من أشعة الإيمان

الجزء الثاني

# المحاكمات

## بين الكفاية والأعلام الثلاثة

آية الله العظمى الشيخ
محمد طاهر آل شبير الخاقاني

القسم الأول

شبكة الفكر
alfeker.net

٢

# المحاكمات

## بين الكفاية والأعلام الثلاثة

١

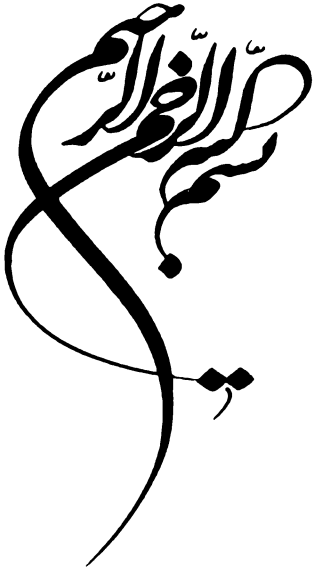
تأليف

آية الله العظمى الشيخ
محمد طاهر آل شبير الخاقاني قدس سره



موسوعة الخاقاني (٢)
المحاكمات بين الكفاية و الاعلام الثلاثة (١)
آية الله العظمى الشيخ محمّد طاهر آل شبير الخاقاني ﷾
▣ الناشر: باقيات
▣ المطبعة: وفا
▣ الطبعة: الاولى ـ ١٤٢٩ هـ.ق
▣ الكميّة: ١٠٠٠ نسخة
▣ شابك : ٨ـ٩ـ٥١٢٦ـ٦٠٠ـ٩٧٨
▣ شابك الدورة: ٤ـ١٧ـ٥١٢٦ـ٦٠٠ـ٩٧٨
«كافة حقوق الطبع محفوظة و مسجلة»

باقيات (للطباعة والنشر)، ايران، قم، شارع معلم، رقم ٤٤ ـ هاتف: ٧٧٤٣٩٠٠ (٠٢٥١) جوال: ٥٦٢٥ ٢٥٢ ٠٩١٢


بسم الله الرحمن الرحيم

# المحاكمات بين الكفاية و الاعلام الثلاثة

**بسم الله الرحمن الرحيم**

الحمد لله كما هو أهله وأشكره على آلائه ونعمائه وأستعين به على قضائه وابتلائه والصلاة والسلام على أشرف خلقه وسيد بريته محمّد وآله المعصومين الطاهرين.

وبعد فمن فضل الله على خلقه ولطفه على بعض عباده أن وفّق رجالاً قد جعلهم أمناء على شريعته وحفظةً لأحكامه على وجه الاستدلال والمعرفة التفصيلية وخصّهم بالمعارف الألهيّة كل ذلك بلطفه وكمال عنايته ورعايته وممّن سافر فى قافلة الجدّ والاجتهاد وتحصيل الأحكام الفقهية وأصولها على وجه الاستدلال هو قرّة عين الفضيلة ولدي محمّد قد بذل الجهد الواسع المتواصل فى ضبط أبحاثنا الأصولية والفقهية وما بيّناه من كلمات الأعلام وتوجيهها وما عندنا فى كل مقام من تحرير تلك المباني من آرائنا فجاء بتحقيق ما بيّناه على الوجه الأتمّ وبما حرّرنا على النهج القويم كما يشاهد ذلك المراجع للمحاكمات جهود ولدنا فيما حرّرناه واسأل الله تعالى أن يبلغ به أسمى درجات الاجتهاد وأعلى منازل العلماء الأعلام ويسدّده في أفعاله وأقواله إنّه ولي التوفيق والتسديد.

٢٧ / رجب الحرام / ١٣٩٧ هجرية

الأحقر محمد طاهر آل شبير الخاقاني

## تقديم:

خلق الله الانسان، وجعل فيه تلك الطاقة المدركة الّتي يمكن من خلالها النظر إلىٰ معرفة الحقائق، والقدرة على توطيد تلك التضاريس في الحياة بسبب ذلك الفتح الذهني.

إنّ مثل هذا الاشراق والنور المتأجّج من قبل تلك الطاقة تطلّنا على معارف جمّة.

ولكن الذي ينير الدرب، ويعبّد لنا الطريق، ويأخذ بأيدينا إلى النجاح والرقي، هو علم الفقه الذي به حفظ الكيان البشري، لاحتوائه على جميع متطلبات المجتمع من حيث الجهات الاجتماعية والاخلاقية والسياسية والاقتصادية والنفسية.

ولما كان علم الفقه أشرف العلوم وأجلّها قدراً، ناسب أن نقدّم سجّلاً تأريخياً عن القواعد التي يبتني عليها الفقه.

ذلك هو علم الأصول الذي يعيننا على استنباط الأحكام الشرعية، فنستعين بالله في تناول العرض التأريخي عن مصدر تشريعه.

## ١ ـ تاريخ علم الاصول

حاكت لنا الكتب التاريخية السنّية نسيجاً خيالياً، وأضفت عليه حلّة الابداع والابتكار بكون المخترع الأوّل لعلم الاصول هو الشافعي. ان هذا العرض التاريخي مشوب بعدم الملاحظة والدقة التاريخية، لأن العرض التاريخي يحتاج إلى الملاحظة، ومراجعة الاحداث والوقائع، أو الفكرة على صعيد تحليلي علمي وعند ما ننظر إلى فكرة الاصول في ميدانها التاريخي نجد الفكرة قد اكتست حلّة الابداع من جانب شخصية اخرى غير ما دوّنه المؤرّخون، وهي التي تتجلّى في شخصية الإمام الصادق عليه السلام.

إنّه المظهر المشرق، والضوء المتلألىء قد أحاط العالم بنور علمه، وسعدت الحياة بلقياه.

نعرف شخصيته بأقواله وحكمه وإرشاداته. قام بدور علمي جبار بين آخر العهد الاموي، وأوائل العهد العباسي ففاضت الاودية من مناهل علمه العذب، وأضاءت الافكار وغرّدت العقول بتلك النفحات الطيبة والجواهر الثمينة.

يقوم الحكيم له اجلالا وتعظيماً، وترسو الحكمة على ضفاف علمه المتدفّق، ويأخذ الفيلسوف منه تلك اللئالي، ويجعلها في خزانة حافظته.

إنّ حياة الإمام الصادق حياة علم وجهاد، وحياة ثقافة ونضال.

فتعال معي إلىٰ سرد بعض جوانبه العلمية الذي يخص موضوعنا فتراه في جميع أدواره رافعاً لواء الإبداع والاختراع لا لواء التدويت والتأليف، وكم فرق واضح بين المفهومين.

## ٢ ـ التدوين، والتشريع

يحلو لنا أن نفتح نافذة تطلّنا على معرفة الفرق بين مفهوم التدوين، ومفهوم التشريع ان التدوين يعطي مظهراً وطابعاً عن صفحة التأليف، والجمع لشتات الافكار

التي تكون في سجلات الكتب، أو ما كانت متداولة بين صفحات الافكار فقام المؤلف بجمع تلك الافكار الموزّعة ودوّنها على صفحات الاوراق حتى تصبح موسوعة.

وهذا ما يعبر عنه بالمكتشف لا بالمخترع بينما لسان التشريع يعطي طابع الابداع، والاختراع.

فالإمام الصادق عليه السلام عندما جاء إلى القواعد الفقهية أراد أن يبيّن للمقتدر على كيفية الاستنباط أن يتخذ تلك الطرق المنهجية للوصول إلى معرفة الفروع الفقهية التي تسير على وفق الكتاب والسنة، بمعونة تلك القواعد التي نبعت من ذلك المنهل العذب، والطاقة المتأججة، والشعلة الوضاءة النورانية.

إذ يقول مالك بن انس في بيان شخصيته: «وكان لا يخلو من احدى ثلاث خصال، إمّا صائماً وإمّا قائماً وإمّا ذاكراً وكان من عظماء العبّاد، وأكابر الزهّاد الذين يخشون الله عز وجل، كان كثير الحديث طيب المجالسة كثير الفوائد فإذا قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله اخضرّ مرّة، واصفرّ اخرى حتّى ينكره من يعرفه، ولقد حججت معه سنة فلما استوت به راحلته عند الاحرام كان كلما هم بالتلبية انقطع الصوت من حلقه، وكاد أن يخرّ عن راحلته فقلت: يا ابن رسول الله، ولابد لك من ان تقول فقال: يا ابن عامر كيف أجرأ أن أقول لبيك اللهم لبيك، وأخشى أن يقول عز وجل لا لبيك ولا سعديك.

ويقول نور الدين ابن الصباغ المالكي ٨٥٥ وكان من بين اخوته خليفة ابيه، ووصيه، والقائم بالامامة من بعده يدرّ على جماعته بالفضل، وكان أنبههم ذكراً وأجلّهم قدراً نقل الناس عنه العلوم ما سارت به الركبان، وانتشر صيته وذكره فى سائر البلدان فالجدير أن يقوم التشريع بمثل هذه الشخصية العظيمة وعلى هذا.

فالتشريع الذي قام بمثل هذه الشخصية العلمية لا يرتبط بالتدوين، وان الشافعي قد دوّن الاصول ان ثبت له اسبقية التدوين لا انه قد شرعه، وابدعه.

واليك، بعض ما جاء من أقوال الامام الصادق في تشريعه للاصول حيث تجده قد أثبت حجية ظهور الكتاب، والسنة، والتمسك بالظهور يشمل الاصول اللفظية من الاوامر والنواهي، والعام، والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين، والمفاهيم كما في قوله عليه السلام: «إذابلغ الماء قدركرّ لا ينجّسه شيء»[١] وبيّن جهة المعارضة بين الخبرين أن يعرضا على كتاب الله وسنّة نبيه فقال عليه السلام: اعرضهما على كتاب الله، فإن توافقا فاعرضهما على سنّة النبي صلى الله عليه وآله، وإلاّ فخذ ما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر.»

وتجد أقواله مثبتة لحجية خبر الثقة بقوله عليه السلام: «إذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس»[٢]، وقوله: «وأما ما رواه زرارة عن أبي فلا يجوز رده»[٣]، وذكر عن النبي صلى الله عليه وآله في اثبات البراءة في حديث الرفع: «رفع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا اليه والطيرة والحسد والوسوسة»[٤]، وقال الامام عليه السلام: في اثبات البراءة ايضاً «كل شيء لك حلال»[٥].

وأثبت قاعدة الاشتغال بقوله عليه السلام: «ارقهما وتيمم»[٦] واثبت أيضاً حجية الاستصحاب كما ورد في صحيحة زرارة قال: «قلت له: الرجل ينام، وهو على وضوء أتوجب الخفقة، والخفقتان عليه الوضوء فقال: يا زرارة قد تنام العين، ولا ينام القلب والأذن فإذا نامت العين، والأذن فقد وجب الوضوء قلت: فإن حرّك إلي جنبه شيء، وهو لا يعلم قال: لا حتى يستيقن انّه قد نام حتى يجيء من ذلك بأمر بيّن، وإلاّ فإنّه

---

١ . وسائل الشيعة، ١: ١٥٨، باب ٩، من أبواب عدم نجاسة الكرمن الماء الراكه ح ١ ـ ٢ وفيهما «إذا كان الماء...».

٢ . وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٣ ح ١٩، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

٣ . وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٣ ح ١١٧، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحيات التراث.

٤ . مستدرک الوسائل ٦: ٤٢٣ ح ١، التوحيد للصدوق: ٣٥٣ ح ٣٤.

٥. وسائل الشيعة ١٧: ٨٧ ح ١، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

٦ . تهذيب الأحكام ١: ٢٤٩ ح ٧١٣، دارالأضواء، وسائل الشيعة ١: ١٥١ ح ٢، مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكن ينقضه بيقين آخر»، وغير ذلك من الروايات في هذا الصدد المثبتة لحجيّة الاستصحاب.

ومن تصفح أقواله تطلّع على حقيقة التشريع، وانه هو المؤسس لقواعد علم الأصول لا انه جامع له، ومدوّنه في صفحات الكتب.

مع ان سير الامام في اعطاء الضابطة، والقاعدة العامة يختلف فيها لسان تعبيره من حيث استعداد السائل، وايصال المعنى إليه. فطرق المواجهة للافراد لما كان متنوعاً فلابد أن يكون القرار القانوني يلحظ ذلك الجانب كما نجد ذلك في سير القرآن الكريم لم يكن نهجه دائماً في صدد جعل القاعدة الكلية في صياغة معينة كدائرة كل وجميع، ونحوهما، وانما نتمسك بالحكم الكلي أحياناً عن طريق السياق، أو القرائن المفيدة للجزم.

فالإمام إذا جاء بحكم لفرد فإنّا ايضاً قد نستفيد الحكم منه من غير تلك الصياغة الخاصة مثلاً المورد لا يخصص الوارد، أو لوجود قرائن بكونه حكيماً في مقام البيان، ولم يكن في دور اهمال الواقعة فنستظهر منه وجود الحكم لكافة المجتمع اليطيع، وان احكامه بنحو القضايا الحقيقية العامة.

فالتشريع حقيقته الاظهار من كتم العدم إلى عالم الوجود والتدوين جعل التبويب، والطرق المنهجية لتيسير المراجع مع ثبوت أصل وجوده سابقاً فلا يصح لنا ان نطلق على التدوين تشريعاً وإلاّ لصدق اطلاق المكتشف كونه مخترعاً.

وهذا قابل للانكار إذ كل واحد منهما يحمل مفهوماً لا يرتبط بمفهوم الآخر فإنّ مثل هذا العرض الجميل قد تخطّى إليه الإمام إلى ناحية الجعل والابداع والتأسيس لا انه مرقوم في سجلات خزانة الحافظة، ودونه في سجلات الكتب.

ونحن نشاهد هذه السلسلة النبوية تشرق علينا أنواراً وضّاءة تدفعنا إلى المعارف وترشدنا إلى الحقائق الناصعة حتى يمكننا الوصول إلى المسائل الفرعية عن تلك القواعد المقررة من قبلهم عليهم السلام.

مضافاً إلى ما نشاهد من وجود التدوين قبل زمن الشافعي كما نرى ذلك في مراجعة كتاب هشام بن الحكم الكندي المسمى بكتاب «الدلالات» المتوفى سنة ١٧٩ هـ وكتاب العموم والخصوص لابي سهل النوبختي اسماعيل بن علي بن اسحاق الذي لقى الامام العسكري عليه السلام وكتاب التعادل والترجيح المروى عن يونس بن عبد الرحمن مولى آل يقطين الذي كانت ولادته في أيام هشام بن عبد الملك.

فان قلنا ان التدوين منسوب للائمة عليهم السلام لانهم قبس من تلك الشعلة المشرقة، او ان التدوين لهشام بن الحكم الذي هو اسبق زمانا من الشافعي، ولا اعتقد ان هشاما بدون شيئاً بدون رعاية امامه، او لم يكن مجازاً من قبله عليه السلام مع ما ينطوي عليه من سمو المعرفة وكمال الايمان.

مع ما نجد من الروايات فى الحث على التدوين لكتب الحديث ونحوها فكيف يهمل الامام هذه الناحية التي يبتنى عليها الفقه الاسلامي.

### ٣ ـ المفاهيم العامة للاستنباط

إنّ مفهوم الاستنباط هو عبارة عن تلك القواعد الاصولية إذا جعلت في طريق الاستنباط تأخذ بأيدينا إلى التطلّع للمسائل الفرعية الفقهية.

والطرق الاستنباطية دائماً كاشفة عن المسائل الفرعية عند جعل القواعد الاصولية في طرق الاقيسة المنطقية بحيث تكون كبريات إذاضمّت إليها صغرياتها تنتج حكماً فرعياً إلٰهياً، وهذا الانتاج قبس من كيفية الاستنتاج المنطقي الذي يتكون من الاشكال الأربعة.

والقاعدة الاصولية غالباً تتألف من الشكل الأوّل الذي يتألف من إيجاب الصغرى وكلية الكبرى فمثلاً تقول: هذه خمر وكل خمر يجب الاجتناب عنها فهذه الخمر يجب الاجتناب عنها، أو أنّ هذا مشكوك النجاسة وكل مشكوك النجاسة محكوم بالطهارة فهذا محكوم بالطهارة، أو أنّ هذا الفرد مشكوك حالته السابقة، وكل

مشكوك حالته السابقة لا يرفع اليقين عنه بالشك فهذا الفرد لا يرفع اليقين عنه بالشك، وغير ذلك من الموارد الأخرى التي نستعين بها على الحصول بالمسائل الفرعية.

### ٤ ـ المذهب التقليدي

قد ينطلق الفكر إلى فضاء الحرية والاستقلال ويصبح الفيلق في ارادته وترسو سفن الافكار إلى جوانب مينائه تنظر اليه بكل غرابة وإعجاب قدركنت إليه لضعفها وقوته تحسب فكره كأنه من أسرار التكوين، فيتولد المذهب التقليدي بسبب ذلك الضعف الفكري، وقد أشار صاحب الشرائع والعلامة والشهيد الأوّل وصاحب المعالم إلى هذا المذهب في الفترة التي وجدت بعد شيخ الطائفة، وانه من جاء بعد الشيخ يجعل رأيه فوق العمة من العظمة والتبجيل ويحسن الظن في رأيه ويجعل التشكيك في رأيه الشخصي دون رأي الشيخ وان لم يخرج عن دائرة الاجتهاد لأنّ الاجتهاد مقول بالتشكيك ومرتبته الضعيفة حسن الظن برأي الآخرين ومرتبته القوية ماكان مؤسساً للمباني والقواعد على نهج ذلك المؤسس الأوّل وهو الامام. ولما جاء مثل هؤلاء القادة العظام لم يقفوا على المرتبة الأولى بل حطّموا تلك الاسوار المقفلة وجعلوا الافكار تسبح فى فضاء الحرية غير مقيّدة بآراء الاخرين.

ويعجبني ما ذكره سماحة والدنا المعظم في بيان هذا الموضوع حيث ذكرانه يجب أن يكون المجتهد قد انفصل عن حلقات المذهب التقليدي الذي مآله بالنتيجة إلى التقليد لرأي من يرى جدارته العلمية لأنّه ان رجع إلى حسن الظن بكلمات استاذه فما ذاك إلاّ كونه مرتهنا بكفرة استاذه، وان رجّحه بنظريات أخرى فكذلك لم يخرج أيضاً عن تلك الاسوار المقفلة. بل ينبغي أن ينظر إلى مدعي الاعلمية إلى مبانيه وأصوله الاساسية فهل يمكنه أن يؤسس مبنى جديداً ويهدم مبنى آخر لا أن يكون نظره في نطاق محدد ينظر إلى جهة التائيد والرجحان من

دونظر إلى المبنى وما يتفرع عليه فحقيقة الاجتهاد وان كانت مقولة بالتشكيك إلاّ أنّه يحسن بالمقتدر على الاستنباط أن ينطلق إلى سماء الحرية والاستقلال قد تعرى عن البسة الآخرين وأفكارهم وصار صاحب اللواء الخفّاق بنفسه.

## ٥ ـ منهج البحث

حاول سماحة والدنا المضي إلى منهج بمبتكر يقرّب المطالب العلمية بأسلوب جميل، وإظهار المباني العلمية بصباغة عارية عن التعقيد والتضاريس البيانية المقفلة فجاء بآراء الاعلام الثلاثة النائيني والعراقي والاصفهاني باختصار وإيجاز وإيضاح مشيراً إلى مبانيهم من غير تكرار معقّباً بعد ذلك مطالبه العالية ومناقشاته مع أساتذته الثلاثة باحترام وإجلال قد قصد بهذا الإيجاز تقريب المسافة للمتتبع ولأجل أن لا تضيع اتعاب اساتذته حتى لا تحاط آرائهم باكليل من التعبير البياني وتصبح مطالبهم موزعة قابلة لجعلها من بوتقة افكار الغير، كل ذلك أراد به حفظاً لأمانة العلم وأداء حق الاساتذة.

وتناول فى بحثه الثمرات الفقهية التي تبتني عليها تلك القواعد الاصولية حتى يوطّد للطالب سرعة الاستنباط وكيفية التطبيق بكل سهولة ومرونة حتى لا يصبح الطالب في معزل بين القاعدة وما يتفرّع عليها من الثمرات الفقهية، وان السير الذي يتخذه المنهج التعليمي في الاصول مما يبعد المسافة على الطالب في القدرة على الاستنباط ويكون في منتهى التعبير المعقد والفروض البعيدة عن الاستنباط، وربما تذكر بعض الثمرات استطراداً ولكنها لم تكن على نهج البحث الموضوعي، وينبغي للطالب أن تتوفر لديه قبضة واسعة من الثمرات الفقهية ليتمكن من القدرة على تناول الثمرات الأخرى بواسطة تلك الثمرات التي فى قبضته للمناسبة وتداعى المعاني.

وينبغي للقادة أن يلتفتوا إلى ناحية التقريب وتيسير الموضوعات العلمية

وجعلها في قالب بياني مبتكر وصياغة جديدة تتماشى مع سلك الادب المعاصركي يكتسب المطلب العلمي جمالاً ورونقاً قد نئى عن منهج الادب القديم لما يشتمل عليه من التعقيد البياني الذي قد يسبب وقفة الطالب وعدم تقدمه إلى الامام والتطلع إلى حقائق الأمور إلاّ بكثرة التفكير والاتعاب الذهني والارهاق الفكري.

وربما يفكر الطالب في العبارة المقفلة أكثر من أصل المعنى، ويكون في حسرات، وتضجر لعدم القدرة على تحصيل المعنى، ويكون في معترك العبائر المعقدة، والالفاظ المقفلة لم يجد من سفر المعرفة إلاّ النصب، والمشقّة التي بناها الآباء لأبنائهم، وصاروا في سجل التقاليد، والعادات التي لا يمكنهم الانفصال عنها.

فيحتاج إلى قائد يدفع الطلائع الجديدة إلى روح المعرفة بأساليب بيانية مبسّطة قد انفك عن تلك التقاليد البيانية السابقة، وصار في إكليل الأدب الجديد.

كما أننا في حاجة إلى تقريب المسافات العلمية وارتباط الحلقات بصياغة ألفاظ بديعة خلابة للحصول على مرتبة الاجتهاد بصورة سريعة، ولا سيّما في هذه العصور التي قلّ فيها روّاد الفضيلة وطلاّب المرتبة العالية، ونحذر من انطباق ذلك المفهوم علينا «سيموت العلم بموت حامليه»[1].

## ٦ ـ احتياج المجتمع إلى مجتهد بناء

إنّ الاجتهاد لماكان مفهومه بذل الوسع في استنباط الاحكام الشرعية، ويكون سير الاجتهاد ان يلتقي مع نظريات جديدة، ومباني مبتكرة لا ترتبط مع تلك المباني الأخرى.

ونقدم اليك لمحة عن تطور الذهن في المباني الاصولية والفقهية حتى تعرف قوة الذهن، وان الفكر لا يقف على حد معين، وانما يسبح في ميدان وسيع.

---

١ . الخصال: ١٨٧، جماعة المدرّسين، كمال الدين وتمام النعمة: ٢٩١، جماعة المدرّسين.

وعلى سبيل المثال: من الوجهة الاصولية قد تجد مجتهداً يستفرغ وسعه، ولكن لا تنتج المسألة عنده نظير من يلتزم بكون الفعل النفساني يقع واسطة بين الارادة والعمل، وهو عين الاختيار لأجل كون الارادة غير اختيارية فلذا لا يمكنه أن يرتّب عليها الفعل كما هو رأي النائيني.

أو من يرى ان الاختيار موجود بالتبع لصفة العلم والقدرة والارادة، وان الاختيار وجود في عرض صفة العلم والقدرة والارادة، إلاّ أنه وجود بالعرض لا بالاصالة.

أو من يذهب إلى أنّ الاختيار منتزع من هذه الصفات. فكل هذه المباني لا تثمر فرعاً فقهياً، وانما لها مساس بالعقائد.

ورب مجتهد عندما يستفرغ وسعه يصل إلى حكم شرعي مع رعاية المباني الكاملة، نظير أخذ قصد القربة في خطاب الحكم بالصلاة من لزوم الخلف، لأنّ أخذ ما هو من شئون الحكم في موضوعه يعطي صفة الخلف دون الدور.

فذهب النائيني إلى متمم الجعل، وان قصد القربة له خطاب آخر ينضم مع خطاب صل.

وهذا مبني على وحدة الخطاب وتعدده، ويرى ان التعبدية والتوصلية ليستا من الجهات التقييدية وانما هما من العناوين الانتزاعية من نفس الخطاب فيكون الخطاب مفهوماً عاماً.

وذهب العراقي في رفع محذور الخلف بنظرية الحصة المقارنة بمعنى ان قصد القربة توأم مع خطاب صل.

واختار صاحب الكفاية بأن نية القربة حكم عقلي لا يمكن أن يتعلق به خطاب شرعي وإن كنا لا نوافقه في هذه النظرية.

كما انك تجد أيضاً في سير تقدم المباني في مسألة جواز الترتب وعدمه ان النزاع فيها لا يرجع إلى النزاع الكبروي بمعنى ان التكليف هل هو بنفسه يكون محالياً

أو التكليف بالمحال.

وانما النزاع يبتني على وجود نفس الصغرى بأنّ الأمر بالأهم أو الأمر بالمهم هل هو من دائرة الجمع بين الضدين أم لا؟

أو يقع في مرتبة طولية أم لا؟ فإن كان الخطاب في عرض واحد يكون من طلب الجمع بين الضدين وان كان الخطاب طولياً فلا يقع من باب طلب الجمع بين الضدين، وانما يكون من باب الجمع بين الضدين.

وتجد اختلاف المباني لدى آراء المجتهدين أيضاً في نظرية رجوع الشروط إلى الموضوع دون الحكم فإذا شك في كل ما يمت إلى فعلية الحكم فلابد من اتيانه حتى تتم مرحلة فعلية الحكم.

ويذهب من يعتقد بهذه النظرية إلى أنّ الأحكام الشرعية بنحو القضايا الحقيقية فلا يكون الحكم تام الفعلية إلاّ بتمام نشئآت الموضوع وشروطه:

أو من يعتقد بأنّ القيود إمّا أن تكون راجعة إلى اصل الاحتياج أو تكون راجعة إلى ما بعد الاحتياج مثال ذلك في قولك: إذا مرضت فامض إلى الطبيب الفلاني فإنّ شؤون المرض وقيوده وما يحتاج إليه من الطبيب غير عنوان أصل المرض فعنوان المرض وشؤونه تحقق أصل الاحتياج إلى الطبيب فإذا تحقّق منه الاحتياج والافتقار والضرورة القاضية بالرجوع إلى الطبيب فعندها إذا عيّن الطبيب الدواء احتاج إلى تحصيله وبذل المال لأجله وأتى بجميع مقدّماته.

وهذه النظرية تبتني على أنّ الحكم نفس الإرادة بخلاف من لا يذهب بهذه النظرية فيرى انّ الحكم نفس الانشاء لا الإرادة نفسها كما هو نظرية سماحة والدنا.

ومن يرى بأنّ سنخية قيود الموضوع لا تلتئم مع سنخيّة الحكم فلا يفرق الحال عنده بين كون الأحكام الشرعية بنحو القضايا الحقيقية، او الخارجية التي سوف نتعرض لها في بابها كما هي عقيدة والدنا في ذلك.

أو أنّ مسألة جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه مبنية على نحو الجهات

التعليلية، أو التقييدية.

ولا بأس أن نقدم لك سجّلاً مختزلاً عن المباني الأصولية العملية ومدى تطوّرها الأخير.

فتجد في الامارات من يذهب إلى أنّها علم في عالم التشريع، ويعبّر عنها بالوسطية في الاثبات

ويختار آخر إلى أنّ الامارات بمعنى جعل المؤدّى، وانّها منزلة منزلة الواقع، فلو انكشف الخلاف لسقطت عن محطّ الاعتبار.

وذهب آخرون إلى أنّها تفيد المنجزية والمعذرية واختار الشيخ الانصاري ﷺ إلى وجود مصلحة في تطبيق الإمارة فنفس التطبيق فيه الملاك والمصلحة ويعبّر عنها بالمصلحة السلوكية.

وقد سار الأصول في ركاب التقدّم، وقفز إلى معرفة عالم الحكومة والورود، وما لهما الأثر في تطبيق دائرة العام وعدمه. فالورود يرفع موضوع الأصل، ولكنه عن طريق الشرع المقدّس ويكون نظير التخصيص بالنظر إلى العام.

والحكومة توجب تضيق دائرة المحكوم، وهي نظير التخصّص من حيث كونهما متعرضين لرفع موضوع الحكم، ويمتاز أحدهما عن الآخر بأنّ الورود يتحقق بمجرّد صدور البيان، والحكومة لا يحصل التضيّق منها إلاّ بعد التعبّد الشرعي بالمؤدي.

ونستطرد بك إلى تطوّر الأصول من الوجهة العملية أيضاً في مقام العلم الاجمالي، وانّ تنجّزه قد يكون بنحو العلّة التامة في كل من الموافقة والمخالفة، كما نرتئي ذلك وذكرته في كتابي القواعد بين الكتاب والسنّة أو انّه مقتض في المخالفة، والموافقة، أو انّه علّة في خصوص الموافقة، ومقتض بالنسبة للموافقة.

ويترتب على الاقتضاء صحة جريان الأصول في أطراف العلم الاجمالي وعدم الصحة عند عدم الاقتضاء. وذلك بكون الحكم الظاهري هل يمكن جعله في

جميع أطراف العلم الاجمالي، أو بعض الاطراف.

لكون الحكم الظاهري مشوباً بشمم خلاف المواقع، كل ذلك أردنا به عرضاً مجملاً عن تطور بعض المباني الأصولية اللفظية والعملية.

ولو أردنا أن نستعرض الحديث عن تاريخ تطور المباني ومقارنتها مع المباني القديمة لاحتجنا إلى فتح موضوع جديد، ولخرجنا عن إطار المقدّمية.

فعلى هذا يصبح المجتمع في حاجة ماسّة إلى وجود مجتهد لتطوّر المباني عنده حتى يرفع بيد المجتمع العلمي إلى سماء المعرفة والرقي. لأنّ الوجود التكويني في ناحية تطوّر الفكر البشري متناسب مع الوجود التشريعي فلابدّ أن يكونا توأمين في سيرهما، وتقدّمهما فلو تقاعد الوجود التشريعي عن الوجود التكويني لكان مآل التشريع إلى القهقري.

فلابد أن يقوم رجال يرفعوا هذا المشعل لإضاءة الفكر الانساني.

ولا يمكن أن يكون الدين الاسلامي قائداً للأمم إذا لم تتوفّر لديه رجال أصلاح قد حملوا تلك الطاقة والمعارف الواسعة، وإلّاكان الدين آخذاً بالتقهقر إذا لم ينشط بأفكار جديدة ومباني مبتكرة.

وانّما استعرضنا لمحة عن هذه المباني الأصولية لتتعرف على مدى تطوّر الفكر البشري في ناحية الأحكام الشرعية. ولذا لا بدّ أن يكون بين كل فترة زمنية من وجود مجدّد في المباني حتى لا يصبح العلم آخذاً إلى الوراء. وعدم التقدّم مع ما نجده في التطوّر الفكري من الوجهة الصناعية.

فلابد أن يكون التطوّر سارياً في الفكرة الشرعية أيضاً، ولو كان الفكر الشرعي واقفاً على نطاق معين لكان مرجعه إلى الوراء، والجمود الفكري.

وكذا تجد التطوّر الفقهي أيضاً من زمن الشيخ إلى عصر الشهيد الأوّل، ومنه إلى زمن صاحب الجواهر كل فترة من زمن هؤلاء القادة العظام يأخذ الفقه لواء النصر، والافتخار، ومشعل الحرية، والاستقلال قد جاء كل قائد بنظريات مدوّية وأفكار

عالية أصبحت مثاراً للنقاش، والحوار بين رجال الفكر.

ولذا نحن نترقّب بين كل فترة أن تطلع علينا شمس مشرقة وبنّاءة مبتكرة، ورائد عملاق مظفّر تسعد الحياة بلقياه كما منح الله علينا بمثل هؤلاء الأعلام الثلاثة، واستاذهم الفذ قد تفتّحت أسارير الأصول بمشاهدتهم وأنا روا الأفكار ببحوثهم المضيئة.

فمرحباً بهذا اللقاء الفكري، وإيماناً بتلك الأرواح المقدّسة، وإجلالاً لتلك الذوات الطاهرة.

## ٧ ـ رعاية سماحة الوالد

كنت أزاول دراستي في دار العلم النجف الأشرف فقهاً وأصولاً تحت رعاية جهابذة الفكر والعلم، كسماحة آية الله العظمى الخوئي، وآية الله المرحوم السيد البجنوردي فقهاً وأصولاً، وآية الله المرحوم الشيخ ميرزا باقر الزنجاني أُصولاً، وآية الله الشيخ محمد طاهر آل راضي أُصولاً.

وعندما عوضت اقامتي إلى بلاد قم المقدسة، قام سماحة الوالد بتلك الرعاية الكاملة، وامتلاء تلك الفجوة في الفرص المناسبة يغدق عليّ من علمه الفضفاض مع عرضه لآراء أساتذته بإطار بياني جميل، وإبداء أفكاره السامية البناءة التي تشاهد بعضها من خلال كتبه القيّمة كأنوار الوسائل وما كتبه عنه تلامذته الأجلاّء في الطلاق والقضاء وما تشاهده في حاشيته على مواريث الحدائق وكلمه الطّيب.

فلم أمتلك إلاّ الدعاء له بأن يرزقه خير الدنيا والآخرة وأن يحشره مع محمد صلى الله عليه وآله كلم وآله المعصومين عليهم السلام وأن يوفقني لإطاعته وأرجو من الله العفو والمغفرة، وأن يجعل هذا العمل ذخراً لآخرتي إنّه ولي رزّاق.

٢٧ ذو الحجة ـ ١٣٩٨

الأحقر محمد محمد طاهر آل شبير الخاقاني

# مباحث تمهيديّة

بسم الله الرحمن الرحيم

الانسان عند ما يرى نفسه، وقد توجهت عليه تكاليف، وأوامر ونواه من الشارع المقدس، وانها خطابات مولوية في حقّه، وان معرفة تلك التكاليف والاحكام الإلهية لا تأتي في ذهنه على وجه الضرورة والبداهة، ووجد تلك الاحكام متوقفة على امور ومقدمات، اضطر بحسب فطرته وجبلّته إلى قواعد يثبت بها جميع الاحكام الكلية، ويستدل بها على ثبوت تلك المحمولات لموضوعاتها، وما ذاك إلاّ علم الاصول بالقياس إلى الفقه.

فعلم الاصول. هو المدرك والدليل لاثبات المحمولات على موضوعاتها في الفقه، فلا يصح ان يسند الفقيه المحمولات إلى موضوعاتها بدون رعاية المدرك والدليل الاصولي، وإلاّكان اسناداً من غير دليل واثبات محمول على موضوع من غير برهان.

فالانسان بفطرته وغريزته يرى نفسه مضطراً إلى القواعد الاصولية. عندما تتوجه نفسه إلى معرفة الاحكام الشرعية على التفصيل.

والذي اثبت قواعد هذا الفن، وأسس جذوره ونصب أول حجر أساسي له، هم الرسول صلى الله عليه وآله وأئمة الهدى عليهم السلام فإنّ من لاحظ كتب التاريخ والحديث يرى التصريح الكامل والتأسيس المتين من الامام الصادق عليه السلام وآبائه وأبنائه عليهم السلام فإنّه قد ورد عنهم عليهم السلام بذلك، فقد قال الامام الصادق عليه السلام في روايات عديدة بالأخذ بكتاب الله

وسنّة رسولهﷺ ومعناه الأخذ بحجيّة الظهور، وما ورد عنهعليه السلام في مقام تعارض الخبرين حينما سئل عن تعارض الروايتين، فأجابعليه السلام: «اعرضهما على كتاب الله فإن توافقا فاعرضهما على سنّة النبيﷺ وإلاّ فخذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر، وإلاّ فخذ بما خالف العامة»، وما ورد عنه، وعن آبائه، وأبنائه من حجية خبر الثقة والعادل، وان الناس مكلفون بأخذ الروايات من الثقات والعدول.

منها ما دل على الارجاع إلى أصحابهم الموثوق بهم، كارجاعه إلى زرارة بقولهعليه السلام: إذا اردت حديثاً فعليك، بهذا الجالس [١] وقولهعليه السلام ـ في رواية اخرى ـ وأما ما رواه زرارة عن أبي فلا يجوز ردّه،[٢] وقولهعليه السلام لابن ابي يعفور بعد السؤال عمن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسئلة ـ: فما يمنعك عن الثقفي، يعني محمد بن مسلم، فإنه سمع من أبي أحاديث وكان عنده وجيهاً،[٣] وقولهعليه السلام ـ فيما عن الكشي لسلمة بن أبي حبيبة ـ: أئت أبان بن تغلب فإنّه قد سمع مني حديثاً كثيراً فما روى عني فاروه عني،[٤] وقولهعليه السلام لشعيب العقرقوقي ـ بعد السؤال عمن يرجع إليه ـ: عليك بالأسدي [٥] يعني أبا بصير وقولهعليه السلام لعلي بن المسيب ـ بعد السؤال عمن يأخذ عنه معالم الدين ـ: عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا[٦] إلى غير ذلك من الاخبار.

وما ورد في البراءة منها، المروي عن النبيﷺ بسند صحيح في الخصال كما عن التوحيد:

«رفع عن أُمّتي تسعة: الخطأ، النسيان، ما استكرهوا عليه، ما لا يعلمون، ما لا

---

١ . الوسائل ٢٧: ١٤٣ ح ١٩، مؤسسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث.
٢ . الوسائل ٢٧: ١٤٣ ح ١٧، مؤسسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث.
٣ . الوسائل ٢٧: ١٤٤ ح ٢٣، مؤسسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث.
٤ . الوسائل ٢٧: ١٤٧ ح ٣٠، مؤسسة آل البيتعليهم السلام لأخيه التراث.
٥ . الوسائل ٢٧: ١٤٢ ح ١٥، مؤسسة آل البيتعليهم السلام لاحياء التراث.
٦ . الوسائل ٢٧: ١٤٦ ح ٢٧، مؤسسة آل البيتعليهم السلام لأحياء التراث.

يطيقون، ما اضطروا إليه، الطيرة، الحسد، الوسوسة»[١].

وقوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام»[٢] إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في البراءة.

وما ورد في الاستصحاب.

منها، صحيحة زرارة، قال: قلت له: الرجل ينام، وهو على وضوءه، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأُذن، فإذا نامت العين والأُذن فقد وجب الوضوء. قلت: فإن حرّك إلىٰ جنبه شيء، وهو لا يعلم؟ قال: لا حتى يستيقن انّه قد نام، حتى يجيىء من ذلك بأمر بيّن وإلاّ فإنّه على يقين من وضوءه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكن ينقضه بيقين آخر.[٣]

ومنها: ما ورد في الشك في الركعات حيث أجاب الإمام: لا ينقض اليقين بالشك[٤] إلى آخر الحديث وقد ورد في مقام تعارض الأخبار وتعادلها وترجيح بعضها على بعض بالأخذ بما وافق الكتاب وطرح ما خالف الكتاب إلى غير ذلك من موازين التعارض المذكورة في محلها.

فيستفاد من جميع ما ورد عنهم عليهم السلام هو حجيّة الظهور والأخذ بكتاب الله، واعتبار الامارات من حجيّة قول الثقة والعادل في الأخبار الشريفة، وما ورد عنهم من أخبار البراءة عند الشك في الحكم الواقعي من قوله: صلى الله عليه وآله رفع عن أُمتي ما لا يعلمون[٥]، وأخبار كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه[٦]، ومن

---

١. مستدرک الوسائل ٦: ٤٢٣ ح ١، التوحيد للصدوق: ٣٥٣ ح ٣٤.
٢. وسائل الشيعة ١٧: ٨٧ ح ١، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
٣. الوسائل ١: ٢٤٥ ح ١، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
٤. نفس المصدر: ١: ٢٤٥ ح ١.
٥. مستدرك الوسائل ٦: ٤٢٣ ح ١، التوحيد الشيخ الصدوق: ٣٥٣ ح ٣٤.
٦. الوسائل ١٧: ٨٧ ح ١، باب ٤، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

الحكم بالاشتغال ما ورد في قوله عليه السلام: اهرقهما وتيمّم،[١] والتخيير بقوله عليه السلام: فإذاً تخيّر، وما ورد عنهم عليهم السلام في الإرشاد إلى حكم العقل في كل ما استقلّ به العقل.

وإجمالاً أنّ من تصفّح الروايات عن أهل البيت عليهم السلام وجد أنّ ما حرّره العلماء قديماً وحديثاً في أُصول الفقه هو مدوّن في كلمات أهل البيت عليهم السلام، ووجده مؤسّساً في رواياتهم من حجيّة الخبر والأخذ بمطلق الظهورات وموازين باب التعارض في الروايات، والأخبار الدالّة على حكم الشك بالحكم الواقعي، وعلى باب التلازم في المستقلاّت العقلية بالإرشاد من إئمة الهدى من الأخذ بحكم العقل فيرى المتتبّع للروايات أنّ جميع أبواب الأصول المجرّدة بين العلماء يعرف المراجع من جميع ذلك أنّ تأسيس هذا الفن والعلم بأبوابه الأربعة المتداولة في هذه العصور وما قبلها هو مأخوذ من كلمات الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام.

وإن كان في كل فن إذا جاء الخلف عن السلف ربّما تتوسّع دائرة نطاقه، وتكثر تفريعاته فكم ترك الأوّل للآخر فإنّ جميع الفنون عندما يراجعها الانسان يرى بدء نشأتها غير عصورها المتأخّرة التي يلفت إلى الكمال وأوج الترقّي ووصلت إلى مرحلة لم يصل إليها الأوائل كما تشاهده في جميع الفنون من الطب والأفلاك وعلم النباتات فإنك إذا نظرت إلى هذه الفنون وجدتها بالقياس إلى العصور السالفة قد تكثّرت فروعها وأُصولها، وباتت حقائقها على الوجه الأتم بالقياس إلى الزمن السابق.

هذه سنّة الله في خلقه، ومشيئته في عباده.

ألا فانظر إلى علم الميزان والفلسفة في عصر اليونان وانظر إليه في عصر الاسلام فإنك تجد كما صرح به الشيخ الرئيس في بعض كتبه إنّما تلقّاه من المنطق والفلسفة من كلمات اليونان إلاّ أُمور غير قابلة للتبويب ولا صلاحية لها لفنّ من الفنون بل جاءت أُمور مفردة قليلة متفرقة في أبواب العلوم حتى بلغت الفلسفة إلى أقصى

١ . تهذيب الأحكام ١: ٢٤٩ ح ٧١٣، دارالأضواء، وسائل الشيعة ١: ١٥١ ح ٢، مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

أوجها في هذا الزمن، وعلم الميزان إلى هذا الترتيب فعلم الأُصول، وإن جاء به الأوائل تبعاً لكلمات أهل البيت عليهم السلام في تأسيسهم إلاّ أنّه قد جاء الخلف فاحكموا أُسسه وأوضحوا ما أسّسه أهل البيت عليهم السلام، ورتّبوه على ما تراه بين يديك من هذا الفن حتى أصبح فنّاً جليلاً تعرف به الأحكام الشرعية.

وإنّ الباحث في الفقه إذا لم يرتكز إلى أُسس هذا الفنّ وقواعده المحكمة كان فقهه يشبه فقه العوام فيتعيّن على الباحث في علم الفقه أن يتقن أُصوله ويكون له رأي فى كل مسألة منه، وحيث إنّ علم الأُصول قبل الشروع في مقاصده يتوقف على تمهيد.

* * *

اعلم انّا في بحثنا نتعرّض أوّلاً: لما أفاده في الكفاية ثم لمباني الأساتذة الثلاثة من المحقّق النائيني والعراقي والاصفهاني، وذكر المحاكمة بين الكفاية والأعلام الثلاثة ونأتي بعد ذلك ممّا يأتي في النظر، وأسأله التوفيق والهداية لما يحب ويرضى.

وقد جرت عادة الكتّاب في هذا الفن قبل الشروع في المقاصد الأربعة من حجيّة الظهور وحجيّة الإمارات وباب الملازمات العقلية والأُصول العملية أن يذكروا مقدّمات لدخلها في الفقه، والاحتياج إلى التنبيه عليها، وبهذا الترتيب نشرع في بحثنا عن علم الأُصول وانّه يستدعي أوّلاً عرض تمهيد.

إنّ المقصود من معنى العلم في كل فن حيث إنّه عندما يتعرض إليه قادته وروّاده تجدهم يجعلون كل فن اطاره العلم والمراد به النظر إلى المعلومات والقواعد الكليّة المنطبقة على موضوعاتها فيجري علم الأُصول على هذا النسق دون كون العلم بمعنى الادراك أو الملكة أو التصديق. فإنّ حقيقة العلم هو حضور المعلوم عند العالم كحضور الأشياء كلّها عند الواجب تعالى، وحضور ذاته سبحانه عند ذاته، وبهذا المعنى يطلق العلم على الصورة لدى النفس فإنّ الصورة حاضرة أيضاً لدى العالم بها.

وأمّا مطابقتها لما في الخارج فهو معلوم بالعرض فإن تطابقت الصورة مع ذيها في الخارج سمّي يقيناً وعلماً، وإلاّكان ظناً أو وهماً والعلوم بالمعنى المصطلح لدى أربابها بمعنى المعلومات المقررة لدى المدوّنين لها والمشرّعين لقوانينها سواء كانت تلك المعلومات أُموراً واقعية مقولية كالجواهر والاعراض أو أُموراً واقعية، وان لم تكن مقولات كباب الملازمات العقلية نظير باب مقدمة الواجب، والضد، والتزاحم ونحو ذلك، أو كانت اعتبارية جمعها المدوّنون لغاية وغرض في نظرهم ككثير من العلوم التي ليست من المقولات، ولا من الأمور الواقعية، وانّما يعتبرها العقلاء لغاية من الغايات كالبحث عن الزوجية والملكية، وكثير من أحكام علم الأخلاق والاقتصاد، فإن كان العلم بمعنى القواعد الكلية، وأنّ المحمولات فيها منطبقة على الموضوعات فيعبّر عنه بالعلم، والفن المخصوص.

وعلى هذا يشمل علم الفقه والحكمة والنحو وسائر الفنون كالطبيعيات والرياضيات.

أمّا إذا كان العلم يبحث عن جهة شخصية وقضايا خاصة لا عن جهة كليّة، وقواعد عامة كعلم التاريخ والجغرافيا واللغة فاطلاق العلم عليها من باب التسامح بالنظر إلى المعنى المصطلح بين أرباب الفنون من أنّ العلم عين المعلومات والقواعد الكليّة، وإلاّ فبالنظر إلى أنّها معلومة للنفس هي من العلوم.

* * *

وعند مراجعة كل علم مع علم آخر تجد بينهما تقدّماً وتأخّراً في الرتبة، وذلك إذا وقع العلم المتأخّر في سلسلة العلم المتقدّم كعلم النحو والصرف، والمنطق بالقياس إلى علم الأُصول، وإذا لم يقع العلم في تلك السلسلة والحلقات المتواصلة كعلم البلاغة بالنظر إلى علم الهندسة فلا يكون أحد العلمين مقدّمة الآخر.

فالملحوظ في التقدم والتأخر بين العلوم إمّا أن يقع بحسب الرتبة أو بالشرف أو لتقدم الغاية، أو من قبيل العلة للمعلول أو بنحو جزء العلة لذلك العلم الآخر، أو

بتقدم موضوع علم على موضوع علم آخر، ولا يخفى أنّ علم الأُصول يقع في الرتبة المتقدّمة بالنسبة إلى علم الفقه لأنه الجزء الأخير للاستنباط بل هو اقرب للفقه من علم الرجال.

