۵۱۳] (۳) أى النسبة الفاعليّة أو المفعوليّة. منه مدّ ظلّه.

[۵۱۴] (۱) اريد بها الدلالة التضمّنيّة التى يكون فيها المدلول جزءً لمعنى الدالّ، لا الالتزاميّة التى يكون فيها خارجاً عنه لازماً له. منه مدّ ظلّه.

[۵۱۵] (۱) كفاية الاصول: ۵۹.

[۵۱۶] (۲) وهی المحور فی الأفعال، فإنّ فعلیّة الفعل بهیئته، کما أنّ شیئیّة الشیء بصورته فی الخارجیّات. منه مدّ ظلّه.

[۵۱۷] (۱) لا ینحصر کلام الإمام رحمه الله بالماضی، فإنّه بعد ذکر أنّ الزمان لیس جزءً لمدلول الماضی والمضارع، بل من لوازم معناهما، قال: نعم، لابدّ من الالتزام بتعدّد الوضع فی المتعدّی واللازم، لأنّ قیام المبدء بالذات فی الأوّل بالصدور وفی الثانی بالحلول. تهذیب الاصول ۱: ۱۵۳. م ح- ی.

[۵۱۸] (۱) الرعد: ۴۳.

[۵۱۹] (۲) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۱۰۲.

[۵۲۰] (۳) کفایة الاصول: ۵۹.

[۵۲۱] (۴) تهذیب الاصول ۱: ۱۵۴.

[۵۲۲] (۱) کفایة الاصول: ۶۲.

[۵۲۳] (۲) النساء: ۲۹.

[۵۲۴] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۱۵۶.

[۵۲۵] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۲۶۳.

[۵۲۶] (۱) بل وأسماء الآلة أیضاً، بتقریب أنّ الهیئة فی اسم الآلة وضعت للدلالة علی القابلیّة والاستعداد، وهذاالصدق حقیقی وإن لم یتلبّس الذات بالمبدء فعلًا.

وقد عرفت آنفاً فی کلام الاستاذ« مدّ ظلّه» کیفیّة تصوّر النزاع فیها، فلا نطیل الکلام بتکراره. م ح- ی.

[۵۲۷] (۲) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۲۶۵، وأجود التقریرات ۱: ۱۲۳.

[۵۲۸] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۲۶۶.

[۵۲۹] (۱) والظاهر أنّ« المثمر» ونحوه أیضاً کالتاجر فی ما ذکر، حیث یفهم منه استعداد الإثمار وشأنیّته، ولا یمکن القول بکون هذا المعنی ناشئاً عن هیئته، وإلّا لفهم الاستعداد والشأنیّة من« المسکر» ونحوه أیضاً، فلابدّ من أن یکون معنیً ثالثاً ناشئاً عن مجموع الهیئة والمادّة بنحو الحقیقة العرفیّة. م ح- ی.

[۵۳۰] (۱) فی الکفایة« حال التلبّس» لکنّه إمّا من سهو القلم أو غلط الناسخ، لعدم ملائمته لما بعده من کلامه، بل یلائم له التعبیر ب« حال النسبة». منه مدّ ظلّه.

[۵۳۱] (۲) کفایة الاصول: ۶۲.

[۵۳۲] (۳) تهذیب الاصول ۱: ۱۵۷.

[۵۳۳] (۱) نهایة الدرایة ۱: ۱۹۱.

[۵۳۴] (۲) تهذیب الاصول ۱: ۱۵۸.

[۵۳۵] (۱) لأنّ الخاصّ وإن لم یکن بحسب المصداق مبایناً للعامّ، بل هو هو مع خصوصیّة زائدة، ولذا نقول:« النسبة بینهما هی العموم والخصوص مطلقاً» إلّاأنّه مباین له بحسب المفهوم، لأنّ المفاهیم کلّها فی حدّ مفهومیّتها متباینات، فلا یمکن القول بأنّ الخاصّ هو العامّ مع زیادة مشکوکة فی المقام، فتجری فیها أصالة العموم. منه مدّ ظلّه فی توضیح کلام صاحب الکفایة رحمه الله.