وعلى هذا تصبح سائر العلوم من العربية والصرف والبلاغة، والمنطق مقدّمة للأُصول، وأمّا بالقياس إلى الفقه فهي من المقدّمات البعيدة، وليست دخالتها في الأصول على وجه أن يتعرّف الباحث عنها على وجه التفصيل في قواعدها بل بمقدار الحاجة الماسة إلى معرفة الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، وحجيّة الظهورات من الكتاب، والسنّة، حيث إنّ من الواضح أنّ الباحث في علم الأصول لا يتوقف على جميع قواعد المنطق من الأقيسة والمعرّف، ولا على جميع القواعد العربية وعلم الصرف، وعلم البلاغة فيحتاج إلى ما تمسّ الحاجة إليه، ودخالته في علم الأُصول، والفقه بنحو المبادىء لعلم الفقه، وبيان طرق الاستدلال في الأُصول من القواعد المنطقية.

وإلاّ فكثير من مباحث العربية، والبلاغة، وبعض المسائل المنطقية ممّا لا تكون مقدّمة لعلم الفقه ولا يحتاج إليها في علم الأُصول.

إلى هنا ينتهي التمهيد، ولنشرع فيما ذكره أرباب الفن من الأمورالتي لها دخل في الأصول، وفي الفقه، وقد ذكروا أُموراً.

الأوّل: وهو يشمل على نواح، الناحية الأُولى: التعرّض لبيان الموضوع في كل علم.

# آراء الأعلام

## موضوعات العلوم

### الكفاية

١ ـ لابدّ من موضوع كلّي يتّحد مع موضوعات المسائل اتّحاد الكلّي الطبيعي مع أفراده، وطريقة ثبوت وحدته من ثبوت الغرض ووحدته.

٢ ـ جاء بجملة معترضة في بيان العرض الذاتي والغريب فالعرض الذاتي: ما كان عارضاً على الشيء من غير واسطة في العروض.[١]

٣ ـ انّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض دون الموضوعات أو المحمولات أو الموضوعات المقيّدة بالحيثيّات.[٢]

٤ ـ لا يشترط معرفة الموضوع بعنوانه وخصوصيته، فتكفي الاشارة إليه بآثاره.

٥ ـ تعريف علم الأصول، وانّه شامل لقواعد استنباط الحكم الواقعي، وشامل لما ينتهي إليه الفقيه في مقام العمل وهي الأُصول العملية والعقلية.[٣]

---

١ . كفاية الأصول للشيخ محمد كاظم الخراسانى ـ ص ٧ ـ تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام الاحياء التراث.

٢ . كفاية الأصول ص ٨ ـ عند قوله: «ثم انه لايكون لموضوع العلم ـ وهو اللكلى المتحد مع موضوعات المسائل ـ عنوان خاص، الخ.

٣ . كفاية الاصول ص ٨، قوله: «الاولى تعريفه بانه صناعة يعرف بها القواعد التى يمكن ان نفع فى طريق استنباط الاحكام او التى ينتهى إليها فى مقام العمل».

## النائيني

١ ـ تعريف علم الأُصول، انّه أعم من استنباط الحكم الواقعي والحكم الظاهري كالأُصول العملية من البراءة والاشتغال، والاستصحاب، والتخيير ودخول الظن الانسدادي بناءاً على الحكومة، ودخول الأُصول العقلية فيه أيضاً.(١)

٢ ـ لا بد في كل فن من موضوع، وتتمايز الموضوعات بقيد الحيثيّات.(٢)

٣ ـ ميزان العرض الذاتي والعرض الغريب: ان الذاتي، ماكان دخيلاً في حيثية العلم المقيّدة للموضوع، والغريب ماكان غير دخيل في الحيثية، وليس الميزان في العرض الذاتي والغريب هو الانتهاء إلى الذات، ولو بالوسائط، وان احتمله ويشمل العرض الذاتي ما كان بتوسّط الجنس والفصل لدخولهما في حيثية العلم.(٣)

## العراقي

١ ـ لا حاجة إلى موضوع كلي، لعدم وجود جامع في غالب الفنون، ولا حاجة فنية إليه، ولو التزمنا به لوجب الالتزام بجامع بين الموضوعات والمحمولات والنسب، وأي جامع بين الموضوعات التي هي معاني اسمية، والنسب التي هي معاني حرفية؟ فإنّه لا جامع بين الكلمة والكلام، ولا جامع في علم الفقه بين الوجود والعدم، كالصوم والصلوة، فإنّ الصوم أمر عدمي، ولا دليل يثبت الجامع من ناحية وحدة الغرض، فإنّ وحدة الغرض أمر عنواني منتزع من أغراض المسائل المتعدّدة، وهذا إذا انكشف فلا يكشف إلاّ عن جامع عنواني لا جامع ذاتي بين موضوعات

---

١ . فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٨: ٢ . فوائد الاصول، ج ١، ص ٢٣.

٣ . فوائد الاصول، ج ١، ص ٢١، بعد قوله: بان يقال ان العض الغايى هو ما كان يعرض نفس الذات بلاواسطة فى العروض...».

المسائل.[١]

ثم إنّ المراد من العلم في الفنون ليس هو الانكشاف الذي هو مطابقة التصوّر أو التصديق، بل نفس المعلومات والمسائل.

٢ ـ انّ تمايز العلوم باعتبار نظر المدوّنين، من تعدّد الموضوعات أو الحيثيّات أو المحمولات أو الأغراض، فالتمايز بين الفنون يأتي على وجوه، من تعدّد الموضوع والحيثية، أو من وحدة المسائل والمحمولات ومن تعدد الغرض.[٢]

٣ ـ انّ علم الأصول يشمل الاستنباط للحكم الواقعي والظاهري والتنجيز أو المعذورية، فيشمل الأصول العملية الشرعية والعقلية والانسداد، بناءاً على الحكومة.[٣]

٤ ـ ويرى في المحمول ماكان عارضاً على تمام الموضوع، وبه يخرج العرض بتوسط الجنس أو الفصل، فإنّه يقع غريباً، ولا يشمل العرض الذاتي، إلاّ ما كان عارضاً على النوع، أو بلا واسطة أصلاً. اوكان الوسط ثبوتياً.

وتوضيحه ـ حسب ما أوضحه في بحثه وأشار إليه في مقالاته ـ وبيان ذلك: انّ العرض الذاتي، ماكان المحمول عارضاً على الموضوع استقلالاً، وعلى تمام الموضوع فلو عرض عليه بتوسّط الأخص، أو بتوسّط مساو خارج عن حقيقته، أو بتوسط الأعمّ أو الخارج الأخصّ أو الأعمّ، فإنّه في جميع الفروض يكون من العرض الغريب، ولا يكون من العرض الذاتي، وانّ نظر أهل الفنون وأرباب الفلسفة ـ كصدر المتألّهين ـ هو أن يكون العارض عارضاً على تمام الموضوع، لا في جهة من جهاته، سواء كانت تلك الجهة داخلة كالأجناس والفصول، أو غير داخلة كما إذا كان بتوسّط عوارض خارجة عن الشيء، فإنّ الكل من قبيل الأعراض الغريبة.

---

١ . مقالات الأصول ج ١، ص ٣٦ ـ ٣٧ ونهاية الافكار، ج ١، ص (٩ ـ ١٠).
٢ . نهاية الافاكار، ج ١، ص ١١ ـ مقالات الأصول ج ١، ص ٣٩.
٣ . نهاية الافكار، ج ١، ص ٢٠ ـ ٢١ وكذا فى مقالات الأصول، ج ١، ص ٥٣.

وينحصر العرض الذاتي بما كان المحمول عارضاً على تمام الموضوع، كعروض الادراك لتمام النفس الناطقة وعليه فالعرض والمحمول إمّا أن يكون على تمام الموضوع من غير واسطة، أو يكون بسبب الوسائط التعليليّة أمّا إذا خرج عن هذين العنوانين فلا يكون من الأعراض الذاتية.

وقد استشهد الأُستاد. بكلمات صدر المتألّهين والشيخ الرئيس، في خروج الجهات التقييدية، فإنّه لما جاء إلى العروض في علم الفلسفة قال صدر المتألّهين أن يكون العارض عارضاً على نفس الوجود، من دون أن يعرض العارض بعد التخصّص والخصوصيات، ولذا جعل البحث عن العارض على الموجود مع تخصّصه بعنوان الجسم أو العدد، فليس ذلك من علم الحكمة ولا من العوارض الذاتية، وانّما هي من العوارض الغريبة.(١)

ثم استشكل على بعض أعلام عصره في اعتبار كون العرض ذاتياً إذا كان دخيلاً في الجهة التقييدية، فإنّ الشيء بعد تقييده يكون عرضاً غريباً في المقيّد وليس من العوارض الذاتية.(٢)

هذا ملخّص كلامه، وإجماله: خروج العوارض بتوسّط الجنس أو الفصل نعم يصح إذاكان على تمام الموضوع أوكان بتوسّط الجهات التعليلية، فإنّ العارض يكون على تمام المعروض من غير تخصيصه بجهة قبل العروض فإن عرض على الشيء عارض بعد تخصصه وتقيده بجهة تقييدية فهو من العوارض الغريبة.

---

١ . الأسفار، ج ١، ص ٣٣ ـ ٣٤.

٢ . هذا الرأي للمحقق النائيني وقد جاء في تقريرات بحثه ـ مانصّه: (فالميزان أن العارض ان احتاج إلى واسطة غير محتاجه إلى واسطة أخرى فالواسطة فى الثبوت والاقض العروض). أجود التقريرات، ج ١، ص ٨.

## الأصفهاني

١ ـ تعرّض الأُستاذ ﷾ إلى قول صاحب الكفاية بقوله: «بلا واسطة في العروض» في بيان أنّ موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية.

وتوضيحه ـ حسب ما استفاده من كلمات القدماء وصريح عبارتهم المطابقة لما ذكره صدر المتألّهين ـ انّ العارض إن كان وجوداً لوجود كان العرض ذاتياً، لأنّه من غير واسطة وان كان العرض بحال متعلّقه فقد كانت هناك واسطة بين العرض والمعروض واسطة أُخرى في الوجود والعرض لم يعرض على المعروض أوّلاً وبالذات بل عرض عليه بتوسّط الواسطة.

ثم ذكر تطبيق هذا الأمر على ما ذكروه في تعريف الفلسفة، من أنّها البحث عن عوارض الوجود والموجود، فإنّ العوارض، كالجسمية والجوهر ونحوها، تعرّض الوجود من حيث هو هو، وإن كان بين الجوهرية والجسمية والحيوانية، باعتبار المعروض، ترتّب ذهني لا خارجي، كتقدم الامكانية والجوهرية على عروض الجسم لمطلق الوجود. ولكن هذا الترتّب عقلي وتحليل فكري، وليس هو واسطة وجودية بين العارض والمعروض، وقد طبق ما ذكره الحكماء وانّه يكفي ذلك في عوارض الموضوعات، في الفنون وعروض المحمولات لها.

والاستاذ لم يتعرّض لما بنى عليه الحكماء في العارض والمعروض بنحو الدقّة العقلية، فإنّ مقتضى عروض شيء لشيء بالدقّة العقلية، هو كون العارض عارضاً على تمام المعروض بالدقّة والتأمّل، بحيث لا يكون هناك توسّط حتى ولو كان جوهرياً تحليلياً، وهذا مصطلح خاص للحكماء في تفسير العرض الذاتي غير ما هو المصطلح الشائع بينهم في عوارض موضوعات الفنون فإنّ الذي تترتّب عليه قواعد العلوم وأحكامها هو الوساطة بالمعنى الأوّل دون الثاني.[1]

---

١ . نهاية الدراية، ج ١، ص ١٩ ـ ٢٦.

ثم إنّ الأُستاذ المدقّق أكثر من أمثلة ذلك ولا حاجة إلى بيانها فراجع.

٢ ـ ثم تعرض إلى أنّه لا حاجة لموضوع كلّي في كل فن بحيث تعرض عليه المحمولات كلها، إذ ذلك الزام من غير ملزم، وانّ الغرض والغاية مترتّبة على نفس المسائل، وكثيراً ما لا يوجد في العلوم موضوع معين كالكلمة والكلام في العربية وقد أفاد في وجه دفع ما أفاده في الكفاية، من أنّ وحدة الغرض كاشفة عن وحدة الموضوع، فإنّ الواحد لا يصدر إلاّ عن الواحد الحقيقي والواحد لا يصدر عن الكثير فلابد من موضوع جامع لموضوعات المسائل، وغاية عامة مترتّبة على الموضوع نظير ترتّب المعلول على العلّة.

وقد ناقش استاذه في ذلك، واستدلّ بإنّ الغاية من الواحد النوعي والعنواني ولا يكشف ذلك إلاّ عن واحد عنواني، وما ذكره الحكماء من البرهان انّما هو في الواحد الشخصي من جميع الجهات كذات الحق تعالى لا في مثل الفنون التي هي عناوين كلية تترتّب على عنوان كلّي كما في المقام.(١)

٣ ـ وذكر انّ اتحاد العلوم في بعض المسائل ممّا لا مانع منه، فقد يترتّب لب الغرض على بعض المسائل في فنّين مختلفين، وأمّا إذا اتّحدت المسائل كلّها فيبعد أن يترتّب عليها غرضان متباينان مع وحدة المسائل، بل ذلك ممتنع عادة إن لم يمتنع عقلاً.(٢)

٤ ـ وبيّن أنّ ميزان اختلاف العلوم في نظر العقلاء وبنائهم على الأغراض الموجبة للاختلاف سواء أكانت الموضوعات متباينة أم لا.(٣)

٥ ـ ثم تعرّض الاستاذ المدقّق للحيثيّة المعتبرة في موضوعات العلوم وانّها على وجه الاستعداد، فالكلمة مثلاً من حيث استعدادها للإعراب والبناء تكون معربة أو مبنيّة بالفعل، وإلاّ فلو أُريد من الحيثية هي الحيثية الفعلية لكانت القضية من

١ . نهاية الدراية، ج ١، ص ٢٦ ـ ٢٧.
٢ . نهاية الدراية، ج ١، ص ٢٨ ـ ٢٩.
٣ . نهاية الدراية، ج ١، ص ٢٩ ـ ٣٠.

باب الضرورة بشرط المحمول.[١]

٦ ـ وقد تعرّض أخيراً أن لا حاجة إلى موضوع كلّي جامع بين موضوعات المسائل سواء كان في علم الأُصول أم في غيره، وليس الغرض ممّا يستكشف به وجود الجامع بين موضوعات المسائل، وقد بيّن أنّه لو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، والموضوعات المقيّدة بالحيثيات لما كان التمايز بها واقعاً عند العقلاء، وانّما يقع بناء العقلاء في مقام التمايز على اختلاف الأغراض وتعدّدها، لا على تعدّد الموضوعات أو تعدّد الموضوعات بقيد الحيثية.[٢]

٧ ـ ويرى أنّ علم الأُصول عام للاستنباط للأحكام الظاهرية والواقعية، وإن ناقش في بعض المسائل كما يأتي بيانه في اجتماع الأمر والنهي، وفي الظهورات اللفظية.[٣]

١ . نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٠.
٢ . نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٤ ـ ٣٥.
٣ . نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٨ ـ ٤٣.

# مناقشة وتحليل

## هل العلم يحتاج إلى موضوع كلي؟

ذهب جماعة كثيرة إلى احتياج كل علم إلى موضوع كلّي، وانّ جميع الموضوعات تنطوي تحت ذلك الموضوع العام. حتى صار التعبير شائعا فيماً بينهم انّ موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فجعلوا الموضوع الكلّي لكل علم أمراً مسلّماً، واعتبروا العوارض أن تقع ذاتيّة للموضوع الكلّي، والدليل على ذلك وحدة الغرض.

وقد التزم استاذ الأساتذة في الكفاية بوجود موضوع كلّي للعلم متّخذاً في ذلك طريقة المشهور، ولكن يستكشفه بواسطة وحدة الغرض، لأنّ كل علم قائم به غرض واحد ولمّاكان الغرض واحداً يستكشف منه وحدة الموضوع وذلك من باب استكشاف وحدة المعلول لوحدة العلّة فإنّ لازمه استناد الواحد بما هو واحد إلى الكثير با هو كثير واستناد المعلول الواحد إلى العلل المتعددة المخالفة أمر غير معقول، فيكون نسبة استكشاف الموضوع من الغرض كنسبة استكشاف العلّة من المعلول.

فالغرض من علم الأُصول الاقتدار على الاستنباط، والغرض لدى النحوي هو صون اللسان عن الخطأ في المقام، ومن علم المنطق صون الفكر عن الخطأ حين

الاستنتاج فالغرض واحد على مجموع القضايا المتخالفة إذ لا يعقل تأثير القضايا المتكثّرة في الغرض الواحد بما هو واحد.

فإذا يستكشف عن طريق الان ان المؤثر في الغرض الواحد هو الجامع الذاتي بين موضوعات المسائل لأنّ الواحد لا يصدر إلاّ من الواحد والواحد الحقيقي لا يصدر منه إلاّ الواحد.

## الواحد بالنوع أو الواحد بالعنوان لا يستكشف منه وحدة الموضوع حقيقة

قد أورد على المحقق صاحب الكفاية عدّة من تلامذته كالاستاذ العراقي، والاصفهاني، وغيرهما بإنّ استكشاف وحدة الموضوع بمناط وحدة الغرض لا وجه له لأنّ الواحد الذي لا يصدر منه إلاّ الواحد إنّما يتمّ في الواحد الحقيقي من جميع الجهات دون الواحد بالنوع أو العنوان حيث إنّ المورد هنا أنّ الواحد يراد به ما كان واحداً بالعنوان، ولا يستكشف من الواحد العنواني إلاّ واحداً عنوانياً مثله، وهو عبارة عن العنوان المنتزع من موضوعات المسائل، ولا يستكشف من الواحد العنواني الواحد الحقيقي، ووحدة العنوان لا يثبت وحدة الموضوع الكلي الذاتي الذي يجب ان يتعين حتى تكون العوارض مستندة إليه.

بل حتى لو قلنا: بأنّ الغرض من الواحد النوعي لا من الواحد العنواني فلا يستكشف منه أيضاً إلاّ الواحد بالنوع ولا يستكشف منه وحدة الموضوع على وجه الحقيقة بحيث يكون واحداً من جميع الجهات لأنّ البرهان الفلسفي لو سلّمنا تماميته في العلل الطبيعية، وغيرها، وأنّ برهان السنخية بين العلّة والمعلول يقتضي أنّ الواحد الحقيقي لا يصدر منه إلاّ واحداً حقيقياً، والواحد الحقيقي لا يصدر إلاّ من الواحد الحقيقي، ويمتنع أن يصدر الواحد الحقيقي عن الكثير، أو الكثير عن الواحد الحقيقي سواء كان في عالم المادة أم في عالم المجرّدات.

والمفروض أنّ باب الأغراض، والموضوعات في العلوم ليست من الواحد الحقيقي المعلولة لواحد حقيقي حيث لو تنزّلنا عن كون الغرض من الواحد بالعنوان المستشكف منه الواحد بالعنوان، وذهبنا إلى أنّ الغرض من الواحد هو الواحد بالنوع فلا يستكشف منه إلاّ الواحد بالنوع.

وقد زاد الاستاذ العراقي أيضاً في هذا الموضوع أنّه لو تم ما ذكره في الكفاية لاحتجنا إلى جامع يجمع بين الموضوعات والمحمولات، والنسب بجامع واحد، وإلاّ فلا يصحّ كاشفية الغرض للموضوع الكلّي لأنّ الموضوع الكلّي يتعدد بتعدد المحمولات العارضة على الموضوع من جهة تخصّص الموضوع الكلّي بجهة توجب ربط المحمول الخاص به.

وعلى هذا فينحل الموضوع الكلّي الذاتي من حيث عروض المحمولات إلى موضوعات متعددة ومرجع ذلك إلى انحلال الموضوع الكلّي باعتبار المحمولات إلى موضوعات كثيرة كما عرفت فيحتاج المقام إلى وحدة الموضوعات ووحدة المحمولات ووحدة النسب بجامع يجمعها كلها حتى يصحّ أن يقال بأنّ من وحدة الغرض تستكشف وحدة الموضوع.

مضافاً إلى أنّ القول: بأنّ الحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع له خاص ممّا لا يمكن أن يكون بين النسب والمعاني الحرفية جامع يجمعها.

وعلى ما أشرنا إليه فليس هناك جامع بين الموضوعات والمحمولات بما هي هي، ولابين المحمولات والموضوعات، وبين النسب جامع يجمعها، وكيف يكون هناك جامع بين المعنى الاسمي والحرفي من الموضوعات والمحمولات والنسب فلا يستشكف من الغرض وحدة الجامع الذاتي بين المحمولات والموضوعات والنسب.

هذا كلّه مماشاة مع الاساتذة في الاشكال على صاحب الكفاية من أنّ المقام هل هو من قبيل الواحد الحقيقي المستكشف بالغرض أو من قبيل الواحد بالعنوان،

أو الواحد بالنوع.

إلاّ أنّ المنقول عن صاحب الفاية من بعض تلامذته انّه ليس من قبيل استكشاف العلّة من المعلول بالمعنى المصطلح، وانّما المنقول عنه انّ نسبة الموضوع إلى الغرض كنسبة المستند في الاضافة إلى المضاف إليه، وانّ الملاك في استكشاف الواحد من الواحد الحقيقي جاء في الواحد النوعي، والواحد العنواني ايضاً.

وانّ العوارض، وهي محمولات المسائل تعرض على الواحد بالنوع أو الواحد العنواني فيستكشف من وحدة المضاف وحدة المضاف إليه، وانّ ملاك استكشاف العلّة من المعلول جار بالقياس إلى الاسناد والاضافة.

ولكن التحقيق انّ مثل هذا لا يوجب برهاناً علمياً لأنّ استكشاف وحدة المضاف للمضاف إليه مرجعها إلى الواحد العنواني، أو الواحد النوعي، وهو لا يثبت مدعاه من وجود جامع كلي ذاتي لموضوعات المسائل.

وقد بيّنا في محلّه أنّ وحدة المعلول التي يستكشف منها وحدة العلّة، وانّ الواحد لا يصدر منه إلاّ الواحد انّما يجري في العلل الطبيعية إن تمّ هذا البرهان فيها وانّ في العلل الطبيعية يكون الواحد من غير تكثّر ولا تعدّد يستند إلى الواحد الذي تعدّد فيه ولا تكثّر، والبرهان المذكور لا يجري على ما بيّناه في محلّه في المجرّدات وفي ذات الحق تعالى فضلاً عن الطبيعيات لوضوح انّه ليست العلل الطبيعية واحدة من جميع الجهات.

حيث بيّنا انّ الواحد لا يصدر منه إلاّ الواحد مبنيّ على وحدة الوجود والموجود انه بعين الوحدة كثرة.

وأمّا بناءاً على تعدّد الوجود والموجود، وانّ من كمال العلّة وتماميتها هو التأثير في المتعدّد، وانّه لما قاسوا الواجب تعالى بالعلّة الطبيعية، وان لابد من السنخية بين العلّة والمعلول التزموا باستكشاف وحدة العلّة من وحدة المعلول

وبالعكس ولكن إذا قلنا: إنّ كمال العلّة أن تـؤثّر فـي المـتعدّد، وان ليس للـمعلول الإحاطة بمعرفة العلّة على الوجه الأتمّ فكيف جزموا أنّ الواحد لا يـصدر مـنه إلاّ الواحد بل يجوز أن يكون من كمال العلّة كما بيّنا أن يؤثّر في المتعدّد، وانّ الواحد الحقيقي يصدر منه الكثير.

وعلى ضوء ما ذكرنا يظهر لك ان بناء المسألة عـلى الواحـد الحـقيقي مـن المحقق صاحب الكفاية على وجه الحقيقة أو على وجه الملاك في الواحد النوعي أو العنواني للواحد الحقيقي، والرد عليه من الاساتذة بأنّ المقام ليس من الواحـد الحقيقي لا وجه له لا في أصل البناء ولا في أصل المبنى.

فالمسألة هنا لا تبتني على ما نقل عن الكفاية ولا على رد الاساتذة عليه.

فالحق سبحانه ـ على مبنى هؤلاء ـ لا يصدر منه إلاّ العقل الأوّل والوجود على مذاق جماعة بناءاً على عدم تعدد حقيقة الوجود وقد أخـذ فـلاسفة الاسـلام مـا اعتقده حكماء اليونان، وهذا في الحقيقة اطار لتحديد قـدرة الواجب تـعالى، وإلاّ فكمال ذاته يناسبه التأثير في معلولات متعددة.

وإذا لم يتمّ هذا لأمر في الواجب فكيف يسري إلى غيره بطريق أولىٰ أن لا يسري للعناوين الكاشفة للمعنويات وكيف يكشف الواحد النوعي، أو العنواني أمراً ذاتيّاً واحداً فالقاعدة من أساسها لا موقع لها فضلاً عن متفرعاتها.

وبعد فرض كون موضوع العلم كليّاً ذاتيّاً وتـنزّلنا إلى ذلك فـيتفرع عـليه أنّ عوارض موضوعات المسائل وهي المحمولات المتعلّقة بموضوعات المسائل لابدّ أن تكون من العوارض الذاتية للموضوع الكلّي.

ولكن عند مراجعة كلمات المناطقة نجدهم مصرّحين بأنّ الموضوع الكـلّي يتصوّر فيه أنحاء ثلاثة:

١ ـ أن يكون الموضوع الكلّي عين موضوعات المسائل.

٢ ـ أن يكون جزء موضوعات المسائل.

٣ ـ أن يكون أمراً خارجاً عن موضوعات المسائل كما صرّحوا به في كتبهم وصرّح بذلك أيضاً المحقّق الدواني انّ العبارة طيّاً وانّ المراد ما يبحث في العلم عن عوارض الموضوع الكلّي، أو عوارض جزئياته أو عوارض الموضوع.

وبهذا ظهر أنّ سيرهم المنطقي لا يتناسب مع ما ذكروه وان أردنا تطبيق ما ذكروه من تحقيق موضوع ذاتي فلا يتم إلاّ في موضوع الفلسفة الأولى ولا يسري إلى موضوع علم الأُصول وغيره حيث إنّ موضوع الحكمة هو الموجود المطلق فعوارضه تكون عارضة على ذات الوجود.

وأمّا موضوعات الفنون فتكون من قبيل العوارض العارضة على نفس الوجود.

وإليك نصّ عبارة الأسفار في بيان ذلك بقوله: فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم إعراضاً في الفلسفة الأُولى[1].

وممّا ذكرنا يتضح لك أنّه لا جامع بالنسبة إلى سائر العلوم، ولذاترى أنّ موضوع الفقه قد ينطبق على الأمر الوجودي كالصلاة، وقد ينطبق على الأمر العدمي كالصوم بناءاً على أنّ الصوم عبارة عن ترك المفطرات، وهكذا بالقياس إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث إنّ الأمر بالمعروف أمر وجودي والنهي عن المنكر أمر عدمي.

إذ بناء الفروع الفقهية والأحكام الشرعية قد تبتني على العنوان السلبي، وقد تبتني على العنوان الإيجابي وهكذا بالنظر إلى علم النحو فانه جامع بين مسائله لأنّ الموضوع عند النحو بين الكلمة والكلام ولا جامع بينهما، وانّ المدار في جميع العلوم ليس إلاّ على موضوعات المسائل ومحمولاتها التي يترتّب عليها غرض واحد.

---

١. الاسفار ١: ٢٥.

## نظرة أخرى حول المسألة

اعلم أيّها الباحث حول هذه المسألة انّك إذا نظرت إلى اعتبار جامع بين موضوعات المسائل وأنّ ذلك الجامع كلّي ذاتي بالقياس إلى موضوعات المسائل وانّ موضوعات المسائل نسبتها نسبة الأفراد إلى الكلّي الطبيعي، وجدت أنّ ذلك التزام من غير ملزم سواء ما يقرع في الأذهان من العبارة الموروثة من السلف إلى الخلف ومن المناطقة، أو من بعض كلمات الفلاسفة انّ موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية مع انّك إذا تصفّحت الفنون ونظرت إلى أكثر العلوم رأيت سنخ قواعدها سنخ أمور اعتبارية اعتبرها العقلاء، وأهل التدوين، أو سنخ أمور واقعة كعنوان الممكن والإمكان، والتلازم بين أشياء كباب الملازمات المذكورة في علم الأصول وغيره، وانّ العوارض العارضة على الموضوعات لا يعتبر فيها عنوان العرض المقابل للذاتي.

ولذا أنّ أرباب الأصول إذا جاؤا إلى عبارة العوارض الذاتية فسّروها بالخارج المحمول دون المحمول بالضميمة فيعتبرون عروض شيء على شيء آخر من اشتراط كون العارض من قبيل العرض المقابل للجوهر والذاتي، ولا ـ يشترطون في العارض المحمول على موضوع المسألة أن يكون من العوارض المقولية ويكفيك شاهداً إذانظرت إلى الفنون رأيت الغالب فيها ما كان العارض فيها أمراً اعتبارياً على موضوع اعتباري أو على موضوع ذاتي.

فالموضوع والمحمول تارة يكون كل منهما اعتبار بيّن أو أنّ كلاًّ منهما مقوليّاً، أو انّ أحدهما مقولي والآخر اعتباري كما اشرنا إليه في أحكام على الفقه وغيره من غير حاجة إلى تطويل وتكثير أمثلة.

وأمّا ما أفاده المحقّق صاحب الكفاية بناءاً على ما نقلناه عن بعض تلامذته من أنّ ملاك الواحد لا يصدر إلاّ عن الواحد جار بالنسبة إلى الواحد العنواني والواحد النوعي، فإنّه وان لم يتوجّه عليه اشكالات الاساتذة من الاشكالات الكثيرة التي

أوردوها في بحوثهم وتقريراتهم إلاّ أنّه أوّلاً: نمنع ثبوت الملاك من أنّ الواحد بالإضافة يدلّ على أنّ المضاف إليه واحد، وهذا لا يكفي في ثبوت العوارض على الموضوع الكلّي.

وثانياً: انّا أشرنا أنّ المقيس عليه إن تمّ فلا يتمّ إلاّ في الواحد الشخصي من جميع الجهات، وإن كان قد بيّنا في محلّه التشكيك، في هذه القاعدة وأشرنا إليه.

وثالثاً: انّ الغرض من الفنون والغاية من تدوين العلوم ليس إلاّ تحقّق ذلك الغرض وتلك الغاية، وهذا يتحقّق في ترتّبها على موضوعات المسائل ومحمولاتها من غير حاجة إلى تقدير موضوع كلي ذاتي. فإنّ كل ذلك تكلّف من غير داعي وإلزام من غير موجب إلاّ تلقّي العبارة المورثة من قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عوارضه الذاتية وقد عرفت المناقشة في ثبوت هذه العبارة من بعض الفلاسفة، والمناطقة وانّها لا تنطبق إلاّ على الفلسفة الأُولى.

وعلى كل فالمتّبع هو الدليل وقد عرفت ما بيّناه.

## بلا واسطة في العروض

يمكنك أن تطرح سؤالاً: انّه ما المقصود من العرض؟

وقد أوضح صاحب الكفاية بالإجابة عن هذا السؤال بأنّه عبارة عمّا كان العرض بلا واسطة في العروض، والمقصود من العرض الذاتي أن لا يوجد بين العارض والمعروض واسطة وجودية.

وبعبارة أجلى أن لا يوجد بين العارض والمعروض وجود ثالث قد تخلّل بينهما، ولو كان هناك وجود ثالث د حل بين العارض والمعروض بحيث أصبح العرض متوجّهاً على المعروض بالمرحلة الثانية، وعلى الوجود الوسط أوّلاً وبالذات كان مثل هذا النوع من العوارض الغريبة.

وامّا إذا كان العرض بواسطة الأعمّ الخارج، والأخصّ الخارج فمن الواضح

أنّها من العوارض الغريبة.

وهذه الأمور أعراض غريبة لأنّه وصف الشيء بحال متعلّقه لا باعتبار نفسه.

ويقع الكلام في موردين:

الأوّل: ما كان بواسطة الجنس، وهو الذاتي الأعمّ الداخل ويراد من الأعمّ الداخل، وهو الذي يقع واسطة للأخصّ فى العروض، وأن يكون الأعمّ لا بشرط بالقياس إلى الأخصّ حتى يصحّ العروض.

وامّا إذا كان بشرط لا، فهو يباين الأخصّ كالهيولي بالقياس إلى الصورة حيث إنّ الهيولي بالقياس إلى الصورة قد أخذت على نحو بشرط لا، ولذا لا تحمل عليها الصورة ولا تحمل الصورة عليها، ولا تكون عوارض الأعمّ بشرط لا عوارضاً للأخصّ.

الثاني: وهو ما يقع ألعروض بتوسط الفصل، وهو الداخل المساوي، وقد وقع الخلاف فيه. فبين من ألحقه في العوارض الذاتية، وبين من ألحقه في العوارض الغريبة.

يظهر من بعض الأصوليين إرجاع العرض الّذي يكون بواسطة الجنس أو الفصل إلى العوارض الغريبة لأنّ الواسطة موجودة بين العارض والمعروض، وهو الوجود الجنسي بمعنى الاستعداد لفعلية شيء وليس الأمر من الواسطة الثبوتية حتى يصحّ أن يقال: ان العروض حقيقة بين الموضوع والمحمول، وانّما الواسطة قد سبّبت عروض المحمول على الموضوع سواء كانت الواسطة هي المعبّر عنها بالسبب والمقتضى بالمعنى المصطلح الموجب لترتب المحمول على الموضوع أو بنحو كان شرطاً كقرب النار للحطب أو عدم مانع كعدم الرطوبة في تأثير النار على الحطب.

ونرى جماعة من الأصوليين من يتمشى إلى أنّ كل ما ثبت عنوان الوساطة سواء كان الأعمّ الداخل أو المساوي الداخل بين الموضوع الأعمّ الداخل أو المساوي الداخل من باب أنّ وجوده عين وجود ذلك الشيء فإذا عرض عليه فقد

عرض على تمام المعروض، وإن كان بعض مراتبه استعداداً، وذلك في جانب الجنس، وفي بعض المراتب فعلية وذلك في جانب الفصل.

وعلى هذا الوجه فتكون العوارض العارضة على النوع كالإنسان مثلاً بتوسّط الأعمّ الداخل، وهو الحيوانية تكون من الأعراض الذاتية، وكذلك مثل الإدراك أو التعجّب العارض على الانسان بتوسّط الجزء الداخل المساوي وهو الفصل إعراضاً ذاتية للانسان، ونحوه عروض الشيء بتوسّط الأعمّ الداخل للنوع وعروض الشيء للأعمّ بتوسّط النوع، ولا تخرج عن الأعراض الذاتية إلاّ الأعمّ الخارج والأخصّ الخارج، وما كان بتوسّط المساوي الذي ما بينه، وبين المعروض الأوّلي واسطة وجودية.

## التحقيق هو التفصيل

إنّ التحقيق ينبغي أن يفصل بين عوارض الجنس وعوارض الفصل لأنّ عوارض الجنس تتضمّن دائماً مرحلة استعداد الشيء فيكون العروض بواسطة الجنس ليس عروضاً ذاتياً بخلاف العروض بواسطة الفصل لأنّ وجود الفصل يوجب فعلية الشيء فيكون عروض العارض على ذلك الشيء من باب عروض الشيء على معروضه حقيقة، ومن غير واسطة.

نعم كما يأتي في بحثنا أنّ الحيثيّات التقييديّة هل توجب كون العروض من باب المجاز، وانّ العروض يصبح من موارد وصف الشيء بحال متعلّقه أو لا يوجب ذلك، وإنّما يكون وصف الشيء بحال نفسه لا بحال متعلّقه، وسيأتي منّا الحديث مع الاستاذ النائيني إن شاء الله تعالى.

ثم إنّ ما ذكرناه من تفسير الذاتي، والغريب فهو على ما ذكره الفلاسفة، وتلقّاه العلماء بالقبول في سائر الفنون.

وهناك اصطلاح آخر دقيق للحكماء، وهو أن لا يكون واسطة، ولو كان بواسطة

التحليل العقلي فمثلاً توسط عروض الادراك على وجود الانسان هو عرض ذاتي، أمّا عروضه على الجنس كالحيوان في ضمن الانسان، أو عروضه على الجسم، أو على الجوهر الذي في ضمن الانسان فهو غريب، وإن كانت هذه المفاهيم الانتزاعية تنطبق على وجود الانسان دفعة واحدة وهذا بمصطلح الحكماء انه عرض غريب بالمعنى الدقيق وإلاّ فهذه الأمور وإن ترتّبت في التحليل العقلي إلاّ انها منتزعة عن وجود واحد، وإن كانت بحسب التحليل العقلي بحدودها المتصورة ان هناك أوساطاً قد تقرّرت بين العارض، والمعروض من حيث الجنسية والجسمية والجوهرية، وإلاّ فبالنظر الدقيق ليس إلاّ وجوداً واحداً عند تمام فعليّته أنّ التحليلات العقلية لا توجب تجوّزاً، وإن أوجبت تجوّزاً بحسب التحليل العقلي، ولكن هذا لم يكن محطّاً للفنون من عروض المحمولات لموضوعاتها.

ولذا تجد أنّ كل من فسّر العرض الذاتي، والغريب لم يأت إلى هذه المرحلة الفلسفية الدقيقة.

وأمّا العوارض الذاتية بما يراه الاستاذ الاكبر[1] فقد احتمل فيها جهتين:

الأولى: إنّ مطلق الذاتي بواسطة الأخصّ كما في العلوم كتوسّط الرفع على الكلمة بواسطة الفاعل أو المبتدأ والخبر، فالتزم بالنسبة إلى هذا المورد بأنّه من العوارض الذاتية لأنّها ترجع إلى الحيثيّة التقييديّة فيكون المعنى، أنّ الكلمة من حيث الفاعليّة مرفوعة، أو من حيث كونها حالاً، أو تمييزاً منصوبة.

فهذه الأشياء ليست جهات خارجية، وأمور فعلية، وإن كانت من الجهات التقييدية الاستعدادية فحينئذٍ ليست داخلة تحت عالم المجاز، وانّما هي من باب وصف الشيء بحال نفسه لا بحال متعلّقه، ونحو ذلك ما كان العارض بتوسط الأعمّ فإنّه يكون أيضاً من العوارض الذاتية إذاتقيّد الشيء بالحيثيّة التقييديّة من ناحية

١ . يقصد بذلك النائيني قدّس سرّه.

الأعمّ في الحيثيّة التقييديّة لموضوع الفنّ توجب في العارض بتوسّط الأخصّ، أو العارض بتوسط الأعمّ أن يكون من الأعراض الذاتية للموضوع الكلّي لأنّه في الحقيقة يكون العارض على الموضوع الكلّي من جهة عروض الحيثيّة المتّحدة معه فالحيثيّة في الموضوع ما توجب عروض العارض والحكم على موضوع العلم.

فالحيثيّة التقييديّة ممّا توجب التساوي بين العارض والمعروض، وبسببها يلقي عنوان الأعميّة، والأخصيّة في عروض الحكم على الموضوع الكلّي.

نعم إنّ الحيثيّات إذا لم تكن بنحو التقييديّة أمكن أن تدخل في إطار المجازية، نظير قولك: زيد الأبيض قائم فإذا أُسند القيام إلى الأبيض يكون مجازاً لأنّ اسناد القيام إلى زيد لا إلى الأبيض.(١)

ولكن يمكن تصوير المقام بأنّ الحيثيّات التقييدية تارة تكون هي عين الفعلية، وأُخرى تكون مجرّد استعداد في الشيء وإن كان العارض قد يعرض على الشيء بعد خروجه عن مرحلة الاستعداد إلى مرحلة الفعلية فيكون العرض غريباً، وإن بقيت الحيثية التقييدية على استعدادها، ولم تكن في قالب الفعلية فتكون من العوارض الذاتية.

فاتّضح الفرق، وهو أنّ الحيثية التقييدية إن كانت بنحو الاستعداد فالعرض ذاتي للموضوع الكلي، وإن كانت الجهة بنحو الفعلية دون الاستعداد فالعرض غريب بالقياس إلى الموضوع الكلي.

ولكن بعد الإحاطة بما بيّناه من عدم الحاجة إلى الموضوع الكلي لا تحتاج إلى التكلّف بأخذ قيد الحيثية في الموضوع.

إلاّ أنّك قد عرفت الاشارة بأنّ عوارض الجنس، وما كان بتوسط الحيثيات التقييدية، وإن كانت على وجه الاستعداد لا يكون العارض عارضاً حقيقة بل من باب

---

١. أجود التقريرات، ج ١، ص ٩ ـ ١١.

وصف الشيء بحال متعلّقه لا بحال نفسه.

وثانياً: انّا لو تنزّلنا إلى ما اختاره الاستاذ الأكبر قدّس سره فلا نلتزم بأنّ العوارض بتوسّط الأعمّ الداخل من الاعراض الذاتية لما بيّناه من أنّه من العوارض الغريبة.

وثالثاً: انّ جميع ذلك ممّا ذكروه من التكلّفات والتخريجات حيث عرفت أن لا ملزم لنا بموضوع كلي طبيعي جامعاً لموضوعات المسائل، ويكفي الواحد العنواني، أو الواحد بالنوع، وأنّه لا موجب لعروض العوارض على الواحد بالنوع، أو الواحد بالعنوان، ويكفي فى ترتّب العلوم، والفنون عروض العوارض والمحمولات على موضوعات المسائل.

على أنّا أشرنا أنّ العارض إذا عرض على الشيء من حيث الجهة الجنسية، أو الحيثية التقييدية لا يكون من العوارض الذاتية لأنّه في الحقيقة لم يعرض على وجوده واقعاً وحقيقة.

## حيثية البحث

قد يناقش بأنّ الحيثيات التقييدية في الحقيقة مرجعها إلى الحيثية المنتزعة من المحمولات دون الموضوعات فمثلاً فعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخيير ينتزع عن الاحكام الشرعية وضعية كانت أو تكليفية.

فالكلمة مثلاً من حيث الإعراب، والبناء معربة، أو مبنيّة فحيثيّة الاعراب والبناء مأخوذة من الأسماء والأفعال، والحروف، وهذه الحيثيّة ليست بالحيثيّة التقييديّة الراجعة إلى الموضوع الكلّي، وهو الكلمة.

بل هذه الحيثيّة التقييديّة منتزعة عن المحمولات، وليست راجعة إلى

الموضوع.(١)

وقد أشكل بهذا الاشكال كثير من الاساتذة وممّن تقدّمهم كصاحب الفصول وغيره فإنّهم إرجعوا الحيثيّات التقييديّة إلى هذه الحيثيّة، وهي المعبّر عنها بحيثيّة البحث المنتزعة عن المحمولات.

## لا مورد لحيثيّة البحث

إنّ حيثيّة البحث ليست هي المقصودة في تدوين العلوم، وانّما المقصود أن تكون طريقاً إلى الحيثيّة الراجعة إلى الموضوع الكلّي، أو الراجعة إلى موضوعات المسائل فحيثيّة البحث انما وقعت طريقاً إلى الحيثيّة التقييديّة للموضوع الكلّي.

فالمقصود الأصلي في العلوم أن تقع حيثيّة البحث مطابقة لحيثيّة الموضوع، أو أنّها عينها لا أنّها هي المقصودة بالذات، لا التي هي راجعة للمحمولات.

وإلاّ فلو التزامنا بأنّ حيثيّة البحث معنى وراء الحيثيّة التقيديّة في الموضوعات كان من الواضح انتزاعها عن المحمولات، وإذا انتزعناها من المحمولات كانت القضيّة ضرورية بشرط المحمول إذ كل قضية بشرط المحمول ضرورية فالكلمة مثلاً بشرط الاعراب معربة، وبشرط البناء مبنية.

وإجمالاً أنّ لا معنى لحيثيّة البحث أصلاً، وإلاّ لانقلبت القضيّة الممكنة إلى ضرورية بشرط المحمول وان رجعت إلى الحيثيّات التقيديّة في الموضوع فلا وجه لعدّها وجهاً آخر ولا طريقاً لها أيضاً.

## نظرة أخرى للأستاذ النائيني ﷺ في العوارض الذاتية

للاستاذ رأي آخر، وهو أنّ كل ما نسب إلى الذات، وانتهى إليها يكون أمراً

---

١ . أجود التقريرات، ج ١، ص ٩، هامش رقم (١).

ذاتيّاً، وما لم ينسب إليها يكون غريباً.(١)

وما ذهب إليه لا يخلو من خفاء لأنّ المقسم للعرض الذاتي والغريب ما كان مرجعه إلى الذات، وانتهائه إليها فإن كان بلا واسطة أو كانت الواسطة تعليليّة كان العرض ذاتيّاً، وليس بعرض غريب وإمّا إذا كان مع الواسطة بمعنى أنّ هناك أمر وجودي بين العارض، والمعروض فالعرض غريب.

وهذا هو الذي يقتضيه الفنّ، وإمّا إذا لم ينتهي إلى الذات فالعرض خارج عن الموضوع الذاتي، والغريب والمقسم في العرض إن كان الانتساب إلى الذات بالوسائط الوجوديّة فهو غرض غريب وإن لم يكن بالوسائط الوجوديّة كان ذاتيّاً سواء كانت هناك واسطة في الثبوت كالحرارة العارضة على الماء بواسطة النار أم لا واسطة بينهما.

قد يخطر في البال أنّ الالتزام بعروض المحمولات للموضوعات الكليّة في الفنّ، أو لموضوعات المسائل لا موجب بأن يلتزم أهل الفنّ بأنّها عوارض ذاتيّة إمّا لموضوع المسألة، أو لموضوع العلم الكلّي فيجوز أن يبحث في الفنّ عن العوارض الغريبة سواء كانت عارضة لموضوعات المسائل، أو للموضوع الكلّي وأنّ الالتزام بأن تكون العوارض من العوارض الذاتية لموضوعات المسائل، أو للموضوع الكلّي إلزام من غير ملزم.

ودفع هذا الخاطر أنّ الأمر يدور بين جهتين: إمّا الالتزام بالحيثيّات التقييديّة في الفنون، وهي توجب أن تكون المحمولات العارضة على الموضوع الكلّي أو لموضوعات المسائل عروضها ذاتيّاً للموضوعات كما عرفت بناء على القول: بأنّ حمل المحمولات على موضوعاتها على وجه الحيثيّات الاستعداديّة لا توجب تجوّزاً ولا وصفاً للشيء بحال متعلّقه.

---

١ . فوائد الاصول، ج ١، ص ٢٠.

وإمّا الالتزام على المختار لدينا بأنّ وحدة الغرض تجعل العوارض والمحمولات بالقياس إلى موضوعها الكلّي، أو موضوعات المسائل في طراز واحد ونسبة واحدة بالنظر إلى الموضوع الكلّي، أو إلى موضوعات المسائل.

ولذا ارتكز في أذهان أرباب الفنون أن لا يبحثوا إلاّ عن العرض الذاتي لعدم دخل العرض الغريب في أغراض العلوم ولا في استعداد الموضوع الكلّي، ولا في موضوعات المسائل.

وعليه فهي خارجة عن تدوين العلوم لخروجها موضوعاً عن الجهات المبحوث عنها في الفنون من ناحية الأغراض، أو الجهات التقييديّة لموضوع الفنّ وعند التأمّل أنّه لا يسع الباحث في الفنّ أن يدخل مطلق العوارض الذاتيّة ما لم تدخل تحت عنوان الغرض وإن شأت فقل: إنّ الغرض بالقياس للموضوع يقرّب البعيد من الاعراض، ويبعد القريب، وإن كان ذاتياً لعدم دخله في غرض الفنّ.

وعليه فلو كانت بعض المحمولات عارضة على موضوعها الكلّي أو موضوعات المسائل عرضاً ذاتيّاً، ولكنّه لا يدخل في غرض الفنّ الذي لأجله دون العلم لم يكن مورداً للبحث عنه في ذلك العلم وليس بعرض ذاتي له.

فالميزان على هذا أن يكون العرض ذاتيّاً وداخلاً تحت عنوان الغرض، ولا يكفي مطلق كونه عرضاً ذاتيّاً للشيء ما لم يكن داخلاً تحت عنوان الغرض.

ومن هنا يتّضح لك أنّ ما أفاده الاستاذ الأكبر قدس سرّه في كفاية كون العرض ذاتيّاً كونه داخلاً تحت الحيثيّات التقييديّة والاستعداد، فإنّا لو سلّمنا ذلك كان من هذا القبيل عرضاً ذاتيّاً لا يدخل في مسائل الفنّ ما لم يكن داخلاً في جهة الغرض الموجبة للتدوين.

## رأي الاستاذ العراقي ﷺ في العوارض الذاتية والغريبة

اختار الاستاذ المحقّق أنّ الميزان بكون الذاتي لابدّ أن يكون العارض على

تمام المعروض حقيقة، وأن تكون نسبة المحمول إلى الموضوع نسبة حقيقيّة وإلاّ كان غريباً.

وعليه تكون العوارض بتوسّط الأعمّ الداخل كالجنس للنوع، أو بتوسّط الجزء الداخل المساوي كالفصل العارض على النوع، وهو الانسان بتوسّط النفس الناطقة غريباً لأنّ المحمول على النوع ولو كان بتوسّط الجنس، وهو الأعمّ الداخل، أو بتوسّط الفصل، وهو المساوي الداخل لا يكون العارض على تمام الموضوع بل كان المحمول في الدقّة، والتأمّل على بعض الموضوع لا على تمامه حتى لو كان بتوسّط الفصل الأخير.

فتنحصر العوارض الذاتية في العوارض المحمولة على النوع من غير واسطة أصلاً، أو كانت هناك واسطة، ولكن على نحو الوساطة الثبوتيّة كوساطة الشرائط، أو عدم الموانع التي لها دخالة في فعليّة المحمول لموضوعه لأنّ المقتضى ما كان بذاته عنوان السببيّة، والاقتضاء للتأثير، وأمّا فعليّة التأثير والتأثّر فهي قائمة بالشروط، وعدم الموانع.(١)

## نظريتنا مع الاستاذ العراقي ﷺ

إنّ ما أفاده الاستاذ المحقّق من عروض العارض على تمام المعروض على وجه أن تكون نسبة المحمول على تمام الموضوع حقيقة لا تجوّز فيها؛ فإن كان مقصوده أنّ التماميّة بالدقّة العقليّة فيستلزم أن تكون العوارض بتوسّط الفصل خارجة عن العوارض الذاتية.

ولا أظنّ أن يلتزم ﷺ بأنّ عروض الادراك على الانسان بتوسّط الفصل، وهو النفس الناطقة من العوارض الغريبة، وإن كان غرضه في عنوان التماميّة عروض

١ . نهاية الافكار، ج ١، ص ١٦ ـ ١٧؛ لدى قوله: «وعليه يمكن ان يقال بدخول مثل هذه العوارض الثابتة بجهات تقييديه...».

العرض على المعروض بحسب وجوده بمعنى أنّ العرض يعرض على تمام وجود المعروض لا على مرتبة من وجوده، أو بمرتبتين وحدّين من وجوده فلا إشكال فيه.

إلاّ أنّه عند مراجعة كلماته، وبحثه صريح بأنّ العارض عند عروضه على المعروض بالدقّة، والتحليل أن يكون على تمام الموضوع.

وقد عرفت ما أوردناه عليه، وبتقريب آخر أنّ لازم ما أفاده هو انحصار الذاتي بأمرين:

١ ـ ما كان العارض عارضاً على تمام الموضوع من غير واسطة أصلاً، أو كانت الواسطة ثبوتيّة.

٢ ـ أن يكون العارض في كل مورد تركّب المعروض من جنس أو فصل يكون من الأعراض الغريبة، ولا يكون العرض فيه ذاتيّاً إلاّ إذا كان عارضاً على النوع بتمامه ولازم ما أفاده خروج ما كان بتوسّط الفصل، وما كان بتوسّط الجنس الأعمّ الداخل أيضاً غريباً.

ولا أظنّ أنّ أحداً التزم بكون العارض بتوسّط الفصل من الفلاسفة، والأصوليين من العوارض الغريبة.

وإجمالاً أنّ ما أفاده (قدس سره) لا يطابق كلمات الفلاسفة من تفسير العرض الغريب بأن لا يكون من باب الوساطة في العروض، ولا يطابق ما ذكروه أيضاً من الوساطة في الدقّة فإنّ الوجه في كون عروض العارض بتوسّط شيء بالتحليل العقلي لا يطابق الوساطة في العروض في العلوم.

بل لو التزمنا بقوله: وأردنا من حمل المحمول على الموضوع وعروضه له على الوجه الدقيق الفلسفي لكانت العوارض العارضة على النوع أيضاً غريبة لأنّها انما تحقّقت بالوساطة أيضاً من الاجناس والفصول، حيث إنّها إمّا أن تكون عارضة على النوع بتوسّط مراتبه الجنسيّة، أو بتوسّط مراتبه الفصليّة، ويختصّ العرض الذاتي على هذا الرأي فيما كان العارض بلا واسطة، اوبواسطة ثبوتيّة على وجه لا

يمكن تحليل المعروض على مراتب، وحدود لا على وجه الاستعداد، ولا على وجه الفعليّة.

وهذافي غاية الندرة، ولا يمكن الالتزام به في الفنون.

## تمايز العلوم

يقع حديثنا معك حول تمايز العلوم.

ذهب جماعة من علماء الأصول إلى أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، ولكن عند ملاحظة هذا التمايز نجده يتمشّى في بعض العلوم كالفلسفة الأولى، وكالفنون التي لا يجمعها موضوع واحد نظير علم الطب، والهندسة، أو علم النبات، والفلك وليست القاعدة عامّة في جميع الموارد.

وذهبت فرقة أُخرى إلى أنّ التمايز بالموضوعات المقيّدة بالحيثيّة، وذلك إذا كان بين موضوعات الفنون قدر جامع كالكلمة، والكلام في علم النحو، والصرف، والبلاغة كما التزم به الاستاذ النائيني (قدس سرّه)، وهو المعروف بين القدماء من أرباب الفنون، ويتّم فرض الجامع عنده إذا كان هناك جامع بين الفنّين.[1]

وامّا إذا كان بين المسائل اختلاف، وعدم ترابط في موضوع أصلاً، ولا جامع يجمعها بين كل مسألة، ومسألة أُخرى من فنّ آخر فإنّه يقع التمايز على ما هو المعروف بين القدماء بنفس الموضوع، وانّما يقع التمايز بالموضوعات المقيّدة بالحيثيّة فيما إذا اشتركت بعض الفنون مع بعض في الموضوع فإنّه يحتاج إلى التمييز بينها بقيد الحيثيّة.

---

١ . فوائد الأُصول، ج ١، ص ٢٣ ـ ٢٤.

## تمايز العلوم بالأغراض أو بالاعتبار

إعلم أنّك قد عرفت أنّ جملة من العلماء يرون أنّ تمايز العلوم بالموضوعات فيما إذا لم يكن بين العلمين، أو العلوم قدر مشترك بينهما، وإن كان بين العلمين، أو الثلاثة قدر مشترك مثلاً فيقع التمايز بين العلوم بالحيثية كما هو المعروف بين القدماء.

وهذا التمييز بنظرهم أنّه تمييز واقعي.

وذهب قوم آخرون إلى أنّ التمايز بين العلوم بالاعتبار حيث يعتبرون مجموع مسائل انها علم كمجموعة مسائل علم النحو: ومسائل علم الصرف، والبلاغة.

فالتمايز بين العلوم هو اعتبار جملة من المسائل في قبال اعتبار مسائل أُخرى تعد فنّاً آخر.

وذهب جماعة إلى أنّ التمايز بين العلوم بالأغراض والفوائد المترتّبة على ذلك الفنّ.

فإذا عد فنّ في قبال فنّ آخر فمعناه أنّه يترتّب غرض آخر غير الغرض الأوّل فيعد ما قام به الغرض الآخر فنّاً في قبال ما قام به الغرض الأوّل.

ويظهر من الاستاذ المحقّق في بحوثه المتأخّرة أنّ تمايز العلوم هو اعتبار مركّب في قبال مركّب آخر من المسائل فعد جملة من المسائل علماً في قبال جملة أُخرى يقوم على اعتبار.

ويظهر من بحوثه أنّ التمايز تارة يقع بتعدّد الموضوع بحيث لا جامع بين الموضوعين أصلاً.

وثانيا: ـ يقع التمايز بالموضوعات المقيّدة بالحيثيّات فعلم النحو، والصرف والبلاغة تعد علوماً مع أنّ الموضوع فيها هو الكلمة من حيث الإعراب، والبناء علم النحو، ومن حيث الصحة والاعتلال علم الصرف، ومن حيث مطابقة اللاّم بمقتضى الحال مع فصاحة الكلام والكلمات علم البلاغة.

وثالثاً: يقع الامتياز بالغرض المترتّب في أحدهما على خلاف الغرض في الآخر.

وهذا هو التمايز الثالث بين العلوم.

واجمالاً على ما أفاده أنّ التمايز تارة بالموضوعات، وأُخرى بالمحمولات، والمسائل، وثالثاً بالأغراض، وحيث إنّ هذا البحث يستدعي طوراً من البيان فنقول وبالله المستعان.

## تحقيق التمايز بين الفنون

إنّ تمايز جملة من المركّبات عن جملة أُخرى إنّما يقع عند العقلاء والمشرّعين للفنون بالأغراض فقط.

وتوضيحه، أنّ الاغراض في كل عمل يعمله الشخص، أو المشرّعون للفنون، والقوانين العامّة للبشر لابدّ وأن يلحظوا ذلك الغرض القائم بمجموعة تلك المسائل إذ العقلاء في أفعالهم الاختيارية إذاأرادوا تشريع فنّ، وامتيازه عن فنّ آخر واقعاً، وفي عالم نفس الامر دون الامتياز في مقام التعليم والتعلّم الذي يكفي فيه الامتياز في الجملة، ولو بفهرست وعنوان اجمالي يعرفه الطالب فينتقل إلى العلم بسبب ذلك انتقالاً اجمالياً، وهذا ممّا ليس به امتياز العلوم، ولا محطّاً لكلماتهم.

وإنّ ردّ بعض الأعلام امتياز العلوم بين هذا المورد وبين الغرض الداعي إلى تشريع الفنّ[1].

إذ من الواضح أنّ الامتياز بالمعنى الثاني يكون هو مورد الامتياز بين الفنون.

---

١ . المقصود هو المناقشة مع ما ذكره الاستاذ المعظم السيد الخوئي من الترديد بين الغرض المعروف بالتمايز بين العلوم، والغرض بمعنى التعليم والفهرست للمتعلمين فإنّ هذا خارج عن موضوع كلماتهم في تمايز العلوم بالأغراض فإنّ المقصود هو التمايز بالمعنى الأوّل. محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٥ ـ ٢٦ وكذا ورد في هامش أجود التقريرات، ج ١، ص ١١.

فإنّ المقصود لأرباب الفنون هي الغايات المترتّبة على ما يشرّعه المشرّعون وتحرّره أرباب الفنون في كل علم فتلك الغاية هي التي يترتّب عليها تعدّد الفنّ، ووحدته.

فهي في مقام الخارج يعبَّر عنها غاية، وفي مقام التصور يعتبرها المشرّعون أنّها أغراض لمقاصدهم، وتشريعاتهم.

فالغاية غاية بوجودها الخارجي، والغاية غرض بوجودها التصوّري، والعلمي، وهي محطّ تدوين الفنون والأغراض دون الغرض القائم بالتعليم والتعلّم الذي يكفي فيه بيان الفهرست والاشارة الاجمالية.

وعلى ما بيّناه فالأغراض هي الحدود للشيء الموجبة للتدوين في تلك الفنون، وليس نظر العقلاء التمييز بالموضوعات واقعاً بتمايز واقعي.

إذ التمييز الواقعي منحصر بالموضوعات المقيّدة بالحيثيّات وأنّك إذاتأمّلت موضوعية هذا البحث لا تجد في نظير المشرّعين للقوانين كالأنبياء في تنظيم الأحكام الشرعية، وغيرهم من القوانين الدولية ما لم يكن هناك غرض قائم بتلك المسائل فلا يعدّوه العقلاء فنّاً في قبال فنّ ما لم يكن به غرض خاص، فبالأغراض تحدّ الأشياء، وتطلب، وبالأغراض تفرد وتفرز، وكل عمل لم يقم به غرض يعتدّ به لا يلتفت إليه عند العقلاء، وما لم يكن غرض فلا يتوجّه تشريع من أي شرع، ولا فنّ من أي الفنون.

فالعلّة الموجبة للتدوين في الفنون، أو لطلب الشيء هو الغرض في مقام التصوّر، والمعبّر عنه بالغاية في الخارج والواقع، وهذا المعنى الذي بنى عليه العقلاء المشرّعون، وقام عليه نظام البشر إنّما هو على طبق الأغراض الموجبة للتشريع والتدوين.

ومن مجموع ما بيّناه يتّضح لك أنّ مقام التمايز بين الفنون بالأغراض لا بالحيثيّات، وأنّ العقلاء لا يعدّون فنّاً في قبال فنّ ولا مركّباً في قبال مركّب آخر إلاّ إذا

ترتّب عليه غرض غير الغرض الأوّل فالتعدّد في الوجود، والانفراد في الخارج ليس هو ميزان التمايز بين العلوم، والصناعات، ومقام تمايز الأغراض ثبوتاً عين اثباته في نظر العقلاء.

وليس لمقام التمايز ثبوت واثبات حتى يقال: إنّ التمايز بالحيثيّات ثبوتي، وبالأغراض اثباتي. فإنّ التمايز عين ثبوته عين اثباته، وهو قائم بالأغراض المميّزة للفنون.

وظهر أيضاً أنّ ليس الميزان في التمايز هو عدّ مركّب، وجملة من المسائل في قبال مركّب آخر، وجملة أُخرى، فإنّ الامتياز بهذا المعنى ما لم يقم بكل واحد غرض مستقل يعدّ لغواً في أنظار العقلاء، وتخصيص فنّ بالاعتبار دون آخر ما لم ينشأ عن الأغراض المتعدّدة فهو عمل يشبه اللغو.

ويتّضح لك أيضاً أنّ ما يحتمل من أنّ التمايز ثبوتاً بالموضوعات، أو المحمولات، وإثباتاً بالاغراض لا وجه له لأنّ مقام التمايز لا يقع إلاّ بالأغراض حيث إنّ عدّ شيء في قبال شيء في نظر العقلاء قائم بتعدّد الأغراض لا بتعدّد الوجود، والماهيات، وان مقام الامتياز ثبوته عين إثباته، وليس له مرحلة ثبوت، وإثبات.

واجمالاً انه عند مراجعة الواقع نجد أنّ مقام تمايز العلوم هو عدّ مركّب قبال مركّب آخر في كل علم انما هو بحسب الاغراض لدى العقلاء حتى لو كان بين الموضوعين تمايز واقعي فإنّ العقلاء لا يعدون فنا قبال فن ومركّباً في قبال مركّب آخر.

إلاّ إذاانفرد كل واحد بعرض، ولا يرجعون ذلك إلى التمايز بحسب الموضوعات، والماهيات.

## التمايز قد يقال إنّه يقع في الثبوت والاثبات

قد يتخطّى إلى الذهن أنّ التمايز قد يتأتّى في مرحلة الثبوت، وقد يأتي في

جانب الاثبات.

والمقصود من الثبوت أنّ التمايز يكون بين الموضوعات المقيّدة بقيد الحيثيّة، أو بنفس الموضوعات واقعاً، أو بالمحمولات، وأمّا التمايز بحسب الاثبات فيكون بالأغراض.

وتوضيحه انه قد يكون بين موضوع علم وموضوع علم آخر تمام المباينة فيقع التمايز بالموضوعات، وإن ثبتت جهة اشتراك في الموضوع.

إلاّ أنّ كل علم مقيّد بحيثيّة لا يجتمع مع حيثيّة أخرى، وحينئذٍ يتحقّق التمايز بالحيثيات واقعاً، وبهذا يظهر لك ان ثبوت التمايز بالموضوعات، والحيثيّات أمر واقعي لأنّ كل موضوع، وموضوع آخر متمايزان ذاتاً، إمّا بحسب الوجود، أو بالماهية، والحيثيّة.

وأمّا التمايز في الاثبات. فهو عبارة عمّا كان في مقام المعرفية، ويتمّ ذلك في خصوص الأغراض لأنّ العرف يعتبر كون التمايز انّما هو بالنظر إلى الأغراض دون الموضوعات والحيثيّات.

ولكن قد عرفت منّا أنّ مقام التمايز عند المشرّعين للقوانين، والفنون ليس على امتياز وجود عن وجود ولا ماهية عن أخرى، وانّما في انظارهم هو التمايز بحسب الأغراض والغايات.

فمثلاً: إذا راجعت الطبيب، واحتجت إلى الدواء فإنّه إذا عيّن الطبيب دواءاً، ومسهلاً خاصاً تعرف أنّ الغرض قائم بذلك الدواء، والمسهل، وإذا كان وجود هذا الدواء يباين، وجود الدواء الآخر، ولكن ترى أنّ نظر الطبيب من حيث تعيين الدواء ليس من جهة تعدّد وجود هذا الدواء عن غيره بل إنّما ذلك لقيام غرض به غير الغرض الآخر، وليست حقيقة التمايز ممّا لها مقام اثبات، وثبوت كما تقدم بل مقام اثباته عين ثبوته، ولا يسمع الانسان التصديق بأنّ مرحلة التمايز الواقعي بالموضوعات، أو الحيثيّات أو المحمولات، وأمّا في مقام المعرفية فبالاغراض،

والغايات.

هذا كلّه على ما بيّناه، وليعلم على أنّ ما حرّره كثير من القدماء من أنّ التمايز، وبالموضوعات، أو بالموضوعات المقيّدة بالحيثية فيريدون من الحيثية هي الحيثية الاستعدادية في جانب الموضوع دون الحيثية العقلية المنتزعة من جانب المحمولات.

لأنّك إذا قلت: الكلمة المقيّدة بالاعراب، أو البناء فعلاً فهي معربة، أو مبنية كانت القضية من الضرورة بشرط المحمول حيث أُخذ المحمول قيداً في الموضوع فكأنك قلت: الكلمة المعربة، او المبنية معربة ومبنية.

وهذا من قبيل القضية الضرورية بشرط المحمول كما بيّناه وأمّا الحيثية المنتزعة عن ذات الشيء كقولهم الماهيّة من حيث هي هي ليست إلاّ هي، أو الوجود من حيث هي هي ليس إلاّ هو فهي حيثية عنوانية بمعنى الاشارة إلى ذات الشيء، وليست قيداً للموضوع لا بالاستعداد، ولا بالفعلية، ويعبَّر عنها في بعض المصطلحات بالحيثية الاطلاقية.

وإن شئت قلت: إنّ هذه الحيثية عنواناً مشيراً إلى ذات الشيء، وليست حيثية بالمعنى المصطلح.

ولعل الحيثية المنتزعة من المحمول، وتقييدها بالموضوع التي ترجع إلى القضية بشرط المحمول ليست حيثية معتبرة في قبال الحيثية المقيّدة للموضوع على وجه الاستعداد إذ كل قضية بشرط المحمول ضرورية ولا تعتبر قضية في قبال القضايا المعتبرة في العلوم، وانما يكون مؤدّاها انّ الموضوع بشرط محموله ضروري، وهذا لا يعد حيثية، وجهة تقييدية في الشيء.

وعلى ما ذكرناه تنحصر الحيثية التقييدية بما كانت الجهة قيداً للموضوع على وجه الاستعداد الراجعة إلى تقسيم الشيء من استعداده، واطلاق الحيثية على الحيثية المشيرة إلى الذات، والمنتزعة عن المحمولات الفعلية من التسامح في

العبارة، ومن الاطلاق بالعناية.

## الفرق بين الأغراض والفوائد

إنّ نسبة الغرض إلى موضوعات، والمسائل ومحمولاتها كنسبة المضاف إلى المضاف إليه، والمستند إلى المستند اليه، وليست نسبته نسبة المعلول إلى العلّة.

ونعطيك صياغة واضحة في التعبير، أنّ الغرض تحديد لتلك القواعد المشرّعة من قبل المعتبرين، والغاية تأتي في دور استعمال القواعد، وتطبيقها على الوجه الأتمّ.

فالاغراض مما تقوّم موضوعية المسائل، والفنّ بخلاف الغاية فإنّها في دور الاستعمال وتطبيق القواعد الفنية.

وهذه النسبة بنظر المدوّنين للفنون مفادها التلازم بين القواعد الكلية في الفنّ، وبين الغرض في واقع عالم اعتبار المشرّعين.

ولا تترتّب الغاية، والغرض للباحث في الفن، والمستعمل لقواعده إلاّ إذا استعمل الفنّ تلك القواعد وطبّقها باحسن تطبيق مثلاً: إذا كان باحثاً عن علم النحو، أو البلاغة، أو الأصول. فلا يكون صون اللسان عن الخطأ في المقال، او معرفة الاعجاز، أو الاقتدار على الاستنباط إلاّ إذا استعمل الباحث تلك القواعد وطبّقها بأجمل تطبيق، وعندها فتحصل الغاية خارجاً.

فوجود الغاية خارجاً تستدعي استعمال الباحث للفنّ لقواعده، وتطبيقها على الوجه الاكمل فيصون لسانه عند ذلك عن الخطأ، ويعرف موارد الاعجاز، أو الاقتدار على الاستنباط، وليست نسبة القواعد إلى الباحث المستعمل للفنّ في ترتّب الغاية إلاّ من قبيل الشرط، وليست القواعد مقتضية لصحة الاستنباط، أو يصون اللسان عن الخطأ.

بل المقتضي في الحقيقة هو استعمال الباحث للقواعد على وجهها من دون

خلل في الاستعمال، وإلاّ فلا يتأتّى وجود الغاية والغرض.

ومحصّل البحث أنّ هناك غرضاً وقواعد، وغاية، ووجود تلك الغاية، وحصولها للمستعمل، والباحث في الفن، وتحقّقها خارجاً يتوقّف على استعمال تلك القواعد، وتطبيقها واقعاً، والغرض لا يستدعي صحة صون اللسان عن الخطأ في المقال، أو الاقتدار على الاستنباط خارجاً للباحث، والمستعمل للفنّ إلاّ إذا استعمل القواعد، وأحسن تطبيقها.

نعم إنّما تكون القواعد شرطاً لتحقّق الغرض خارجاً والغاية إذا استعمل الباحث تلك القواعد على الوجه الأكمل.

ومن هنا يتضح لك أنّ ما أورده الاستاذ الأكبر (قدس سرّه) على صحة تمايز العلوم بالأغراض. من عدم ترتّب الفوائد على تلك المسائل لأهل الفنون، وان الاغراض والغايات من قبيل الفوائد التي قد تترتّب على الشيء، وقد لا تترتّب.

لا يخلو من تأمّل فإنّ المقام من قبيل الغاية، والغرض المترتّبة على القواعد عند استعمالها على الوجه الصحيح، وليس من قبيل الفوائد.

وقد وقع الخلط في كلامه بين عنوان الغاية والغرض وبين الفوائد.

وثانيا: إنّ معرفة القواعد بما هي لا تحصل منها الغاية إلاّ إذا طبّقها المستعمل على الوجه الصحيح، وراعاها بأتّم رعاية وعناية كما أشرنا إليه، وإلاّ فكم من قارىء للنحو، والبلاغة وباحث عن مسائل علم الأُصول، ولكنه لا يقدر على صون لسانه عن الخطأ، ولا يعرف موارد الإعجاز، ولا يقدر على الاستنباط الصحيح.

## توضيح آخر

وببيان آخر: ان وجود كل معلول ما عدا عالم المجرّدات ان قلنا: إنّ عالم المجرّدات صورة مجرّدة لا مادة فيها على ما عليه مشهور الفلاسفة وإلاّ فعلى ما يراه صدر المتألّهين، ومن تأخّر عنه أنّ المجرّدات لها صورة ولها مادة تناسبها فتدخل في

موضوع مسألتنا، وتفصيل هذه المسألة موكول إلى محلّه، يحتاج إلى علل أربعة: فالعلوم من حيث المدوّن هو العلّة الفاعلية للتدوين، ووجود نفس المسائل هو العلّة المادية، وترتّبها، وتنظيمها هو العلّة الصورية، والغاية المترتّبة عليها من صون اللسان مثلاً، أو صون الذهن عن الخطأ أو معرفة الاستنباط، أو نحو ذلك هو العلّة الغائية.

فكل فنّ محتاج إلى هذه العلل الأربعة على وجه التلازم بين المسائل، وترتّب الغاية، وتكون الغاية فعليّة إذا طبّقها المستعمل، والفني تطبيقاً حسناً، والعلّة الغائية تتحقّق بعد وجود الشيء من صورته، ومادته، وهي التي تقع أغراضاً لتدوين الفنّ، وتحديده فالغاية في مرتبة وجودها خارجاً هي الغائية، وفي مرتبة تصوّرها هي العلّة الفاعلية.

وهذا المعنى لا ربط له بالفوائد التي قد تترتّب، وقد لا تترتّب خارجاً التي هي نظير حكمة التشريع دون العلل الواقعية.

ومن هذا البيان يظهر لك أنّه لا يمكن تخلّف الغايات عن الفنّ، وأنّ الميزان في التدوين، وتشريع الفنّ، وعدّ فنّ في قبال فنّ آخر هو الاغراض الموجبة للتشريع، والتدوين، وبها امتياز الفنون بعضها عن بعض عند العقلاء، والمشرّعين.

## اشتراك مسائل العلوم في الاغراض

لا يمكننا أن نسلم وجود الاشتراك بين علمين في تمام المسائل مع ترتّب غرضين متباينين عليها لأنّ توجّه الغرض على جملة من المسائل لابدّ أن تكون مختلفة عن تلك المسائل الأخرى حيث لا معنى لكون العلمين مشتركين في جميع المسائل والجهات، ومن جميع الحيثيّات، وترتّب غرضين متباينين عليهما كما هو واضح.

## لا حاجة إلى معرفة الموضوع الكلي في العلم

يرى صاحب الكفاية أنّه لابدّ من وجود موضوع كلي لكافة العلوم، ولا حاجة إلى معرفته بخصوصه، وعنوانه وانّما يستدل عليه بآثاره، ولو لم تكن معرفته بعنوانه الخاص.

ولكن قد تبيّن لديك عدم الحاجة إلى الالتزام بوجود موضوع كلي بل يكفي في العلوم وجود موضوعات المسائل المترتّبة عليها المحمولات.

وقد أورد عليه الاستاذ المدقق[1] ان الموضوع إذالم يعرف بعنوانه الخاص فلا تترتّب عليه الآثار، والغايات فإنّ الغايات لا تحصل لطالب العلم إلاّ إذاعلم الموضوع بعنوانه الخاص.

ولا يخلو ما ذكره عن تأمّل فإنّ ترتّب الآثار، والغايات عند الطالبين للفنون كما يحصل ذلك للعلم بالعنوان الخاص في الموضوع يحصل أيضاً فيما إذا علم الموضوع إجمالا، أو عرفه ببعض اللوازم، والقرائن فإنّه يكفي ذلك في ترتّب الغاية على موضوعها.

واختار بعض الأُصوليين بأنّ موضوع علم الأُصول، الكتاب والسنّة، والإجماع، والعقل بما هي هي، أو بوصف الدليليّة.

وأشكل على هذا الرأي بخروج أكثر مباحث علم الأُصول خصوصاً إذا اعتبرنا الموضوع هي الأدلة الأربعة بوصف الدليليّة حتى في خبر الواحد، والتعادل، والتراجح.

فإنّ البحث في جلّ المسائل ليس بحثاً عن العوارض العارضة على الأدلّة الأربعة وراء وصف الدليليّة.

والبحث عن هذه المسألة نرجؤه إلى باب الخبر الواحد، وسوف نتعرّض إليه

---

١ . نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٤ ـ ٣٥.

هناك بأنّ السنّة هل تثبت بالخبر ثبوتاً واقعياً، أو ثبوتاً تعبديّاً، أو أنّها من العوارض، ومفاد كان الناقصة، أو التامة، أو أنّ ذلك من حالات الخبر دون السنّة؟

# آراء الأعلام

## الكفاية

### تعريف علم الأصول

١ ـ قبل أن يتعرّض إلى علم الأُصول تعرّض لإشكال معروف وهو خروج بعض المباحث الأُصولية عن علم الأُصول كحجيّة خبر الواحد فإنّ البحث عنه ليس بحثاً عن السنّة.

ثم أجاب بأنه يمكن أن يدخل في علم الأُصول بمعنى «هل السنّة تثبت بخبر الواحد أم لا»؟ ولا ريب أنّه ليس المقصود أنّ السنة واقعاً تثبت بخبر الواحد لأنّ الخبر حكاية متفرّعة عن وجود السنّة، فلا يصحّ أن يقع علّة لوجودها، ولا إثباتاً أيضاً فإنّ الخبر لا يكشف السنّة حقيقة.(١)

٢ ـ ثم تعرّض لتعريف علم الأُصول، وقد ذكر تعريف المشهور أنّه القواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية.

وأورد عليه بأنّ المسألة الأُصولية ليس من عنوانها كونها ممهّدة للاستنباط فقد يجوز أن تحدث مسألة أُصولية يحقّقها الفنّ والعلماء، مضافاً إلى عدم شمول علم الأُصول لما ينتهي إليه في مقام العمل، ولذا عرفه بتعريف جامع لأطراف علم الأُصول في نظره كلها من القواعد التي هي طريق لاستنباط الأحكام الشرعية وإلى ما

---

١ . كفاية الاصول، ص ٨؛ تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث.

ينتهي إليه في مقام العمل فجمع بحسب رأيه ـ جميع أطراف علم الأُصول ممّا وقع في طريق الاستنباط.

وممّا ينتهي إليه في مقام العمل كالأُصول الشرعية كالبراءة والتخيير والاستصحاب: وللأُصول العقلية كالبراءة العقلية والتخيير العقلي، وقاعدة الاشتغال ودليل الانسداد، بناء على الحكومة وأنّ العقل يحكم عند سدّ باب العلم بالأخذ بمطلق الظنون، وأمّا أخذ الظنّ مطلقاً بنحو الكشف فهو إلى تنزيله منزلة العلم من جهة الدليل القائم على حجيّة الظنّ مطلقاً بنظرهم.(١)

## الأصفهاني: هل البحث عن حجية الخبر الواحد بحث عن السنة؟

١ ـ قد بيّن الاستاذ صوراً: إنّه تارة يكون البحث عن ثبوت السنّة بالخبر، وأُخرى يكون البحث عن المنجزية وعلى تقدير ثبوت السنّة بالخبر فهل المراد به في مقام الثبوت والواقع أو يراد به في مقام الاثبات والدلالة؟ فلهذه المسألة فروض: فتارة يكون البحث عن السنّة فيراد من السنّة ثبوتها تعبّداً، ولكن في مقام الاثبات لا في مقام الثبوت لأنّ الخبر من متفرعات السنّة وليس من علل وجودها كما هو واضح، وإمّا إذا اريد مرتبة التنجّز فهي أشدّ مساساً بالخبر ولا ربط لها بالسنّة اذ المنجزية من عوارض الخبر وليست من عوارض السنّة، هذا كلّه إذا أُريد بالسنّة كما هو المعروف من مفهومها نفس قول المعصوم وفعله وتقريره، وإمّا لو أُريد من السنّة أعمّ من الحاكي والمحكي بدعوى أنّ الشيء بوجوده الواقعي له وجود حكائي ووجود كتبي وذهني، والمراد هنا هو الوجود الحكائي فيشكل الأمر في كثير من مباحث علم الأُصول كالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد ممّا يرجع إلى تشخصيص الصغرى الذي هو أجنبي عن الكبريات الأصولية فإنّ جملة من هذه

١ . كفاية الأصول، ص ٩ ـ تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

المباحث لتشخيص الظهور، وهي أجنبية عن المباحث الأُصولية كما هو واضح، وإجمالاً أنّ التعرّض لحالات الخبر والسنّة يأتي بيانها في الأُصول العقلية والعملية مفصّلة فلا داعي إلى بيانها إلى التفصيل هنا والتفصيل موكول إلى محله إن شاء الله.

وملخّص ما أفاده على تعريف الكفاية أنّ لازم ما قاله في الكفاية تعدّد الغرضين من الاستنباط والانتهاء في مقام العمل، ولازم ذلك أن يكون علم الأُصول علمين مختلفين، ولا يمكن إرجاعهما إلى غرض واحد ليكونا علماً واحد الاختلاف و الغرضين.

ثم عمّم الاشكال الاستاذ المدقّق بخروج البراءة الشرعية عن علم الأُصول لأنّها في مقام اثبات حكم ظاهري كلي في علم الفقه، وليست دليلاً على إثبات الحكم الكلّي لتكون المسألة أُصولية، ولزوم خروج الأُصول العقلية حيث إنّها ليست في مقام استنباط الحكم ولا تنتهي إلى حكم فرعي فقهي، ويشكل الأمر في غالب الظواهر وحجيّتها فإنّ البحث فيها راجع إلى تشخيص موضوعها، وهذا أجنبي عن المسائل الأُصولية لأنّها لتشخيص الموضوع بل وتخرج الامارات إذاكان دليل حجيّتها أو التعبّد بها ليس إلاّ تنزيلها منزلة الواقع، وهذا لا ربط له بالاستنباط أيضاً.

نعم أخيراً قرب الاستاذ أنّ المسألة الأُصولية مؤدّاها ماكانت في مقام اثبات الحجيّة لثبوت حكم كلّي، وبهذا الوجه أدخل الإمارات والاستصحاب، وأخرج الأُصول العقلية والبراءة العقلية.(١)

هذا غاية ما أفاده على وجه التلخيص.

## العراقي

ملخّص ما أفاده الاستاذ العراقي على الكفاية أنّ لازمه وجود الغرضين لعلم

١ . نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٥ ـ ٣٩.

الأُصول، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به.

ثم أشكل على الكفاية بأنّ الظاهر من المسألة الأُصولية هي الوقوع في طريق الاستنباط فهي الوسط لإثبات حكم كلّي وإذا لم تكن وسطاً لإثبات حكم كلّي فالمسألة خارجة عن الأُصول ولازم ما ذكرنا هو خروج الأُصول العملية الشرعية منها والعقلية، وخروج الامارات بناءاً على أنّ دليل الإمارة جعل المؤدّي على طبق الحكم الواقعي، وهذا حكم فرعي وليس مسألة أُصولية بل إذا تأمّلت وجدت كثيراً من المسائل الاصولية لا ترتبط بالاستنباط فهي خارجة عن المسائل الأُصولية.

ثم إنّه ﷺ بعد الاشكال على الكفاية أفاد: إنّ المسألة الأُصولية ما أفادت وظيفة المكلّف في بيان الأحكام الكليّة أعمّ من أن تكون المسألة واقعة في طريق الاستنباط أو انتهى إليها الفقيه في مقام العمل كالأُصول الشرعية والعقلية، نعم التي ليست في بيان الوظيفة للحكم الشرعي فهو خارج عن المسائل الأُصولية.

ثم بعد ما أتمّ المسألة شرع في بيان ما قاله شيخ الأساطين في تعريف الأُصول.

ثم إنّ الاستاذ أورد على مبناه من تعريف علم الاصول بأنّه القواعد التي تبيّن وظيفة المكلّف في بيان الحكم الكلّي الفقهي بأنّ كثيراً من المسائل الأُصولية لا تقع لبيان وظيفة المكلف، وذلك في غالب الأُصول اللفظية من العموم والخصوص والاطلاق والتقييد والمفاهيم؛ فإنّ جميع هذه المسائل إنّما يبحث عنها الأُصولي لبيان تشخيص مفاهيمها نظير التعرّض في باب المشتقّ والصحيح والأعمّ فإنّ البحث فيهما لتشخيص الموضوع، وإذا كانت المسألة الأُصولية ممّا لها دخل في الاحكام الفقهية ولو لم تكن لبيان وظيفة المكلّف في معرفة الأحكام الكليّة ولو مع الوسائط جاء الإشكال في غالب الفنون من العلوم العربية كالنحو واللغة، او فن علم الرجال فإنّ له دخل في مقام السند.

وقد أجاب: إنّ هذه الفنون كالنحو واللغة وعلم الرجال ليس لها دخل في

وظيفة المكلّف في مقام تكليفه أصلاً وإنّما يبحثون عمّا تتعلّق بلغتهم، وهكذا علم الرجال في تعلّقه بتوثيق الرجال غير مربوط في بيان الوظيفة لمعرفة الحكم الشرعي.

ثم ليعلم أنّ مثل قاعدة لا حرج ولا ضرر وقاعدة الطهارة هي أحكام كليّة فقهية، وليست أحكاماً فقهية على نحو الجزئية، ولكن، وإن كانت أحكاماً كليّة إلاّ أنّها ليست في مقام القواعد لأداء الوظيفة لبيان الأحكام الكليّة.

ولذا تختصّ ببعض الأبواب دون بعض كقاعدة الطهارة والحرج والضرر وهي تختلف مع الأحكام الفقهية الجزئية فإنّ هذه كبريات، وتلك من باب انطباق الكلّي على أفراده.

وممّا بيّنا يتّضح لك أنّ مسألة الانسداد بناءاً على الحكومة ووجوب الفحص عقلاً على تحقيق وجود المخصّصات والمقيّدات، وأنّه لا يجوز العمل بالعموم والإطلاق إلاّ عند الفحص تعرف أنّ هذين المسألتين وهما الانسداد بناءاً على الحكومة ووجوب الفحص وعدم الأخذ بالعموم إلاّ بعد الفحص أنّه من موارد الوظائف للمكلّفين في معرفة الأحكام الشرعية.[1]

هذا كلّه ملخّص ما أفاده.

١ . نهاية الافكار، ج ١، ص ١٩ ـ ٢٣، وكذا اورد في مقالات الأصول، ج ١، ص ٥٣ ـ ٥٦.

# مناقشة وتحليل

## تعريف علم الأُصول

قد وصل بنا الحديث إلى تعريف علم الأُصول.

فقد ذهبت طائفة من علماء الأُصول إلى تعريفه بأنّه عبارة عن نفس القواعد التي تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية، ولم يدخلوا الأُصول العملية الشرعية من البراءة، والاستصحاب، ولا الأُصول العقلية كالبراءة، والاشتغال، والتخيير العقلي.

والتزم جماعة بدخول الأُصول العملية بإضافة قيد في التعريف، وهو ما ينتهي إليه في مقام العمل، فعمّموا علم الأُصول للأُصول الشرعية، وللظنّ في باب الانسداد بناءاً على القول بالحكومة.

وأمّا على القول بالكشف: فالظنّ داخل في باب الامارات المعتبرة من قبل الشارع فوسّعوا حقيقة الاستنباط إلى استنباط الحكم الواقعي الشرعي، وإلى استنباط الحكم الظاهري.

### طور آخر من الاستدلال

لابدّ أن نستعرض اتّجاهاً آخر من البيان.

اعلم أنّ علماء الأُصول يتعرّضون بعناوين أربعة:

١ ـ حجيّة الظواهر من الأوامر والنواهي، والمفاهيم والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد.

٢ ـ البحث عن باب الملازمات كالبحث عن مقدّمة الواجب والضدّ واجتماع الأمر والنهي، ونحو ذلك.

٣ ـ البحث عن باب الحجيّة عن باب الامارات من حجيّة خبر الواحد، والشهرة والكتاب، وباب التعادل والتراجع.

٤ ـ البحث عن الأُصول العملية شرعية كانت ام عقلية كالبراءة، والاشتغال، والاستصحاب، والتخيير.

وعند التأمّل التام نجد أنّ الأُصول العملية ليست من مباحث علم الأُصول، وإنّما هي قواعد فقهية كليّة فاصالة البراءة ليست إلاّ حكماً كليّاً على موضوع كلّي من فعل المكلفين.

نعم قد يقع التردّد، والاشكال في الاستصحاب، وإن كان عند التأمّل لا يجد الانسان أنّه من قبيل ما كانت نتيجة البحث فيه واقعة في طريق الاستنباط، بل هو نفس الحكم المستنبط الفرعي عن دليله، وإرجاع الأُصول العملية إلى القواعد الأُصولية لأنّه من جهة أنّها لا تختصّ بباب دون باب، ولا بحكم دون حكم بل تجري في كل الأبواب، وفي كل موارد الشك من التكليف، أو المكلّف به، أو ممّا علمت حالته السابقة. فإنّ ذلك لا يجدي في عدّها مسألة أُصولية.

إمّا أوّلاً: فلأنّ كونها مسألة اصولية، فذاك لعدم اختصاصها بباب دون باب، وهو أمر اعتباري للفقيه والأُصولي، وليس ذلك بأمر واقعي يوجب عدّها من أحد الفنّين دون الفنّ الآخر.

وثانيا: إنّ معنى كون علم الأُصول هو الجزء الأخير لمعرفة الأحكام الكليّة الفقهية لا يتناسب مع عدّ الأصول العملية من مسائل علم الاصول لأنّها ليست جزءاً أخير المعرفة للحكم الفقهي بل هي نفس الحكم الفقهي العملي.

وإمّا قيام الدليل على ذلك الحكم الكلّي فهو من الامارات فإنّ حديث الرفع[١]، وكل شيء لك حلال[٢]، ولا تنقض اليقين بالشك[٣]، هي أدلّة وامارات قد قام الدليل على اعتبارها، وهذا الدليل من حديث الرفع، لا تنقض اليقين بالشك ليس هو الحكم الكلّي، وانما هي دالة على الحكم الفرعي الحكم الفقهي، وانما عدّه الأصوليون من الأُصول لعدم تحريرها في المسائل الفقهية.

فجمعوا ذلك كلّه في الأُصول للإحاطة بمعرفة الأحكام الفقهية، والأُصولية.

وما هذه القواعد إلاّ كقاعدة لا ضرر ولا حرج، وقاعدة الفراغ، والتجاوز، فإنّ كثيراً من الأُصوليين ذكروها في علم الأُصول مع أنّها مسائل فقهية، بلا خلاف وان مؤدّاها نفس المفهوم الكلّي الفقهي دون العلّة والوسطية لمعرفة الأحكام الفقهية.

وإمّا باب التلازم كمقدمة الواجب، والضدّ، واجتماع الأمر والنهي بناءاً على أنّ اجتماع الأمر والنهي من القواعد الأُصولية لا من المبادىء الاحكامية.

وسيأتي منّا بيانه في محلّه إن شاء الله تعالى.

وثالثاً: إنّ مؤدّى الاصُول فى إفادته الحكم من الفرع الفقهي أوضح ممّا ذكروه في مفاد الإمارة إذا قلنا بأنّها من باب جعل المؤدي حيث حكموا بأنّ الإمارة إذاكان مفادها جعل المؤدي فلا يستفاد منها إلاّ حكماً فرعياً فقهياً، ولا يستفاد منها قاعدة أُصولية.

ومن الواضح أنّ افادة الأُصول العملية لمفاد الحكم الفقهي أظهر من الإمارة في مفاد الحكم الفقهي إذاكانت من باب جعل المؤدي.

وإمّا عنوان أنّ مؤدّى قواعد الأُصول الفقهية هو أداء الوظيفة الجامع بين موارد الاستنباط للحكم الواقعي، والاستنباط للحكم الظاهري فلا يرجع إلى محصّل لأنّ

---

١ . مستدرك الوسائل ٦: ٤٢٣، ح ١، التوحيد للشيخ الصدوق: ٣٥٣، ح ٣٤.
٢ . وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، ح ١، باب ٤، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
٣ . وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، ح ١، باب ١، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

أداء الوظيفة مفهوم منتزع من القواعد التي تفيد الاستنباط ومن الامارات الدالّة على الأحكام الكليّة كباب الأُصول العملية، وأي فرق بين لسان الأُصول العملية، وبين قوله عليه السلام: «كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنّه قذر»[١]، أو «كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنّه نجس.»[٢]

فإنّ هذا التعبير إذا أُلقي لأبناء المحاورة لا يفهمون منه المغايرة بين «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام»[٣] وكل شيء لك نظيف حتى تعلم أنّه قذر، والمدّعى في الفرق بين الدلالتين عهدتها على مدّعيها.

وملخّص ما ذكرنا من علم الأُصول والفقه أنّه هنا يقع على ثلاثة مراحل:

١ ـ القواعد الأُصولية.

٢ ـ أداء الوظيفة من الحكم الشرعي.

٣ ـ مرحلة الحكم الكلّي الفقهي وتطبيقه خارجاً.

وأمّا مباحث الحجية كحجية خبر الواحد، والشهرة في الرواية، وباب التعادل، والتراجيح فهي من أظهر مصاديق علم الأُصول.

نعم قد يقع التشكيك في مباحث الحجية بعدها من مباحث الأُصول إذا كان مؤدّى الامارات جعل المؤدّى لا من باب تتميم الكشف. فإنّه على هذا الفرض يكون البحث عنها فقهياً لا أُصولياً كما أو ضحناه.

ولكن المعروف، والمشهور، والمختار لدينا أنّها من باب تتميم الكشف، وعليه فتكون المسألة أُصولية ولا تكون فرعاً فقهياً.

ومن جميع ما بيّناه يظهر لك أنّ ما أفاده الاستاذ الاكبر النائيني، والاستاذ العراقي، ومن قبلهما ما أفاده في الكفاية من ادراج مباحث الأُصول العملية في علم

---

١ . تهذيب الأحكام ١: ٢٨٤ ذيل حديث ١١٩، دار الاضواء ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة.
٢ . وسائل الشيعة ١: ١٣٣ ح ٢ باختلاف يسير، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
٣ . وسائل الشيعة ٢٤: ٢٣٦ ح ٢، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

الأُصول من كون الاستنباط أعمّ من الاستنباط للحكم الواقعي، أو الظاهري أو التعميم في مقام العمل، أو اداء الوظيفة فيشمل عموم الاستنباط للحكم الظاهري من الأُصول العملية.

وإنّ المسألة الأصولية ما تعرّضت لوظيفة المكلّف في مقام العمل سواء كانت في مقام كشف الواقع كالأُصول الاجتهادية، أو في مقام الشك كالأُصول العملية. فإنّك قد عرفت أنّ مؤدّى الأُصول العملية ليست إلاّ أحكاماً متعلّقة بأفعال المكلّفين كما أوضحناه فقوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام»[١]، وقوله صلى الله عليه وآله: رفع عن أُمّتي ما لا يعلمون»[٢]، وكل شيء لك مطلق[٣] ليس إلاّ نظير قوله: «كل شيء لك طاهر وكل شيء لك نظيف حتى تعلم بأنّه قذر»[٤] بأنّ الحكم قد تعلّق بعنوان فعل المكلّف من غير فرق بينهما في المؤدّى أصلاً.

واما احتمال أنّ مفاد الأُصول هو التنجيز، وعدم المعذورية وهذا المفاد هو عين ما تعلّق به غرض علماء الأُصول من حيثية الاستنباط عقليّة كانت الأُصول، أو شرعية، وهذا أجنبي عن أحكام الفقه المتعرّضة لأفعال المكلّفين، ولا ربط له بما ذكرنا من مفاد الأُصول العملية الراجعة إلى الحكم الكلّي الفرعي لأنّ التنجّز والمعذورية من شؤون أحكام العقل الراجعة إلى القواعد الأُصولية.