[۵۳۶] (۲) أمّا بناء العقلاء فلعدم ثبوت بنائهم علی أصالة العدم فی جمیع موارد الشکّ فی الوجود. نعم، یمکن دعوی ثبوت بنائهم فی بعضها، مثل الشکّ فی وجود قرینة المجاز.

وأمّا الاستصحاب فلعدم جواز التمسّک به فی المقام إلّاعلی القول بالأصل المثبت، لأنّه لیس عدم لحاظالخاصّ أمراً مجعولًا ولا له أثر مجعول. نعم، له لازم عقلی، وهو ملاحظة العموم. منه مدّ ظلّه فی توضیح کلام صاحب الکفایة رحمه الله.

[۵۳۷] (۳) کفایة الاصول: ۶۳.

[۵۳۸] (۱) المصدر نفسه.

[۵۳۹] (۲) قِمّة الرأس: أعلاه. م ح- ی.

[۵۴۰] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۲۶۹.

[۵۴۱] (۲) وهو ما إذا کان صدور الحکم بعد الانقضاء فی مقابل الفرض الثانی الذی کان صدوره قبل الانقضاء. م ح- ی.

[۵۴۲] (۳) من أراد الاطّلاع علی تمام الأقوال فلیراجع إلی الکتب المفصّلة کالقوانین والفصول. منه مدّ ظلّه.

[۵۴۳] (۴) کفایة الاصول: ۶۴.

[۵۴۴] (۱) کالقائم والضارب المتّحدین بحسب الهیئة المختلفین بحسب لزوم المادّة وتعدّیها. منه مدّ ظلّه.

[۵۴۵] (۲) لا فیما یستفاد بحسب الحمل والجری کی یفصّل بین المحکوم به والمحکوم علیه. منه مدّ ظلّه.

[۵۴۶] (۱) کفایة الاصول: ۶۴.

[۵۴۷] (۱) بل مختار الاستاذ« مدّ ظلّه» هو ترکّب المشتقّ کما سیجیء فی تنبیهاته. م ح- ی.

[۵۴۸] (۱) المائدة: ۳۸.

[۵۴۹] (۲) النور: ۲.

[۵۵۰] (۳) استدلّ بمثل الآیتین من فصّل بین المحکوم علیه والمحکوم به، فقال بوضع الأوّل للأعمّ دون الثانی. منه مدّ ظلّه.

[۵۵۱] (۱) کفایة الاصول: ۷۰.

[۵۵۲] (۲) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۲۸۴.

[۵۵۳] (۳) البقرة: ۱۲۴.

[۵۵۴] (۱) کفایة الاصول: ۶۸.

[۵۵۵] (۱) کفایة الاصول: ۷۴.

[۵۵۶] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۲۹۴.

[۵۵۷] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۲۹۵.

[۵۵۸] (۱) شرح المطالع: ۱۱. و« المطالع» فی المنطق، للقاضی سراج الدین محمود بن أبی بکر الارموی المتوفّی سنة: ۶۸۶ ه. ق، وشرحه لقطب الدین الرازی المتوفّی سنة: ۷۶۶ ه. ق. نهایة الدرایة ۱: ۲۱۴، التعلیقة ۳.

[۵۵۹] (۲) إذ العرض یعرض علی الذات بعد تمامیّتها، فهو متأخّر عنها، فلا یمکن أن یؤخذ فی فصلها المقوّم لها. منه مدّ ظلّه.

[۵۶۰] (۳) حاشیة المحقّق الشریف علی شرح المطالع: ۱۱.

[۵۶۱] (۴) لا یخفی أنّ کلّ واحد من الإشکالین یختصّ بنوع من المشتقّات، فإنّ الإشکال الأوّل لا یجری فی الخاصّة، لعدم استحالة أخذ مفهوم« الشیء» الذی هو عرض عامّ فی الخاصّة، والإشکال الثانی- وهو لزوم انقلاب الممکنة إلی الضروریّة- لا یجری فی الفصل کما لا یخفی، فالإشکال الأوّل یختصّ بالفصل والثانی بالخاصّة. منه مدّ ظلّه.

[۵۶۲] (۱) لأنّ« الناطق» مشتقّ من النطق، وهو إمّا بمعنی التکلّم، فیکون کیفاً مسموعاً، أو بمعنی العلم وإدراک‌الکلّیات، فیکون إمّا کیفاً نفسانیّاً أو من مقولة الإضافة أو الإنفعال علی الاختلاف الواقع فی حقیقة العلم والإدراک، وعلی جمیع التقادیر فالنّطق عرض خاصّ للإنسان لا جوهر ذاتی له. منه مدّ ظلّه.

[۵۶۳] (۲) کفایة الاصول: ۷۱.

[۵۶۴] (۳) هو المحقّق النائینی رحمه الله فی فوائد الاصول ۱ و ۲: ۱۱۱، وأجود التقریرات ۱: ۱۰۲.

[۵۶۵] (۱) الفصول الغرویّة: ۶۱.

[۵۶۶] (۲) فی الکفایة« بالنطق» لکنّه لعلّه من سهو القلم، فإنّ إشکال انقلاب المادّة یختصّ بالخاصّة کما تقدّم. منه مدّ ظلّه.

[۵۶۷] (۱) کفایة الاصول: ۷۲.

[۵۶۸] (۱) کفایة الاصول: ۷۴.

[۵۶۹] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۲۹۸.

[۵۷۰] (۱) کفایة الاصول: ۷۴.

[۵۷۱] (۲) المصدر نفسه.

[۵۷۲] (۳) المناقشة مربوطة بما نسبه إلی أهل المعقول، وأمّا أصل کلامه فتلقّوه بالقبول، فإنّ المحقّق الاصفهانی رحمه الله قال: وأمّا« ما أفاده استاذنا العلّامة« أدام اللّه أیّامه» فی المتن، من أنّ الفرق بین المشتقّ ومبدئه أنّه بمفهومه لا یأبی عن الجری والحمل بخلاف المبدء، فإنّه یأبی عنه، وأنّه إلی ذلک یرجع ما أفاده أهل المعقول من الفرق بینهما بلا بشرط وبشرط لا، لا حفظ مفهوم واحد وملاحظة الطوارئ» فهو وإن کان صحیحاً فی نفسه حیث إنّهما کذلک کما سیجیء إن شاء اللّه تعالی، إلّاأنّ إرجاع کلمات أهل المعقول إلی ذلک لعلّه لحسن ظنّه بهم، وإلّا فکلماتهم صریحة ... نهایة الدرایة ۱: ۲۲۶. م ح- ی.

[۵۷۳] (۱) المبدء الحقیقی هو المادّة غیر المتحصّلة مثل« ض- ر- ب» والمبدء المشهوری هو المصدر. م ح- ی.

[۵۷۴] (۲) المراد بالعامّ مفهوم« الشیء» وبالخاصّ مصداقه. م ح- ی.

[۵۷۵] (۳) حقّ العبارة أن یقال:« الشیء الذی له البیاض». منه مدّ ظلّه.

[۵۷۶] (۱) حقّ العبارة أن یقال:« الثوب الذی له البیاض». منه مدّ ظلّه.

[۵۷۷] (۲) نهایة الدرایة ۱: ۲۲۱.

[۵۷۸] (۳) نهایة الدرایة ۱: ۲۲۷.

[۵۷۹] (۴) أی عن العلّامة الدوانی رحمه الله. م ح- ی.

[۵۸۰] (۵) هو الحکیم السبزواری رحمه الله. م ح- ی.

[۵۸۱] (۱) المعلّم الأوّل أرسطو، والثانی أبو نصر الفارابی. م ح- ی.

[۵۸۲] (۲) إذ الکیف إنّما هو الحرارة والبرودة، لا الحارّ والبارد لو لم یتحقّق بینهما الاتّحاد. م ح- ی.

[۵۸۳] (۳) نهایة الدرایة ۱: ۲۲۳، والحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیّة الأربعة ۱: ۴۲، التعلیقة ۳.

[۵۸۴] (۴) نهایة الدرایة ۱: ۲۲۵، نقلًا عن بعض المحقّقین الذی فسّر فی التعلیقة بالحکیم السبزواری رحمه الله.

[۵۸۵] (۱) بیّن شیخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» کلام الإمام رحمه الله بعبارة اخری، وهی أنّه: کیف جعل حقیقة البیاض متعصّیة عن الحمل علی موضوعها إذا لوحظت بما هی فی قباله، وقابلةً للحمل علیه إذا لوحظت مرتبة من وجوده، مع أنّ ما یقبل الحمل هو الأبیض، وأمّا البیاض فلا یقبله أصلًا، ألا تری أنّه لا یصحّ أن تقول:« هذا الجدار بیاض» معتذراً بأنّک لاحظت البیاض مرتبة من مراتب وجود الجدار؟ م ح- ی.