وعلى هذا البيان فتكون المسألة الأُصولية هي ما قامت على أداء الوظيفة من التنجيز، وعدمه أعمّ من أن تكون استنباطاً لحكم واقعي، أو وظيفة بحكم عقلي بحيث لا ترجع إلى الحكم الكلّي المتعلّق بأفعال المكلّفين كما بيّناه من الأُصول الشرعية الفرعية كالبراءة، والاستصحاب، والاشتغال الشرعي وبيان واضح أنّ مؤدّى

١ . وسائل الشيعة ١٧: ٨٧ ح ١، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التّراث.
٢ . مستدرك الوسائل ٦: ٤٢٣ ح ١، التوحيد للصدوق: ٣٥٣ ح ٣٤.
٣ . وسائل الشيعة ٦: ٢٨٩ ح ٣، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
٤ . تهذيب الأحكام ١: ٢٨٤ ذيل حديث ١١٩، دار الاضواء ـ بيروت ـ الطبقة الثالثة.

الأُصول العملية ليس بمفاده المطابقي هو التنجيز، وعدم المعذورية، أو عدم التنجيز والمعذورية، وأنّ ذلك هو مفاد الأُصول العقلية دون الأُصول الشرعية.

فإنّ مفاد الأُصول الشرعية بمفادها المطابقي هو الحكم على المكلّف، أو رفعه تشريعاً، وإن كان يلزمه عقلاً التنجيز وعدمه والمعذورية في بعض المقامات وعدم المعذورية في مقام آخر كما أنّ التنجيز، والمعذورية تستلزم أحياناً استنباط الحكم الواقعي الذي لا خلاف في كونه مسألة أُصولية كالإمارات، وان التنجيز وعدمه لازم للحكم الشرعي الكلّي لا إنّه عينه ومطابق له واقعاً بالحمل الشائع الصناعي.

ولذاترى بالوجدان الفرق بين الأُصول العقلية كالبراءة العقلية، أو الاشتغال العقلي، وبين البراءة الشرعية، والاشتغال الشرعي، بأنّ أحدهما عين مفاد التنجيز، وعدمه وفي الآخر ما يلزمه التنجيز، والمعذورية، وليست الأحكام في الأصول العملية إلاّ تطبيق عنوان كلّي عملي على مصاديقه كتطبيق قاعدة الضرر والحرج ونحوهما على مواردها.

وعلى ما بيّناه يتّضح لك أنّ الاصول العملية العقلية داخلة في علم الأصول كباب الملازمات، والحجيّة، والتنجيز كالاشتغال العقلي، وعدم التنجيز كالبراءة العقلية، أو التنجيز، وخروج الأُصول العملية الشرعية، وإلحاقها بالفروع الفقهية.

نعم لو قلنا: إنّ علم الأُصول اسم عام لكل ما يقع في طريق الاستنباط، أو الانتهاء في مقام العمل، وإن كان فرعاً فقهياً بالمطابقة، بل وشامل لبعض المبادىء الاحكامية كاجتماع الأمر والنهي بناءاً على أنّه ليس من الأُصول، أو لبعض المفاهيم اللغوية كالمشتق، ومفهوم الصعيد، والبحث عن الصحيح، والأعمّ، والحقيقة الشرعية أيضاً.

فالجميع أُصول بالمعنى العام، كما تبنّى هذا المسلك سيد مشايخنا الاصفهاني وأنّه لا مشاحة في الاصطلاح بذلك.

ولكن على ضوء ما بيّناه قد عرفت الملاك في المسائل الأُصولية، وهي ما أفادت الاستنباط، والتنجيز، أو المعذورية فتدخل في الأُصول مسائل الامارات والتلازم، والحجيّة والأُصول العقلية «وتخرج الأُصول العملية الشرعية».

## اختيار شيخ الأساطين في المسألة الأُصولية

ذهب شيخ الأساطين في بعض كلماته إلى أنّ المسألة الأُصولية تأتي في دور عجز المكلّف عن تطبيق تلك الأحكام الكليّة على مواردها كالامارات، ونحوها.(١)

ولكن ما ذكره الشيخ غير تام لأنّ مثل لا حرج، ولا ضرر، وقاعدة التجاوز، والفراغ، وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده مما يعجز العامي عن تطبيقها، وهي مسائل فقهية والمختار لدينا أنّ كل مسألة تعلّقت بفعل المكلّفين سواء كانت كليّة، أو جزئية فهي مسألة فقهية، وسواء كانت الشبهة موضوعية، أم حكمية، وإن كانت المسألة تفيد عذر المكلّف، أو عدم العذر له سواء كانت واقعه في طريق الاستنباط، أم كانت من الأُصول العقلية كالبراءة والاشتغال والتخيير العقلي فهي من المسائل الأُصولية.

وأمّا إذا كان مفادها هو فعل المكلّف فهي مسألة فقهية.

## التعريف جامع

ربّما تتصوّر في ذهنك عدم شمول التعريف لمباحث الالفاظ، والعموم، والخصوص، والمطلق والمقيّد، والخبر الواحد، وباب التعادل، والتراجيح.

اما خروج مباحث الصيغ عن علم الأُصول فلأنّ تلك المباحث تتكفّل أصل الظهور، وهذا لا يقع في طريق الاستنباط، وإنّما وظيفته تشخيص الموضوعات من

---

١ . فرائد الأصول ـ مباحث الظن ـ بحث جز الواحد ـ بعد قوله (قدس سره): «اما المقدمة الأولى....».

كون الأمر هل يفيد الوجوب أم لا؟ وهذا بحث عن المبادىء.

ولذا مسألة اجتماع الأمر والنهي فإنّها من المبادىء أيضاً، وكذا بالنظر إلى العموم، والخصوص، والمطلق والمقيّد فإنّها متكفّلة لتشخيص الظهور، ومن مبادىء علم الأُصول.

وهكذا بالنسبة إلى خبر الواحد، وانه هل تثبت السنّة به ثبوتاً واقعياً، أو تعبدياً.

وسوف يأتي البحث عنه مفصلاً إن شاء الله تعالى وان دخول هذه المباحث في علم الأُصول ممّا لا ريب فيه وسوف نتعرّض لها في مواردها من العموم والخصوص والاطلاق والتقييد، وغيرها من المباحث مخافة اطالة البحث هنا الموجب للملل والضجر.

# الثّمرة

## ثمرات البحوث حول المسائل الاصولية

### الثمرة الأُولى:

إنّ تمايز العلوم إن كان بالحيثيّات كان امتياز العلوم بعضها عن بعض امتيازاً واقعيّاً، وبالذات.

وإن كان امتياز العلوم بالأغراض لم يكن الامتياز واقعيّاً وكان الامتياز لبناء العقلاء وسيرة المدوّنين لتدوين كل علم على حدة من جهة اختلاف الاغراض الموجبة للتدوين.

بل في مقام الاغراض التي توجب تدوين العلوم في نظر المدوّنين، وأنّ هذا البناء من العقلاء هو الذي عليه التمايز بين العلوم، وواقعية التمايز هو بناء العقلاء والمشرّعين على تعدّد الاغراض ووحدتها.

### الثمرة الثانية

إن عمّمنا الاستنباط، وأنّ الاستنباط طريق للحكم الواقعي، وطريق للحكم الظاهري أيضاً كانت الوظائف العملية من الأُصول الشرعية، والأُصول العقلية، والانسداد بناء على الحكومة من المسائل الأُصولية.

وإن خصّصنا الاستنباط بالحكم الواقعي، وأنّ الأُصول العملية أحكام كليّة

فقهية لا تدخل تحت الأُصول، وانما الداخل كما بيّناه هو الاستنباط للحكم الواقعي، وللاصول العقلية.

### الثمرة الثالثة

انّه إن قلنا باحتياج العلوم إلى موضوع كلي تكون العوارض، والمسائل بالنسبة إليه عوارض ذاتية فلابدّ من خروج بعض المسائل في الفنون لعدم عروضها الذاتي للموضوع.

واما إذا قلنا بعدم الحاجة إلى الموضوع الكلّي كما هو الحق كانت العوارض أشمل، وأوسع دائرة لعروض المحمولات على موضوعات المسائل، وارتفع الاشكال المعروف في الفنون من أنّ عوارض الأعمّ للأخصّ، وعوارض الأخصّ للأعمّ من العوارض الغريبة.

إذ على فرض عدم الحاجة إلى الموضوع الكلّي وعروض العوارض، والمحمولات على موضوعات المسائل يكون من قبيل عروض المساوي للمساوي من غير واسطة في العروض، وهو من الأعراض الذاتية لموضوع المسائل.

# آراء الأعلام

# الوضع

## الكفاية

١ ـ أهداف الوضع الذي ذكره في الكفاية.

٢ ـ بيان الوضع، وانه نحو اختصاص بين اللفظ والمعنى من غير تعرّض بأنّه من سنخ الاعتبارات أو المقولات والأمور الواقعية، وبيان أقسام الموضوع له.[١]

٣ ـ انقسام المعاني إلى الاسمية والحرفية وانهما لا يختلفان باعتبار الوضع والموضوع له.[٢]

غايته اختلافهما من ناحية الاستعمال، وإشكاله على القول بأنّ الحروف موضوعه بالوضع العام والموضوع له خاص بما هو واضح في الكفاية.

٤ ـ إلحاق بعض المعاني الاسمية كالإشارة والموصولات والمضمرات بالمعاني الحرفية بالوضع العام والموضوع له عام.[٣]

## النّائيني

١ ـ بيان حقيقة الوضع وانه معنى بين التشريع والتكوين فيلهم الله بعض

---

١ . كفاية الأصول ص ٢٤ ـ تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي.
٢ . كفاية الأصول ص ٢٥ ـ ٢٦ ـ تحقيق مؤسسة النشرالإسلامي.
٣ . كفاية الأصول ص ٢٧ ـ تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي.

النفوس لخصوصية غير معلومة فيضع الواضعون بحسب لغاتهم الفاظ على المعاني.(١)

٢ ـ انقسام الوضع، والموضوع له إلى الوضع العام والموضوع له عام كأسماء الاجناس وإلى الوضع الخاص والموضوع خاص كالأعلام الشخصية، وإلى الوضع العام والموضوع له الخاص كالحروف وليس من المعقول الوضع خاص والموضوع له عام لأن الخاص من حيث إنّه خاص لا يكون كاشفاً لمفهوم العام ولا مرآة له، وإن جاز أن يكون سبباً للانتقال للمعنى العام فيوضع اللفظ بإزاء المعنى العام أيضاً كما أفاده في الكفاية.(٢)

٣ ـ انقسام المعنى إلى الاسمي والحرفي، والاسم ما كان بذاته الاستقلال والحرف ما كان بذاته الالية.

ثم أشكل على الكفاية في قوله: إنّهما متحد ان في المعنى وأنّ الاستقلالية والآلية من شؤون الاستعمال فإنّه على هذا الوجه يجوز أن يستعمل أحدهما في موضوع الآخر والمفروض عدمه. ولو قلنا: ان الواضع قد اشترط فليس بأعظم من اشتراط الشارع اشياءا بشروط فأن المخالفة وإن كان مأثوما عليها، ولكن العمل يقع من المكلّف صحيحاً فليكن شرط الواضع كذلك فإنما يوجب مخالفة الواضع لا عدم صحة الاستعمال.

ثم ذكر أنّ المعاني الحرفية أنّ بعض العلماء جزم بأنها كالإعراب والبناء في الأسماء والحروف فجعلها دالّة على خصوصيّة في الاسماء لا في نفسها كما هو المنسوب إلى الرضي وسيتضح بطلانه فيما يأتي.(٣)

٤ ـ انقسام المعنى باعتبار اللفظ إلى نحوين:

الأوّل: ان يكون بنحو الكاشف والمنكشف كما في الأسماء من قولك زيد أو جاء

---

١ . فوائد الأصول ج ١، ص ٣٠ وكذا ورد في أجود التقريرات، ج ١، ص ١٩.
٢. أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٢ ـ ٢٣. ٣ . أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٢ ـ ٢٣.

زيد. الثاني: بنحو الايجاد وذلك كالحروف فإنّها إيجاد نسب كلامية وإن طابقت النسب الخارجية، ولكن لا على وجه كشف النسب الكلامية للنسب الخارجية سواءاً كان الحرف مستقلاً في النطق أم لاكفى ومن أوكالهيئات في الأفعال، والأسماء وليس الحرف كاشفاً عن المعنى، بل موجداً له.(١)

٥ ـ وقد أتمّ الاشكال على صاحب الكفاية بأنّ الاستقلالية والآلية، إمّا أن تكون محدّدات للمعنى ومن مقوّماته الذاتية، وإمّا أنّها من العوارض والمفروض على حسب ما في الكفاية انّه لم يجعلها من المقوّمات وإنّما جعلها من الأعراض.(٢)

ومن الواضح انّها لا تعرض للمفاهيم.

٦ ـ ثم بيّن المعنى الحرفي، وقال: إنّ المعاني تارة تكون اخطارية كمفهوم زيد وعمرو والانسان والفرس فإنّ الذهن يتصوّر هذه المعاني واللفظ يكشفها وإمّا إيجاديّة، وهي معاني الحروف فإنّ الحرف يوجد معناه بلفظه، ويكشف اللفظ عن المفهوم كالأسماء.(٣)

٧ ـ اعلم انّا إذاعبّرنا بلفظ النسبة أو الارتباط فهو يحكي عن مفهوم النسبة الكلامية وهو حين النطق لا بلحاظ التطابق الخارجي.

٨ ـ إنّ ليس للمعاني الحرفية تحقّق إلاّ في ضمن التراكيب فتوجد بإيجاد الكلام بخلاف المعنى الاسمي فإنّها اخطارية لتقرّر مفهومها في الذهن بخلاف الحروف فلا توجد إلاّ بالنسبة الكلامية، ولذا شبّهوا كل معنى طريقي وآلة لغيره بالحروف كالقطع، والظنّ بالشيء.

ويدلّ على ما بيّناه ما ورد عن سيّد الكونين أمير المؤمنين عليه السلام: انّ الحرف ما أوجد معنى في غيره وليست الرواية فيها ما دلّ على معنى في غيره بدل أوجد معنى في غيره، وفي رواية أُخرى الاسم ما أنبأ عن المسمّى والحرف ما أنبأ عن حركة

١ . فوائد الأصول، ج ١، ص ٣٧ ـ ٣٨.
٢ . أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٤.
٣ . أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٥.

المسمّى.(١)

والمراد عن حركة المسمّى، هو خروج الشيء من كتم العدم إلى الوجود الخارجي لا الحركة في قبال السكون والمتعارف، وإلاّ لخرجت كثير من الأفعال وسيأتي توضيح ذلك كلّه في المشتق.(٢)

٩ ـ ثم إنّ اتّصاف المعنى الحرفي بالكليّة، أو الجزئية ليس المراد منه الكليّة بمعنى الصدق على الكثيرين، والجزئية بمعنى عدم الصدق على الكثيرين لأنّ المعنى الحرفي ليس إلاّ النسب الكلامية، ولا تصدق على الخارج، حتى يقال بصدق المعنى الحرفي على كثيرين، والمعنى الاسمي، والحرفي متعاكسان فإنّ المعنى الاسمي له صدق على الخارج بخلاف الحرف فإنّه ليس، وراء إيجاد النسبة الكلامية شيء هو مدلوله.

وانّ جزئيته تابعة لكون مفاد المعنى الحرفي إيجاديّاً، ولمّا كان المعنى الحرفي على مختارنا إيجاديّاً، ومتقوّماً بغيره كان جزئياً، ولا يتصوّر فيه الكلية وإلاّ لخرج عن كونه معنى إيجاديّاً متقوّماً بغيره.(٣)

---

١ . نقلت هذه الرواية من مآخذ متعددة بعبارات مختلفة:
منها: فالإسم ما أنبأ عن المسمى والفعل ما أنبأبه والحرف ما جاء لمعنى، بحارالأنور ٤٠: ١٦٢.
ومنها: فالإسم ما دلّ على المسمّى والفعل ما دلّ على حركة المسمّى والحرف ما أنبأ عن المعنى وليس بإسم ولافعل. أمالي الزجاجي: ٢٣٨ وعن في كنز العمل ١٠: ٢٨٣/ ٢٩٤٥٦.
ومنها: الإسم ما أنبأ عن المسمّى والفعل ما أنبأ حركة المسمّى والحرف ما أوجد معنى في غيره. راجع لتحقيق مآخذ هذه الرواية «تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام» تصنيف العلامة السيد حسن الصدر ص ٤٦ ـ ٦١ و دوردت الرواية الأخيرة في بحارالأنوار ٤٠: ١٦٢.
٢ . فوائد الأصول، ج ١، ص ٥١ ـ ٥٢.
٣ . فوائد الأصول، ج ١، ص ٥٤ ـ ٥٥.

## العراقي

١ ـ انّ الوضع نحو إضافة بين اللفظ، والمعنى مجعولة من الواضع، وليست هناك مناسبة ذاتية، ولا خصوصية تكوينية نظير الالهامات كما ادّعاه بعض أعاظم العصر، وليس الوضع تنزيل اللفظ للمعنى، وجعل وجوده وجوداً تنزيليّاً للمعنى فإنّه لا يفهم من الوضع التنزيل، ولا الخصوصية الذاتية. فإنّ لفظ جون موضوع للأعمّ من الأسود والأبيض، وأيّ علاقة ذاتية، أو خصوصية في الجملة لجعل اللفظ بين المتنافيين، والنقيضين وليس الوضع تعهّد نفساني، وإنّما هو نفس تلك الاضافة الاعتبارية، وذلك المعنى الاعتباري بين اللفظ والمعنى، وليس هو مجرّد اعتبار كما قيل إنّه نظير الزوجية، والحرية، والرقيّة فإنّا وإن سلّمنا كونها معاني اعتبارية اعتبرها المعتبرون، والمشرّعون لوجود مصالح تقتضي ذلك الاعتبار، ولكن بعد اعتبارها تكون أمراً واقعيّاً نظير واقعيّة الماهيّات كماهيّة الممكن وماهيّة الانسان والحيوان.

وحيث عرفت أنّ الوضع نفس الارتباط بين اللفظ وطبيعي المعنى، وهذا الارتباط على نحوين: فتارة بوضع الواضع، واخرى من كثرة الاستعمال والقرينة حتى يحصل الاختصاص بين اللفظ، والمعنى.

والأوّل: يعبّر عنه بالوضع التعييني، والثاني: بالوضع التعيّني.[١]

٢ ـ وبعد تقسيم الوضع، والموضوع له على حسب ما في الكفاية من الوجوه الأربعة، وامتناع الوضع الخاصّ، والموضوع له عام تعرّض لأمر، وهو أنّ الوضع تارة يوضع للطبيعة المهملة، وأُخرى بلا شرط وثالثة بشرط شيء، وهذا البحث موكول إلى المطلق والمقيّد، ويأتي مفصّلاً.[٢]

٣ ـ تعرّض الاستاذ لأمور لا تناسب المقام، وإنّما ذكرها لبعض المناسبات، ونحن نأجّل بيانها إلى محالها من تعرّضه لأصالة الوجود والماهيّة، ولانطباق الكلّي

١ . نهاية الافكار، ج ١، ص ٢٥ ـ ٢٦ وكذا ورد في مقالات الأصول، ج ١، ص ٦١ ـ ٦٣.
٢ . نهاية الأفكار، ج ١، ص ٣٢ ـ ٣٥.

الطبيعي من أنّه أب واحد على أفراده، وكنسبة الآباء للأبناء.

٤ ـ واستعرض إلى أنّ الوضع العام والموضوع له خاصّ لا يراد به وضع اللفظ لخصوصيّة المعنى، فإنّ اللفظ لا يمكن ان يحكي عن تلك الخصوصيّات المتعدّدة، وإنّما يحكيها بعنوان إجمالي مندكّ في ضمن الخصوصيّات، وهذا معنى وضع العام، أو الموضوع له خاص وإلاّ لامتنع العام والموضوع له خاص لأنّ العام بما هو عام لا يحكي الخاصّ بما هو ولا الحصص والأفراد حيث إنّ العام بما هو عام يتباين مع الأفراد والحصص الجزئية.(١)

٥ ـ اعلم أنّ الاستاذ قد تعرّض لما ذكره الاستاذ الأكبر النائيني (قدس سره) من إيجادية المعنى الذي تقدّم بيانه.

إنّ الاستاذ الأكبر يذهب إلى إيجادية المعنى الحرفي سواء كان المعنى الحرفي هو النسب، أو الاضافات أم لا كالتشبيه والنداء، والتمنّي، فإنّ الكلّ إيجادي حيث إنّ المحمول، والموضوع لم يكن بينهما ارتباط، وإنّما أوجد ذلك الارتباط هو المعنى الحرفي، وليست النسبة الكلامية حاكية عن النسبة الخارجية فإنّها سنخ آخر ليست بمدلول للنسبة الكلامية من مطابقة فرد لفرد آخر، فهما سنخان، وفردان من النسبة، وما سلكه النائيني قد اختار صاحب الحاشية الايجادية في بعض الحروف كالتشبيه، والنداء والتمني لا مطلقاً.(٢)

وقد ردّه الاستاذ (قدس سره) بأنّ جميع المعاني والدوال عليها كلّها من قبيل المعاني الاخطارية. فإنّك إذا قلت سرت من البصرة إلى الكوفة فكما أنّ سرت كاشفة

---

١ . نهاية الأفكار، ج ١، ص ٣٥ ـ ٣٦.

٢ . جاء في تقريرات المحقق النائيني (قدس سره) في المقدمة الخامسة من مقدمات توضيح مختاره في المعنى الحرفي: ان الحروف باجمعها معانيها ايجادية نسبيّة كانت أو غيرها فانها لم توضع إلا لأجل الربط بين المفهومين لاربط بينهما كلفظ زيد والدار، ج ١، ص ١٨ كما عن صاحب الحاشية، راجع الفوائدة الثانية من الفوائد التي ذكرها بعد تعليقته على قول صاحب المعالم: (وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل)، ص ٢٢.

عن السير، ولفظ البصرة كاشف عن مفهومها كذلك لفظة من كاشفة عن ارتباط السير بالبصرة وتقيّد السير بالبصرة، وانتهاء السير إلى الكوفة.

وأوضح مثال انّك إذا رأيت حجراً ملقاً على حجر رأيت بين الحجرين هيئة، وإضافة فتجد الحجر لفظ كاشف عن معناه ولا تجد هناك لفظة تدلّ على تلك الاضافة، والنسبة إلاّ لفظة على فنقول الحجر على الحجر فما كشفت هذه الهيئة والاضافة بدالٍّ إلاّ بلفظة على.

وانّ حقيقة الوضع من الواضع أن يلقى اللفظ كاشفاً عن مدلوله سواء إن كانت القضية قضية خارجية أم ذهنية، وليس الاستعمال موجداً للنسبة، وانّما هو جار على طبق الوضع. فالوضع هو الذي صيّر اللفظ مرآة للمعنى، وهذا هو المشاهد بالوجدان في كل وضع، وفي كل لغة من غير فرق بين كون الأمورمن القضايا الخارجية أو من القضايا الذهنية.

وثانياً: انا لو سلّمنا أنّ الحروف من المفاهيم الايجادية لزم أن لا يتعلّق الطلب بها لمحذور امّا تحصيل الحاصل، فإنّ الطلب والإيجاد من المتكلّم مسبوق بإيجاد قبل البعث، وهو إيجاد المعنى الحرفي، وامّا أن أخذنا في الحروف الإيجادية مفاد الإيجاد في الطلب لزم الخلف إذ يلزم من الطلب المتأخّر وإيجاده كونه متقدّماً وقيدا للمعنى الحرفي، ولازم ذلك إخذ المتأخّر في المتقدّم.

ولا فرق فيما ذكرناه من الاخطارية بين النسب التقييدية كغلام زيد، وبين النسب التامة كزيد قائم حيث إنّ كلاً من النسبتين تحكي تلك الاضافة على وجه التقييد أو على وجه الحمل.[1]

نعم إنّ المركّبات التقييدية قبل مجيء النسب، والاضافة كان أحدهما مقيّداً بالآخر فزيد غلام عمرو واقعاً، ولمّا جاءت النسبة حكت ذلك الأمر الواقع الثابت.

---

١ . مقالات الأصول، ج ١، ص ٩٣ ـ ٩٥، وكذا ورد في نهاية الافكار، ج ١، ص ٤٧ ـ ٥١.

فالنسبة الكلامية وقعت بالعرض في مقام الارتباط تبعاً للتقييد الواقعي.

وامّا في الجمل الحملية فإنّما كشفت أصل ثبوت الانتساب، وليس هنا تقييد الموضوع بالمحمول كالصورة السابقة، ونظير المقام من التقييد، والحمل في بيان الجمل الخبرية والانشائية حيث إنّ الجمل الخبرية في المرحلة السابقة لها واقعية، وقد جاءت النسبة الحرفية كاشفة للارتباط الواقعي، وامّا في الانشاء من قولك بعت انشاءاً لا خبراً ففيها حكاية النسبة أيضاً، وارتباط البيع بالبايع والكشف عن هذا المدلول في عالم الوضع، والاستعمال، وإن لم يكن قبل النطق بالفعل من قولك هناك خارج يكشفه اللفظ فالفارق هناك أنّ كشف المدلول، والنسبة يطابق ذلك الواقع أو يخالفه امّا في الانشاء فيحكي عن المفهوم والنسبة وإن لم يكن هناك واقع وراء واقعية المفهوم يكشفه هذا اللفظ، ونظير ذلك الفرق بين التشبيه، والنداء، وسائر الحروف، فإنّ كلاً منها يكشف اللفظ عن مدلوله، ومفهومه.

غايته أنّ مثل التشبيه، والنداء ليس وراء كشف اللفظ للمفهوم خارجاً يطابقه المفهوم بخلاف سائر النسب فإنّ وراء كشف اللفظ للمدلول خارجاً قد يطابقه المدلول، وقد لا يطابقه.(١)

٦ ـ وقد اختار الاستاذ أنّ معاني الحروف كليّة وهي تلك المفاهيم المندكّة في تلك النسبة الفانية فيها بنحو فناء العنوان في المعنون، وليست المعاني الحرفية هي نفس النسبة الجزئية، وخصوصياتها بل نسبة الخصوصيات إلى ذلك المفهوم المندكّ في النسب نسبة الجامع لها فيكون المعنى الحرفي ليس هو تلك النسب الموجودة في الخارج أو الموجودة في الذهن، المتقوّمة في الطرفين وإنّما المعنى الحرفي ذلك المفهوم المندكّ في ذوات النسب الخارجية والذهنية.

وملخّص ما أفاده أنّ هناك فرقاً بين المعاني الاسمية في الوضع العام،

---

١ . نهاية الافكار، ج ١، ص ٥٦ ـ ٥٨.

والموضوع له عام، وبين المعاني الحرفية الموضوعة بالوضع العام، والموضوع له عام انّه في الاسماء يلحظ المفهوم مستقلاً، ويوضع اللفظ له في حالة استقلاله كما تقول: حيوان، وإنسان، وناطق وامّا الوضع العام، والموضوع له عام في الحروف فليس كحالة الاسماء إذ هو موضوع لذلك المفهوم الذي بطبيعته وذاته مندكّ في النسب فلا يمكن أن يفارق النسب في عالم الذهن أو في عالم الخارج.

وهذا هو الفارق بين المعنيين، وامّا أنّه موضوع للنسب الذهنية، أو الخارجية، ولكن حيث إنّ النسب، والمعاني الحرفية مندكّة بالذات في متعلّقاتها، وفي هذا الحال لا يمكن أن يوضع لها اللفظ لأنّ المندكّ، والفاني في حالة اندكاكه وفنائه لا يمكن أن يوضع له اللفظ إلاّ بتوسّط المفاهيم الاسمية ليتوصّل بالمفاهيم الاسمية إلى الحروف المندكّة الفانية في متعلّقاتها.(١)

ففيه ما لا يخفى إذ كيف جاز في هذا الحال أن يرى المعنى الاسمي حقيقة الحرف، وكيف كان طريقاً للحروف وهو مباين له بل في الحقيقة يكون المقام من انطباق مفهوم مباين للآخر مباين له.

وممّا يشهد بوضعه للمفهوم العام قولك: سر من البصرة إلى الكوفة حيث يصحّ لك أن تطبّق السير على اي نقطة كانت كما أنّ الانتهاء إلى الكوفة بأي نقطة كانت أيضاً.

٧ ـ ثم إنّ الاستاذ العراقي اختار أنّ المعاني الحرفية هي ملحوظة في مقام الاستعمال، ومقصودة في نظر المتكلم فإنّك إذا قلت: سر من البصرة إلى الكوفة انّه من الواضح انّك كما قصدت افهام المخاطب بالسير والبصرة قصدت افهامه بأنّ ابتداء السير كان من البصرة، والانتهاء إلى الكوفة، وهذا معنى مقصود غير مغفول عنه، ولذا ذهب أنّ الجملة الشرطية المعلّقة على شرط معيّن صحة رجوع القيود إلى

١ . نهاية الافكار، ج ١، ص ٥٣ ـ ٥٤.

الهيئة لأنّ الهيئة مقصودة في الكلام فيصحّ تقيّدها ببعض القيود بخلاف من قال بآليّتها، وانّها مغفول عنها في مقام الاستعمال فلابدّ أن ترجع القيود إلى المادة دون الهيئة، ويرى﵀ انّ تقييد الهيئة في الواجب المشروط من ثمرات القول: بأنّ وضع الحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع له عام وعدم صحة تقييد الهيئة بناءاً على القول بالوضع العام، والموضوع له خاص فجعل الثمرة بين القولين هو جواز تقييد الهيئة بناءاً على كليّة المعنى الحرفي، وعدم جواز تقييده بناءاً على جزئيته.

وأضاف ثمرة أُخرى على النزاع في جزئية المعنى الحرفي، وكليّته هو ثبوت المفهوم في القضيّة الشرطية وعدم ثبوته على القول بجزئيته لأنّ الحكم على الفرض الأوّل هو سنخ الحكم لا شخصه، ولذا جاز تقييده على القول بالكليّة ولا مفهوم للشرط إذا قلنا: بجزئية المعنى الحرفي لعدم كليّة الحكم، وانّما وقع جزئياً.

ويرى أنّ المعاني الحرفية من سنخ الاضافات المقولية ومن الوجود الرابطي وإن كان في غير النسب كهيئات الافعال يراها من الوجود الرابط فهي مندكّة في الخارج كاندكاك الأعراض الاضافية في موضوعاتها، وإن كانت مستقلّة في مقام المفهوم والمعنى، ولكن بعض الحروف وجودها رابطي كحروف الجرّ وبعضها رابط كهيئات الافعال.

## الاصفهاني

١ ـ اختار الاستاذ الاصفهاني أنّ المعنى الحرفي موضوع بالوضع العام والموضوع له خاص.(١)

٢ ـ يرى أنّ معاني الحروف آلية، وفانية ومتقوّمة بغيرها لأنّ بها الربط، والمعاني الاسمية مالها الربط فهما مختلفان ذاتاً وهويّة، ولا يصحّ استعمال أحدهما

١. نهاية الدراية، ج ١، ص ٥١ ـ ٥٢.

في الآخر.(١)

٣ ـ لم يتعرّض لايجاديّة المعنى الحرفي، والظاهر من كلماته هو الاخطارية كما هو رأى الفلاسفة من اخطارية المعاني الحرفية.

٤ ـ ردّه على استاذه في الكفاية من اتّحاد المعنى الحرفي، والاسمي وانّ الاختلاف ليس بينهما فقط من حيث الاستعمال بل من حيث الموضوع له، والمستعمل فيه، وانّهما يختلفان هوية وماهية. فإنّ ما به الربط غير ماله الربط، ويجري المعنى الحرفي في الهيئات المركّبة، والبسيطة وانّ المفهوم مندكّ في النسب الذهنية، والخارجية، وانّ ما أفاده عين ما ذكره الحكماء والفلاسفة في مضامين كلماتهم.(٢)

١ . نهاية الدراية، ج ١، ص ٥٢.
٢ . نهاية الدراية، ج ١، ص ٦٠ ـ ٦١.

# مناقشة وتحليل

قبل الشروع في مراحل البحث.

نتعرّض إلى ما ذكره الأعلام في هذا المقام من أنّ دلالة اللفظ على المعاني دلالة ذاتية أم لا؟

وبيان ذلك أنّه قد نسب إلى بعض المحرّرين لهذه المسألة أنّ دلالة الالفاظ على المعاني دلالة ذاتية، وهذا الرأي قد يوجّه على نحوين:

**النحو الأوّل:** أن تكون الدلالة الذاتية من قبيل دلالة العلّة التامة على معلولها بحيث لا يمكن التخلّف بين الدالّ والمدلول في عالم الكشف والإراءة.

ولا أظنّ أنّ أحداً يلتزم بهذا الوجه، وكيف تدلّ الالفاظ على اختلاف أوضاعهما بحسب اللّغات. فإذا كانت لغة العرب مثلاً هي الدالّة على المعاني فكيف تدلّ اللّغة الفارسية أو الرومية على ذلك، وكيف يصحّ أن يكون اللفظ موضوعاً لمعاني متعدّدة، ولا سيّما إذا كانت الالفاظ للمعاني متغايرة كلفظ القرء للطهر والحيض، ولفظ الجون للابيض، والأسود.

فإن دلّ اللفظ على أحدهما بنحو العلّة التامة فكيف يدل على نقيضه وضده ولعلّ هذا الرأي إن نسب إلى أحد فيحمل على لغة العرب فقط كما سمعنا ذلك عن بعض الفضلاء في المذاكرات العلمية لأنّها لغة القرآن الكريم.

**النحو الثاني:** أن تكون الدلالة بنحو الاقتضاء والسببيّة دون العلّة التامة، وهذا، وإن لم تكن الدعوى لمدّعيها محالاً إلاّ أنّه يبعدها الوجدان. بل ولعلّها ممّا يبعدها

البرهان أيضاً. فإنّ لفظ القرء مثلاً إذا دلّ على الطهر بنحو الاقتضاء فلا يدلّ بنحو الاقتضاء ثانياً على الحيض. فإنّ اقتضاء الشيء لمعلولين متضادّين، ولو في زمانين بعيد جداً.

وعلى ما بيّناه فليس هناك مناسبات واقعية أوجبت له وضع الالفاظ للمعاني وربّما يتخيّل الواضع بين صلابة شيء مع تماسك شيء آخر فيضع على حسب تلك المناسبة حروفاً مؤدّاها الصلابة كلفظ الصخر للأحجار، ولفظ غضنفر للأسد ونحو ذلك.

وإنّما هو مجرّد اعتبار، وليس هناك مناسبات ذاتية ولا مناسبات في الجملة.

وإجمالاً أنّ القول بمناسبة وضع الالفاظ للمعاني على وجه لا تختلف في المناسبة، ولا تتغيّر، أو على وجه المناسبة في الجملة.

أمّا الوجه الأوّل: فمن الواضح عدم المناسبة الذاتية بين الالفاظ، والمعاني، وإلاّ لاستعمل كل انسان الالفاظ في المعاني من غير حاجة إلى وضع، وأمّا الوجه الثاني: إن كانت المناسبة الذاتية بين الالفاظ والمعاني فلابدّ من اختصاصها بلغة دون سائر اللّغات، وكيف يصحّ عقلاً أن يقال: إنّ لفظ الماء دالّ على الجسم الرطب السيّال في الطبع، وإذا كانت المناسبة بينهما لم تصحّ المناسبة بين جرم الماء واللفظ الدالّ عليها من سائر اللغات من الفارسية وغيرها؟

فإن صحّت هذه الدعوى من مدّعيها فلا بدّ أن تختصّ بلغة دون أُخرى.

ولقد نقل بعض أهل العلم أنّ القائل بها: يدّعي اختصاصها بلغة العرب دون سائر اللغات من جهة مجيء القرآن على طبق العربية، والقرآن الكريم في دلالة الفاظه على معانيه تقتضي ذلك.

وكيف يصحّ في كلام الله الترجيح من غير مرجّح، ولابد أن يكون هناك مرجح، وأن يكون ذلك المرجّح على النحو الذاتي الذي لا يتخلّف؟

وقد عرفت ما فيه كما هو واضح على أنّا لو سلّمنا ذلك لما تمّ ذلك في

المشتركات اللفظية كلفظ جون وقرء ولا في المترادفات كالأسد، والسبع فإنّ اللفظة إذا كانت مناسبتها الذاتية مع أحد المعاني فلا تكون مناسبة للمعنى الآخر ونحوه المترادفات. فإنّ المعنى إذا كان مناسباً للّفظ لا يكون مناسباً للّفظ لا يكون مناسباً للفظ آخر سواءاً كان بنحو الاقتضاء، أو بنحو العليّة التامّة.

## حقيقة الوضع

انّ حقيقة الوضع يجوز فيها الاتجاهات الآتية.

١ ـ ان حقيقة الوضع ان يكون بنحو الاضافة المقولية كالفوقية، والتحتية، والأبوّة، والبنوّة.

٢ ـ أن يكون أمراً واقعيّاً كباب الملازمات العقلية واقتضاء الأمر، النهي عن ضدّه، ونحو ذلك كما تبنّاه الاستاذ المحقق العراقي.(١)

٣ ـ أن يكون أمراً اعتبارياً قائماً بذات المعتبر، وليس بأمر مقولي، ولا بأمر واقعي كالملازمات.

توضيح البحث:

إنّ الماهية إذا وجدت في الخارج إمّا أن تكون موجودة كالجواهر، وبعض المقولات كالكمّ، والكيف، وإمّا أن تكون حيثيّة موجود كالمقولات الاضافية كالفوقية، والتحتيّة والأبوّة، والبنوّة، ونحو ذلك، ولا ريب أنّه ينطبق على حقيقة الوضع الاضافة لأنّ حقيقة الوضع ليس بإزائها في الخارج وجود، ولا حيثيّة موجود لتكون سنخاً من الاضافة.

وبهذا البيان يتّضح عدم صحة الوجه الأوّل.

وأمّا على الوجه الثاني الذي أفاده الاستاذ يتّضح ما صرّح به في مقالته وبحثه

---

١ . نهاية الأفكار، ج ١، ص ٢٢.

أنّه اعتبار من الاعتبارات، ولكن ذلك الاعتبار ممّا له واقعية، وثبوت في نفسه.

وأنت إذا أمعنت النظر بما ذكره فإن كان فرضه أنّه واقعي كالملازمات العقلية، وكالأمر بالنهي عن ضدّه، فهذا المعنى ممّا لا يتغيّر بالاعتبار ولا بغيره اعتبار المعتبرين ولا تشريع المشرّعين، وإن كان غرضه أنّه بعد الاعتبار صار أمراً واقعيّاً في عالم الخارج لأنّ الاعتبار، قد صيّره شيئاً موجوداً في الخارج.

ولكن هذا ليس من حقيقة الأمور الاعتبارية كالملازمات العقلية فإنّ الأمور الواقعية لا تختلف قبل الاعتبار، ولا بعد الاعتبار، ولا يوجدها الاعتبار، وهذا من خلط الأمور الواقعية بالأمور الاعتبارية.

وعلى ما بيّناه يظهر لك أنّ الوضع من الحقائق الاعتبارية التي توجد باعتبار المعتبرين وجعل الواضعين وانّها ليست بأمر مقولي، ولا بأمر واقعي.

ومن الغريب أنّ الاستاذ المحقق العراقي جعل الوضع في عالم الاعتبار أقوى من المعاني الحرفية، والمفروض أنّ الأمورالاعتبارية لا تتّصف بالإقوائية، والضعف بل أمرها يدور بين الوجود والعدم.

وثانياً: انّ المعاني الحرفية ممّا لها تقرّر في الواقع، وكان الخارج ظرفاً لنفسها، وإن لم يكن الخارج ظرفاً لوجودها وهذا في عالم الحقيقة ممّا له ثبوت، وتقرّر.

وامّا الأمورالاعتبارية فليس لها واقع غير الاعتبار وكيف يتصوّر في الأمور الاعتبارية القوّة والضعف.

وثالثاً: انّه لا يتمّ على مبناه حيث اختار أنّ الحروف من المقولات الاضافية التي هي من حيثيات الموجود، ولها الاستقلال في عالم المفهومية، والعروض في الخارج كما هو شأن المقولات الاضافية، وأنّ المقولات أقوى من عالم الاعتبار، وعلى هذا المبنى فيقتضي أن يصرّح بأنّ الحروف في مقام التحقّق، والثبوت أقوى من الوجودات الاعتبارية التي ينشأها المعتبرون والمشرّعون، ومقتضى مبناه هو أن يصرّح بإقوائية المعاني الحرفية على عالم الاعتبار.

وأمّا ما أفاده في الكفاية من أن الوضع نحو اختصاص بين اللفظ والمعنى فلا يخلو التعبير من إجمال فهو وإن صرّح بنحو الاختصاص، ولكن لم يبيّن جهة الاختصاص أنّها على نحو الواقع، أو على نحو الاعتبار، أو على نحو الاضافة المقوليّة، أو اعتبار الاضافة من غير إضافة مقوليّة.

## من هو الواضع؟

هل الواضع هو الله، أو الناس من قبل أنفسهم قد جعلوا الالفاظ بإزاء معانيها.

والذي يقتضيه النظر أنّ الله جعل في النفوس البشريّة قوة الإلهام أن يطلقوا الالفاظ على طبق معانيها بمقدار حاجاتهم لا أنّ هناك واضعاً تنتظره البشرية حين نطقها وتكون مطبّقة لما وضعها من الالفاظ للمعاني.

يتناول بحثنا حقيقة الوضع والواضع، وأقسامه وأقسام الموضوع له، والإسماء الملحقة بالحروف والخبر والانشاء.

والبحث يقع أوّلاً في حقيقة الوضع، وقد احتمل الأُصوليون فيه صوراً:

١ ـ كونه إضافة بين اللفظ والمعنى.

٢ ـ أن يكون اللفظ علامة على المعنى[١].

٣ ـ أن الوضع حقيقة تعهّد من الواضع بجعل الالفاظ للمعاني.

٤ ـ أن يكون اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى وكأنّه هو هو، وهذه المحتملات يمكن تصوّرها في عالم الثبوت بين كون الوضع علامة، أو حاكياً من غير تنزيل وجود شيء منزلة وجود شيء آخر.

ولذا قالوا: إنّ حسن المعنى وقبحه يسري إلى اللفظ نظير قولك: إنّ هذا البستان معطّر بالورد، وهذه الأرض فيها مستنقعات. فإذا لاحظت العبارة الأُولى تجد

١ . اختيار المحقّق مؤسّس الحوزة العلمية في قم قدّس سرّه.

من نفسك الارتياح بخلاف العبارة الثانية. فإنّك ترى من نفسك الاشمئزاز في العبارة الثانية.

أمّا التمسّك بأنّ الوضع عبارة عن التعهّد بين اللفظ، والمعنى، وهو كون الواضع يحقّق التزاماً على نفسه بجعل الالفاظ للمعاني.

فالظاهر أنّ العرف لا يخضع إلى ذلك من كون الواضع قد التزم على نفسه بجعل الالفاظ للمعاني، او على نحو البناء الكلّي بوضع طبيعي اللفظ لطبيعي المعنى.

وإنّما التعهّد يقع في دور المعاملات وعالم الانشاءات والقرارات النفسية، من العناوين الثانوية التي تترتب عليها الآثار والأحكام وليس محلّه الوضع.

وإن ذهب إليه من قارب عصرنا، وبعض معاصرينا[١].

إلاّ أنّ العرف، والوجدان لم يتقبّل هذه النظرية وإن كان عنوان التعهّد لو تمّ قد يتناسب مع الوضع التعييني، ولكنه على خلاف ذوق الواضعين، ووجدانهم في كل عصر من وضع الالفاظ للمعاني بحسب حاجاتهم، واضطرارهم إلى الاستعمال إلى المعاني التي بالغون إلى استعمالها، ويحتاجون إلى بيانها في عالم المحاورة والمذاكرة من غير نظر منهم إلى البناء الكلّي، والتعهّد النفسي. فإنّ ذلك لايأتي إلاّ في موارد ما احتاج الانسان فيه إلى قرار النفس، وراء أصل وجود المعنى، والإذعان بالشيء كباب العقائد، والمعاملات نظير الخلافة، والولاية لا في مثل حكاية شيء

---

١ . يقصد سماحة الوالد الاستاذ المعظم الخوئي حيث التزم بأن الوضع تعهّد بين اللفظ والمعنى، تبعاً للمحقق النهاوندي قدّس سرّه ولكن يمكننا المناقشة مع الاستاذ انّ لازمه صحة استعمال اللفظ بأكثر من معنى انّه غير جائز لأنّه يلزم وجود تعهّدين لمعنيين من لفظ واحد وهذا غير جائز عقلاً. وهذه المناقشة جارية أيضاً فيمن يلتزم بكون الوضع بنحو التنزيل أو القرع كما هو رأى العلامة السيد الصدر بكون اللفظ قارعاً للمعنى مع أنّ القرع أمر تكويني وليس بأمر اعتباري مضافاً إلى أنّ القرع نتيجة الوضع لا نفس حقيقة الوضع فلابدّ أن يكون هناك وضع ثم يعقبه قرع فالقرع يقع في رتبة متأخّرة عن أصل الوضع. محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ٤٥.
تبعاً لملاّ علي النهاوندي ـ رحمه الله ـ (صاحب تشريع الأصول): ٢٦، ٢٩.

عن شيء.

ولو التزمنا بأنّ الوضع من نوع التعهّدات الخارجية كالمعاملات لاختص ذلك في الوضع التعييني دون الوضع التعيّني حيث لا تعهّد من أحد المستعملين أصلاً، وليس لأحد منهم أي بناء كلّي على وضع طبيعي اللفظ لطبيعي المعنى، وانّما يستعملون الالفاظ على طريقة المجاز.

فإنّ الوضع التعيّني ينشأ من كثرة الاستعمال، ولو على نحو المجاز، وليس لوأحد من المستعملين تعهّد في وضع اللفظ للمعنى، ولاقرار نفسي لأحدهم بدلالة اللفظ على المعنى.

وقد أورد على القائل بأنّ الوضع هو التعهّد، والبناء الكلّي، وإن لازمه الدور، أو الخلف لأن التعهّد في استعمال الالفاظ للمعاني هو سابق على مرتبة الاستعمال.

فلو كان استعمال الالفاظ في المعاني متوقّفاً على التعهّد، والبناء الكلّي فقد جاء محذور الدور، أو الخلف في أخذ المتأخّر في حقيقة المتقدّم بأخذ الاستعمال في مرتبة التعهّد، والبناء الكلّي.

## أخذ المتأخّر في المتقدّم تصوّراً

سيأتي منّا الكلام في بحث التعبّدي، والتوصّلي أنّ محذور الدور، أو الخلف في هذه المقامات، والبحوث لا تبتني على منشأ صحيح إذ يمكن أخذ المتأخّر في المتقدّم تصوّراً، ويكون المتأخّر وراء المتقدّم خارجاً فلا دور، ولا خلف.

وهذا الجواب سار في كل ما أُخذ في الرتبة متأخّراً في المتقدّم، ولا صعوبة في حلّ الإشكال أينما وقع بمثل هذا الجواب، أو بنحو التقيّد، والحصّة الخاصة كما يأتي بيانه.

## تنزيل اللفظ بمنزلة المعنى

أمّا الذي اختاره بعض الاساتذة للمدقّقين[١] بتنزيل الالفاظ منزلة المعاني.

فرق واضح بين كون الواضع قد قصد التنزيل حين وضعه أو أن وضعه بنفسه مفاده التنزيل، وعند اطلاق اللفظ على المعنى فكأنما الواضع قد نزّل اللفظ منزلة المعنى.

حيث إنّ وجود اللفظ غير وجود المعنى إذ اللفظ من الكيفيّات المسموعة، ولا يدلّ على ذات المعنى، والمفهوم إلاّ بتنزيل اللفظ منزلة المعنى.

وإن لم يقصد عنوان التنزيل لأنّ قصد عنوان التنزيل أجنبيّ عن واقع الوجود اللفظي مع وجود المعنى.

وإنما المدار في حقيقة التنزيل هو إلقاء المعنى باللفظ، وكأنّ وجود أحدهما عين وجود الآخر. هذا غاية تقريبه.

## حقيقة الوضع إراءة اللفظ للمعنى

التحقيق خلاف ما ذهب إليه الاستاذ لأنّا لا نرى بحسب الوجدان إلاّ اراءَة اللفظ للمعنى، وحكايته عنه بسبب وضع الواضع، ولم يكن مؤدّى وضع الواضع التنزيل واقعاً أو أنّه قصد التنزيل، فإنّ التنزيل، أو قصد التنزيل من الواضع يحتاج إلى مؤونة زائدة وراء كشف الالفاظ عن المعاني، وحكايتها عنها، وأنّ حقيقة الوضع لا تستدعي ذلك. بل لا يفهم التنزيل من اطلاق لفظ الوضع للمعاني.

ولا يخطر في بال المستعملين في كل لغة، وليس هناك برهان قائم على ذلك التنزيل.

مضافاً إلى أنّه لا يفهم من اطلاق التنزيل، ولو بأعمال النظرة الثانية فضلاً عن

---

١ . يقصد سماحة الوالد الاصفهاني قدس سره. في نهاية الدراية، ج ١، ص ٤٦ ـ ٤٧.

النظرة الأُولى.

## اللفظ كاشف للمعنى

أمّا كون اللفظ علامة على المعنى فهو خلاف الظاهر من الوضع. فإنّه قد أشرب في حقيقة الوضع إراءة اللفظ للمعنى، وكاشفيّته عنه والعلامة لا تستدعي ذلك وسيأتي في باب استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى صحة الاستعمال بناء على العلامة، وعدم صحّته على مختارنا ومختار التنزيل، ويصحّ على المباني الأُخر ان تمتّ إحداهما.

## تحقيق المقام

إنّ الانسان في حالات تصوّراته، وتوجّهات نفسه للمعلومات سواء كانت المعلومات على وجه الكشف، والدلالة أو على نحو الانشاء، والإيجاد تقع تصوّراته على نحوين:

١ ـ أن تقع تصوّراته للأشياء كمرتبة واحدة من غير ترتّب تصوّر على تصوّر ولا تفريع شيء على شيء نظير ما إذا تصوّرت النفس صورة زيد وعمرو أو صورة السفر والحضر، أو صورة اليقظة، والنوم.

٢ ـ من التصوّرات للنفس أن تقع على مرتبة من التصوّر المترتّب على تصوّر آخر قبله فمثلاً إذا علم أنّ الرسول الأعظم ﷺ نبيّ حقّ.

هذا هو التصوّر الأوّلي، ولكن لا يعتبر عقيدة اسلامية ما لم يعقّب هذا الانكشاف، وهذا التصديق بتصديق آخر عن هذه المرحلة، فيصدّق بمعنى الإقرار النفسي والبناء القلبي على صحة نبوّته.

وهذا الإقرار والتصديق لا يأتي إلاّ بعد الإذعان، والإنكشاف، ونظيره كل تصوّر ثانوي مترتّب على تصوّر اولى. فما دامت النفس في المرحلة الأولى فهي غير

محتاجة إلى مرحلة ثانية.

ولنفرض عليك موضوع الخلاف في الوضع، فترى بعضاً يرى أنّه من باب الإرادة، والكشف عن المعنى، وآخر يراه بنحو العلامة، وثالث يراه بنحو تنزيل اللفظ بمنزلة المعنى، ورابع يراه من باب الالتزام النفسي، والبناء القلبي.

ولمّا تستعرض هذه المعاني على ذهنك تجد أنّ الواضع عند ما يضع إراءة اللفظ للمعنى، أو أنّه علامة عليه أنّه في التصوّرات الأوّلية التي لا تحتاج إلى تكلّف التصوّرات الثانوية.

فإذا كان الوضع يتمّ في المرحلة الأُولى. فلا نحتاج إلى تكلّف تنزيل اللفظ منزلة المعنى، ولا إلى البناء النفسي الذي هو أبعد الوجوه والخطوط، وإذا كان الواضع قد جعل اللفظ اراءة للمعنى فلا يحتاج إلى أكثر من تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى، وجعل اللفظ اراءة للمعنى، أو علامة عليه، وليس الوضع محتاجاً إلى أكثر من جعل اللفظ حاكياً للمعنى وليس من قبيل جعل تنزيل أحدهما منزلة الآخر، او من الالزام، والبناء بجعل اللفظ للمعنى. فان ذلك لا موجب للواضع، ولا يحتاج اليه في مقام الاوضاع وانما هو تطويل مسافة من غير حاجة إلى ذلك.

فإنّ وضع الالفاظ للمعاني أسهل من هذه التكلّفات من التنزيل، والبناء العملي. فإنّ الالتزام، أو البناء، والإلتزام من غير موجب لذلك.

على أنّ بناء العقلاء في كفاية لحاظ المعنى القريب إلى الاذهان لا يعدلون عنه إلى ملاحظة الوجوه البعيدة ويرون ذلك ممّا يشبه اللغويّة في نظرهم، واعتبار شيء بعيد من عير موجب.

وهذا معنى الإرادة التكوينيّة، وهي ما تعلّقت والخلق بنظام الإيجاد والخلق وأمّاما تعلّقت بالأحكام الشرعية، من الجهات الأخلاقية. او الاجتماعية، أو الاقتصادية إلى غير ذلك ممّا يعبّر عنه بالأُمور التشريعيّة، والأمور التشريعيّة هي ما كانت مجعولة تكليفاً، أو وضعاً لأعمال المكلّفين بواسطة تبليغ الأنبياء والرسل.

والوضع لا يخلو من أحد حالتين إمّا أن يكون تكوينيّاً والمفروض هنا خلافه بالوجدان لأنّ المقصود من الوضع هو التمكّن من استعمال الالفاظ للمعاني وهذا ليس أمراً تكوينيّاً فينحصر أمره في التشريع فكما ألهم الله الأنبياء بتشريع الأحكام ألهم النفوس البشريّة بالوضع من أبناء كل قوم على حسب حاجاتهم واستمرار عصورهم من غير حاجة إلى أنّ الواضع هو الله.

ثانياً: انّه لم يقم برهاناً على مدّعاه ولم تكن هناك ضرورة تقتضي ما يدّعيه.

ثالثاً: انّه مجرّد استبعاد من واضع واحد يجعل الالفاظ الكثيرة المتعدّدة للمعاني.

فإنّ ذلك ليس من البعيد أن يكون للشخص نبوغ واستعداد بأن يجعل عشرات الألوف من الالفاظ لمعاني متعددة طيلة حياته.

رابعاً: انّه لا داعي إلى واضع واحد في كل لغة. بل الوضع يتعدّد ويتكثّر بحسب الحاجات البشرية فيضع ألفاظاً للمعاني بحسب حاجاتهم في أزمنة متعدّدة من واضعين متعدّدين، ولا محذور في ذلك أصلاً.

خامساً: انّما اختاره من أنّ الواضع لو كان من البشر لنقل التاريخ ذلك إلينا. فإنّ التاريخ لم يكن في العصور السابقة ممّا كان له وجود وتحرير كتبي قبل نوح عليه السلام وبعده إلى إبراهيم عليه السلام .

وانّما اتّخذ الناس التاريخ في عصور متأخّرة عن آدم عليه السلام ونوح عليه السلام، وليس كل ما حدث ويحدث يسجّل في التاريخ.

وعلى كل فما ذهب إليه لم يقم عليه برهاناً ولا دليلاً وجدانيّاً، ولا حاجة إلى الإطالة في نقضه، وردّه.

## ليس الواضع هو الله

اختار الاستاذ الاكبر[1] أنّ الواضع هو الله تعالى، وأنّ الوضع وسط بين الأمور

١ . يقصد به النائيني قدس سره. فوائد الأصول، ج ١، ص ٣٠ وكذا ورد في اجود التقريرات، ج

التكوينيّة، والأمور التشريعيّة، والله ألهم بعض النفوس أن يضعوا الالفاظ للمعاني بحسب ما أُلهموا من الله تعالى، وهذا الالهام وسط بين التشريع، والتكوين ويصير أمراً بين الأمرين، وليس أمراً تشريعيّاً محضاً ولا تكويناً وإلاّ لوجب على الله بعث الرسل، والأنبياء إلى ذلك.

فالوضع أمر بين التكوين والتشريع، ويقرّبه إلى ذلك أنّ فرداً من البشر لا يسعه أن يضع نصف لغة من اللغات فضلاً عن لغة كاملة دالّة على جميع المعاني، ولو كان الواضع غير الله لنقل ذلك البناء التاريخ، ولم ينقل التاريخ ذلك إلينا فينحصر الواضع بالله تعالى.

بأن ألهم بعض البشر وضع الالفاظ للمعاني.

ولكن التأمّل الصحيح يقضي بخلاف ما ذكره.

إنّ احتمال الواسطة بين التشريع، والتكوين مما لا تفهم له وجهاً مقبولاً حيث إنّ الإرادة من الله تعالى إذا تعلّقت بشيء وتمّت شروط الإيجاد فلا محالة أن يكون الشيء موجوداً.

## أقسام الوضع

فيقسم الوضع إلى أقسام:

١ ـ أن يكون الواضع قد جعل اللفظ إلاّ على المعنى أو منزّلاً منزلة المعنى أو على نحو العلامة، أو التعهّد بالوضع التعييني حيث إنّ الواضع قد عيّن اللفظ بإزاء المعنى.

٢ ـ أن يكون الوضع ناشئاً من كثرة تداول الاستعمال ويعبّر عنه بالوضع التعيّني، وتكون العلقة بين اللفظ والمعنى ناشئة من كثرة الاستعمال، ولو مجازاً حتى يبلغ درجة الحقيقة.

---

← ١، ص ١٩.

٣ ـ أن يكون الوضع ناشئاً بالاستعمال نظير قولك ناولني ماءاً فقد أوجدت الوضع بالاستعمال، ويعبّر عن مثل هذا الوضع التعيّني الاستعمالي، أو الكنائي إلاّ أنّه نشأ بالاستعمال دفعة واحدة لا من ناحية كثرة الاستعمال، وأنّ الاستعمال في مقام التصوّر قد جاء في الرتبة المتأخّرة عن اعتبار الوضع.

ولحاظ العلقة بين اللفظ والمعنى، وهذا لا مانع منه بأن يلحظ الواضع المعنى أوّلاً: ثم ينشأ اللفظ بالاستعمال، ولا يلزم أخذ المتأخّر في المتقدّم، أو يستلزم الدور، أو الخلف.

وإنّما أُخذ الوضع في رتبتين: الأُولى: وضع اللفظ للمعنى الثانية استعمال اللفظ في المعنى المتفرّع على ذلك الوضع الذي لاحظه الواضع.

وعليه فليس فيه أخذ المتأخّر في المتقدّم كما هو واضح.

ولا جمع اللحاظ الاستقلالي من حيث الوضع، والآلى من حيث الاستعمال في مورد واحد حيث تعلّق اللحاظ الاستقلالي بعنوان الوضع أوّلاً، وباللحاظ الآلي: في مقام الاستعمال ثانياً.

ويعبّر عن هذا القسم بالوضع الناشىء بالاسعمال أو الوضع الكنائي أي الوضع المكنّى به بالاستعمال كما أشرنا إليه.

## أقسام الموضوع له:

يأتي بناء البحث في تقسيم الوضع باعتبار الموضوع له.

١ ـ تصوير الوضع العام، والموضوع له عام.

٢ ـ الوضع الخاص، والموضوع له خاص.

٣ ـ تصوّر الوضع العام، والموضوع له خاص.

٤ ـ هو تصوّر المعنى الخاص بإزاء وضعه للمعنى العام إلاّ أنّ ثبوت مثل هذا النوع محل منع. لأنّ الوضع مرآة للموضوع له، وكاشف عنه، ولا يكون الكاشف

ضيّق الدائرة عن دائرة المكشوف الذي هو أوسع منه مفهوماً وتحقّقاً.

ولا بأس أن نلفت نظرك إلى محذور آخر في المقام، وهو أنّ الخاص في حال حكايته عن العام يكون حاكياً عن أفراد ذلك العام المتباينة أيضاً للخاص، لأنّه حينما حكى الخاص العام فقد حكى أفراد العام أيضاً التي لا توافق الخاص لاشتمال كل فرد على خصوصية غير خصوصية الآخر.

وأمّا ما ذكره المحقّق الرشتي من صحة كاشفيّة الخاص للعام.[١]

فالتحقيق أنّ الخاص لم يكن كاشفاً عن العام بما هو عام حيث إنّ ضيق الدائرة لا يكشف واسع الدائرة، ولا يحكي الافراد المتباينة.

ولكن الخاص يكون سبباً للانتقال إلى العام، وعند ذاك فيضع الواضع للمفهوم العام فيكون الخاص سبباً للانتقال للمفهوم العام، ولا يقع الخاص وجهاً للعام ولا عنواناً له. أمّا النظر بالنسبة إلى الوضع العام، والموضوع له عام فلا مانع منه.

لأنّ الواضع يتصوّر معنى عامّاً، ويضعه إلى معنى كلّي كأسماء الأجناس، أو يتصوّر الواضع معنى خاصّاً، ويضع بإزائه معنى خاصّاً كوضع الأعلام الشخصية كزيد، وعمرو وبكر دون الأعلام الجنسيّة. فإنّها من قبيل الوضع العام، والموضوع له عام، وإنّما يلحقها التعريف من بعض الجهات فتقع مشاركة للأعلام الشخصية من بعض الجهات اللفظية، وان كانت بحكم النكرات واقعاً.

والحاصل أنّ علماء العربية لاحظوا علم الجنس أنّه متعيّن في الذهن كأُسامة وثعالة، ونحو ذلك من حيث تعيّنه في الذهن قد اعتبروا انّه علم، وإن كان في الحقيقة كليّاً، ونكرة.

ولذا يظهر من بعض كلماتهم انّ العلم الجنسي من حيث تشخّصه في الذهن، وتعيّنه صار كالأعلام الشخصية ومن هذه الجهة رتّبوا عليه أحكام العلم الشخصي من امتناع الألف واللاّم، والإضافة ومن حيث كونه كليّاً رتّبوا عليه أحكام النكرات

١. بدايع الأفكار: ٤٠.

بخلاف اسم الجنس الذي لم يلحظ تشخصه وتعينه في الذهن.

وأمّا الوضع العام، والموضوع له خاص فيراد منه في كلمات علماء الأُصول، والفلاسفة، والمناطقة أنّ الواضع قد تصوّر عنواناً، ومفهوماً عامّاً ثم جعل اللفظ بإزاء الأفراد، والجزئيّات على نحو أن يكون ذلك المفهوم العام مرآة ومنطبقاً على الأفراد انطباق المفهوم المجمل على المفصل، والمبهم على المتعيّن والمعنى الفائي في متعلقه حيث لا يسع الواضع لحاظ الأفراد كلّها وذلك لعدم تناهيها، وتعددها فيشير إلى كل فرد منها بذلك العنوان.

وحيث إنّ الأفراد غير متناهية فقد لاحظ الواضع في ذلك العنوان سرايته إلى كل فرد فرد، وحيث إنّ الافراد غير متناهية فقد لاحظ الواضع ذلك المفهوم والعنوان سارياً في جميع الافراد، والخصوصيّات على أن يكون ذلك المفهوم مرآة لكل فرد، وليس المقصود من وضع العام، والموضوع له خاص بمعنى أنّ الواضع قد تصوّر معناً كليّاً طبيعيّاً ثم جعله منطبقاً على المعنى الموضوع له وهو الجزئيات لذلك الكلّي.

فإنّ من الواضح أنّ الوضع العام إذالم يكن بالمعنى الذي أشرنا إليه من لحاظ عنوان على نحو الاجمال سار في جميع الأفراد سراية العنوان الاجمالي على المعنون تفصيلاً، وإلاّ فلو فرض أنّ معنى الوضع العام، والموضوع له خاص هو تصوّر كلّي طبيعي ثم يضع ذلك المعنى الكلّي لأفراده. فإنّه ممّا لا يصحّ ذلك حيث إنّ الكلّي بما هو كلّي لا يحكي الأفراد المتعدّدة المتباينة بما هي أفراد وجزئيات فإنّ الكلّي يباين مفهومه مفهوم الجزئيّات.

## الخلاف في وقوع الوضع العام والموضوع له خاص

وقد وقع الخلاف بين علماء الأُصول في وقوعه وعدمه.

فذهب المتأخّرون في وقوعه وتطبيقه على المعاني الحرفية، وأسماء الاشارة

والموصولات، وجميع الأسماء المبهمة كالمضمرات فيتصوّر الواضع مثلاً لفظة من أنّها للإبتداء الكلّي، ولكن لا يضعها بإزاء هذا العنوان العام بل يضعها بإزاء الابتداء آت الخاصة.

وهكذا في بقيّة الحروف كمن، وإلى، وحتّى، ونحوهما كما في قولك: سرت من البصرة إلى بغداد، ومن النجف الأشرف إلى جدّة، ومن قمّ إلى خراسان فالواضع عند تصوّره المعنى الكلّي لم يضع بإزاء ذلك المعنى الكلي، وإنّما وضع بإزاء المعنى الخاص.

وذهب أكثر القدماء إلى أنّ الحروف، والضمائر والإشارات، والموصولات موضوعات بالوضع العام والموضوع له عام، وانّما يعتريه التخصّص والجزئيّة في عالم الاستعمال.

## ثمرة الوضع:

١ ـ انّ الوضع إن كان هو التعهّد النفساني من قبل الواضع امتنع الاشتراك اللفظي حيث لا يسع الواضع أن يتعهّد بلفظ واحد لابناء اللغة بوضعه لمعنيين على ما اخترناه ومثله إذاقلنا: بأنّ الوضع من باب تنزيل اللفظ بمنزلة المعنى، أو قلنا: إنّ الوضع إراءة اللفظ للمعنى وكونه فانياً فيه. فإنّه في جميع هذه المباني ممّا لا يجوز عقلاً استعمال اللفظ بأكثر من معنى واحد.

وأمّا إذا قلنا: بأنّ الوضع من باب العلامة على المعنى فيصحّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

٢ ـ انّ الوضع التعيّني والوضع بالاستعمال ان كان وضعاً حقيقة كان اطلاق اللفظ على مدلوله حقيقيّاً، وإن قلنا: إنّ الوضع التعيّني، أو الوضع الاستعمالي ممّا يحسنه الطبع، وإن لم يكن وضعاً حقيقيّاً كان بحكم الوضع الحقيقي، وإن لم يكن من الوضع الحقيقي.

# المعنى الحرفي

اعلم رعاك الله أنّه لابدّ لنا من تمهيد. في بيان المفاهيم والمعاني، وانقسامها ليتّضح للناظر الفرق بين المعاني الحرفية والاسمية، وبيانه.

إنّ المفهوم تارة يأتي في الذهن على وجه الاستقلال في مقام المعنى، والمفاد فيدركه المتصوّر بصورة مستقلّة في الذهن كما إذا تصوّر مفهوم الانسان، والفرس ومفهوم الأعلام الشخصية كتصوّر ذات محمّد، وعلى، ونحو ذلك.

فإنّ الصور الموجودة، والمفاهيم من هذه الأمور إذا جاءت في عالم الذهن كانت مفاهيماً مستقلّة، ومعاني تامّة، وأُخرى يأتي المعنى في الذهن، ولكن لا بهذه الكيفيّة بل يأتي آلة لغيره ومرآة له.

ألا فانظر إذا نظرت إلى صورتك في المرآة. فتارة يكون المهم عندك هو النظر إلى صورتك في المرآة فإنّه، وإن كنت قد نظرت إلى المرآة في حال نظرك إلى الصورة، ولكن كان نظرك إلى المرآة مندكّاً بالقياس للنظر إلى الصورة، وبهذه الكيفيّة تعرف الفرق بين المعاني الحرفية المندكّة في غيرها، وبين المعاني الاستقلالية.

هذا بالنسبة إلى مقام المفهوم، وأمّا مقام الوجود فتارة يكون مطابق المفهوم وجوداً مستقلاًّ كوجود الجواهر بالقياس إلى مفاهيمها، ووجودها مستقل في الخارج كما أنّ مفاهيمها مستقلّة في الذهن.

وأُخرى أن يكون وجود الشيء تبعيّاً قائماً بغيره، وإن كان مفهومه معنى

استقلاليّاً، وذلك كوجود الأعراض من المقولات التسعة كالكمّ، والكيف، والاضافة، فإنّ مفاهيم هذه الأمورمستقلّة في عالم اللحاظ كاستقلال الجواهر في الذهن ولكن وجودها المطابق لتلك المفاهيم قائم بالغير كقولك زيد أبيض. فإنّ البياض وجود تبعي لوجود زيد، وليس وجود البياض وجوداً استقلاليّاً في قبال وجود زيد.

وثالثة: أن يكون مفهوم الشيء، ووجوده مندكّاً في غيره، وليس للمفهوم ولا لوجوده جهة استقلال أصلاً وذلك نظير وجود الربط كقولك زيد قائم، ومحمد جالس لانك تجد زيداً قائماً، ومحمداً جالساً وجوداً مستقلاً إلاّ أنّ الربط بين الجلوس، ومحمد، والقيام، وزيد لاترى له وجوداً استقلاليّاً، بل هو عين الربط، وبه الربط بين المتخالفين.

هذا كلّه في المفاهيم التي لها منشأ واقعي كالجواهر، والأعراض والوجود الرابط.

وأمّا المفاهيم الاعتبارية التي ليس بإزائها في الخارج شيء من الوجود، ولا واقعية لها إلاّ عين اعتبارها ولحاظها للمعتبر نظير الزوجية، والرقيّة، والحرية ونحو ذلك، وهذه أيضاً على نحوين من الاعتبار.

فتارة يعتبر الشخص بما أنّه زوج، المرأة بما انها زوجة وبهذا اللحاظ فقد لاحظت معنىً استقلاليّاً، ومفاداً اسمياً.

وأُخرى تلحظ الربط بينهما فتقول: فاطمة الصدّيقة زوجة علي بن ابي طالب امير المؤمنين عليه السلام فإنّك في هذا التعبير قد لاحظت عنوان الحمل والاضافة، ولحاظ الحمل والاضافة معنى آلي مندكّ بين الطرفين.

وحينئذٍ يتّضح لك من البيان المذكور أنّ المفاهيم الاعتبارية يجري فيها مفاد الاستقلالية، والالية، ويتم فيها مفاد المعنى الاسمي، والحرفي، ويتحقّق فيها الوجود الاستقلالي، والرابط، ولا يتحقّق فيها الوجود الرابطي لأنّها ليست من المقولات التسعة العرضية، وانّما هي من الخارج المحمول على الشيء لا من المحمول

بالضميمة المعبّر عنه بالاعراض التسعة.

فإذا يتّضح لك الفرق بين مفاد المعنى الحرفي، والاسمى، وان شئت عبّرت عنهما أيضاً بالمعنى الاستقلالي، والآلي وانّهما يجريان في الأمورالمقولية والأمور الاعتبارية كالزوجية، والحرية كما عرفت ممّا ليس بموجود خارجي، ولا حيثيّة موجود.

ويتّضح لك أيضاً جريان هذا المعنى في الهلية البسيطة، ومفاد كان التامة كقولك: علي عليه السلام موجود، وهل المركّبة وكان الناقصة فتقول: كان علي موجوداً فمفاد الربط معنى حرفي، ومفاد المرتبط معنى اسمي.

ومن الواضح الجلي أيضاً أنّ الواضع الحكيم لا يمكنه اهمال للمعاني الآلية في مقام الوضع لعلمه باحتياج المعاني الاسمية إلى الحمل إليها والارتباط بها، وإلاّ لناقض غرضه، وخالف مقصوده من وضع الالفاظ للمعاني، والحمل وتحصيل الإفادة في التراكيب حيث إنّ المعاني الاستقلالية لا يعقل ارتباط بعضها ببعض إلاّ بالمعاني الحرفية التي بها الربط، وكذلك تتوقّف المعاني الحرفية في تحقّقها على المعاني الاسمية في التراكيب، والجمل ولا يعقل للواضع أن يستغني عن أحدهما أو يفكّك أحدهما عن الآخر في مقام الإفادة والاستفادة[1].

---

١ . ١ ـ تعرّض الاستاذ المعظم الخوئي في بحثه ان الحرف لو كان معنى آلياً لكانت جميع المعاني الاسمية، والعناوين المشيرة للمعنونات هي معانى حرفية، والمفروض عدم الالتزام به. محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ٥٨.

ويمكن المناقشة بان العناوين المشيرة ترجع إلى المعاني الاسمية وانها من نوع الحمل الأوّلي الذاتي إلاّ أنّه يراد بتلك العناوين الكشف إلى المعنون وهذا يختلف عن مقام الالية التي في كلمات الفلاسفة بانها فانية في عالم المفهوم، والذهن، واللحاظ، واندكاك العناوين ليس بمعنى الفناء بالغير فهي متقوّمة بماهيّتها في الذهن نظير تقوّم وجود العرض بوجود الجوهر في الخارج كما صرّح به في الكفاية.

## وضع الحروف يستدعي توسيط المعاني الاسمية للواضع

ليعلم أنّ وضع الواضع الالفاظ للمعاني الآلية لا يمكن أن يضعها إلاّ بتوسّط المعاني الاستقلالية الاسمية لعدم امكان الوصول إليها إلاّ بهذا الطريق، والتوسّط لها بالمعاني الاسمية، وهذا لا ينافي الاحتياج اليها في مقام الربط والحمل.

وببيان آخر: انّ الواضع عند وضعه الالفاظ للمعاني الحرفية قد لاحظها بمفاد المعنى الاسمى بالحمل الأولي الذاتي، وقد وضع الالفاظ لها باعتبار الحمل الشائع الصناعي المندكّ في المعاني الاسمية.

وذلك لقصور ذاتها في مقام الوضع أن توضع بمفاد المعنى الحرفي الآلي المغفول عنه على نحو غير ملتفت إليه إلاّعلى نحو فناء العنوان في المعنون.

ومن الواضح أنّ الوضع يستدعي للواضع في حالة الوضع أن يكون المعنى ملتفت إليه ولو على نحو الإجمال، ويقع المعنى الإسمي عند الواضع عنواناً لحقيقة المعنى الحرفي.

## مفاد الحروف

وبعد عرض هذا التمهيد يتناول موضوع بحثنا مفاد الحروف.

فقد اختلف الأعلام في مفادها على وجوه:

أحدها: ما ذكره الشيخ الرضي، وتبعه التفتازاني بأنّ الحروف لا تدلّ على معنى في نفسها، ولا على معنى في غيرها، وإنّما تعطي مجرّد علامة على خصوصية في غيرها بالأسماء فلا تكشف عن معنى آلي ولا عن معنى استقلالي، وانّما هي علامة على خصوصية في المعنى الاسمي كالحركات الاعرابية من الضم، والفتح، والجر.

ثانياً: ذهب جماعة إلى أنّ الحروف معاني تبعية في الخارج، ومستقلّة في

عالم الذهن كما اختاره الاستاذ المحقّق[١].

وعلى مقتضى ما اختاره الاستاذ تكون الحروف أحدى النسب والمقولات الاضافية كما صرّح به في بحثه ومقالته.

ثالثها: اختار صاحب الكفاية بأنّه لا تعدّد بين المعنى الاسمي، والمعنى الحرفي في ذات المعنى، وانّما الخلاف، والتعدّد في ناحية الاستعمال، واشتراط الواضع بأنّ الوضع للأسماء في مورد الاستعمال أن يستعمل الاسم في حالة الاستقلال وأن يستعمل الحرف في حالة الآلية، وهذا الاشتراط كان من قبل الواضع ولازمه قهراً أنّ تتضيّق دائرة العلّة الوضعية في مورد الاستعمال في الأسماء بنحو الاستقلال، وفي الحروف بنحو الآلية، ويكونان في مقام الاستعمال من باب تقابل العدم، والملكة.

وأمّا في ذات المعنى فلا تقابل بينهما لا بالسلب والإيجاب ولا بالعدم، والملكة ولا بالتضادّ والتضايف لأنّ أحدهما عين الآخر.

رابعاً: ذهب علماء الفلسفة، وهو المعروف أيضاً من علماء الأُصول بأنّ الحروف معاني فانية في الغير، وانّها قائمة بالغير كما هو المختار لدينا.

## المناظرة مع الكفاية

المناقشة مع المحقّق في كفايته أنّ الاستقلالية، والآلية لا يرتبطان بالاستعمال وانّما جاء الاستعمال على وفق المعنى من الاستقلالية، والآلية، فالاستعمال بحسب

---

١ . العراقي قدّس سرّه.

قد أفاد السيد الحكيم قدّس سرّه أنّ المعاني الحرفية من قبيل المعاني الاعتبارية إلاّ أنّ الذي يظهر لك ممّا سيتعرّض إليه سماحة والدنا أنّ المعنى الحرفي ليس من سنخ الاعتبارات وانما هو من سنخ الأمور الواقعية، وإن لم تكن جوهراً ولا عرضاً، وأنّ جزئيته غير سنخية الأمر الكلّي والجزئي في الماهيات فهو في عالمه غير سنخ الماهيات المعروفة في الفنون ولا سنخ الجزئيات المتداولة كما تعرفه في المتن.

طبيعته لم يوجد الاستقلالية، والآلية، وانّما كان المعنى بذاته مستقلاً، أو آلة ويستعمل المعنى على طبق ما هو عليه.

فإن كان مؤدّاه الاستقلالية كان استعمالاً على وفق المعنى، وإن كان المعنى آلياً كان الاستعمال آلة كذلك.(١)

فالآلية، أو الاستقلالية لم يكن التقابل بينهما تقابل العدم، والملكة في مقام الاستعمال كما يفهم منه عند التأمّل في عبارته وإن كانت العبارة لا تفي بما أوضحناه، وانّما التقابل بينهما بالسلب والإيجاب.

فذات المعنى في أحد الجانبين اندكاكي والآخر استقلالي ولو تنزّلنا وقلنا بكون المعنى فيه من قبيل العدم، والملكة فنقول: إنّ ذات المعنى قد تكون استقلالية، وقد تكون آلية غير مستقلّة.

وانّما كون الآلية، والاستقلالية من قيود الوضع، وأنّ الواضع قد اشترطها في وضعه ممّا لا وجه له.

إذ عند مراجعة الوجدان لا نجد له أيّ أثر في ذلك.

مع أنّ مخالفة شرط الواضع لا توجب حراماً، ولا معصية، ولا بطلاناً للاستعمال في المعنى المستعمل فيه وإن وجّهنا عبارة اشتراط الوضع في عبارته بأنّ المراد أنّ الوضع في حدّ ذاته يكون ضيق الدائرة في مقام الاستعمال فإذا استعمل اللفظ في المعنى الاسمي كان المعنى لا يسع إلاّ المفهوم الاستقلالي.

وإذا استعمل اللفظ في المعنى الحرفي كان اللفظ ضيق الدائرة عن شموله للمفهوم الاستقلالي.

فالمراد من اشتراط الواضع هو شرطية الوضع، وضيق دائرته، بمعنى أنّ الوضع في الأسماء ضيق الدائرة عن شموله لمفاد الآلية، وفي الحروف ضيق الدائرة

---

١. كفاية الأصول، ص ٢٧، تحقيق مؤسسة النشر الاسلامي تبعا للمحقق الرضي في مسلكه الأوّل، شرح الكافية، ١: ١٠.

عن شموله للاستقلالية.

ومعنى الاشتراط في الوضع ليس هو شرطيّة شيء في شيء بل هو من باب التقيّد، وضيق الدائرة لا من باب التقييد، والاشتراط المصطلح في باب المعاملات.

ولكنك عرفت أنّ هذا من التمحّلات وتوجيهات معاني هي أخفى من أصل موضوع المسألة. فإن استقلالية المعنى، وآليته أوضح في أذهان العرف وأبناء اللغات من هذا التوجيه البعيد، وانّ الآلية، والاستقلالية في الاستعمال هي من شؤون ذات المعنى لا أنّها منحازة في مقام الاستعمال دون أصل المعنى.

على أنّ ما تحمّله ﷺ في حمل الآلية، والاستقلالية في موطن الاستعمال ممّا لا يفهمه العرف، وابناء اللغة من أيّ لغة كانت.

وهذا التوجيه منّا لكلام صاحب الكفاية، وإن اندفعت به شبهة الاستاذ الأكبر من أنّه لا معنى لهذا الاشتراط، وأنّه على تقدير اشتراط الواضع له فلا دليل على اعتبار هذا الاشتراط في الوضع، وهذا ليس بأعظم من الاشتراط في المعاملات التي لا توجب إلاّ مخالفة تكليف، وليس مقتضاه إلاّ الحرمة دون بطلان الاستعمال لو قلنا: بأنّ الواضع من المشرّعين الذين لا يجوز مخالفة اشتراطهم، وإن اندفع بهذا التوجيه اشكال الاشتراط لما بيّناه من أنّ هذا ليس من سنخ الاشتراطات المعروفة بل هو تقيّد في الوضع، وليس من باب التقييد، والاشتراط، ونتيجة ضيق دائرة الوضع.

ومن جهة ضيق دائرة الوضع، وكيفيّته لا يصحّ استعمال أحدهما في الآخر.

ولكن نبّهنا على أنّ هذا النحو من التقيد: في الوضع لا دليل عليه، وعلى تقديره فلا يوجب ضيق دائرة استعمال المعنى الاسمي في المعنى الحرفي، وبالعكس لأنّ هذا التقيّد خاص بشأن الوضع دون الموضوع له، وانّ الموضوع له، باق على حالته من السعة في المفهوم.

وعليه فلا مانع من استعمال أحدهما في الآخر، وهذه المحاولات لا موجب لها على أنّها أشكل من أصل الموضوع، ومعرفته.

والحق ما ذهب إليه الحكماء بأنّ المفهوم تارة يكون معنى استقلاليّاً عند التعقّل، وأُخرى لا يكون كذلك بل آلة لغيره، ورابط بغيره في مقام الوجود الخارجي، ولو كانت الحروف معاني استقلالية لما حصل الربط في المعاني الاسمية، ولما صحّ حمل بعضها على بعض، وكان وجود كل من الموضوع، والمحمول وجوداً مستقلاً عن غيره ومبايناً له ولما صحّ الحمل في جميع القضايا في الحملية، والانشائية، ولا في الشرطية، وغيرها أصلاً فوجود الرابط لابدّ من ثبوته، وحصوله لحصول الحمل، والاتحاد بين الموضوع، والمحمول، وحصول الاضافات بين الاشياء بسببه.

وكيف يصحّ للواضع أن يهمل جهة المعنى الحرفي الذي به تحصل الاضافات والحمل، والارتباطات، وهو يرى أنّ أبناء المحاورة، وأهل اللسان من أبناء لغته، أو غيرها محتاجين في مقام التفاهم إلى هذا السنخ من المعنى الذي هو عين ربط الاشياء بعضها ببعض. فلو أهمل الواضع هذه الجهة لما صحّت الاستعمالات، والتراكيب في أيّ لغة كانت.

نعم، الواضع حين وضعه للمعاني الحرفية لابدّ أن يضعها بتوسّط المعاني الاسمية كما أشرنا إليه إذ المعاني الحرفية كما عرفت ليست تحت اللحاظ الاستقلالي حيث إنّها آلة فانية في غيرها.

فلابدّ للواضع الحكيم في مقام وضعها لمعانيها أن يتصوّرها بمفاد المعنى الاسمي، ويجعله طريقاً وإشارة إلى مفاد المعنى الحرفي حيث إنّ المعنى الحرفي غير ملتفت إليه في مقام الاستعمال، وكان مهمّة الواضع أن يوصل أبناء المحاورة إلى ذلك المعنى الآلي، وحينئذٍ فلابدّ له أن يتصوّره بمفاد المعنى الاسمي، ولكن مشيراً به إلى مفاد المعنى الآلي ليتوصّل إلى غرضه بهذه الوسيلة وإلاّ فلا يمكّنه الوضع من غير هذا الطريق[1].

١ . ١ ـ وقد أورد الاصفهاني على صاحب الكفاية ان الاسم والحرف لو كانا متّحدي المعنى، ←

## المناظرة مع الشيخ الرضيﷺ

أمّا الوجه الأوّل: الذي ذهب إليه الشيخ الرضي بكون الحروف علامة على الأسماء،[١] وعلى خصوصية دالّة عليها فهو خلاف المتفاهم العرفي حيث إنّهم لا يفهمون من قول القائل سرت من البصرة إلى الكوفة انّ كلمتي من، وإلى علامتان، وخصوصيتان على البصرة، والكوفة، وانّما ينتقلون إلى معنى خاص قائم بالغير.

فإنّ الانسان يوجد انّه لا يعرف من مفاد من وإلى وفي، وحتى، ونحوها هو الدلالة على خصوصية المعاني الاسمية كالضمّ، والفتح، والجرّ علامة لخصوصية في الإسم كقولك: سرت من زيد إلى عمرو، وشربت الماء في الكوز.

فإنّ المفهوم من هذه المعاني غير ما يفهم من الضمّ، والفتح، والكسر من دلالتها على الخصوصيات في الأسماء بل نرى بوجداننا أنّ من، وإلى، وفي، في المثالين المتقدّمين، وغيرهما دلالة على معنى في مؤدّاهما رابط بين مفهومين

---

← وكان الفرق في الآلية والاستقلالية في اللحاظ بموطن الاستعمل لكان طبيعي المعنى في المعنى الحرفي يوجد على نحوين كما يوجد في الذهن على طورين من الالية، والاستقلالية. مع ان المعنى الحرفي لا يوجد الا منذكاً في غيره لا يوجد في الخارج إلا في غيره ولا يعقل أن توجد النسبة في الخارج بوجود نفسي.

وقد اعترض على الاصفهاني فضيلة السيد الصدر بأنه لا مأخذ للأصل الموضوعي المزعوم إذ البرهان على ضرورة التطابق بين الوجود الذهني، والوجود الخارجي بل البرهان على خلافه فإن العرض لحاظه في الذهن يمكن أن يكون مستقلاً عن موضوعه مع أنّه في الخارج لا يوجد إلاّ في موضوعه.

وفيه أنّه عندما نستعرض مقالته تجد أنّه قد خرج عن القواعد الحكمية حيث إنّ نظر الاصفهاني قدس سره ان المعنى يأتي في الذهن آلياً وفانياً ويأتي ايضاً في الذهن على وجه الاستقلال، وعليه فلابد أن يقطع التطابق أيضاً في مقام الخارج وتوجيه الرد عليه بالنقض في الوجود الرابطي الذي يعطي مفاده دور العرض ومورد الكلام في الوجود الرابط، وقد خلط بين حقيقة الوجود الرابطي الذي هو عبارة عن الوجود التبعي الاستقلالي وبين الوجود الرابط.

توضيح ذلك: ان المعنى في الذهن، والمفهوم المتصوّر إمّا استقلالي، أو آلي فإذا قسنا المفهوم إلى الخارج فإذا وجد في نفسه، ولنفسه عبّرنا عنه جوهراً وإذا لوحظ إلى الخارج كان رابطياً، وكان وجوداً متقوّماً بغيره واذا لوحظ إلى الخارج لم يكن رابطياً ولا جوهراً كان وجوداً لا ربطاً وحقيقة الحرف الوجود الرابط، وليس بالوجود الرابطي في عالم الخارج.

١ . شرح الكافية ١: ١٠.

استقلاليين لا ارتباط بينهما سابقاً، أو هيئة دالّة على انتساب حدث إلى فاعل ماكما في هيئة الافعال كقولك: ضرب زيد، وجاء محمد من الحج لا على خصوصية بمتعلّقهما من الاسماء.

ولذا أنّ بعض كلمات الشيخ الرضي في شرح الكفاية يقرب بما اختاره صاحب الكفاية من اتّحاد المعنى الاسمي والحرفي هويّة، وماهيّة على أنّ هذا القول: مجرّد دعوى من غير دليل.

## المناقشة مع الاستاذ العراقي

إنّ ما ارتئاه الاستاذ العراقي بأنّ الحروف مفاهيم، ومقولات إضافية.

خلاف الصناعة لأنّ المناط في الإضافة لابدّ أن يكون هناك ارتباط بينهما، وبين الموضوع لأنّ المقولة مرجعها إمّا إلى موجود خارجي، أو إلى حيثيّة موجود خارجي، وحيثيّة للموجود مآلها إلى ذلك الموجود الخارجي فنحتاج إلى رابط يربطها بالموضوع أيضاً، وأنّ المقولات الاضافية محتاجة إلى رابط، وإلاّ لما ارتبطت بالجواهر أصلاً، وما كانت منسوبة إليه أصلاً.

وليست المقولات الاضافية في الخارج إلاّ من الوجود الرابطي المحتاج في تحقّقه إلى الوجود الرابط، ولا يعقل أن يكون مآله الربط بغيره عين ما به الربط من المعنى الحرفي.

إذ من الواضح ان مآله الربط في وجوده، وحقيقته يخالف ما به الربط وجوداً وماهيّة أيضاً فكيف يصحّ أن يكون أحدهما حقيقة الآخر مع اختلافهما في سنخ الوجود والماهيّة واختلافهما مفهوماً وذاتاً.

وعلى الجملة أنّ المعاني الاضافية معاني استقلالية في عالم المفهوم، والمعاني الحرفية هي معاني آلية، وفانية في غيرها ولما كان من الواضح اختلاف المفهوم من حيث الاستقلالية، ومن حيث الالية، وانّهما واقعان في المفاهيم فكيف

جاز للواضع الحكيم أن يترك وضعاً لمعاني الآلية، والمفاهيم الفانية في الغير مع أنّ قوام الحمل، والارتباط بين الأسماء بعضها ببعض لا يتحقّق إلاّ بسنخ المفاهيم الآلية، وكيف يعقل اهمال هذه الجهة في نظر الواضع وترك وضع الحروف مع ما يجده الواضع من احتياج الجمل في الأسماء من بعضها ببعض أنّه قائم على هذا المعنى الآلي، ولا ربط ولا حمل في أي قضية كانت، ولا اتّحاد بين متغايرين في الجملة إلاّ بهذا المعنى الحرفي على ما بيّناه للمضطرّ إلى وضع الالفاظ لهذه المفاهيم الحرفية سواء كانت الفاظ الحروف مستقلة كلفظة من، وعلى، أو غير مستقلّة كهيئات الأفعال، وسواء سمّيت هذه المعاني رابط أم لا؟

فإنّ الاحتياج إلى مفهومه، وحقيقته ممّا لا بدّ منه في مقام الاستعمالات، والتصوّرات الذهنية.

مضافاً إلى أنّ المعاني الاضافية المقولية محتاجة إلى رابط يربطها ولولا وجود الرابط لما اتّصلت بالجوهر أبداً.

ولذا تجد الفلاسفة يفرّقون بين الوجود الرابطي، والوجود الرابط، فالوجود الرابطي محطة الماهيّات العرضية، والوجود الرابط، هو الذي يربط العرض بالجوهر ويربط المحمول بالموضوع، وهو المعنى الحرفي سواء كان في الهليات المركّبة أو الهليات البسيطة، وسواء كان مفاد الحرف هو الهيئآت المتعلّقة بتركيب الحمل كقولك: ضرب زيد عمرواً، وجاء محمد من السفر أم كان مفاد الحرف غير الهيئآت التركيبية كمفاد من، وإلى وفي، وحتى.

فإنّ جميع الحروف بأيّ جهة صيغت ممّا كان مستقلاً في النطق، او غير مستقل كالهيئات في المواد من الجمل الخبرية والانشائية، وسواء كانت في هل المركّبة أم البسيطة، فإنّ الكلّ من المفاهيم الآلية، والوجود الرابط دون المفاهيم الاستقلالية، والوجود الرابطي.

وسيأتي منه أعلىٰ الله درجته أنّ الهيئات التركيبية طرّاً من الوجود الرابط، وانّ

غير الهيئآت التركيبية كمفاد الحروف الجارّة والاضافات كلّها من المقولات الاضافية والوجود الرابطي.

ولا وجه لهذه التفرقة كما هو واضح. فإنّ الكل مفاده المعنى الحرفي، ولا وجه لتخصيص بعضه كالهيئآت التركيبية بالوجود الرابط. فإنّ التفرقة بينها من غير فارق حيث إنّ الحروف كلّها سواء كانت مستقلّة في النطق أو لم تكن مستقلّة في النطق من المعاني الآلية الفانية في غيرها.

ومقتضى كون الجميع من المعاني الحرفية أن لا تختلف في تحقّقها مرّة بالوجود الرابط.

وأُخرى بالوجود الرابطي فالتفرقة ممّا لا وجه لها بحسب الصناعة.

وعند التأمّل فيما حرّره الحكماء في هذا الموضوع، والفلاسفة من مفاد الحروف، ومفاد الاعراض النسبية ممّا يزيل هذه الاقوال والمباني في المعنى الحرفي.

فراجع ما حرّره صدر المتألّهين في الاسفار في بحث الوجود أنّ وجود الحقّ هو الوجود الذي لا حدّ فيه، ولا ماهيّة تعتريه، وأنّه تعالى هو المعنى الاسمي والجوهر، الحقيقي، وانّ جميع الممكنات بالقياس إليه تعالى نفس التعلّق، والفناء، ونفس الآلية، والربط لأنّ لها وجوداً مرتبطاً بالحقّ فهي نفس الوجود الرابط، وليست من قبيل الوجود الرابطي.(١)

---

١ . قسّم صدر المتألّهين الوجود إلى ثلاثة أقسام:
أ. الوجود المستق كوجود الجوهر و هو مالا يحتاج في وجوده إلى موضوع.
ب. الوجود الرابطي كوجود الأعراض و هو ما يحتاج في وجوده إلى موضوع غير أن الوجود يحمل عليه مستقلا.
ج. الوجود الرابط كوجود المعاني الحرفية، وهو ما يكون وجوده قائماً بوجود طرفيه ولا يحمل عليه الوجود مستقلا.
راجع الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٧٨ - ٨٢ و ص ٣٢٧ - ٣٣١.
أ.

فترى من كلماته في هذا المبحث، وغيره، وفي سائر كتبه الصراحة في تشبيه الوجودات الامكانية بالمعنى الحرفي المتعلّق بالمعاني الاسمية، وتراه ينفي بصراحة القول بأنّ الوجودات الامكانية ليست من قبيل الحوادث الغرضية للحقّ تعالى، فليس وجودها منسوب إلى الحقّ بل وجودها عين التعلّق بالحقّ فترى من عبارته المتكرّرة في هذا المضمون، ومن كتب الفلاسفة هو تشبيه وجود الممكنات بالمعنى الحرفي القائم بالإسم.

إذ من الواضح بارتكاز رأي كل فيلسوف، وحكيم أنّ هناك معنى هو عين الربط. ووجوده عين الرابط، ولذا شبّهوا المقام به، ولم يشبّهوه بالأغراض القائمة بالجوهر فارتكاز اختلاف المعنى الاسمي، والحرفي في كل فنّ، وصناعة ما لا يقبل الريب، ولا التشكيك.