[۵۸۶] (۱) أی علی أهل المعقول. م ح- ی.

[۵۸۷] (۲) فالمادّة غیر متحصّلة لا لفظاً ولا معنیً. م ح- ی.

[۵۸۸] (۳) لصدقه مع انتفاء الموضوع. م ح- ی.

[۵۸۹] (۴) تهذیب الاصول ۱: ۱۷۲.

[۵۹۰] (۱) فإنّهما متّحدان حقیقةً ومتغایران بحسب کون الموضوع جزئیّاً والمحمول کلّیّاً. منه مدّ ظلّه.

[۵۹۱] (۲) الفصول الغرویّة: ۶۲.

[۵۹۲] (۳) إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله جعل الإشکال علی صاحب الفصول أمراً مستقلّاً، مع أنّ کلامه رحمه الله من تتمّة الأمر السابق، أعنی مسألة الفرق بین المشتقّ ومبدئه. منه مدّ ظلّه.

[۵۹۳] (۴) أی مع ملاک الحمل الذی هو الهوهویّة والاتّحاد من وجه والمغایرة من وجه آخر. م ح- ی.

[۵۹۴] (۵) کفایة الاصول: ۷۵.

[۵۹۵] (۱) المصدر نفسه.

[۵۹۶] (۲) المصدر نفسه.

[۵۹۷] (۳) المصدر نفسه.

[۵۹۸] (۴) نهایة الدرایة ۱: ۲۳۲.

[۵۹۹] (۱) راجع ص ۲۰۵ مبحث أجزاء القضایا من مباحث الوضع.

[۶۰۰] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۱۷۸.

[۶۰۱] (۲) المصدر نفسه.

[۶۰۲] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۶۰۳] (۱) کفایة الاصول: ۷۶.

[۶۰۴] (۲) الفصول الغرویّة: ۶۲.

[۶۰۵] (۱) کفایة الاصول: ۷۶.

[۶۰۶] (۲) الفصول الغرویّة: ۶۲.

[۶۰۷] (۱) وهو الجاهل. م ح- ی.

[۶۰۸] (۲) کفایة الاصول: ۷۷.

[۶۰۹] (۳) تهذیب الاصول ۱: ۱۸۰.

[۶۱۰] (۴) وإن عبّر فی مطاوی کلامه بالقیام أیضاً. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۱] (۵) فتارةً یکون التلبّس حلولیّاً کما فی مثل« الأبیض» واخری صدوریّاً کما فی مثل« الضارب». منه مدّ ظلّهفی توضیح کلام صاحب الکفایة رحمه الله.

[۶۱۲] (۶) فإنّ فی هیئة الفاعل نحواً من التلبّس وفی هیئة المفعول نحواً آخر وفی هیئة اسم المکان نحواً ثالثاً وهکذا. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام صاحب الکفایة رحمه الله.

[۶۱۳] (۱) فإنّ العرف یدرک التلبّس فیما إذا کان بین الذات والمبدء تغایر واقعی، لا فیما إذا کان بینهما تغایرمفهومیّ فقط مع العینیّة الخارجیّة. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۴] (۲) کفایة الاصول: ۷۷.

[۶۱۵] (۳) وأمّا سبب الواجدیّة فلا دخل له فی معنی المشتقّ، فالمالک مثلًا یکون بمعنی« من هو واجد للملک» وأمّا کون سبب الملکیّة هو الشراء أو الإرث أو الهبة فلا دخل له فی معناه. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۶] (۴) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۳۲۵، وتهذیب الاصول ۱: ۱۸۱.

[۶۱۷] (۱) کفایة الاصول: ۷۸.

[۶۱۸] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرِّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامىّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و عموم الناس إلى التّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحامِيل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فى آكناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم - مِن جِهةٍ أُخرَى.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى "القائميّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ أُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمىّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّی (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسیّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّی بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم – فی حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فی هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ وليّ التوفيق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