وعليه فيتوجّه على الاستاذ انّ المعاني الحرفية غير قابلة أن تكون من سنخ الأعراض التي تكون مفاهيمها مستقلّة في عالم التصوّر، ووجودها تابع لوجود الجواهر، وانّ القول به يشبه المصادرة بعد اختلاف المعاني الاسمية، والحرفية هوية، وماهيّة بالوجدان، وبالبرهان أيضاً، وإلاّ لبطل الحمل، والارتباط بين المعاني الاسمية.

## تحرير آخر من البيان

انّ المقام يستدعي تحرير آخر من البيان.

وهو أنّ المفاهيم عند ملاحظتها في العقل، إمّا أن تكون مفاهيماً مستقلّة، ويكون ما انطبقت عليه أمراً مستقلاًّ كما في مفهوم الواجب حيث إنّه مستقلّ في نفسه ولنفسه وبنفسه لا في غيره.

وأُخرى يكون المعنى في نفسه، ولنفسه، وإن لم يكن قائماً بنفسه، وهذا هو مفهوم الجواهر، وإمّا أن يكون قائماً بنفسه، ولكن كان وجوده في غيره وهذا يقع على

نحوين:

١ ـ لا يكون معنى إضافيّاً نظيراً للكمّ والكيف.

٢ ـ يكون معنى إضافيّاً، ويقع بنفسه حيثيّة موجود كالمقولات الاضافية.

وعليه فسواء كانت المفاهيم من الجواهر والأعراض غير الاضافية أم الأعراض الاضافية لا تكون نسبة بعضها إلى بعض ما لم يكن هناك معنى يغايرها في الحقيقة، والهويّة كما يغايرها من الاستقلالية إلى الآليّة.

فإنّك إذاتصوّرت مفهومين جوهريين أو عرضيين أو كان أحدهما جوهراً، والآخر عرضاً فلابدّ في مقام الحمل من حمل أحدهما على الآخر، واتّصاله به من وجود سنخ مفهوم ليس من سنخ الطرفين، وإلاّ لاحتاج بنفسه إلى ارتباط فلابدّ في المفاهيم الاسمية في مقام حملها، أو اتّصال بعضها مع بعض من تحقّق معنى به يتحقّق الارتباط لأنّ الاضافات المقولية ما كان وجودها رابطيّاً لا ماكان وجودها رابطاً.

والمفروض انّ الحروف بأسرها ممّاكانت في مقام التحقّق من الوجود الرابط، وفي مقام المعاني من المفاهيم الآلية إذ بها الربط لا أنّ لها الربط، وجميع المقولات الاضافية تحتاج إلى ربط لأنّ لها الربط بغيرها، ولولا المعاني الحرفية لما حصل الربط بين الاشياء، ولما صحّ الحمل في جميع القضايا كما صرّحنا به.

وامّا قول الاستاذ المحقّق إذا أردت بيان الظرفية وقصدته، وقلت: زيد في الدار، والماء في الكوز متوجّهاً بنظرك إلى مفهوم معنى الظرفية في المثالين فهو خروج عن محل البحث إذ في هذه الصورة ينقلب المعنى الحرفي اسمياً، والآلي استقلالياً.

نظير ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ وضع الحروف من قبل الواضع لا يمكن أن يضعها في حال الآلية، والفناء في الغير، وإنّما ينقلها إلى مفهوم اسمي، ويكون ذلك المفهوم الاسمي طريقاً، وعنواناً مشيراً إلى ذلك المعنى الحرفي الالي فهي في مقام

جعل الواضع معاني اسمية لا حرفية فانية.

وإن شئت قلت: إنّها بهذا المعنى حمل أوّلي بمفاد المعنى الاسمي، وحمل شائع صناعي بمفاد المعنى الحرفي كما أشرنا إليه سابقاً.

هذا بالنظر إلى المفاهيم الآلية، والاستقلالية، وامّا تقسيم الشيء في النظر إلى الوجود، فتارة ينظر إلى وجوده مستقلاً في نفسه، ولنفسه، وبنفسه، وهذا هو وجود الحقّ تعالى.

وثانياً: يكون وجوده في نفسه، ولنفسه، ولكن لم يكن بنفسه مستقلاً، بل كان وجوده الاستقلالي ناشئاً من قبل غيره كوجود الممكنات من قبل الحقّ تعالى وهذا هو المعبَّر عنه في وجود الجواهر.

وامّا أن يكون وجوده قائماً بالغير، وهو وجود العرض، وهذا على نحوين:

١ ـ أن يكون وجوداً قائماً بغيره كالكمّ، والكيف.

٢ ـ أن يكون حيثيّة موجود كالمقولات الاضافية، ويعبّر عن وجودها بالوجود الرابطي، والجميع ما كان الخارج، والواقع ظرفاً لوجوده كوجود الواجب، والجواهر والأعراض.

٣ ـ يكون الخارج والواقع ظرفاً لنفسه لا لوجوده، ويكون عين الثبوت والقوّة المجرّدة المحظة، وهذا يعبّر عنه بالوجود الرابط، ووجود الحرف.

وهذا خارج عن نظام الجوهر، والعرض، وليس داخلاً تحت المقولات وليس قسماً منها بل نحو آخر يقابل وجود الجوهر، والعرض، ووجود الجوهر والعرض، بمعنى أنّ الماهية إذا تحقّقت خارجاً كانت موجودة، أو حيثيّة موجود بمعنى أنّ الماهيّة إذا وجدت في الخارج كانت موجودة أو حيثيّة موجودة.

امّا وجود المعنى الحرفي فهو خارج عن هذا الوجود، وهذا الاطار أضعف كثيراً من إطار وجود الجوهر والعرض ولا يصل إلى نظام وجود الجوهر والعرض. بل كان وجوده عين القوة الصرفة، والاستعداد المحظ.

فالمعنى الحرفي في عالم اللحاظ مرآة، وفاني في غيره، وفي عالم الوجود مندكّ، ومضمحلّ في ما سواه من المعاني الاسمية.

ومن هنا كان عين الربط وبه الارتباط بين المعاني الاستقلالية.

وإذاانتهيت إلى ما أشرناه سابقاً، وعلمت على وجه البرهان انّ كلمات الأعلام من كون المعنى الحرفي والاسمي واحداً كما حرّره صاحب الكفاية، أو أنّ المعاني الحرفية ألفاظ دالّة على خصوصيات في الاسم كما هو المعروف عند الرضي أو أنّ المعنى الحرفي من سنخ الاضافات المقولية كما اختاره الاستاذ العراقي لا وجه لها لعدم ابتنائها على برهان علمي وليست إلاّ مجرّد دوّن في إطار علم الأُصول لا تبتني على ضرورة ولا على برهان.

والذي قام البرهان عليه انّ المعنى الحرفي في عالم المفهومية وتقرّر الماهية مرآة للمعاني الاسمية وفانياً فيها، وفي عالم نفس الأمر والواقع مندكّ في غيره ومضمحلّ الذات في المعاني الاسمية، وهو عين وجود الرابط وحقيقته عين الارتباط لا أنّ له الارتباط بغيره ليكون من مقولة الاضافة كما اختاره الاستاذ.

وإجمالاً فالمسألة لا تبتني على دائرة علم الأُصول، ولا على ما يفهمه العرف في عالم النطق واللغات، ولا إلى ما يبتناه العالم الاصولي في مقام التصوّرات الفنيّة في دائرة الأُصول.

وانّ المسألة من المباحث المقرّرة في الفلسفة على طبق القوانين الفلسفية وخروجها عن موضوعية الفلسفة، ودخولها فيما يتفاهمه علماء الاصول من نطاق الالفاظ، والملازمات، ونحوها من القواعد الأُصولية خروج عن موضوعية المسألة، وطرح ثوب عليها من فنّ آخر، وانّ هذا الرداء الذي لبّست به المعاني الحرفية من مقالة الرضيﷺ أو تصوير الكفاية، أو بما ذهب إليه الاستاذ ثواب لا تلابس المعنى الحرفي، ولا يتناسب مع جهازه الفني الذي حرّرته عقول الحكماء وحقّقته.

## الحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع له خاص

وينبغي تصوير البحث ببيان واضح جلي، وهو أنّ الواضع عندما يتصوّر معنى عامّاً، ويضع اللفظ بإزائه، وذلك كوضع اسماء الاجناس، وأُخرى لمتعيّن ومخصوص نظير الأعلام الشخصية كوضع محمد وعلي، وحسن من حيث المادة والهيئة، ويعبّر عن هذين بالوضع الشخصي، والموضوع له شخصي لتعيين الهيئة، والمادة في نظر الواضع.

امّا أن يلحظ الواضع مادة في ضمن هيئات كمادة الضرب في ضمن هيئات متعدّدة كقولك ضارب، وآكل وشارب.

وهذا يعبّر عنه بالوضع النوعي لعدم تشخيص هيئة ومادة مخصوصة هذا من حيث نوعية الوضع، وخصوصيته.

وامّا من حيث الموضوع له فقد عرفت أقسامه، وانّما الخلاف بين القدماء والمتأخّرين من المناطقة، والأُصوليين في وضع الحروف.

فقد ذهب القدماء إلى أنّ الحروف، والاسماء المبهمة من الضمائر، والاشارات، والموصولات موضوعة بالوضع العام والموضوع له عام، فإذا قلت: سرت من النجف الأشرف إلى المدينة المنوّرة لم تستعمل من، وإلى إلاّ في الابتداء الكلّي، وأمّا تحقّق الابتداء من النجف الأشرف، والانتهاء إلى المدينة المنوّرة فمن حيث الانطباق الكلّي على فرده لا من حيث الخصوصية الفردية، فلفظة من، مثلاً موضوعة للطبيعة المهملة.

غايته أنّ تعيّنها من باب الانطباق، وتكون معانى الحروف من هذه الجهة شبيهة بمعاني الاسماء من أنّها موضوعة بالوضع العام والموضوع له عام.

ويؤيّده انّك لو قلت: سرت من النجف الأشرف إلى المدينة المنوّرة، فالمفهوم محقّق قبل التطبيق.

ومن الواضح انّ قبل تطبيقه عام فإنّ الأمر بالسير من النجف قابل لأن يطبّق

على أيّ نقطة يخرج منها، وإلى أيّ نقطة من المدينة يصل إليها، ولا سيّما على ما اختاره الاستاذ المحقّق العراقي.

من أنّ معانيها استقلالية لا آلية فيجري جميع ما ذكروه في باب المطلق والمقيّد من اطلاق الطبيعة على الطبيعة المهملة، وفي مقام التقسيم من اللاّبشرط المقسمي تطلق على اللاّبشرط القسمي، وبشرط شيء، وبشرط لاكمفاد الأسماء.

وأيضاً تجري الحروف مجرى الأسماء في هذا التقسيم على مسلك صاحب الكفاية أيضاً من اتّحاد معنى الأسماء والحروف.

وأمّا ما ذهب إليه المتأخّرون، والذي نختاره في هذا الموضوع وجميع الأسماء المبهمة انّها موضوعة بالوضع العام، والموضوع له خاص.

وذلك من جهة أنّ المعاني الحرفية دائماً على نحو الآلية، والفناء في غيرها، وهذا المعنى ممّا يستدعي الجزئية إذ المعنى في حال كليّته، وصلاحيّته لانطباقه على كثيرين لا يتناسب مع الفناء، والآلية.

فإنّ مقتضى الآلية، والفناء هو الاضمحلال في ذات غيره ومقتضى الفناء والاضمحلال في غيره هو جزئية المعنى، وتعيّنه، وانّما يتناسب كون المعنى الحرفي كليّاً إذا قلنا بالاتحاد بينه، وبين المعنى الإسمي كما عن صاحب الكفاية.

أو قلنا باستقلاليته في عالم المفهوم كما يراه الاستاذ العراقي فالآلية، والفناء تتناسب مع كون الموضوع له جزئياً، والاستقلالية في المعنى مع الأسماء تتناسب مع كون المعنى كليّاً، ولو في بعض الأسماء كأسماء الأجناس دون الأعلام.

## رأي العراقي في كيفيّة وضع المعنى الحرفي

إنّ ما أفاده الاستاذ في تقريب المعنى الحرفي انّه كلّي ومفهوم استقلالي، وانّه من سنخ الاضافات كما بيّناه، ولكنه مندكّ في جزئياته، ومضمحل في أفراده، وهذا بخلاف أسماء الأجناس إذا قيست إلى أفرادها.

وتوضيح ذلك أنّ المفهوم تارة ينتزع عن مقام الذات كانتزاع عنوان الإمكان والانسانية من ذات الممكن، والانسان.

وأُخرى ينتزع عن مقام العرض كعنوان كون الرومي أبيضاً والحبشي أسوداً.

وثالثة: ينتزع عنوان مبهم من الأفراد غير المتناهية، ويكون ذلك العنوان المبهم جامعاً لها في مقام الموضوع له، فيوضع اللفظ بإزاءه، وحيث إنّه سار في الأفراد يكون اللفظ أيضاً سارياً في جميع الأفراد، ولكن لا على وجه أن تكون الافراد هي الموضوع لها اللفظ، وانّما الموضوع له اللفظ هو ذلك العنوان المبهم الذي اخترعه الواضع في ذهنه الساري المندكّ في أفراده فالوضع العام، والموضوع له عام يأتي على نحوين:

الأوّل: أن يوضع اللفظ في العنوان في الأفراد، ولكن الأفراد متميّزة عن ذلك الكلّي، ومتشخّصة بذاتها.

الثاني: يكون الوضع لأ مر عام، ولكن مندكّاً في أفراده بحيث لا تمييز بينه، وبين أفراده إلاّ بالدقّة. والتأمّل.

ومن هذا السنخ، وضع الحروف. فإنّها موضوعة بالوضع العام، والموضوع له عام، والعام حسب الفرض مندكّ في أفراده، وإن اخترعه الواضع أمراً مبهماً، ولكنه في غاية الفناء في افراده، ومصاديقه، وهذا غاية تقريبه في بحثه ومقالته.[1]

## التحليل

إنّ العنوان المبهم الذي اخترعه الواضع كما قالهﷺ ليس إلاّ مرآة حيث إنّ الوضع العام، والموضوع له الخاص تكون الأفراد فيه غير متناهية، وغير قابلة للعدّد، والحصر، فتعيّن على الواضع أن يضعها على وجه الاجمال، والعنوان الساري في

١ . مقالات الأصول، ج ١، ٩٢ ـ ٩٣.

الأفراد، ويكون العنوان مشيراً إلى الأفراد غير المتناهية حيث إنّ الواضع لا يسعه أن يضع اللفظ لأفراد غير متناهية إلاّ من حيث أن يجعل لها عنواناً يكون طريقاً إلى الاشارة إليها ليكون وسيلة للوضع لها، وإلاّ فلا يمكنه الوضع لأنّها غير محصورة ولا معدودة فالعنوان المبهم لم يكن له موضوعية يوضع اللفظ له، وانّما هو طريق لإيصال الوضع إلى الأفراد غير المتناهية.

وكيف يصحّ لواضع حكيم أن يضع اللفظ الذي كان الغرض من وضع الالفاظ لمعانيها هو طريق الإفادة، والاستفادة والتفاهم بين المتكلم، والمخاطب أن يضع اللفظ لأمر مبهم بما هو مبهم وكيف ينطبق المبهم بما هو مبهم على الأفراد غير المتناهية، وعلىٰ جميع خصوصياتها، ومشخّصاتها المتمايزة بعضها عن بعض.

ثم إنّ الاستاذ﴿ تعرّض هنا إلى الكلّي الطبيعي، وقال هل انّ نسبة الأفراد إلى الكلّي كنسبة الأولاد، إلى الآباء، أو نسبة الأولاد إلى أب واحد، وانّ الكلّي الطبيعي هو المفهوم اللاّبشرط.

وسيأتي منّا بيانه في مورده في باب تعلّق الأوامر بالطبائع، والأفراد، وسيأتي منّا المناقشة فيما بنى عليه من الكلّي الطبيعي إن شاء الله تعالى.

## تحقيقنا في جزئية المعنى الحرفي

إذا لاحظت مفهوماً من المفاهيم، وطبيعة من الطبائع فهذا اللحاظ المفهوم له اتجاهان:

١ ـ انّ المفهوم عند تصوّره تارة تراه بنحو السعة والشمول كما إذا لاحظت الانسان مثلاً، ولاحظت تقسيمه إلى الأبيض، والأسود، وإلى العربي، والفارسي والغربي، والرومي فتجد ذلك المفهوم يمكن انطباقه على جميع الأفراد بنحو السعة لها، والشمول عليها فتقول: زيد انسان، وتقول: العربي انسان، والفارسي، والغربي انسان فالطبيعة في هذا الحال لها السعة، والشمول.

وثانيا: انّ تلحظ طبيعة أن يكون عربياً لا فارسياً، أو تلحظ الانسان بشرط أن لا يكون غربيّاً، فترى في نفسك انّ طبيعة مفهوم الانسان على أنحاء:

منه: الشمول، والاطلاق، والنحو الثاني: على وجه التقييد بوجود شيء والنحو الثالث: على نحو التقييد بعدم شيء كجئني بإنسان لا يكون جاهلاً بعلم الفقه مثلاً.

وهذا اللحاظ بالقياس إلى المفهوم تجد الاطلاق، والشمول والنحو الآخر: على وجه التقييد بالوجود، وثالثة: التقييد بالعدم. ففي حالة الاطلاق حالة الكلية، والسعة، وفي حالة التقييد حالة الفردية، والجزئية.

الاتجاه الثاني: للنفس أن تلحظ نفس المفهوم، ولكن لاترى له جهة سعة ولا تقييد، ومن طبيعته الجزئية لا بمعنى انّ للمعنى حالتين، حالة سعة، وتقييد بل لاترى النفس حين ملاحظته إلاّ أنّ المعنى بذاته ضيق الدائرة، وبذاته الجزئية، والفردية، وهذا المعنى بطبيعته، ونفسه لا يمكن ان يتّصف مفهومه بعنوان الجزئية، والكليّة.

ومن هنا يتّضح لك انّ البحث عن قادة الأُصول باتّحاد المعنيين الاسمي والحرفي أو اتّصاف المعنى الحرفي بالكليّة المقابل للجزئية، واتّصافه بالجزئية المقابل للكليّة ممّا لا وجه له عند التأمّل.

## الحروف لا توصف بالكليّة والجزئية

ذهب المحقّق القمي قدس سرّه إلى عدم اتّصاف الحروف بالكليّة والجزئية، وانّ اتّصاف الحروف بهما فذاك بالنظر إلى المتعلّق. فإن كان المتعلق كليّاً كانت الحروف كليّة، وإن كان جزئياً كانت الحروف جزئية فذاك المعنى بما هو لا يتّصف بالكليّة، ولا بالجزئية.[1]

١ . ذكر المحقق القمي (قدس سره) في الثانية من المقدمات التي ساقها لبيان مختاره في ←

## مناقشتنا مع المحقق القمي (قدس سره)

إنّ المناقشة مع المحقّق القمي هي أنّ الشيء إمّا أن يكون لجهة الانطباق على كثيرين، أو لا يكون كذلك حيث إنّ المعنى إمّا أن يكون له سعة، وشمول، أو انّه متقيّد. فإن كان المعنى متقيّداً، وليس له شمول صدق عليه عنوان الجزئية وإن كان المعنى فيه سعة، واطلاق صدق عليه عنوان الكليّة، فالمفهوم لا يخلو بين حالتين، وكون المعنى آبياً عن الكليّة، والجزئية لا معنى له مع أنّه لو كانت الحروف غير متّصفة بالكليّة، والجزئية فكيف اتّصفت بالكليّة، والجزئية من حيث اطرافها.

ومقتضى ما ذهب إليه من أنّ ذات المعنى الحرفي لا يقبل الجزئية ولا الكلية لا أصالة، ولا تبعاً انّه لا يتّصف بالكلية، والجزئية، ولو بالعرض، وتبعاً للأطراف.

فاتّضح لك من البيان عدم تمامية هذه الأقوال، وانّ الذي نرتئيه.

إنّ الحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع له خاص كما يساعد عليه العرف إذ الرابط لا يقع بنحو الكلية ولا يقع رابطاً الا إذا كان متعيّناً، وما لم يتعيّن خارجاً، أو ذهناً لا ينطبق عليه عنوان الربط، والتعلّق.

وقد يتوجّه العقل بفكره وراء ما تداولته كلمات الأعلام وبيان ذلك: انّ المفهوم الملحوظ في كليّته وجزئيته إن كان الملحوظ به كما هو المتداول في أذهانهم أنّ المفهوم إن كان على وجه الطبيعة المهملة التي يلحظ فيها التقسيم إلى الأقسام الثلاثة: من اللاّبشرط أو بشرط شيء، وبشرط لاكطبيعة الانسان التي يراد بها

---

← استعمال اللفس المشترك في أكثر من معنى: إن اللفظ المفرد ـ أعين ما ليس بتثنية ولا جمع إذا وضع لمعنى كلي أو جزئي حقيقي فمقتضىٰ الحكمة في الوضع أن يكون المعنى مراداً في الدلالة عليه بذلك اللفظ منفرداً ثم قال:

«لا أقول ان الوضع يصرّح بأني أضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لايراد معه شيء آخر وبشرط الوحدة، ولايجب ان ينوى ذلك حين الوضع أيضا، بل أقول: انما صدر الوضع من الواضع مع الانفراد وفي حال الانفراد، لابشرط الانفراد حتى تكون الوحدة جزء للموضوع له كما ذكره بعضهم...».

تارة نفس الطبيعة بما هي، وأُخرى انطباقها على فرده وخصوصيته تزيد على ذلك المعنى الكلّي كما إذا قلت: جئني بإنسان، وأردت زيداً فبهذا التقريب لا ينطبق على المعنى الحرفي إذ ليس في المعنى الحرفي طبيعة قد يراد بها التخصيص والتشخيص فهذا المعنى بعيد المسافة عن المعنى الحرفي.

وأن أُريد أنّ هنا معنى هو بحدّ ذاته متقيّد وبنفسه متعيّن من غير أن ينتزع منه تقييده وتشخّصه بل هو بذاته متشخّص، ومتعيّن، وغير قابل للكليّة، وانّما ذاته الجزئية لا أنّ هنا معنى تعتريه الكلية والجزئية، وهذا عين ما حرّرناه وأشرنا إليه.

## الحروف اخطارية أو إيجادية

اختلف الأُصوليون المتأخّرون في حقيقة المعنى الحرفي في كونه اخطارياً على أن يكون اللفظ مرآة له وكاشفاً عنه، أو انّه ليس كذلك، وانّما اللفظ يوجد المعنى وينشؤه على وجه الانشاء والايجاد.

المعروف الوجه الأوّل، وذهب آخرون إلى الثاني، واختارت طائفة ثالثة التفصيل في المعاني الحرفية وقسّمتها على نحوين:

١ ـ اخطارية كالاضافات، والنسب، والحروف.

٢ ـ كالتشبيه، والنداء، والتمنّي والترجّي، والتحضيض، واختاروا انّها إيجادية.

وتوضيح البحث أنّ لنا أُموراً ثلاثة:

١ ـ المفهوم الذي دلّ عليه اللفظ كقولك: الانسان الدالّ على الحيوان الناطق.

٢ ـ أن يكون لهذا المفهوم واقعية في نفس الأمر والواقع بأن يكون واقعاً هو حيوان ناطق.

٣ ـ مطابق الحيوان الناطق في الخارج. فإذا قلت اجتهد الفقيه، ورأيه في المسألة الفلانية كذا، فهنا عندك اجتهد، وفاعل الاجتهاد، وهو الفقيه، ورأيه في المسألة.

فهذه الالفاظ كشفت عن مفهوم، وذلك المفهوم أبرز أمراً واقعاً في نفسه وعندما كشف ذلك الأمر هل طابقت هذه الدلالة خارجاً بأن اجتهد، وأبدى رأيه في المسألة بما قاله القائل ونعبّر عن هذا البيان بالمعنى الاخطاري، والمعنى المنكشف باللفظ، والمعنى المرئي باللفظ.

وأُخرى لا يكون كذلك بل كان اللفظ موجداً وسبباً لإيجاد المفهوم في عالم الاعتبار كسببيّة النار للإحراق في عالم التكوين، فليس هذا السنخ معاني في نفس الأمر تكشف عمّا في الخارج بل حقيقتها إيجاد المعنى باللفظ فيكون اللفظ شبيهاً بالعلّة التكوينية للمعنى وعلّة اعتبارية في عالم الاعتبار من الواضع مثلاً إذا قلت: كان زيد وليت لي ولداً فليس هناك أمراً خارجياً، ولا أمراً واقعياً قد طابقه المفهوم بل ليس إلاّ إيجاد مفهوم التشبيه والتمنّي، والنداء بألفاظها لا أنّ اللفظ كشف عن المفهوم المطابق للواقع.

هذا غاية تقريب القائلين بإيجادية المعنى الحرفي في باب التشبيه والتمنّي والنداء كما يقوله المفصل الآتي ذكره، أو مطلقاً كما يراه الاستاذ الاكبر (قدس سره) بإيجادية اللفظ للمعنى الحرفي مطلقاً، فمثلاً: إذا قلت سرت من البصرة إلى الكوفة، فليس هناك خارج في نفس الأمر والواقع مفروضاً، أو ثانياً تكشفه لفظة من، وإلى وانّما يراد معنى الإيجادية هو إيجاد نسبة كلامية بمفاد الحرف بمن، وإلى وليست النسبة الكلامية كاشفة عن النسبة الواقعية الخارجية.(١)

بل قياس النسبة الكلامية على النسبة الخارجية من باب تطابق فرد لفرد آخر لا من باب الدلالة، والكشف للمعنى.

وقد صرّح بما قلناه من إيجادية المعنى الحرفي مطلقاً الاستاذ الأكبر النائيني (قدس سره) كما بيّناه.

---

١. أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٨.

وذهب صاحب الحاشية على المعالم بأنّها إيجادية في بعض الحروف كالتمنّي،والتشبيه، والترجّي، والنداء، ونحوها، وإخطارية في بعض آخر ففرق بين ما كان الحرف يؤدّي مؤدّى التشبيه والنداء فتكون إيجادية، وبين ما لم يؤدّ معنى التشبيه، ونحوه فتكون اخطارية كالحروف الجارّة، والاضافات، وغرض صاحب الحاشية انّ معنى الإيجادية انّه ليس وراء إيجاد المعنى باللفظ إراءة، وكشفاً بحيث يطابق الأمر الخارجي كما هي الحال بالنسبة إلى الانشاء نظير قولك: قم، وسافر، وناولني الكتاب فلعلّ، وكأن يدلاّن على معنى الإيجاد.(١)

وعلى مختار صاحب الحاشية من وجود التفرقة بين ما كان مؤدّاه التشبيه، ونحوه فيدلّ على الإيجاد وبين ما لو كان معراً عن مؤدّى التشبيه فيدلّ على معنى الاخطار.

## تفصيل البحث:

اعلم انّ المعنى الاسمي والحرفي، وإن اختلفا ذاتاً إلاّ أنّهما يتّحدان في جهة تقرّر المعنى، وثبوته وكون اللفظ يراد به الكاشفية عن ذلك المفهوم، والمعنى المتقرّر. فإنّ قولك: سرت من البصرة إلى بغدادترى انّ السير يكشف عن مدلوله من المعنى المتقرّر قبل الدال، وكذلك لفظة من تكشف عن معنى متقرّر من الابتداء

---

١ . هداية المسترشدين فى شرح معالم الدين، الفائدة الثانية من الفوائد التى وضعها في تتمة مباحث الألفاظ:
واليك نصّ ما أفاده (قدس سره) في هذا المقام:
«الثانية: الغالب فى أوضاع الألفاظ أن تكون بإزاء المعاني التي يستعمل اللفظ فيها، كما هو الحال في معظم الألفاظ الدائرة في اللغات، وحينئذ فقد يكون ذلك المعنى أمراً حاصلاً في نفسه مع قطع النظر عن اللفظ الدال عليه، فليس من شأن اللفظ إلا إحضار ذلك المعنى ببال السامع، وقد يكون ذلك المعنى حاصلا بقصده من اللفظ من غير أن يحصل هناك معنى قبل أداء اللفظ، فيكون اللفظ آلة الإيجاد معناه و أداة لحصوله...» ص ٢٢.

القائم بالسير، والبصرة، وكل منهما في مقام الدلالة كاشفان عن معنى ثابت قبل الدال، وانّما تأتي الدلالة كاشفة عن ذلك المعنى المتقرّر قبل عالم الدلالة.

غاية الأمر أنّ المعنى الحرفي حيث كان بنفسه يوجد الربط بين المعنيين، وثبوت علاقة بين المفهومين. فمن هذه الجهة تكون الحكاية عنه قائمة بعنوان الربط، والاضافة بين مفهومين بخلاف مفهوم البصرة، والسير حيث إنّهما ليسا بأمرين رابطيين فيتصوّر كل منهما على حدة من دون ملاحظة الربط بينهما حيث إنّ المعنى الاسمي مستقلّ باللّحاظ والحضور في الذهن بخلاف المعنى الحرفي فإنّه تابع لغيره.

ويكون الفارق بينهما مع اتّحادهما في جهة كشف اللفظ عن المدلول في كل من المعنى الاسمي والحرفي انّ المعاني الاسمية وراء المفهوم المكشوف باللفظ له خارجية ربّما طابقها اللفظ، وربّما لا يطابقها، وهذا هو غاية الفرق بينهما في أنّ الاسماء وراء المفهوم لها فرض في الخارج.

وامّا الحروف فليس وراء كشف الدلالة عن المدلول خارج يطابقه اللفظ أو لا يطابقه، وإلاّكل منهما كاشف عن المفهوم بلا تفاوت بينهما، وليس كشف اللفظ وراء المفهوم والمعنى من الأمر الخارج والواقع، وكيفية مطابقة المفهوم للخارج، أوعدم مطابقته لكذبه، أو لكونه معنى عدميّاً، وليس بأمر موجود خارجي كقولنا: الممتنع لا يوجد، وشريك الباري ممتنع فإنّ خارجية كل ذلك وواقعية هذه الأموروعدمها ممّا لا تفرق في كشف اللفظ للمفهوم وإراءة اللفظ للمعنى.

غايته انّ ذلك الأمر واقع له ربط بعالم الدلالة ملاكه ومناطه كشف اللفظ للمفهوم، والمعنى، وهذا أمر متقرّر في دلالة الأسماء على معانيها، والحروف على مفاهيمها.

وامّا كون الشيء له مطابق خارجاً، أو ليس له مطابق أوكان من الأمورالممتنعة فلا دخالة له في أصل المفهوم ودلالة اللفظ عليه.

وقد يظهر من كلمات الأُستاذ العراقي في بحثه ومقالته هو التفرقة بين

الحروف، والأسماء في كاشفية الأسماء وراء كشف اللفظ للمفهوم كشفها عن الأمر الخارجي، والواقع بخلاف الحروف فإنّ وراء كشف الالفاظ لمفاهيمها ليس ورائها خارج تكشفه أو لا تكشفه. فإنّك بعد الإحاطة لما بيّناه انّ كشف اللفظ لما وراء المفهوم، والمعنى لا يرتبط بعالم الدلالة ولا بإطار الوضع، وليس من مقومات دلالة الأسماء، وانّما هو نحو من أنحاء استيناس الأذهان بمطابقة المفاهيم للخارج، وعدمه، وليس داخلاً في موضوعية الوضع، ولا في إطار دائرته.

إذا عرفت ما بيّناه يتّضح لك ما أفاده الاستاذ الأكبر النائيني من أنّ معاني الحروف كلّها إيجادية، وليست معانيها إخطارية، أو ما ذهب إليه صاحب الحاشية من إيجادية بعض الحروف كالتشبيه، والنداء، والتمنّي، وعدم إيجادية البعض الآخر كالحروف الجارّة والحروف الدالّة على الإضافة بتقريب انّ سنخ مفاهيم الحروف يباين مفاهيم الأسماء حيث إنّ الاسماء مفاهيم مقرّرة تكشفها الألفاظ وتحضر معانيها في أذهان المخاطبين، وكل منها لا ربط له بالآخر، ولأجل ذلك احتاجت مفاهيم الأسماء إلى الروابط، والحروف تقع سنخاً آخر غير مفاهيم الأسماء. فليس لها تقرّر ولا ثبوت، وانّما توجد بألفاظها، وتوجد تلك الروابط بين الأسماء بما يدلّ على المعنى الحرفي، وليس هناك معنى وراء المعنى الاسمي إلاّ إيجاد النسبة بالفاظ الحروف ولا حقيقة لها وراء ذلك من التقرّر في عالم المفهومية كالأسماء بل هي عين التقوّم بالغير، ولمّا كانت حقائقها عين الإيجاد، والتقرّر بالغير كانت من المعاني الجزئية، ولا تقع كليّة، ومفهوماً عامّاً إذ بعد كونها معنى غير اخطاري وكان إيجادياً متقوّماً بالأطراف لا يعقل فيه مفاد الكليّة والعموم.

وأنت خبير بما في هذا القول من المناقشة، وبيانه. أولا: انّ النفس حين تصوّرها للمعاني إمّا أن تجدها مرتبطة وعندها فلا معنى لحدوث الربط بينهما لأنّه حسب الفرض أنّها مرتبطة، ولحاظ ارتباطها. ثانياً: يستدعي تحصيل الحاصل.

وإمّا ان تصوّرت النفس المعاني غير المرتبطة فلا يمكن احداث الارتباط

بينهما إذ الموجود لا ينقلب عمّا هو عليه من عدم الارتباط إلى الارتباط.

وإمّا ثالثاً: فإنّا لو التزمنا بإيجادية المعنى الحرفي لزم الخلف وأخذ المتأخّر رتبة في المتقدّم رتبة وهو خلف واضح.

وتوضيحه أنّ الهيئة الحرفية من طوارىء المادة التي هي معنى اسمي، ولا ريب أنّ الهيئة في الرتبة متأخرة عن المادة تحليلاً، وعقلاً، وأنّ الدال على الهيئة متأخّرة عن المادة برتبتين عن نفس المادة وعن نفس الهيئة.

وعلى كل فلو أخذنا الهيئة إيجادية لأخذنا المتأخّر من مفاد الهيئة في المتقدم وهو مقام المادة التي هي معنى اسمي، ولازم ذلك أخذ المتأخّر في موضوع المتقدّم وهذا موجب للخلف، وعدم صحة الأخذ بهذه الكيفية.

وإمّا رابعاً: انّا لو بنينا على أنّ المعنى الحرفي إيجادي وليس بإخطاري لزم أن يخرج من عالم المطلوبية والمراد إلى عالم الطلب، والإرادة.

مثاله: إذا قال القائل سر من البصرة إلى الكوفة فإنّه يكون مفاد من، وإلى في عالم الطلب، وفي مقام التعبير بسر لا في عالم المطلوبية، وانّ تعلّق الأمر به بالسير فتكون لفظة من خارجة عن عالم المطلوبية، وكانت قيداً في عالم الطلب، وهو سر وهذا خلاف الغرض بالوجدان فإنّ الوجدان قاض أنّ مفاد من لا يقع إلاّ من شؤون المطلوبية لا الطلب، ومن حيثيّات المأمور به دون الأمر.

وإمّا خامساً: انّ لازم إيجادية المعنى الحرفي هو لزوم الخلف من ناحية أُخرى.

ويتحقّق هذا الخلف في الجمل الطلبية كقولك: سر من البصرة إلى الكوفة.

وبيانه: انّ ظاهر لفظة من، وإلى يكونان قيدين لما تعلّق بهما البعث إلى السير، وهو المطلوب فقد وقعت من، قيداً للبصرة، وإلى قيداً للكوفة، وهما المطلوب فلو كان مفاد من وإلى هو الإيجادية لكان متأخّراً عن المطلوب، وفي رتبة الطلب، والمراد.

وبنظرة أُخرى من حيث الإيجادية والإرادة فتقع من، وإلى مرّة من قيود المراد والمطلوب، ومرّة أُخرى من قيود الطلب والإرادة، وما هو إلاّ تناقض وخلف.

وسادساً: انّ مدلول كل كلام ودلالته يقوم على أمرين: أحدهما: تحقّق المفهوم بسبب اللفظ، وهذا متحقّق بالوجدان.

ثانيهما: دلالة ذلك المفهوم عمّا هو مقرّر بالخارج وثابت في نفسه، وهذا يعتبر من الدلالة بالعرض، وإذا التزمنا بإيجادية المعنى الحرفي، وانّ لفظة من ليست بحاكية عن مفهومها، وإنّما موجدة لمدلولها امتنعت الدلالة الأُولى وانحصرت الدلالة بالدلالة بالعرض.

وهذا خلاف الواقع إذ كل كلام دالّ على جهتين: على جهة المفهوم أوّلاً وبالذات، وعلى جهة الأمر الخارجي وراء المفهوم ثانياً وبالعرض.

فإذا لم يكن الحرف كاشفاً عن المفهوم، ودال عليه بالذات فقد انحصرت دلالته بالعرض، وهو خلاف الواقع عند كل دلالة في الكشف عن مفهومها.

هذا ما حرّرناه من الاشكالات على الأستاذ الأكبر مستفادة تصريحاً أو تلويحاً من كلمات الأُستاذ العراقي، وربّما نترك هذه المحاورات من الاشكالات على ما أورده بالبيان الآتي قريباً.

## تقريب رد الوجوه

يمكننا الانتصار لشيخنا الاستاذ الأكبر أنّ هذه الوجوه تؤول إلى أمر واحد، وإن تكثّرت.

وتقريبه أنّ هذه الوجوه الستة قد تؤول كلّها من الدور والخلف، ونحو ذلك إلى التحليل العقلي في تقدم المادة عن مرحلة الهيئة، وتأخّر الهيئة عن حقيقة المادة وهذا التقدّم، والتأخّر ليس في مقام الوضع، ولا في مقام الخارج والواقع إذ لا خارجية للمادة إلاّ بتحثيّها بأحد الهيئآت وما هي إلاّ نظير المتحيّث بالفصول

المتعدّدة بمرتبة واحدة من غير تقدّم فصل على فصل بالقياس إلى المادة والهيولى، وهذه الاشكالات جاءت بدقّة النظر وتحليل العقل لا على طبق الواقع، والخارج نظير تحليل وجود الانسان إلى جوهر وجسم مطلق، وجسم نامي، وحيوان فإنّ هذه التحليلات في الانسان، وإن كان بالنظر الدقيق أُمور متعدّدة ومترتّبة إلاّ أنّها موجودة بوجود وجداني لا تفريد فيه، ولا تعدّد والجواب عنه بما أشرنا إليه من نسبة الهيئآت إلى المادة كنسبة الفصول إلى الجنس في مرتبة واحدة لا كنسبة الفصول المترتبة الطولية إلى جنس واحد حتى يقال: بترتبها ولو بالنظر الدقيق، وإذا كانت الهيئآت بالقياس إلى المادة في حالة واحدة، وأن ليس في الواقع بين المادة والهيئة ترتّب خارجي حتى يقال: بأخذ المتأخّر في المتقدّم، وانّ ذلك مستلزم للخلف أو الدور.

وعليه فلا يرد الاشكال بأخذ حرف الجرّ في الهيئة مرّة وفي المادة أُخرى، وانّما كان حرف الجرّ قيداً للمادة بهيئة دفعة واحدة أو بمفهوم واحد ولا من قبيل المفهوم المتعدّد، ولو تنزّلنا وقلنا بتقدم المادة على الهيئة طبعاً واقعاً، إلاّ أنّه بالنظر العرفي انّ الهيئة والمادة في مرتبة واحدة، ويكفي في عدم أخذ المتأخّر في المتقدّم المعنى العرفي دون المداقّة الفعلية في الاستعمالات العرفية.

ولكن مع ذلك كلّه لا يسلم ما أورده الاستاذ الأكبر من الاشكال إذ المفهوم من وضع الالفاظ للمعاني بالضرورة، والوجدان جعل اللفظ مرآة وكاشفاً عن نفس المفهوم، وهذه الجهة مشتركة بين الأسماء والحروف.

فإنّ من الواضح إذا وضع لفظ الماء لمدلوله لم يقصد إلاّ أنّ لفظة الماء كاشفة عن ذلك الجسم الخاص، وبهذه الطريقة في الحروف الجارّة. فإنّ قولك سافرت من النجف الأشرف إلى المدينة المنوّرة لم يقصد الواضع من لفظة من، وإلى في المثال إلاّ كشف من عن ابتداء السير وكشف إلى عن انتهاء ذلك السير.

ونظيره إذا قال القائل كأن زيداً أسد لم يرد الواضع إلاّ كاشفية كأن عن تنزيل زيد منزلة الأسد، وليس هناك جنبة إيجاد وأحداث من دون ناحية الكشف فكل

دلالة على مدلولها هو من ناحية الكاشفية عن المدلول، ومن ناحية أُخرى، وهي إيجاد المعنى باللفظ من المتكلم يعبَّر عنه إيجاداً في العرف لنسبة ذلك الكلام إلى موجدة، والإيجاد المقصود في محل النزاع هو كون المعنى موجداً بآلة اللفظ.

ومن الواضح انّه لو سأل السائل الواضع، وقال له ما معنى كأن، ولعل.

فيجيب اني وضعت كأن ولعل لمفاد التشبيه، والترجّي ولا يصحّ أن يقول: اني وضعت لفظ الماء لمدلوله من الجسم الرطب، وانّ اللفظ كاشف عنه.

وامّا التشبيه، والتمنّي فقد أوجدته بلفظ كأن وليت كإيجاد الاحتراق بالنار فإنّ مثل هذا لم يكن من الوضع في شيء، ولا من حقيقته، وكان أمراً وراء الوضع ومبايناً له أيضاً إذ لا يفهم من لفظ وضعت الا حكاية إلألفاظ للمعاني.

وإجمالاً انّ الاشكالات التي أوردناها على الاستاذ الأكبر النائيني (قدس سرّه)، وإن أمكن التخلّص عنها في البيان السابق إلاّ أنّ دعوى الإيجادية في مفاهيم الحروف ووضع ألفاظها للمفاهيم الإيجادية ينافي حقيقة الوضع الذي هو ليس إلاّ إراءة اللفظ للمعنى.

فإنّك كما عرفت أنّ الغرض من الوضع للواضع ليس إلاّ إراءة اللفظ للمعنى، واحصاره في ذهن السامع، وإلاّ فلو كان حقيقته الوضع نحو إيجاد لما كان من باب الإراءة.

والمفروض ان ليس عرض الواضع من وضعه إلاّ اراءة اللفظ للمعنى، وحضور المعنى في ذهن السامع من طريق اللفظ وكاشفيّته عن المدلول.

ولذا انّ العرف بفطرته وأبناء المحاورة لا يفهمون هذه التمحّلات والتخريجات أصلاً. بل هذا المبنى لا يتم أيضاً على المباني الأُخر كالبناء على أنّ اللفظ علامة للمعنى، أو أنّ اللفظ وجود تنزيلي للمعنى، أو على مبنى القائل بأنّ

الوضع من باب التعهّد والالتزام النفسي[١] فإنّ جميع هذه المباني عند التأمّل لا تطابق القول: بأنّ الألفاظ موضوعة لإيجادها باللفظ في الحروف مطلقاً، أو في بعضها، أو في مطلق دلالة اللفظ على المعنى. فإنّ جميع المباني المذكورة لا توافق وضع الألفاظ لإيجاد المعنى كالعلّة للمعلول والمؤثّر للمتأثّر.

ويتّضح ذلك بأدنى التفاوت وأوّل نظرة من التصوّر العقلي وما بيّناه يظهر لك ان لا وجه للتفصيل بين الحروف في إيجادية المعنى واخطاريّتها كما ذهب إليه صاحب الحاشية على المعالم.

## ردّ القول بالتفصيل في المعاني الحرفية

وأنت إذا تأمّلت لا تجد لهذا التفصيل وجهاً مقبولاً.

إذ التشبيه والتمنّي، والنداء، ونحوها ليس بينها وبين سائر الحروف فرق من حيث الحكاية، والإيجاد فإنّ كل لفظ سواء كان إسماً أو حرفاً، أو فعلاً هو دالّ على ذلك المفهوم، وكاشف عنه.

غاية الأمر أنّ ذلك الأمر الواقعي تارة يكون له ثبوت وتقرّر في مقام الخارج والحقيقة نظير الأسماء، والأفعال وفي التشبيه، والنداء والترجّي، وسائر الحروف مطلقاً دالّة على المفهوم كالأسماء إلاّ أنّه ليس وراء المفهوم أمر خارج يطابقه المفهوم، أو لا يطابقه، ولكن ليس لها خارجية في الأعيان تطابق نفس الأمر والواقع فهي مع سائر الحروف كاشفة، ودالّة على ما في نفس الأمر من المعنى، والمفهوم كما دلّت عليها الأسماء من غير فرق بينهما.

غايته أنّ التشبيه ونحوه ليس له خارجية وراء المفهوم بخلاف سائر الأسماء والحروف.

---

١ . وهذه النظرية للشيخ علي النهاوندي قدّس سرّه. (صاحب تشريع الأصول): ٢٦، ٢٩.

ولذا يستعمل التشبيه، والنداء، والتمنّي، والترجّي في غير التمنّي، والترجّي الواقعي، ولا النداء بداعي الجد، وانّما تستعمل بدواعي أُخرى من السخرية والتظلّم، والتحسّر والحزن إلى غير ذلك من غير تجوّز، ولا استعارة بل استعمال التشبيه، والنداء والتمنّي في مدلوله، وإن لم يكن الداعي داعياً حقيقياً وما ذاك إلاّ أنّ استعمالها كان في مدلولها من غير تجوّز. وما كان دلالتها إلاّ كاشفة عن المفهوم لا موجدة له.

## ملخص الأقوال في المعاني الاسمية والحرفية والمختار لدينا

اعلم انّ البحث يستدعي أُسلوباً آخر من البيان وعرض تمهيد يتّضح لك الحال فيما يقصده الأعلام.

وذلك أنّ المعاني من حيث ذاتها وذاتياتها مع قطع النظر عن كل كاشف أو دالّ عليها، أو واضع وضع الألفاظ عليها هي على سنخين، ونوعين متباينين.

الأوّل: ما يأتي في الذهن مستقلاً وعلى حياله، ومتقرّراً في حقيقته، ومفهومه.

الثاني: ما يأتي متعلّقاً بغيره مندكّاً في غير نفسه، فإنّك إذا لاحظت مثلاً الصورة في المرآت وجدت الملحوظ استقلالاً هو تلك الصورة، وأمّا نظرك في تلك الحالة للمرآت فمندكّ في نظر الصورة.

وما أحسن ما يعبّر عنه العصريون تارة أنّ المنظور يكون في بورة النظر ومجرى الذهن، وأُخرى يكون على نحو الحاشية والتعلّق. فإنّك إذا قلت: ضرب زيد وجدت أنّ الملحوظ لك هو الضرب من زيد وبعين هذه الجهة هناك لحاظ هي نسبة الضرب إلى زيد، ونظيره قولك: استقر زيد في الدار، وتملّك دار بألف درهم تجدانّ الملحوظ لك هو التملّك والدراهم، وإن كان حينما لاحظت هذا على وجه الاستقلال وجدت أنّ الوسيلة إلى التملّك هو الصاق نفسه بالدار المستفاد من حرف الجرّ وهو الباء قد جاء بنحو الفناء، والاندكاك لعنوان ملكية الدار.

وهكذا عند التأمّل في قولك: زيد في الدار. فإنّ الدار الدالّة على المكانية قد أوصلتها بزيد كلمة في الكافي ليس معناها الانية بل ارتباط المكانية بشيء.

ومن هنا كان المثال، ونحوه من قولك: زيد في علمه أفضل من عمرو، فإنّك لا تجد ارتباط العلم بزيد إلاّمن ناحية في الدالّة على النسبة الظرفية فإنّ في ونحوها من الحروف لا يكون وجودها لا وجوداً رابطاً كما انّ معانيها لا يكون إلاّ آلة ومندكّة في الأسماء.

ومن هذا البيان يتّضح لك ثبوت ما عليه رأي الحكماء من اختلاف سنخ المعاني الحرفية، والاسمية، وانّ الحرفية صرف الآلية، والأسماء عين الاستقلالية.

فما ذهب إليه الرضيﷺ من عدم المعنى الحرفي[١]، أو ما ذهب إليه في الكفاية من اتّحاد المعنى الاسمي والحرفي،[٢] او ما ذهب إليه الاستاذ العراقي من أنّ المعاني الحرفية من سنخ الاضافات المقولية وانّ وجود المعنى الحرفي تارة يتعنون بعنوان الوجود الرابط كهيئات الأفعال، وأُخرى يتعنون بعنوان الوجود الرابطي كالمقولات الاضافية.

لاترى لذلك وجهاً مقبولاً، ولا إلى أُصول علمية يعتمد عليها فإنكار أصل المعنى الحرفي، مساوق لإنكار آلية بعض المعاني مع أنّه في الواقع نرى أنّ المعاني آلية وغير آلية مّما لا يمكن انكاره إذ ما يحكى الوجود الرابط لا يمكن أن يكون مؤادّه ومفاده عين ما يؤدّيه المفهوم إذا كان استقلالياً.

ونرى انّ من الواضح أنّ من أفاده الأُستاذ المحقّق العراقي غير جار على الصناعة إذ كيف يحكي مفهوماً واحداً وهو مفهوم الحرف الوجود الرابطي مرّة والوجود الرابط مرة أُخرى.

ومن الواضح أنّ ما يطابقه الوجود الرابط من المفهوم يباين ما يطابق الوجود

---

١. شرح الكافية ١: ١٠.
٢. كفاية الأصول، ص ٢٧.

الرابطي.

لا يقال: لو تم ذلك لكان مفهوم الجوهر مع مفهوم العرض متباينان أيضاً، ويكونان من قبيل المفهومين المتغايرين، والمفروض أنّ معنى الاسمي الاستقلالي يحكي مفهوم الجوهر، ويحكي المفهوم الرابطي.

قلت: حكاية المفهوم الاسمي باعتبار المفهوم المتقرّر الدال عليه اللفظ لا يختلف فيه الجوهر والعرض إذ كل منهما مفهوماً مستقلاً غير مندكّ في غيره، ولكن الوجود الرابط لا يمكن أن يحكيه مفهوم مستقل بتاتاً، وإنّما يحكي مفهوماً مندكّاً في غيره فالوجود الرابط يكون مطابقاً دائماً للمفهوم الآلي الفاني في غيره.

وعلى الجملة ما كان بالحمل الشائع وجوداً حرفياً هو الوجود الرابط، وهو عين المطابقة للمعنى الآلي بخلاف وجود الرابطي فإنّه يطابق المعنى الاستقلالي.

وقد صرّح صدر المتألّهين في أسفاره وغيره وتكرّر منه في أبحاثه انّ وجود الممكنات وجود تعلّقي بذات الحقّ تعالى، وانّه ليس من قبيل الوجود الذي له التعلّق بالحقّ، والارتباط به تعالى لا كوجود الأعراض للجواهر بل نفس وجود الممكن هو نفس التعلّق بالذات المقدّمة إلاّ أنّه وجود مرتبط بالحقّ كوجود الأعراض للجواهر بل وجوده عين الارتباط بالحقّ.

ووجه الاستشهاد بكلمات صدر المتألّهين انّه شبّه وجود الممكن في عالم وجوده بالحروف في عالم الوجود وانّ وجود الممكنات تفيد عين المعنى الحرفي وعين التعلّق، والغناء في الغير، وانّ سنخ عالم المفهوم قائم على مفهومين وماهيتين.(١)

**النحو الأوّل**: هو مفهوم استقلالي، وماهيّة ثابتة لا تحتاج في مقام ماهيتها إلى التعلّق بغيرها، وهي حقيقة استقلالية والتقرّر والثبوت في عالم المفهوم والذهن.

---

١ . الأسفار، ج ١، ص ٧٨ ـ ٨٢ و ص ٣٢٧ ـ ٣٣١.

**النحو الثاني**: أن تكون الماهية قاصرة في عالم المفهوم، الخارج عن التقرّر، والثبوت، وكانت عين الفناء في الغير في مقام المفهوم، وفي عالم الوجود الذهني، والخارجي، وقاصرة الذات عن حقيقة التقرّر، والثبوت، وعاجزة عن تحمّل توجّه النفس لها في بورة الذهن، وانّما يجيء في عالم الذهن والخارج بعين الفناء، والاضمحلال في الغير.

ولكن لقصور حقيقة هذا المفهوم، وعجز هذه الماهية واضمحلالها في غيرها إذا اراد الواضع أن يضع لها الالفاظ للمعاني بالحمل الأوّلي الذاتي جرّدها عن عجزها النفسي وخلعها عن فنائها الذاتي إلى صورة اسمية، ومفهوم استقلالي ليتوصّل بهذا المفهوم إلى مفهومها الواقعي الذي هو عين فنائها في الغير، واضمحلال في الأسماء فيتوصّل الواضع في طريقة الوضع إلى هذا النحو ليتمكّن من وضع الالفاظ للمعاني الحرفية، ويكون المعنى الاسمي الاستقلالي طريقاً، وعنواناً مشيراً إلى فناء ذوات المعاني الحرفية، وطريقاً إلى الوضع لها بالحمل الأوّلي والحروف كما أنّها في مقام الوجود فانية في وجود الاسماء فكذلك في عالم المفهوم والذات.

ومن هنا قد أشرنا أنّ المعاني الحرفية غير قابلة للكليّة، والجزئية لا أنّها في صقع آخر، وفي عالم متجرّد عن عنوان الكليّة والجزئية فهي حقيقة ذاتها، وخصوصيات ماهيّتها، ومميّزاتها في حدّ نفسها، وتقرّرها في مقام الذهن والخارج ماهيّة قاصرة عن استفادة الاستقلال عاجزة عن تحمّل الحمل الأوّلي إلاّ من طريق الوسيلة بالمعاني الاسمية فهي قاصرة بالذات عن كل شؤون المفاهيم الاستقلالية من استقلالية المعنى، ومن كليّته، وجزئيته ومن جوهريته وعرضيّته فسبحان من أعطى الوجود على حسب قابليات المحل والمفاهيم ولذا كان وجود المعنى الحرفي عين الاستعداد، والقوة، وعين ما كان الخارج ظرفاً لنفسه لا لوجوده وانّها دالّة على ربط الأسماء بعضها ببعض وبها يتحقّق الحمل في المفاهيم الاسمية.

ويتّضح لك من جميع ما بيّناه انّ المسألة من جذورها ومتفرعاتها لا ينبغي أن

تؤتى من الوجه العربية والنظرة الأولية في علم الاصول وانّ للحروف والأسماء موازين أُخرى لا يأتي بها الانسان على وجهها الكامل، ولا يحيط بها على الوجه الأتمّ إلاّ من الطريقة الفلسفية لا من طريق الجدل، والردود الذهنية التصوّرية.

وبنظري انّ المسائل الأُصولية لابدّ أن يؤتى في بعضها عن طريق الاستدلال من الوجهة الفلسفية، والحكمية كاجتماع باب الأمر والنهي والمعاني الحرفية والاسمية، وبعض مسائل الضدّ واتّحاد الطلب والإرادة وبعض مباحث المشتقّ والقطع ولابدّ انّ الباحث عليها في علم الأُصول من طريقها المختص بها وجذورها الأصلية، وامّا بقيّة المسائل الأُصولية والغالب فيها كغالب بحث الأوامر والنواهي والعموم والخصوص والمطلق والمقيّد، وحجيّة الخبر والامارات، والأُصول العلمية فيؤتى بالاستدلال بها عن طريقة علم الأدب وتفاهم العرف، وما تقتضيه أبناء المحاورة في التفاهم والاستدلال.

وعلى ضوء البيان السابق في مفاد المعنى الحرفي والاسمي وما يشتمل عليه المعنى الحرفي، أو الاسمي من الخصوصيات الذاتية والإطار المختص بكل واحد منهما بما أسلفناه يظهر لك انّ استفادة الإيجادية في معاني الحروف على وجه الكليّة أو على وجه الموجبة الجزئية كما ذهب إليه الاستاذ الأكبر وصاحب الحاشية ممّا لا يجامع حقيقة المعنى الحرفي إذ الحرفي كما أشرنا إليه ذات الفانية، وجزئية ليست كجزئيات المفاهيم الأُخرى وطوراً من الماهية لا يتجانس مع سائر الماهيّات ولا يتقارب مع باقي الهويّات.

وأين معنى الجزئي بالمعنى الذي أشرنا إليه، والهويّة الفانية إلى آخر مراحل الفناء أن يكون شأناً من شؤون التكوين والإيجاد وطوراً من طور معاني غير متقرّرة، وانّما تقرّرت بإيجادها بالنسب الكلامية، ولو كانت كما ذكره الاستاذ النائيني وصاحب الحاشية لاستدعى الإيجاد من المتكلّم استقلال المفهوم، ولم تكن فانية بالمعنى الذي ذكرنا، ولا جزئية بالمعنى الذي حقّقناه كما هو واضح لمن له نظرة

تأمّل في مفاد الإيجادية.

وعلى منهج ما بيّناه يتّضح لك انّ الاختيار بأنّ مفاد الحروف ليست إيجادية ولا إخطارية كالأسماء، وانّما ألفاظ الحروف دالّة على جهة الحكاية لمفاهيمها دون الإخطار والإيجاد.

فإنّ من الواضح أنّ مفاد الإخطارية هو عنوان الحكاية على المدلول، وليس المراد وراء الحكاية عنواناً آخر يعبّر عنه بالإخطار حتى تكون عندنا عناوين ثلاثة.

١ ـ حكاية للمدلول.

٢ ـ إخطار للمعنى.

٣ ـ إيجاد للمفهوم.

فالحكاية والإخطار بمؤدّى واحد، وليس هناك وراء تقابل الإخطار والإيجاد معنى ثالث يعبّر عنه بحكاية الالفاظ للمعاني.

وعليه فالإشكال على الإيجادية بأنّ معنى الحروف ليست إيجادية بل هي، وإن لم تكن اخطارية إلاّ أنّها معاني حاكية دالّة على مفاهيمها ممّا لا نرى له وجهاً مقبولاً، ولا مدركاً يستند إليه.

وأنت إذا تأمّلت إلى ما بيّناه وأُحطت خبرة بخصوصيات ما حرّرناه تعرف انّ وجهات النظر إلى المسائل الأُصولية تختلف في مداركها على وجه الاستدلال والبرهان، ولابدّ للأُصولي أن يرعى تلك الجهات فيأتي ببعض المسائل من نواحي الفلسفة، وبعضها من نواحي علم الأدب، والعربية وبعضها من نواحي الملازمات العقلية، وبعضها من نواحي مفاد الامارات، والكواشف عن الحكم الحقيقي، وبعضها من نواحي الاستدلال في الأحكام الفقهية الكليّة.

وليس غرضنا من أخذ بعض المسائل عن المقرّرات الفلسفة هي الفلسفة اليونانية الاغريقية التي تبتني كثيراً من مسائلها على الخيالات والأوهام وتقليد فلاسفة اليونان وبعضها على الجدل.

بل الغرض الرجوع في بعض المسائل الأُصولية، إلى الفلسفة المحكمة القائمة على البراهين العملية المستقلّة وعلى الوجدان الواضح.

وأسأل الله التوفيق والتسديد في كل اتّجاه إلى مسألة أُصولية، أو فقهية، أو حكمية.

وامّا مفاد ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في المعنى الاسمي والحرفي فقد جاء من غير طرقنا عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في تعريف المعاني الاسمية، والحرفية ففي بعض الروايات ما أوجد معنى في غيره.

وفي بعضها أنّ الحروف ما أنبأ عن معنى ليس بإسم ولا فعل.

وسنتعرّض إليه في باب المشتقّ مفصّلاً إن شاء الله.

## ثمرة المعنى الحرفي

١ ـ ثمرة الخلاف في المعاني الاسمية، والحرفية، انّه بناء على أنّها فانية مندكّة في المعاني الاسمية فلا يتعلّق بها في العبادات الحاظ الاستقلالي.

وامّا بناء على استقلالها في المفهوم، وإن كانت في الخارج قائمة بغيرها وتدخل تحت الأعراض النسبية كما يراه الأُستاذ العراقي فلابدّ في العبادة إذا قيّدت بالمعنى الحرفي أن تلحظ على وجه الاستقلال. فإذا أمر الامر بالصلاة في المسجد مثلاً فبناء على الآلية لا يلحظ عنوان الارتباط بين المسجد والصلاة، وبناء على الاستقلالية فلابدّ للمصلّي من لحاظ الصلاة في المسجد بإضافة الكينونة إلى المسجد وعلى مختارنا أنّ معاني الحروف آلية في المعاني الاسمية فلا يتوجّه عليها التكليف استقلالاً وتكون في مقام الامتثال مغفولاً عنها، وقائمة بالمعاني الاسمية وتابعة له فمثلاً: إذاقال أقم الصلاة في المسجد فالمنظور في التكليف على ما هو المعروف بين علماء الأُصول، والحكماء هو عنوان الصلاة، والمسجدية بنحو المقولة الاضافية في مقام التكليف الملحوظين في التكليف.

امّا عنوان مفاد في الجارّة من الظرفية فغير ملحوظة على وجه الاستقلال، وبناء على ما اختاره الاستاذ العراقي لابدّ من لحاظها في مقام الامتثال، ويترتّب على هذا الاختلاف ثمرات كثيرة في الفقه والأُصول من الأحكام الفقهية الشرعية، والقواعد الأُصولية في كل ما جاء المعنى الحرفي فلابدّ من قصده على مسلكه ﷺ وكفاية القصد على المتعلّق على ما هو المعروف والمختار لدينا، ونحوه اختيار الكفاية فإنّه على مبناه يكون عين المفاد الاسمى في مقام الامتثال وإن تعلّقت به الآلية في مقام الاستعمال.

وعلى هذا فيختلف مذهب الآلية، والاستقلالية في التكاليف الشرعية كثيراً.

٢ ـ والثمرة تترتّب أيضاً في المعاملات والإيقاعات إذا قيّدت بالمعاني الحرفية من الاستقلالية على مسلك غيرنا، وأمّا مسلكنا فلا يكون معنى الحرفي مورد للمعاملة.

٣ ـ وكذا تجري الثمرة في أخبار الاستصحاب من إضافة اليقين إلى الشك وأُخرى تنظر إلى اليقين مستقلاً، والشك مستقلاً.

## الاشارات والضمائر والموصولات

انتهى بنا الحديث إلى أسماء الاشارات والموصولات وسائر المبهمات فهل هي موضوعة بالوضع العام والموضوع له عام، أو أنّها موضوعة بالوضع العام والموضوع له خاص؟

ذهب جماعة من القدماء إلى أنّها موضوعة بالوضع العام والموضوع له عام كما يحدّثنا ابن مالك بذا لمفرد مذكّر أُشّر ولم يجعله لمفرد خاص، وانّما قال لمطلق المذكّر المفرد أُشّر وهو ذا ولعلّه يقال: إنّ هذا المعنى ارتكازي لدى النجاة على كونها موضوعة بالوضع العام والموضوع له عام.

إلاّ أنّ التحقيق أنّه ليس لدينا دليل قطعي على كونها موضوعة بالوضع العام

والموضوع له عام كما أنّه لا دليل لدينا على أنّها موضوعة بالوضع العام والموضوع له خاص.

إلاّ أنّ الظاهر من الاطلاقات، والاستعمالات المستكشفة منها حالة الوضع أنّ الواضع عند وضعه للمعنى أن يضع اللفظ للمعنى الذي تعيّنه الاشارة والصلة في الموصولات والعهد، والتخاطب في الضمائر.

ولا يخفى أنّ مفهوم الاشارة معنى خاص سواء كانت الاشارة ذهنية، أم حسيّة، والموصولات لما كانت مفاهيم مبهمة احتاجت إلى توضيح وبيان، وذلك نظير الاشارة الذهنية المتخصّصة بزيد مثلاً، وكذا الحال بالنسبة إلى باب الموصولات أيضاً انّ المعنى المتضمّن فيها ما تعلّقت به الصلة، وأوضحته الصلة، وليس هناك معنى كليا قد تقيد بالصلة، وانما المعنى الذي كشفته الصلة، واوضحته هو المعنى الخاص الذي تتعلّق به الإشارة والصلة، والعهد في الضمائر من الحضور والغيبة.

فعلى هذا المعنى أنّ المعنى المساوق للإشارة الحسيّة أو المعنى للموصول المساوق للصلة الموضحة لمعنى الموصول، أو العهد في الضمائر، ولا تكون هذه الأمورقيود للاشارة وغيرها حتى تكون من الوضع العام والموضوع له خاص فتصبح المعاني في الاشارة والضمائر والموصولات موضوعة بالوضع العام والموضوع له خاص وإنّما الاشارة من باب المعنى المشار إليه، والصلة عبارة عن توضيح معنى الموصول.

وكذا الحال بالنظر إلى الضمائر أنّها تعين المعنى في الذهن واقعاً قبل وجود تلك الأفراد الخارجية من لفظة هو أو هما، أو هم.

فالإشارة والموصول والضمائر لم تكن من باب التقييد بالصلة، والإشارة أو العهد، وانّما تكون هذه الأمور موضّحة لذلك المعنى الخاص المبهم.

وإجمال البحث انّ الاشارة والموصولات، والضمائر إمّا أن يلحظ الواضع

المعني فيها عامّاً، ولكن تقيّد المعنى بخصوصية كالتقييد بالإشارة الذهنية أو الحسيّة أو الصلة على وجه التقييد فيراد منه الحصة الخاصة في مقام التطبيق لا في مقام المفهوم ونحو ذلك من الضمائر بالعهد والحضور والتخاطب والغيبة.

وبهذا المعنى تكون أسماء الاشارة والمبهمات موضوعة بالوضع العام، والموضوع له خاص، ولكن التأمّل يقتضي عدم تمامية هذا الوجه بل يجوز أن يكون الواضع قد وضع اللفظ بإزاء المعنى العام فوضعه لذلك المعنى العام من غير تقييد له بصلة، ولا بعهد، ولا بإشارة حسيّة، أو ذهنية.

ولذا أنّ المعروف من النحاة أن تكون الصلة موضحة للمعنى الموصول ولو كان عندهم الموصول موضوعاً بالوضع العام، والموضوع له خاص لا التزموا بكون الصلة من باب التقييد لا التوضيح كما اختاره بعضهم، وان كان المعروف أنّ الصلة توضيحية على أنّه يجوز أن تكون الصلة، وإن جاءت بلسان التقييد، ولكن يراد بها التطابق بينها، وبين ما دخلت عليه من المعنى الخاص فيؤول أمر الصلة على هذا الوجه إلى التوضيح أيضاً، وإن كان يفهم منها ابتداء التقييد.

وامّا الضمائر فليس العهد من مقوّمات الضمير فإنّ المنسبق إلى الذهن أنّ العهد انّما هو في مقام توضيح الاسم المبهم العام على مصداقه لا أنّ العهد قيد لمفهومه، وحقيقته.

ومن مجموع الاستعمالات في الاشارات، والموصولات، ونحوها انّها من الوضع العام، والموضوع له خاص، وانّ الاشارة الحسيّة والخارجية، والصلة، والعهد في الضمير ليس من باب توضيح معنى كلّي، وانّما كان التوضيح، والعهد للمعنى الجزئي.

وإجمالاً انّ الاشارة الحسيّة، والخارجية، والصلة والعهد، وإن كان بظاهرها تخصيص المعنى إلاّ أنّه لا يلزم من كون الاشارة، والصلة، والعهد توضيحاً لمفاد المبهمات أن تكون من باب الوضع العام والموضوع له عام، وان لازم كون الاشارة

والصلة، والعهد انّ الوضع فيها من باب الوضع العام والموضوع له عام فيجوز القول بأنّها موضوعة بالوضع العام والموضوع له خاص سواء قلنا بأنّ الصلة والاشارة كاشفة عن الابهام، أو موضوعة للمعنى المتقيّد بالصلة ونحوها فليس لازم التقييد هو الجزئية، ولازم التوضيح الكليّة كما قد تعطيه كلمات بعض أهل الدّقة من علماء الأدب فيجوز على نحو الكاشفية، والتقييد أن تكون من باب الوضع العام والموضوع له خاص من غير فرق بين التوضيح، والتخصيص.

وانّ التأمّل يقتضي بحسب موارد الاستعمالات في الاشارة والضمائر والموصولات انّها من قبيل الوضع العام والموضوع له خاص، وانّ الصلة لم تكن جهة تقييدية للموصولات بل هي من الموضحات للموصولات نظير الاشارة الحسية، أو الذهنية، أو العهد في باب الاشارة، والضمائر وانّ جميع هذه الابواب من قبيل الوضع العام، والموضوع له خاص، وليست من قبيل الوضع العام، والموضوع له عام، وليست الصلة، والاشارة، والعهد من باب تطبيق الكلّي على فرده حيث إنّ الظاهر من سوق الجمل عند أبناء المحاورة هو إظهار المعنى في موطن الاستعمال، وانّها من قبيل الكاشف للمعنى الموضوع له لا أنّ الوضع عام، والموضوع له عام.

غايته أنّه في مقام التطبيق قد طبّق على مورد الصلة، أو على العهد أو على الاشارة الحسيّة، او الذهنية فإنّه خلاف الظاهر من أبناء المحاورة.

ولذاكان المعروف بين علماء الأدب أنّ الصلة بالقياس إلى الموصول من قبيل القضية التوضيحية، ونظيره العهد في الضمائر، وانّ كون الصلة تقييدية أو تفيد التخصيص هو خلاف المعروف من علماء الأدب بل ولعلّه يقال: إنّ الموصولات الحرفية بالقياس من المسبوك منها ومن الفعل هو كون ذلك مؤدّى الموصول، وتوضيحاً له لا تقيّداً له.

وإن كان كما بيّناه أنّ لا فرق بين الموصولات حتى الحرفية منها التي تؤول إلى معنى مصدري أنّ الصلة على وجه التوضيح لا على وجه التقييد، وإن كان على وجه

التقييد، أوضح بكونها من الوضع العام والموضوع له خاص.

ونتيجة المقام أنّه لا فرق بين كون الصلة تقييدية أو توضيحية في كون الوضع عامّاً، والموضوع له خاصاً في هذه الأمور وإجمالاً انّ نتيجة البحث في المعنى الحرفي قائم نقاط.

١ ـ الاختلاف بين الأسماء والحروف انّ مفاهيم الأسماء استقلالية بالذات، وانّ الحروف آلية، وفانية في الأسماء.

٢ ـ انّ وجود الأسماء إمّا وجود في نفسه، ولنفسه، وبنفسه، وإمّا موجود في نفسه، ولنفسه، وإمّا موجود في نفسه لغيره كالواجب، ووجود الجوهر والعرض وإمّا موجوداً رابطاً قائماً بغيره، وهو وجود الحرف، وليست حقيقة هذا الوجود إلاّ الاستعداد المحض الذي لا يدخل تحت مقولة من المقولات، وليس هو وجود اعتباري كوجود الأمور الاعتبارية كالزوجية، والملكية، والحرية بل هو صرف الاستعداد والقوة.

٣ ـ انّه لا يمكن اتّصافه بالكليّة، والجزئية بالمعنى المعروف من الماهيّات الاستقلالية إذ ماهيّته قاصرة عن مفاد الماهيّات الاسمية فإنّ المفاهيم الاسمية قابلة للاتّصاف بالجزئية، والكليّة، وأمّا جزئية المعنى الحرفي فغير قابلة للاتّصاف بالكليّة، والجزئية فجزئيته ذاتية لا تنفكّ عنه، وقاصرة أن تتّصف بالكليّة وكما أنّ الماهيّة قاصرة عن اتّصافها بالوجود، وانّما تتّصف الماهيّات بالوجود تبعاً وعرضاً فماهيّة الحرف وجزئيّتها قاصرة بأن تتّصف بالكليّة، والجزئية لقصورها الذاتي هذا معنى جزئيّتها كما أشرنا في البحوث السابقة فلا تغفل.

٤ ـ انّ الحروف في عالم وضعها، وفي عالم تفهيمها للغير لا يمكن أن توضع بمداليلها الحرفية، ولا تفهيمها للغير في حالة فنائها، وجزئيّتها التي أشرنا إليه إذا لابد للواضع والعلم للمتعلّم أن يجرّدها عن عالمها ويوردها في مقام الوضع والتفهيم للغير بصورة إسمية ليتوصل بذلك إلى مفادها الحرفي في الحمل الشائع فيأتي بها

الواضع، والمدرّس بمفاهيم أولية، وبالحمل الأوّلي ليتوصل بذلك إلى حقائقها بالحمل الشائع الصناعي، وممّا ذكر يتّضح عدم تمامية المباني السابقة والله الهادي للصواب.

## ثمرة الموصولات والاشارات والضمائر

انّا إذا بنينا على أنّ اسماء الاشارات والموصولات، والضمائر ونحوها من الوضع العام، والموضوع له عام فلا يكون ذكر الصلة، وتطبيق الاشارة الحسيّة من باب التخصيص في التكليف بل من باب الانطباق، فإذا قال المولى: أكرم الذي جاءك فليس المقصود تخصيص الإكرام بزيد الذي قد جاء وامّا بناء على أنّ هذه الأسماء موضوعة بالوضع العام والموضوع له خاص فيقيّد مفادها بالصلة، والاشارة وليس للمفهوم سعة في مقام الانطباق على غير مورد الصلة والاشارة الخارجية مثلاً، وإن كانت توضيحية.

# آراء الأعلام

## الكفاية

### الخبر والانشاء

يرى صاحب الكفاية أنّ مدلول أحدهما عين مدلول الآخر، وانّما يختلفان بداعي الحكاية، وإيجاد النسبة.

### الكفاية: الضمائر والموصولات

يختار بأنّها موضوعان بالوضع العام، والموضوع له عام كالحروف، وانّ الاشارة الخارجية، والذهنية، أو الصلة في الموصولات لا تقيّد المعنى، ولا تجعله من باب الوضع العام، والموضوع له خاص.(١)

### العراقي: الخبر والانشاء

اعلم انّ الشيء له ناحية إيجاد ووجود فالنسب التقييدية مفادها بعد ثبوت أصل وجود الطرفين يحصل تقيّد أحدهما بالآخر بخلاف ما لو كان موضوعاً، ومحمولاً فإنّه ليس فيه حيثيّة تقيّد فالنسب التي مفادها التقييد تفيد جهة وجود

---

١ . كفاية الأصول، ص ٢٧ ـ تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي.

النسبة وتحقّقها.

وأمّا المركّبات التامة التي مفادها الحمل فهي تفيد إيجاد النسبة، وإيقاعها لا تحقّقها، ووجودها كما في النسب التقييدية.

ثم إنّ القضايا الحملية من سنخ التصديقات، وهي التي تفيد إيقاع النسبة، والإذعان يتعلّق بحيثيّة الإيجاد دون الوجود.

ولا فرق بين الانشاء والخبر. فإنّ كلاًّ منهما إيقاع النسبة وإيجادها غايته أنّه في الخبر أنّ النسبة الكلامية عمّا في الخارج بالعرض وأمّا في الانشاء فليس إلاّ إيقاع النسبة وإيجادها فكلّ من الخبر والانشاء يشتركان في إيقاع النسبة، وإن اختلفا في حكاية المفهوم لما في الخارج في الخبر، والقضيّة الحاكية عمّا في الخارج، وأمّا في الانشاء فليس إلاّ إيقاع النسبة من غير حكاية لما في الخارج بالعرض فبعت لم تستعمل إلاّ في مدلولها في الخبر والانشاء وفي السخرية، والاستهزاء في أنّ الكل بمعنى إيقاع النسبة غايته حكاية القضيّة، والخبر لما في الخارج دون موارد الانشاء والسخرية فليس فيهما إلاّ إيقاع النسبة من دون نظر إلى إراءة الخارج.

وانّ الكلام إذا أُلقي من المتكلّم فيحمل بظاهره أنّه ناشيء عن جدّ وقصد حقيقي، وانّه لم يؤتي به بداعي الهزل، أو السخرية، أو التعمية كما على ذلك بناء العقلاء.

ولذا أنّ قصد الحكاية والايجاد يمكن أخذهما في المدلول كما يظهر ذلك من تعبير الكفاية حيث قال: لا يبعد اتّفاقهما في المعنى، واختلافهما في القصد، والتعبير بلا يبعد هو تجويز كون الحكاية والإيجادية من قيود المعنى، وقد عرفت ما فيه.

وهذا الذي قلناه من الخلاف بيننا وبين الاستاذ إنّما هو في الجمل المشتركة بين الخبر والانشاء كبعت داري من اتّحاد المعنيين من الخبر والانشاء على مبنى الكفاية ومن الاختلاف على مختارنا، وأمّا باب الأوامر، والطلب، والجمل الخبرية فالفرق بينهما في المفهوم، وذات المعنى على ما حقّقناه أوضح من أن يخفى فإنّ

الخبر، والانشاء وإن اشتركا في إيقاع النسبة، وإيجادها إلاّ أنّ في الخبر تكون الجملة حاكية لما في الخارج بالعرض، وأمّا في الانشاء فليس إلاّ إيقاع النسبة من غير إراءة لما في الخارج بالتبع، والعرض.

وليعلم أنّ الجمل الخبرية كانت أو انشائية اسمية، أو فعلية ليست إلاّ معاني حرفية يقصد بها إيقاع النسبة من تقوّم العرض بموضوعه حيث إنّ الحروف بالقياس إلى الأسماء كمن قبيل العرض في الموضوعات، وهذا جار في جميع الجمل، وإن اختلفت حالات النسب صدوراً، وحلولاً إلى غير ذلك من حالاتها سواء كان ذلك المعنى الحرفي، والارتباط خارجياً كزيد قائم، أو اعتبارياً كما لو لاحظت القيام منسوباً إلى زيد في الذهن فقط.

وهناك فرق بين الخبر والانشاء أنّ الجمل الخبرية دائماً تحكي نسبة خارجية فإن طابقت النسبة الكلامية النسبة الخارجية كانت القضيّة صادقة، وإلاّ كانت كاذبة حتى في القضايا الممتنعة كشريك الباري من قولك: شريك الباري ممتنع فإنّ اللفظ كاشف عن الامتناع الواقعي فجميع الجمل الخبرية تحكي عن واقع إمّا مفروغ التحقّق أو مفروغ التحقّق بالمستقبل، وليس في الانشاء شيء مفروض أن يطابقه الانشاء أو لا يطابقه بل ليس إلاّ إيجاد نفس النسبة.[1]

## المركّبات الناقصة

### العراقي

وأمّا المركّبات الناقصة فإنّها تدلّ على ثبوت فقط، وأمّا هيئة الفعل فإنّها تدلّ على صدور الحدث من فاعله من غير حاجة إلى مطابقة في الخارج كما في قولك:

١ . نهاية الأفكار، ج ١، ص ٥٦ ـ ٥٨ وكذا ورد في مقالات الأصول، ج ١، ص ٩٧ ـ ١٠٠.

امتنع، واستحال. فإنّه من الواضح ان ليس لها نسبة خارجية والمراد من الحدث الصادر من فاعل هو عين ما أفاده سيد الموحّدين الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام بأنّ الفعل ما دلّ على حركة المسمّى، والمراد بالحركة هي خروج النسبة، وارتباطها بفاعل وليس المقصود خروج الشيء من القوّة إلى الفعل وإلاّ لما صحّ قولك: استحال، وامتنع. فإنّه ليس فيهما خروج من القوّة إلى الفعلية وإن كان فيهما الانتساب، والاضافة إلى فاعل ما.

وعلى الجملة أنّ هيئة الفعل تدلّ على أنّ الحدث من آثار الفاعل على نحو التحقّق كالماضي، وعلى نحو التوقّع والترقّب كالمضارع، وعلى نحو الإيقاع والإصدار كالأمر وهو مدلول الجمل الانشائية من غير فرق بينهما فيستعمل في مقام انشاء المعاملات، والإيقاعات، وبين إنشاء الجمل الأُخرى المستعملة في معاني أُخرى من الطلب، والترجّي والتمنّي وإن كان فرق بينها من جهة أُخرى.

ثم إنّ الجمل الانشائية قد تترتّب عليها الآثار الشرعية بخلاف مثل التمنّي والترجّي فإنّه لا يترتّب عليها إلاّ انتزاع مفاهيمها منها ككون الشيء مترجّاً أو متمنّى للشخص فهي موضوعة لتلك النسب الحاصلة بين المترجّي والمترجى منه، والمتمنّي وما تمنّاه، وليست هذه موضوعة للصفات النفسية من صفة التمنّي، والترجّي، و نحوهما، والموضوع له في نفس التمنّي، والترجّي هو ذلك المفهوم المندكّ في الشوق الخارجي الجزئي، وليس الموضوع له هو ذلك الشوق الخارجي الجزئي وانّ استعمال هذه الأمور لا فرق في مدلولها وما وضع اللفظ له سواء كان بداعي الجدّ أم بداعي الهزل، فإنّ داعي الجدّ، أو الهزل لا يغيّر أصل المعنى كما هو واضح.(١)

١. نهاية الأفكار، ج ١، ص ٥٤ ـ ٥٦ و كذا ورد فى مقالات الأصول: ٩٥ ـ ٩٦.

## الخبر والانشاء

### الأصفهاني

ملخص ما أفاده المدقّق الأُستاذ الأصفهاني في الخبر والانشاء على أنحاء:

١ ـ يكون اللفظ في الانشاء والخبر واحداً فبعت الدار انشاءاً وخبراً فليس في بعت إلاّنسبة البيع إلى نفسه.

غايته أنّه تارة يكون الداعي عما في الخارج، وأُخرى يكون الداعي هو إيجاد حقيقة البيع.

٢ ـ إذا اختلفا في اللفظ كقولك: اضرب زيداً أو ضرب زيد، فإنّك تجد أنّ قولك اضرب انك نسبت الضرب إلى زيد بنسبة البعث، والتحريك في عالم الأمر فإذا قلت: ضرب زيد. فإنّك لا تجد الا نسبة الضرب إلى زيد من غير نسبة البعث والتحريك.

٣ ـ إذا كان مؤدّى الجملة، والفعل هو التحريك كقولك: أُحرّكك إلى كذا، وما بعثك إلى بيت الله الحرام فإنّك لا تجد في هذه النسب إلاّ نسبة المادة إلى المخاطب كسائر الأفعال المستقبلية غايته بداعي البعث، والتحريك وفرق واضح بين كون النسبة بعثية تحريكية، أو منسوبة إلى الفاعل بداعي البحث والتحريك.(١)

---

١. نهاية الدراية، ج ١، ص ٦١ ـ ٦٣.

## الاشارات والموصولات والضمائر

### العراقي

تعرّض الأُستاذ لهذه الأسماء وجعلها من باب الوضع العام والموضوع له عام فإذا قلت: هذا تريد أن تشير إلى المفرد المذكّر اشارة بهذا اللفظ، وتكون الاشارة دالّة على المعنى المشار إليه الكلّي، وليس الغرض هو الاشارة إلى المعنى الجزئي كزيد وعمرو المشار إليهما.

وأمّا الضمائر والموصولات فهي شبيهة بمورد العلم الاجمالي. فإنّ العلم الاجمالي بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال ليس من قبيل الكلّي المنطبق على أفراده خارجاً بل هو من قبيل العنوان، والمعنون، وليس هناك كلّي ينطبق على أفراده، فالموصلات والضمائر موضوعة للمعاني المبهمة والطبائع المهملة وأن الصلة والعائد انّما هو بتوضيح ذلك المعنى المبهم، وليست الصلة قيدا له ففي الحقيقة انّها موضوعات للكلّي الذي يتخصّص خارجاً بصلته، أو بعائده، وليست الضمائر والموصولات موضوعة للمعاني الجزئية.(١)

## الاشارات

### الاصفهاني

ملخّص ما أفاده الأُستاذ في أسماء الاشارة أنّها موضوعة للمعنى في حالة الاشارة إليه ذهناً، أو خارجاً وهذا يستدعي الوضع العام، والموضوع له خاص فاللفظ

١. مقالات الأصول، ج ١، ص ١٠٣ ـ ١٠٦ وكذا في نهاية الأفكار، ج ١، ص ٥٩ ـ ٦١.

الذي هو وجود من مقولة الكيف المسموع دالّ على المعنى بالعرض والدلالة ليست عبارة عن وضع اللفظ لتلك الاشارة الذهنية، أو الخارجية فكما يشار باليد إلى المعنى الخاص يشار بهذه الألفاظ إلى معانيهاكما هو الظاهر منها، وليست موضوعة للمفهوم الكلّي، وانّما استعمالها للفرد من حيث الانطباق، أو أنّ التشخص كما أفاده في الكفاية من نواحي الاستعمال.

فإنّ الظاهر انّ تشخّص الاشارات من ناحية الوضع، والمستعمل فيه.[1]

١ . نهاية الدراية، ج ١، ص ٦٣ ـ ٦٤.

# مناقشة وتحليل

## الجمل الخبرية والانشائية

ذهب علماء الاصوليين القداما إلى مباينة الخبر مع الانشاء في المفهوم، والحقيقة، وانّ الاختلاف بين الجمل الخبرية مع الجمل الانشائية اختلاف ذاتي لا اختلاف بسبب الداعوية، وقصد الحكاية، أو قصد الإيجادية، وانّما الاختلاف بينهما بحسب الماهية بالحمل الأوّلي الذاتي، وبالحمل الشائع الصناعي كما هو الظاهر من علماء الأدب، واللغة.

والتحقيق أنّ الفرق بينهما هو الاختلاف بالذات، والماهية في مقام الحمل الأوّلي، وفي مقام الحمل الشائع الصناعي فالمغايرة بينهما بحسب الذات، والحقيقة.

فإنّ قولك ضرب زيد، واضرب زيداً، وأقام الصلاة، وأقم الصلاة فالموضوع فيهما متعدّد. فإنّ المفهوم من أقام الصلاة، أنّ اللفظ قد أبرز المعنى، وأنّ الهيئة قد اضيفت إلى المادة على وجه أنّ اللفظ قد أبرز ذلك المفهوم، وأمّا أقم الصلاة فالظاهر منه والمنبسق إلى الذهن هو أنّ المتكلم قد كشف عن معنى اعتباري، ومفهوم إيجادي في عالم اللحاظ، وإن لم يكن إيجادياً في عالم التكوين والخارج، وإن كان هذا المعنى الاعتباري الذي أوجده اللفظ في مقام الاستعمال لا يخرج عن كون اللفظ كاشفاًعنه ومرآة له كما أوضحناه في المباحث السابقة.

وتوضيح البحث: انّ الجمل التامة المبحوث عنها هنا، والمركّبات التي تفيد السامع فائدة يصحّ السكوت عليها تنقسم إلى جمل خبرية، وإلى جمل انشائية.

والجمل الخبرية، والانشائية تأتي على نحوين:

١ ـ يجوز أن تقع الجملة بنفسها خبراً، او انشاءاً كقولك بعت داري على جعفر. فإنّ هذه الجملة تأتي على صورتين إن كان الداعي فيها هو الحكاية عن البيع، والإخبار عن صدور الفعل منه كانت الجملة خبرية، وإن كان الداعي هو إيجاد سبب البيع بهذه اللفظة فتكون الجملة انشائية بإيجاد، وعلقة البيع للطرف الآخر. فالجملة من حيث هي لا فرق في هيئتها، ومادتها من حيث الانشائية، والخبرية، وإنّما يعبّر عنها بالخبر إذا قصد الحكاية عن المبيع، ويعبّر عنها بالإنشاء إذا كان الداعي إيجاد علقة البيع: ويجوز أن يكون مؤدّى الجملة في الخبر من قولك بعت اخباراً غير مؤدّاها انشاءاً، وانّ الصيغة تختلف ذاتاً هنا كما تختلف الجملة الخبرية عن الانشائية من قولك أقم الصلاة، وصلّى زيد، وسيأتي منّا توضيح ذلك في بحث المشتق.

٢ ـ أن تختلف الجمل الخبرية عن الجمل الانشائية من حيث الصيغة كقولك قام زيد إلى الصلاة، وقم وأتي بالصلاة. فإنّ الهيئة في أحدهما تغاير الهيئة التي في الآخر، فالهيئة في الأولىٰ خبرية، والثانية انشائية.

وليعلم الباحث أنّ المعاني القابلة للانشاء في الأوامر، والنواهي والتشبيهات، والتمنّي، والترجّي كقولك أقم الصلاة، ولا تشرب الخمر وكأنّك أسد، وليت لي قليلاً من المال، ولعلى ألاقي عليّاً لا يمكن أن يقع مفادها ماهيّة واقعية كماهية الجوهر، والأعراض التسعة. فإنّ الماهيّات جواهر كانت، أو أعراضاً، أو الوجود خارجيّاً كان أو ذهنيّاً غير قابلة للإنشاء، والتشريع، وغير خاضعة للأوامر والنواهي، ولا للبعث والزجر.

فالأمر الواقعي من الماهيّة، والوجود لا يقع تحت الجعل، والإنشاء ولا تحت البعث، والزجر، وانّما القابل للبعث، والزجر وتشريع الانشاء هي المفاهيم الاعتبارية

دون الموجودات الخارجية، والماهيّات الواقعية فإذا أوجد المتكلّم التشبيه، أو التمنّي، أو الترجّي، أو نحو ذلك فليس معناه أنّه أوجد تلك الصفات النفسانية من حالة التمنّي، والترجّي، والتشبيه وانّما الذي أوجده بهذه الالفاظ هو المفهوم الذي هو قابل تحت الجعل والاعتبار من النسبة المتمنّاة، والنسبة البعثية المتوجّهة للمخاطب، ونسبة الترجّي، وهكذا، وإلاّ فتلك الصفات من الإرادة في باب الأوامر، والنواهي، أو صفة التشبيه، والتمنّي، والترجّي لا يعقل أن توجد متعلّقاتها بمجرّد انشائها، وطلبها.

وبالنتيجة انّ مفاهيم هذه الأمور هي النسب من الترجّي والتمنّي والتحضيض والاستفهام دون الصفات النفسية، ودواعي الانشاء، ولذاترى أنّ هذه الأمورقد توجد بداعي حقيقي كقصد البعث، أو التشبيه الواقعي، أو عن صفة التمنّي، وقد تصدر عن دواعي أُخرى كالسخرية، والاستهزاء، واظهار التمني والتشبيه، أو اظهار الاستفهام، وإن لم يكن المتكلّم مستفهماً كقوله تعالى: ﴿وما تلك بيمينك يا موسى تكتب بالخط القرآني﴾[1] مع انّه لم يتغيّر معناها في ما استعملت فيه من النسب من نسبة البعث، والتحريك، أو التشبيه، والتمنّي.

ولعلّه يأتي مزيد توضيح لهذه الأمور في باب الأوامر، والمشتق على وفق الطبع، وإن لم تكن علاقة مصحّحة لاستعمالها.

وعلى هذا يجوز صحة الاستعمال في النوع، والصنف، والشخص لأنّ الطبع ممّا يتقبّل هذه الاستعمالات، وليس من باب المجاز المصطلح وانّ اطلاق ضرب على النوع، وهو الفعل الماضي، أو على الصنف كقولك: زيد فاعل في ضرب زيد أو في شخصه كقولك: زيد لفظ فإنّه يظهر من الكفاية انّه من باب الاستعمال وإن جاز من باب التطبيق إلاّ أنّ المتعارف في المحاورات العربية هو من قبيل انطباق الكلّي على

---

١. طه: ١٧.

الفرد حتى في قولك: ضرب فعل ماض، وإن وقعت ضرب في الجملة مبتدأ وفعل الماضي خبره.

وعليه فليس من باب الاستعمال في اللفظ على حسب الطبع بل من قبيل انطباق الكلّ على فرده لا من باب استعمال الدال في مدلوله.

نعم استعمال اللفظ في شخصه، ومثله يقع من موارد الاستعمال المستحسنة في الذوق وليس من انطباق الكلّي على فرده، وكيف كان فالباحث الأُصولي عن المجاز يبحث عنه من حيث الظهور لأنّه مهمة علم الاصول هو عنوان الظهور للفقيه. فالظهور حجة في كل لفظ دل عليه سواء كان من باب الحقيقة، أو المجاز أو الاستعارة، والكناية، أو التشبيه المتعارف أو التشبيه البليغ ففي جميع ذلك إذا انعقد الظهور كان حجّة ومدركاً في الأُصول.

## المفهوم الخبري لا يتّحد مع المفهوم الانشائي

قد يخطر في الذهن انّ الاختلاف بين الجمل الخبرية، والانشائية، وإن كانا قد يشتركان في أصل المفهوم، ولكن ليس كل مفهوم خبري يتّحد مع المفهوم الانشائي، وإنّما وضع اللفظ للمفهوم مع الحصّة الخاصة المقارنة لقصد الحكاية، ووضع اللفظ في الانشاء للمفهوم من الحصّة الخاصة لقصد الانشاء فقصد الحكاية والانشاء، وإن لم يؤخذا في ذات المعنى إلاّ أنّهما أُخذا بنحو التقيّد، أو التقييد نظير ضيق فم الركية، فإنّ الموضوع من أصل حقيقته متضيّق فتكون حيثيّة الحكاية حصّة خاصة للمفهوم الخبري، وحيثيّة الإيجادية حصّة خاصة للمفهوم الانشائي بل يجوز أن يكون عنوان الحكاية، والإيجادية قد أخذهما الواضع قيداً في الخبر، والإنشاء بنحو القضية المشروطة، أو أخذهما بنحو القضية الحينيّة بمعنى أنّه عند اطلاق اللفظ تقارنه إمّا الحكاية كما في الخبر، أو قصد الإيجادية كما في الانشاء.

إلاّ أنّ الظاهر انّ اطلاقات الجمل الخبرية، والانشائية عدم التقيّد فيهما لأنّ

العرف لا يرى المفهوم الخبري مقارناً وتوء ماً مع الحكاية، والإيجاد سواء كان ذلك التقييد، أو التقيّد قد أُخذ في حقيقة الموضوع له ممّا هـو خـبر بـالحمل الأوّلي أو بالحمل الشائع الصناعي، أو انشاء بالحمل الأوّلي الشائع الصناعيّ

فالاختلاف بينهما عندئذ لم يكن ذاتياً، ولا على وجه التقييد، والاشتراط ولا على وجه اعتبار الحكاية، والإيجادية مقارنة للمعنى على نحو القضية الحينيّة.

## اشكال ودفع

قد يعترض على هذا الوجه من تقييد الدلالة أو المدلول، او تقييدهما وإن لم يكن في عالم الثبوت محذوراً إلاّ أنّه يستلزم أن يكون وضع المعاني من باب وضع العام، والموضوع له خاص.

## التقييد والتقيّد لا يجعل المعنى جزئياً

ويدفع بأنّ التقييد لا يجعل المعنى جزئياً، وانّما هو على كـليّته إلاّ أنّـه قـد تتضيّق دائرته، نظير قولك: حيوان ناطق فالحيوانية على كليّتها إلاّ أنّها متضيّقة بسبب عروض الناطقية عليها.

# الثّمرة

## ثمرة الخبر والانشاء

إنّ اختلاف معنى الخبر، والحكاية إن كان اختلافاً بالذات، أو تقييداً أو تقيّداً للوضع، او للمعنى بقصد الحكاية في الخبر، ويقصد الإيجاد في الانشائيات فيحمل اللفظ المختصّ بالخبري على الحكاية، وبالانشائي على الإيجاد، ولابدّ من ترتيب الآثار والإلزام بمفاد الانشاء، أو الخبر ولا يعذر المتكلّم في دعواه بأنّه قد قصد في الجملة الخبرية الإيجاد، والانشاء.

وأمّا في مثل بعت وملكت من الالفاظ المشتركة بين الجمل الخبرية، والانشائية فيتبّع فيه قصد المتكلّم، ويصدق في دعواه من حيث الخبرية، والانشاء ما لم تقم قرائن على أحدهما.

# آراء الأعلام

## الدلالة تابعة للارادة

### النّائيني

ملخّص ما أفاده الأُستاذ نظير ما ذكره في الكفاية من أنّ الدلالة التصوّرية وهي فهم المعنى من اللفظ عند الاطلاق غير مقيّد بالارادة وأمّا المقيّد بالإرادة الجديّة: هي الدلالة التي ترتّب عليها الآثار، وهي الدلالة التصديقية.

نعم تخرج باب الكنايات عن الدلالة التصديقية لأنّها ليست عن جدّ، ولا يترتّب عليها قصد الجدّ.(١)

## الدلالة تابعة للارادة

### العراقي

ملخّص ما أفاده انّ الدلالة على نحوين:

الأوّل: الدلالة من حيث نفسها، وانقسامات الدلالة إلى لفظية وطبعية، وعقلية، وانّ هذا التقسيم باعتبار الدلالة العقلية غير منطبق عليها عنوان الدلالة اللفظية.

---

١. أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٦ ـ ٤٧.

ثم قسّم الدلالة اللفظية إلى المطابقة، والتضمّن، والالتزام، وانّ الدلالة الالتزامية فيما كانت الدلالة فيها بالبين بالمعنى الأخصّ، وأمّا الدلالة بالبين بالمعنى الأعمّ، أو غير البين فليس من الدلالة الالتزامية اللفظية.

وقد أورد على الدلالة التضمنيّة بالإشكال المعروف بين أهل الميزان من أنّها ترجع إلى الالتزامية.

وأجاب علماء المناطقة بأنّ جزء اللفظ دالّ، وإن حصلت الدلالة الالتزامية بين الجزء، والكلّ إلاّ أنّ المقصود الأُصلي هو دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى والمراد من الجزء والكلّ هو اللاّبشرط إذا اعتبر الجزء بشرط لا لم يكن من باب الجزء والكلّ، ويكونان من المعاني المتباينة.

ثم بيّن تبعيّة التضمّن، والالتزام للمطابقة إذ اللاّزم يتبع الملزوم، والجزء يتبع الكل.

وقد تنفرد الدلالة المطابقية ولا توجد الدلالة التضمنيّة ولا الالتزامية إذا كان اللفظ موضوعاً للمعنى البسيط، وليس له لازم. فإنّه يتحقّق المطابقة دون التضمّن، والالتزام.

ثم قسّم الارادة إلى إرادة تفهيم المعنى، وإرادة إيجاد اللفظ بالمعنى والقصد الحقيقي هو الإرادة الجديّة.

وقد أورد اشكالات الكفاية في المورد مضافاً إلى انسباق المعنى من غير قيد الإرادة.

وأمّا ما نسب إلى الشيخ الرئيس، والمحقّق الطوسي من تقييد الدلالة بالإرادة بالمراد هو الدلالة التصديقية التي تترتّب عليها الآثار دون الدلالة التصوّرية التي هي توجب انتقال المعنى من سماع اللفظ، ولو من غير اختيار، وإرادة كالنائم

والساهي.[١]

## الدلالة تابعة للإرادة

### الاصفهاني

ملخّص ما أفاده الأُستاذ أنّ صاحب الكفاية، وإن وجّه كلام العلمين بالحمل على الإرادة للدلالة التصديقية[٢] إلاّ أنّ كلمات العلمين، وتصريح كلمات العلامة في مقام الاشكال على المحقّق الطوسي، وقد أجابه المحقّق الطوسي بـأنّ الدلالة تابعة للإرادة، وصراحة كلمات الشيخ في كتبه أيضاً إلاّ أنّ الأُستاذ استبعد هذا الوجه من كلماتهم، وحملها على الدلالة الوضعيّة بتقييد الغرض الداعي إلى الوضع، وهو يوجب تضيّق الوضع، وأمّا الانتقال إلى المعنى عند اطلاق اللفظ فليس من ناحية الوضع، وانّما هو من ناحية العادة المستمرّة في الانتقال إلى المعنى وأمّا في صورة تخلّف الكلام عن الإرادة فالكلام وإن كان بطبعه كشف المراد، والمعنى المستعمل فيه اللفظ إلاّ أنّه إذا لم تكن هناك إرادة فلم يحك المعنى على طبق الواقع من كونه مراداً.[٣]

١ . نهاية الأفكار، ج ١، ص ٦٣ ـ ٦٥ وكذا ورد في مقالات الأصول، ج ١، ص ١١٩ ـ ١٢٢.
٢ . كفاية الأصول، ص ٣١ ـ ٣٢ تحقيق النشر الإسلامي.
٣ . نهاية الدراية، ج ١، ص ٧١ ـ ٧٥.

# مناقشة وتحليل

## الدلالة والإرادة

إنّ الانسان عند ما خلق على وجه هذا الكوكب وجد نفسه مضطرّاً إلى التفهيم والتفاهم مع أبناء نوعه وصنفه في جميع مقاصده، وحاجاته في سفره، وحضره في معاشرته لأهل بيته،وأهل بلاده، وعند ذاك اضطر أن يعبّر عن مقاصده بدوالّ تدلّ على ما يقصده ويريده في التفهيم، والتفاهم. فتارة يضطرّ إلى إشارة، أو علامة، أو عقد يعقدها على مقاصده ليلفت نظر المخاطب إلى ذلك أو كتابة يفهم بها المخاطب أو المجتمع.

ولمّا كانت الدوالّ الأربع والكتابة لا تفي بجميع المقاصد اضطر إلى ما يؤدّي بلهجته في التعبير عن ضميره فقام بإلهام من الله، وتقدير من العزيز الحكيم انّه يضع الالفاظ للمعاني حتّى لو خلق الله طفلاً لا يعرف وضع أهل بيته وآبائه في لغة من اللغات أُلهم ذلك الطفل في التعبير عن مراداته بالفاظ يراها حاكية عن المقصود.

فالانسان بجبلّته باجتماعه ومعاشه، واقتصاده وبيان الفنون، والتعبير عن المعلومات مضطرّ إلى وسيلة الالفاظ، والكتابة فجعل الكتابة إطاراً حافظاً للعلوم التي يتلقّاها، والقواعد التي يؤسّسها الانسان في تدوين الفنون وتعدّد العلوم، ولمّا كانت الكتبة متعسّرة على الأفراد ومتعذّرة في بعض الأفراد اضطرّ إلى كاشفيّة الألفاظ من الحروف، والأصوات على حسب ما ألهم من البيان وكانت وسيلة الالفاظ هي

الوسيلة الناجحة في التعليم والتعلّم، واستفادة التلميذ من المدرّس وأعرض الانسان عن غير دلالة الالفاظ عن المعاني في الدلالة الطبيعية، والدلالة العقلية المحظة سواء كانت الدلالة الطبيعية لفظية أم لا؟

وتوجّه نظر الانسان في مجال التفاهم إلى الدلالات الثلاث: من المطابقة، والتضمّن والالتزام وعلى اختلاف الدلالة الالتزامية من القرب في الافادة والاستفادة أو بعدهما ولمّا كان نظر علماء الأُصول إلى الظهورات اللفظية لم ينحصر إطارهم في الدلالة اللفظية على وجه الحقيقة والمجاز بل يعمّ الحقيقة والمجاز بل حتّى دلالة الإيماء والإشارة، والتلويح إذاقامت القرائن على إرادتها من المتكلّمين.

إذا عرفت ذلك فقد وقع الخلاف بين أرباب الأُصول في كون الدلالة هل هي تابعة للإرادة أم لا؟ ولا ريب أنّ الدلالة التصديقية تابعة للإرادة الاستعمالية الناشئة عن الإرادة الجدية: فإنّ كل إرادة استعمالية إذا كان المتكلّم في مقام الدلالة التصديقية فلابدّ، وأن تكون إرادته الاستعمالية تابعة، وناشئة عن الإرادة الجديّة بخلاف ما لو كان المتكلّم في مقام الهزل والاستهزاء، والسخرية فإنّه وإن تحقّقت الإرادة الاستعمالية. ولكنها غير ناشئة عن الإرادة الجديّة، وهذا لا كلام فيه، وإنّما الخلاف، وقع في الدلالة التصوّرية هل هي مقيدة بالإرادة أم لا؟

وليعلم أولاً أنّ الإرادة تأتي على صور:

١ ـ يراد منها إرادة استعمال اللفظ في المعنى، وهي التي يعبّر عنها بالإرادة الاستعمالية.

٢ ـ يراد بها تفهيم المخاطب بأن يتوصّل باستعمال اللفظ إلى المعنى، ويعبّر عنها بالإرادة التفهيمية.

٣ ـ أن تكون الإرادة عن جدّ، ومقصودة للمتكلّم حين تكلّمه بجهة مقصودة قد لاحظها من دون هزل، وسخرية، أو التموية على السامع لغرض آخر بينه وبين شخص ثالث.

أمّا تبعيّة الدلالة للإرادة في خصوص الدلالة التصديقية فلا كلام فيه إذ ترتّب الآثار، والاقرارات والأحكام لابدّ أن تكون عن إرادة جديّة فما لم تحرز الإرادة التفهيمية، والجديّة بالعلم، أو بالطرق العقلائية فلا تقع الدلالة تصديقية.

وأمّا الإرادة الاستعمالية في باب الدلالة التصوّرية فهل يقصد بها التبعية للارادة التفهيمية أم لا؟

الظاهر من الحكماء، والأُصوليين عدم التقييد بالإرادة، وأنّ الدلالة غير تابعة بها، ولكن نسب إلى العلمين الشيخ الرئيس، والمحقّق الطوسي (قدس سره) تبعيّتهما للإرادة.(١)

وبيان هذا المطلب: انّ كل واضع الالفاظ للمعاني فلا إشكال انّ قصده إرادة تفهيم السامعين، وأن يكون المتكلّم حين تكلّمه قد قصد تفهيم السامع للمعنى الموضوع له اللفظ، وإلّا كان الوضع لغواً، وليس له أيّ أثر، وانّما قصد الواضع الدلالة على المعنى ومقدّماتها هو تفهيم المعنى عند اللفظ.

وعندئذ لابد أن تكون الدلالة التصوّرية مقيّدة بالإرادة التفهيمية، والغرض من وضع الواضعين، واستعمال المستعملين هو التفاهم في مقام المجاورة.

وعند ملاحظتك لهذا التفهيم تجده مرتبطاً بالإرادة التفهيمية، وعلى هذا تكون الدلالة تابعة للإرادة.

ومن هنا يظهر أنّ كلمات الشيخ، والمحقّق الخواجة نصير الدين الطوسي

---

١ . انظر الشفاء، قسم المنطق من المقالة الأولىٰ من الفن الأول، الفصل الثامن: ٤٢ ـ ٤٣، وشرح الإشارات للمحقق الطوسي ١: ٣٢، ونقله الحلّي (رحمه الله) في الجوهر النضيد: ٨ ـ عن استاذه الطوسي رحمه الله تبعاً للشيخ الرئيس قال ابن سينا: الدلالة الوضعية تتعلق بإرادة اللافظ الجارية على قانون الوضع حتى انه لو اطلق واريد منه معنى وفهم منه لقيل انه دال عليه، وان فهم منه غيره فلا يقال انه دال عليه...، وان كان ذلك اليه بحسب تلك اللغه أو غيرها أو بإرادة أخرك يصلع لان يدل عليه. الى أن قال: والمقصود خصي الوضعية وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه أو تخيلّه بتوسط الوضع معنى وهو مراد اللاّفظ. انتهى» شرح حكمة الإشراق، باب الدلالات الثلاث.

(قدس سره) وإن حملها صاحب الكفاية على الدلالة التصديقية إلاّ أنّه عند مراجعة الشفاء، وما كتبه المحقّق الطوسي يجدهما قد صرحا بأنّ الدلالة التصورية تابعة للإرادة فحمل كلامهما على ما ذكره صاحب الكفاية مما هو خلاف صريح كلامهما، وإن كان الحمل وجيهاً.

## هل الدلالة تابعة للارادة أم لا؟

برهان انّ الدلالة تتبع الإرادة.

بيان ذلك: انّ المشرّع والمعتبر تارة إذا لاحظ الشيء بما أنّ به غرض خاص ووجهة مخصوصة تقوم بذلك الشيء فلا يمكن أن يكون ذلك الأمر الذي اعتبره المشرّع والمعتبر أوسع من غرضه، ولا أضيق من ذلك فالشيء الذي قام به غرض خاص عند المعتبر فلا يمكن أن يلحظ منفكّاً عن غرضه هذا اولا؟

وثانياً: يكون المعتبر قد اعتبر شيئاً لا على وجه الغرض بل كان قصده لذلك الشيء المترتّب على العمل بنحو الفائدة التي قد تترتّب، وقد لا تترتّب نظير من شرى اللبن بداعي تبريد المزاج وكان البائع قد عرف من المشتري ذلك لا بنحو الغرض المقوّم للشيء في الشراء بل كان على وجه الفائدة التي قد تترتّب على شرب اللبن وقد لا تترتّب.

وعليه فقد يكون ذلك الشيء أوسع دائرة أو أضيق من الداعي الذي أوجب إيجاد العمل، وانّ الغرض من وضع الواضعين ليس إلاّ إرادة اللفظ للمدلول مع قطع النظر عن تبعيّة تلك الإراءة للإرادة التفهيمية، وعليه فالإرادة التفهيمية وترتّب الآثار أخصّ من وضع الالفاظ لمعانيها.

فإنّ الواضع لا يمتنع عنده في إراءة الألفاظ للمعاني أن تكون على وجه الإرادة التفهيمية أم لا وكان الغرض من وضع الالفاظ هو كشف اللفظ للمعنى سواء كان المتكلّم أراد التفهيم أم لا بل كان قصده السخرية، والاستهزاء وان كان غالب

الموارد بل بعد غيرها من النوادر هو أن يكون قصد المتكلّم إرادة التفهيم، ولكن لم تكن تلك الإرادة غرضاً بل أثراً، وفائدة في غالب الاستعمالات، فشأن الالفاظ في مقام وضعها وكشفها نحو المعاني أوسع دائرة ممّا كانت الدلالة ناشئة عن الإرادة التفهيمية، والجديّة.

فمقام ترتيب الآثار أخصّ من مقام إراءة الالفاظ للمعاني وليس للواضع غرض خاص في الإرادة التفهيمية، والجديّة مع أنّ الواضع يرى اعميّة كشف الالفاظ للمعاني سواء أراد المتكلّم التفهيم أم لا كقصد السخرية، والاستهزاء، والتوبيخ والتنبيه.

وعليه فإن كان المورد من قبيل الوجه الأوّل وانّ الدلالة بالقياس إلى الإرادة من باب الغرض، وذي الغرض وانّ الواضع قد وضع الالفاظ للمعاني من جهة ذلك الغرض فتكون الدلالة مقيّدة بذلك الغرض، وان كان من قبيل الوجه الثاني بمعنى انّ إرادة التفهيم داعي لوضع الالفاظ للمعاني فالدلالة غير تابعة لإرادة التفهيم لأنّها داعية لجعل الالفاظ للمعاني وليست غرضا مقيّداً للدلالة.

## تحقيق المقام

إنّ الكلام مع الشيخ، والمحقّق الطوسي (قدس سرهما) يحتاج إلى بسط البحث ووضوح المطلوب.(١)

لا يخفى عليك انّ الارادة التفهيمية التي مقدّمتها الارادة الاستعمالية هل تكون من قبيل الأغراض للواضعين، أو انّها من قبيل الدواعي للتفهيم عند جعل

١ . راجع الشفاء: قسم المنطق: المقالة الأولى من الفنّ الأوّل، الفصل الثامن ص ٤٢، وشرح الإشارات للمحقق الطوسي: ج ١، ص ٣٢. قال (قدس سره): «دلالة اللفظ لما كانت متعلقة بإرادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع، فما يتلفظ به ويرادمنه معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال أنه دل على ذلك المعنى، وما سوى ذلك المعنى مما لا أخرى يصلح لان يدل عليه فلا يقال انه دال عليه، انتهى».

الألفاظ للمعاني لا أنّها من قبيل الأغراض.

فإن كانت الارادة التفهيمية من قبيل الأغراض للارادة الاستعمالية فلابدّ من الركون إلى مقالة العلمين، وإن كانت الارادة التفهيمية بأن تدفع الواضع إلى جعل الالفاظ للمعاني على سبيل التفهيم، والتفاهم فتكون دائماً داعياً، والداعوية لا تكون مقيّدة، ودخيلة في المقصود نظير ذلك كما قالوه في المعاملات انّه لو جاء شخص لشراء اللبن وشربه انقلب مزاجه إلى حالة ثانية.

وعلى هذا إن كان الغرض هو التبريد ففي مورد الانقلاب يكون البيع باطلاً ومنحلاً، وإن كان التبريد داعياً لا أنّه الغرض له هو التبريد بنحو الجهة التقييدية في المعاملة فيكون البيع صحيحاً وإن انقلب مزاجه إلى الحرارة فعنوان الداعوية غير جهة الغرض ولذا لمّا كان لدى المشتري جهة الداعوية ولم يشترط على البائع التبريد كان البيع صحيحاً بخلاف جهة الغرض، ولذا أنّ الاغراض تتّسع بها الاشياء، أو تتقيد بها بخلاف الدواعي فإنّها لا تتّسع بها الأشياء، ولا تتضيّق بها لأنّها قد تتخلّف عنها نظير ما لو جاء شخص إلى دار صديق له فلم يجده فالملازمات داع ولم يكن بنحو الغرض.

وهنا نقول: إنّ قصد الواضع، وإن كان غرضه التفهيم إلاّ أنّه على جهة الداعوية لا بنحو الغرض المقيّد للوضع ويشهد لذلك أنّ باب الافادة، والاستفادة والتفهيم والتفاهم لا ينحصر بباب وضع الالفاظ للمعاني بالدلالة اللفظية الوضعية فإنّها قد تحصل بالكتابة والاشارة وغيرهما، وليست منحصرة بالدلالة اللفظية الوضعية.

ومن هنا لا تقع الافادة والاستفادة وإرادة التفهيم والتفاهم مساوقة للدلالة اللفظية حتى تكون الافادة، والاستفادة، وإرادة التفهيم مساوقة، وغرضا للدلالة اللفظية الوضعية بل كانت إرادة التفهيم، والتفاهم أوسع دائرة من باب الدلالة الوضعية، وليست غرضاً للدلالة اللفظية ولا مساوقة لها.

ثم إنّا لو تنزّلنا، وقلنا: إنّ المورد من باب الأغراض، وليس من باب الدواعي

فماذا يكون، أو أنّها لمّا جيء بها تكون بنحو التقيّد دون التقييد، أو بنحو الحصّة الخاصة المقارنة للارادة.

فعلى الوجه الأوّل كما ذكره الاستاذ العراقي انّه لو سلّمناه يكون من باب الوضع العام، والموضوع له خاص لأنّ المعنى مقيّد بالارادة الخاصة إذا كان التقييد داخلاً، أو القيد والمقيّد داخلان.

ويمكننا الجواب عمّا أردناه بأنّ القائل بتقييد الدلالة بالارادة لا يقصد بها شخص الارادة، وانّما غرضه القيد على نحو الأمر الكلّي وأنّ الوضع العام، والموضوع له خاص انّما يأتي في مرحلة الارادة الشخصية للمتكلّم لا ارادة الكليّة المنطبقة عليه وعلى غيره وعندئذ يكون من باب تقييد المعنى بالأمر الكلّي فلا جزئية ولا تشخّص له في الخارج.

واما إذا كان بنحو الحصّة الخاصة. والمقارنة للارادة فلابدّ من التقييد بالارادة الشخصية ويكون الوضع العام، والموضوع له خاص.

## شبهة ودفع

أشكل الاستاذ العراقي، وغيره انّ الارادة تقع بعد الاستعمال فيلزم أخذ الارادة التي رتبتها التقدّم في أمر متأخّر، وهو الاستعمال ولازمه الخلف في اصطلاح الحكماء، أو يلزم الدور في مصطلح الأُصوليين.

ويدفع الاشكال بأخذ الحصّة الخاصة كما سار على وفق هذا في دفع هذا الاشكال الأُستاذ الاصفهاني في باب التعبّدي، والتوصّلي، وقدأجبنا هناك بأنّ الارادة التي تكون دخيلة هي الارادة العامة، وانّما المأخوذ في التقدّم متأخّراً في عالم اللحاظ والتصوّر لا عالم الوجود الخارجي.

وعلى كل إن كان المقام مرجعه إلى عنوان الغرض فلابدّ من التمسّك بمقالة العلمين، وامّا إذا قلنا: إنّ المورد من باب الدواعي والفوائد المترتّبة دون الأغراض

المقيّدة للوضع أو للموضوع له فنحن في سعة عن الإيراد والجواب عنه نظير ما لو قال شخص: جاء زيد لا يراد به إلاّ ذات زيد لازيد المراد.

فالمعنى من ذات زيد لم يكن مقيّداً بالارادة لا تقييداً ولا تقيّداً وهذا هو المختار.

## هل الارادة قيد للوضع أم للموضوع له؟

إنّ القائلين بتقييد الدلالة بالإرادة يحتمل في كلامهم أن تكون الارادة تقيّداً للوضع أو تقييداً له من قبل الواضع، ويحتمل أن تكون الارادة التفهيمية قيداً للموضوع له، وهذا هو الذي يظهر من تحرير الكفاية وتقريب كلام العلمين.

وعليه فيتوجّه الإيراد بأنّ الالفاظ في وضعها للمعاني تكون من قبيل الوضع العام، والموضوع له خاص، وإن أمكن أن يدفع بأنّ الإرادة التي هي قيد للموضوع له ليست هي الإرادة الشخصية من المتكلّم بمعنى أنّ المتكلّم إذا قصد تفهيم المعنى للمخاطب كان المعنى مقيّدا بإرادته الخاصة على وجه أن تكون قيداً وشرطاً في الموضوع له، أو على نحو تكون الإرادة في الموضوع له بنحو التقيّد، والحصّة الخاصة من المعنى فاللفظ قد وضع للمعنى المتخصّص واقعاً، او في عالم الاعتبار بالإرادة الشخصية من المتكلّمين.

ويمكن دفعه بناءاً على أنّ قيد الإرادة قد أُخذت في الموضوع له على وجه التقييد، أو على وجه التقيّد بالإرادة الكليّة بمعنى أنّ مطلق الإرادة للتفهيم قد أُخذت في الموضوع له، وهذا لا يستلزم أن تكون الأسماء للأجناس موضوعة بالوضع العام، والموضوع له خاص فهي باقية على وضعها العام، والموضوع له عام.

ولا تجوز في مقام استعمال اللفظ في مورد الارادة الشخصية من المستعملين فإنّه يكون المورد من باب تطبيق المفهوم العام على فرده او نلتزم كما فرضناه أوّلاً: بأنّ القيد يرجع للوضع لا الموضوع له ويكون المقام من باب ضيق فم الركية فالضيق

إنّما يقع في ناحية الوضع دون الموضوع له.

ومصداقه، وذلك لا يجب تجوّزاً، ولا تجديداً في مقام الاستعمال.

ولكن كل ذلك تخريجات، وتكلّفات، وتوجيهات تتوجّه على الأعلام فيجاب عنها بهذه التخريجات البعيدة منّا، أو من غيرنا في مقام الجواب عنهم وإلاّ فالأمر أوضح من ذلك اذ اللفظ لم يوضع للمعنى من غير تقييد للموضوع له أو الوضع بالإرادة التفهيمية الكليّة، أو الجزئية، وإن حاولنا الجواب، وأردنا تقييد الدلالة التصوريّة ودلالة الألفاظ على معانيها بالإرادة فخير الوجوه هو تقيّد العلقة الوضعية، والإرادة على ما أشرنا إليه من أنّ الغرض من الوضع هو الكشف عن إرادة المستعملين فالإرادة على حسب فطرة الواضعين، والمشرّعين في دلالة الالفاظ على المعاني هو ضيق دائرة العلقة، وانّها لا تشمل مورد غير الإرادة التفهيمية، وانّه إن فهم المعنى من غير لحاظ الإرادة فذلك للأُنس من الاستعمالات الشائعة في فهم المعنى بالإرادة.

وقد عرفت منّا أنّ الإرادة التفهيمية ليست قيداً في غرض الواضع ولا أنّ الوضع قد تقيّد بها واقعاً، وإن لم تكن قيداً في حقيقة الوضع حيث عرفت منّا انّ غرض الواضع أن يجعل طبيعي اللفظ كاشفاً عن طبيعي المعنى من غير ملاحظة تقييد الوضع، أو الموضوع له بالإرادة، ولذا يستعمل الانسان الدلالة في ارادة السخرية والهزل. والتمنّي والتعريض، وليس في ذهن السامع ملاحظة تقييد الدلالة بالإرادة.

نعم إذا كان المتكلّم في دور البيان وترتيب الآثار، والأحكام تعين انّ كلامه مقيّداً بالإرادة التفهيمية مضافة على أنّها ناشئة عن إرادة جديّة وراء الإرادة التفهيمية.

**إلفات نظر**

إنّ الدلالة بحسب وضعها من الواضعين، وبحسب ترتيب الآثار والأحكام

عليها كما تشاهده منّا فيما حرّرناه هو انقسام الدلالة إلى التصوّرية، والتصديقيّة، وتأتي على نحوين، وتبرز على تقديرين على تقدير الكشف، والإراءة، وعلى تقدير الآثار، والأحكام.

فيعبّر عنها باصطلاح علماء الأصول تصوريّة بالمعنى الأوّل، وتصديقيّة بالمعنى الثاني، ما يترائى من بعض أعلام العصر انقسام الدلالة إلى ثلاثة أقسام.

١ ـ دلالة تصوّرية.

٢ ـ دلالة تصديقية.

٣ ـ دلالة تصديقية جديّة بمعنى انّ وراء دلالة الالفاظ على المعاني، وإرادة تفهيمها هو تقييد الدلالة بالإرادة الجديّة، ولكن بأوّل نظرة يلحظ المفكّر لا يرى تقسيماً ثلاثياً ولكن يرى أنّ الدلالة التي كانت مقيّدة بالإرادة التفهيمية هي قد تأتي على وجهين:

**الوجه الأوّل:** هو أنّ الدلالة قد جاءت على وجه إرادة التفهيم من المتكلّم للمخاطب فقط. وتأتي على وجه تقييد الإرادة التفهيمية بالإرادة الجديّة، وهذا لا يعدّ تقسيماً، وانّما يعدّ تعدّداً في جهات الدلالة بخلاف الداعي نظير اختلاف داعي الجدّ، والهزل الذي لا يوجب تعدّد المعنى.

فالمعنى واحد، وإن جاء طوراً بداعي الجدّ، وطوراً بداعي الهزل والتمنّي والتعريض، والتشويه.

# الثّمرة

## ثمرة الارادة

إذا قلنا: إنّ الدلالة تتبع الإرادة فتختصّ الدلالة بالدلالة التصديقية كما يراه الشيخ الرئيس بن سينا، والفيلسوف الكبير الخواجة نصير الدين الطوسي على ما قرّبناه من نقل كلماتهم. فلابدّ بظاهر الحال أن تحمل الدلالة من المتكلّم. على الدلالة التصديقية.

امّا على ما اخترناه فلا يمكن ترتيب الدلالة على إرادة المتكلّم ما لم تحرّر منه الإرادة الجديّة في مقام الاستعمال، ولا يمكن ترتيب الآثار الشرعية من النقل والانتقال، والبيع، والشراء ما لم تحرز إرادة المتكلّم على نحو الجدّ في مقام الاستعمال.

ولذا لا يؤخذ بإقرار المتكلّم وإلزاماته على نفسه ما لم تحرز الإرادة الجديّة في موطن الاستعمال.

وامّا الدلالة التصوّرية لو قلنا: إنّها تابعة للإرادة فليست محطّ نظر الأُصولي في البحث عنها لأنّ الآثار الشرعية، والاحكام لا تترتب عليها لانها غير خارجة عن عالم التصور والآثار الشرعية والأحكام لا تترتّب على مجرّد التصوّرات ما لم تأت في قالب التصديق من القضايا الحاكية عن الواقع، أو من باب الأوامر، والنواهي الانشائية.

# آراء الأعلام

## وضع المركّبات

### العراقي

وملخّص ما أفاده الأُستاذ انه بعد ما تعرّض لمقصود الكفاية،[1] وهو أنّ الوضع للمركّبات بعد وضع مفرداتها، وهيئاتها من النسب فلا حاجة إلى الوضع المركّب مستقلاً وراء وضع المواد، والهيئات وذلك لأمرين:

الأوّل: تكرار المعنى مرّتين بحسب الوضع للمفردات والنسب.

الثاني: تكرار المعنى مرّتين، وكل منهما باطل.

وقد أجاب الأُستاذ عن ذلك: بأنّ النزاع في وضع المركّبات مبتنى على ما حقّقوه في المطلق من أنّ المطلق إن كان موضوعاً للطبيعة المهملة فيكون استعمالها في اللاّ بشرط، وبشرط شيء وبشرط لا على وجه الحقيقة، وامّا إذا قلنا: إنّ المطلق موضوع للاّ بشرط كما يراه مشهور الأُصوليين من القدماء فيكون استعماله في بشرط شيء وبشرط لا من المجاز فتبنى المسألة بعدم الوضع للمركّبات على قول سلطان العلماء: من أنّ الوضع للمطلقات للطبيعة المهملة فلا حاجة في وضع المركّبات إلى وضع جديد وراء وضع المفردات، وإذابنينا على المختار المشهور فيكون استعمال المطلق في بشرط لا، وبشرط شيء مجازاً، ويكون استعمال المركّب في النسب من

---

١ . كفاية الأُصول، ص ٣٢ ـ ٣٣، تحقيق موسسة النشر الإسلامي.

هذا القبيل.

ثم قال الأُستاذ العراقي (قدس سره): إنّ التحقيق ان للمركّبات وضع مستقل وفيه دلالة مستقلّة وراء أصل المركّب كما في القضايا المحصورة والمؤكّدة، وما فيها خصوصية زائدة على أصل الجملة.

وامّا التفرقة بين الجمل الاسمية بأنّها محتاجة إلى وضع وراء وضع المركّبات بخلاف الأفعال فلا دليل عليه، والوجدان على خلافه.(١)

## الاصفهاني

وإجماله: انّ الوضع للمفردات الذي يخصّ نفس المفرد لا كلام فيه وهناك وضع للمركّبات في النسب التامة، أو التقييدية التي يحصل المعنى التركيبي بسببها، ويحصل الحصر، والاستثناء بمفادها ولا ريب في تحقّقه أيضاً فالمدّعي لإنكار هذا لاوجه له.

وامّا ما أفاده في الكفاية من إفادة المعنى مرّتين فلا محذور فيه لأنّه ليس من باب تعدّد السببين التأمّين على مسبّب واحد بل كل وضع يؤدّي مؤدّاه ويفيد فائدته.

ثم نقل إيراداً من بعضهم حيث جعلوا وضع المواد شخصياً والهيئات نوعياً.

ففيه: إن كان المراد من شخصه وضع المواد لطبيعي المادة، وإن سرت في الهيئات. فإنّ ذلك يجري حتّى في الهيئآت، فإنّ وضعها أيضاً لنفس الكلّي الطبيعي شخص بهذا المعنى، وإن كان سارياً في ضمن المواد فلا اختصاص لأحدهما ويجري كل واحد منهما في الآخر على جهة نوعية.

والتحقيق في ذلك أنّ المادة حيث إنّها معنى اسمي مستقل فيمكن لحاظها شخصياً بوضع اللفظ لذلك المعنى.

---

١ . نهاية الافكار، ج ١، ص ٦٥؛ وكذا ورد في مقالات الأصول، ج ١، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

وامّا الهيئآت فحيث إنّها معاني حرفية فهي مندكّة في المواد، وليس لها جامع ذاتي، وعلى تقديرها جامع لها فهو جامع عنواني، ومن جهة اندكاكها في المواد عبر عن هيئة فاعل مثلاً المندكّة في هذه المادة بقولنا: هيئة فاعل وما شابهها فيكون الوضع نوعياً بهذه الكيفية وإن كان شخصياً باعتبار المادة من حيث وضعها للكلّي الطبيعي وإن كانت سارية من حيث سريان الكلّي الطبيعي في أفراده.[1]

١ . نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ١، ص ٧٦ ـ ٧٨.

# مناقشة وتحليل

## وضع المركّبات

ومن الأمورالتي نستعرضها في ضمن المقدّمة، وضع المركّبات.

والمقصود من وضعها لمفرداتها، ووضع نسبها وإضافاتها وكيفيّة ما يستفاد من النسب من كون المؤدّي حالاً، أو تمييزاً أو صفة أو نحو ذلك.

وانّ المفردات بعد وضعها بهذه الكيفيّة من حالة مفرداتها وهيئآتها، ونسبها على اختلاف كيفيّاتها المتقدّمة هل تحتاج إلى وضع آخر لخصوص المركّبات، وراء وضع المفردات أم نكتفي بمجرّد وضع المفردات؟

واعلم انّ المركّبات على نحوين:

١ ـ أن يراد بها التقييد مثل غلام زيد صديقي، أو يوسف الصديق، أو الهاشمي.

٢ ـ أن تكون بنحو الحمل مثل زيد صديقي، أو زيد عالم لا بنحو التوصيف والتقييد فكل واحد من هذين القسمين لا يرتبط بالآخر، ولكن كل واحد منهما يشعر بدلالة خاصة على العكس من مدلوله فيستفاد من الحمل التقييد، ومن التقييد الحمل فزيد العالم مثلاً هو عالم، أو زيد العالم هو العالم، ولذا قالوا: كل واحد منهما يشعر بدلالة الآخر، وهذه الدلالة من باب الاشارة، والإيماء، وليست من باب الدلالة الالتزامية اللفظية فكأنّ المثال ينحلّ إلى أنّ زيد العالم عالم، او هو العالم، وزيد العالم

زيد هو عالم فالإخبار قبل العلم بها إخبار، وبعد الإخبار بها هي أوصاف، والأوصاف قبل التوصيف بها أوصاف، وبعد العلم بها إخبار.

فالجملة الخبرية يلزمها بنحو الإيماء توصيف، والتوصيف، والتقييد يلزمه بنحو الإيماء، والاشارة إخبار.

## التقييد السابق على الحمل

ذكر بعض أعلام الأُصوليين انّ التقييد سابق على الحمل.

وبيانه: إذا قسنا الهيئآت إلى المادة، والهيولي الأصليّة وجدنا نسبة الهيئآت إلى المادة يشبه نسبة الفصول المترتّبة إلى الجنس، وإذا لاحظنا تلك الهيئات إلى المادة يشبه تشبّه الفصول المرتّبة إلى الجنس، واذا لاحظنا تلك الهيئآت إلى المادة رأينا نحو ترتّب في الهيئآت على المادة فنجد نسبة المادة إلى التقييد أسبق من نسبة المادة إلى الحمل.

فالمركّبات التقييدية بهذا المعنى وقعت سابقة في عروضها على المادة على سبق عروض الهيئة الحملية على المادة، ولو بنظر عرفي فالعرف يرى التقدّم والتأخّر بالقياس في عروض الهيئآت للمادة.

وعند التأمّل، والملاحظة لا تعرف للسبق، واللحوق وجهاً مقبولاً لأنّه لا ريب انّ الهيئآت إذا طرأت على المادة فنسبة المادة إلى الهيئآت على حدّ سواء فالمادة تارة تتكيّف بالإشتقاق، وأُخرى بالتوصيف، والتقييد، وليس هناك سبق، ولا لحوق بجهة دون جهة أُخرى، فالحمل عند عروضه على المادة كالتقييد في عروضه على المادة أيضاً.

نعم قد يتراءى انّ التقييد سابق على الجمل الحملية بحسب الطبع، أو العرف إلاّ أنّه خارج عن طريقة الوضع.

فالنسب التامة، أو الناقصة، أو النسب الخبرية، أو النسب الانشائية،

والأوصاف، والتقييدات، والتراكيب سواء كانت على نحو الامتزاج أم لا كبعلبك ونحو ذلك كلّها ترد على المادة دفعة واحدة لأنّ لكل مادة حصّة خاصة في هيئة خاصة لا ربط لها بهيئة أُخرى، ولا تقدّم بينها ولا تأخّر.

وبتعبير آخر انّ المادة كأنّها وزّعت على حصص متعدّدة لها هيئة خاصة بحيث إنّ كل مادة مع الهيئة الخاصة بها لا تقدّم لها على مادة، وهيئة أُخرى، وانّما نسبة المادة المبهمة إلى التقييدات على حدّ سواء لأنّه إذا جاء التقييد فقد تقيّدت المادة بتلك الحصّة الخاصة المباينة مع تلك الحصّة الخاصة الأُخرى فلا تقدّم لأحدها على الأُخرى من حيث التقدّم الطبعي، أو الرتبي، وإن كان يتراءى في مقام التعبير تقدّماً إلاّ أنّه لا تقدّم واقعاً، وانّ الكل من قبيل الهيولى بالقياس إلى الصورة فإنّ الهيولى بالقياس إلى الصورة في نسبة واحدة، فتعرض الصور على الهيولى بمرتبة واحدة وإن اختلف اطار الهيولى بالقياس إلى كل صورة صورة فليس هناك تقدّم، ولا تأخّر بأي فرض فرضت التقدّم، والتأخّر من التقدّم في المرتبة، والطبع، أو في الزمان، أو نحو ذلك.

فظهر انّ ما يبدو من كلمات شيخنا الأُستاذ النائيني والعراقي قدس سرهما في تقدم النسب الحمليّة التقيديّة على النسب الجملية والمركّبات التامة في باب المشتقاة لاترى له وجها بحسب الصناعة.

وقد تعرّض الأُستاذ العراقي قدس سره إلى جهة المركّبات، وبيان اشتقاقها، ونسبها وهذا البحث موكول إلى باب المشتقّ والمناسب ذكره هناك.

وعلى كل فإنّ الملحوظ في وضع المركّبات هو أنّ وضع المفردات في الحمل لا يفي بإفادة المعنى إذ الكلام المركب قد يتقوّم بحصر، واستثناء أو جهة حالية، أو تمييز، أو جهة التقديم، والتأخير، والثبوت والتقرّر.

وهذه المعاني، والخصوصيات لا يفيدها أصل وضع التركيب وهو كلام

مرضي لا شبهة فيه.

إلاّ أنّ الذي يظهر من كلماتهم هو أنّ للمركب وضع بجملته وراء وضع المفردات حتى من وضع نسبها وحالاتها، وكيفيّاتها أو تميزها وحصرها فمثلاً قولك: زيد قائم فإنّ مقام الحصر من قولك إنّما زيد القائم، وقولك: جاء زيد فإنّ وراء النسبة والحصر وضع الجملة بوضع آخر، وهذا لا يستفاد من الكلام.

ولعل نظر الأُستاذ الاصفهاني في حاشيته إلى ما ذكرناه لا إلى وضع الجملة وراء وضع المفردات. ونسبها على كيفيّاتها وإن كان يبدو منه وضع الجملة وراء وضع مفرداتها ونسبها.

وامّا ما نسب إلى بعض الأعاظم، وما نقله الأُستاذ العراقي من الاحتياج إلى وضع آخر.

وفرق بين الجمل الاسمية، والجمل الفعلية من قولك: زيد قائم وضرب زيد انّه في الجملة الاسمية، وراء نسبة القيام إلى زيد نحتاج إلى وضع آخر، وهو جهة الحمل بخلاف الجملة الفعلية. فإنّ وضع النسبة يدلّ على الفاعل.

وفيه النقض عليه كما نقضه الأُستاذ العراقي أيضاً يقول القائل: زيد ضرب على أنّ وضع النسب في كل من الجملتين الاسمية والفعلية محتاج إلى الحمل من غير فرق بينهما.

وإجمالاً: انّ الظاهر من كلمات أهل العربية كما نقل عن ابن مالك في شرح المفصل انّ النزاع قد قام في وضع المركّبات وراء وضع المفردات وهيئآت النسب وكيفيّاتها وقد عرفت أنّه أمر لا حاجة إليه.

# الثّمرة

## ثمرة المجازة ووضع المركبات

لا ثمرة في المسألتين مهمة حيث إنّ المجاز يصحّ استعماله وإن لم يكن هناك علاقة توقيفيّة من الواضع، وليس للمركّبات وضع على حدة عبر وضع المفردات بهيئآتها وموادّها لترتّب هناك ثمرة على البحث إذ الميزان في علم الأُصول على حجيّة الظهور سواء كان على وجه الحقيقة أو المجاز، أو الاستعارة والكناية، أو التشبيه، أو التشبيه البليغ.

# آراء الأعلام

## في صحة الاستعمال فيما يناسب ما وضع له

### العراقي

استعمال اللفظ في المعنى المجازي ليس كما هو المعروف من علماء الأدب من وجود علقة بين المعنى المجازي، والحقيقي بأحد العلاقات التي ذكروها في علم المعاني والبيان من علاقة الجزء والكل، والسببيّة، والحال، والمحل، والأوّل والاشراف إلى غير ذلك بل المجوّز للاستعمال في غير ما وضع له هو المناسبة الطبيعية بين المعنى المجازي، والمعنى الحقيقي حتّى لو منع الواضع منه جاز الاستعمال إذا كانت المناسبة الطبيعية حاصلة.

ثم إنّ الوضع تارة يكون وضعاً شخصياً، وهو وضع الجوامد، وأُخرى يكون وضعاً نوعياً، وهذا يلحظ على نوعين:

الأوّل: ان يلحظ النوعية في المادة كمادة ضرب في كل هيئة كانت.

الثاني: وضع الهيئات في المشتقّات ووضع هيئة فاعل في ضمن أيّ مادة كانت كضارب وقائل، وعالم، وحاكم إلى غير ذلك، وممّا يحسنه الطبع أيضاً استعمال اللفظ في النوع، والمثل، والصنف، واستعمال المهملات كديز مقلوب زيد.

واعلم أنّ استعمال اللفظ في مثله كزيد في قولك: زيد قائم إذا أُريد به مثلاً وإذا قلت: زيد اسم فيراد به نوعه وهذا المثال أولى من قولك: ضرب فعل ماضي كما

في الكفاية حيث إنّ فعل الماضي لا ينطبق على ضرب هنا لأنّها اسم وأمّا استعمال اللفظ في نفسه كزيد في نفس ذات زيد فإنّه يستلزم إمّا غلط الاستعمال، وإمّا كون القضيّة ذات نسبة، وجزء وهو المحمول بدون موضوع.

ووجه الإشكال انّ اللفظ من مقولة الكيف المسموع، وهو وجود عرضي، والمدلول وجود جوهري فلا يصحّ أن يجعل أحدهما: دالاً والثاني: مدلولاً لتغاير الدالّ والمدلول واقعاً لأنّ الدالّ لحاظه آلي والمدلول لحاظه استقلالي، ولا يمكن أن يكونا شيئاً واحداً والتغاير الاعتباري لا يكفي في الدالّ والمدلول لأنّ التغاير بينهما واقعي.

وامّا لزوم محذور ما ذكره الفصول من ثبوت المحمول والنسبة بدون موضوع بل محمول من غير نسبة، وموضوع فقد أجاب عنه في الكفاية بأنّ ذلك انّما هو في القضية الذهنية فإنّها محتاجة إلى موضوع، ومحمول ونسبة امّا القضية الخارجية فلا تحتاج إلى موضوع لوجوده خارجاً وانّما تحتاج إلى محمول نظير قولك: حينما تحمل النار تقول حارّة فحارّة وقعت محمولاً لك لموضوع خارجي وهو النار فزيد وقع محمولاً لذلك الجسم الخارجي وهو ذاته الشخصية الخارجية.

وفيه: انّ المقام تارة من قبيل استعمال شيء في شيء، ودلالة شيء على شيء وهذا غير حاصل في المقام.

وأُخرى يكون من قبيل إلقاء المحمول على موضوع في الخارج وهذا ليس من باب الاستعمال، وإنّما هو من قبيل إلقاء المحمول على موضوع خارجي.

وعلى كل ففي هذا المورد، واستعمال اللفظ في نوعه كقولك: زيد اسم يتصوّر فيه الإلقاء، وحمل المحمول عليه، ويتصوّر فيه باب الاستعمال فيجعل زيد دالاً ولفظ الاسم مدلولاً نعم في استعمال الشيء في مثله كقولك: زيد في زيد يكون من

باب الاستعمال ولا يتصوّر فيه الإلقاء.[١]

## استعمال اللفظ في شخصه

### الاصفهاني

انّه ان قصد الحكاية، وليس المنطوق به إلاّ وجود زيد من غير حكاية والحكاية تستدعي المغايرة مع المحكي، ولا مغايرة، وإن قصد انّه من قبيل القضية الخارجية فهو محمول من غير نسبة، ولا موضوع فهذا انّ اشكالان على فرضين وتقديرين فعلى فرض الحكاية فالمفروض أن لا حكاية، وإن كان من قبيل قضية الخارجية فمحمول من غير نسبة، ولا موضوع، ويمكن أن يوجّه الشق الأوّل فيقال: إنّ الدلالة، والمدلولية من المعاني المتضائفة التي تجتمع على مورد واحد نعم في التضايف الموجب للمعاندة بين المعنين كالعليّة والمعلوليّة لا يجتمعان فعدم الاجتماع في قسم خاص من التضائف لا مطلقاً فإذا يجتمع الدال والمدل في شيء واحد.

وامّا إذا لوحظ به شخص نفسه فليس فيه عنوان الدالّ، والمدلول وإذا قصد به شخص نفسه فقد عرفت انّه ليس فيه عنوان الدلالة، ولا الكاشفية، وإن قصد به كونه محمولاً على أمر في الخارج فقد خرج عن كونه من باب الدالّ، والمدلول في هذه القضية وليس هناك استكشاف دالّ، ومدلول، وإن كان مؤدّي القضية الخارجية موجوداً لثبوت مبدأ المحمول للموضوع.[٢]

---

١. نهاية الأفكار، ج ١، ص ٦٥ ـ ٦٦، وكذا ورد في مقالات الأصول، ج ١، ص ١١٣ ـ ١١٥.
٢ . نهاية الدراية، ج ١، ص ٧٧ ـ ٧٨.

# آراء الأعلام

# الحقيقة والمجاز

## الكفاية

١ ـ تعرّض ﷺ إلى علائم الحقيقة والمجاز فعلامة الحقيقة التبادر وهو تبادر المعنى. من اللفظ وانسباق المعنى إلى الذهن بدون رعاية وجود قرينة دالّة عليه بخلاف المجاز فإنّه محتاج إلى وجود قرينة دالّة عليه.

وليس هناك دور بين الوضع والتبادر لان الموقوف عليه التبادر غير الموقوف عليه العلم بالموضوع له إذ التبادر متوقّف على معرفة الوضع إجمالاً بينما الوضع متوقّف على التبادر تفصيلاً.(١)

٢ ـ ومنها عدم صحة السلب عن المعنى الموضوع له كما أنّ صحة السلب علامة المجاز.

٣ ـ ومنها صحة الحمل سواء كان بالحمل الأوّلي الذي مناطه الحمل بحسب المفهوم لا المصداق. أم بالحمل الشائع الذي مناطه الحمل بحسب الوجود وصحة السلب منها علامة المجاز ويراد من المجاز هنا هو الادّعاء والاستعارة كما عليه السكاكي لا من باب المجاز في الكلمة.(٢)

٤ ـ الاطراد، وهو عبارة عن اطلاق اللفظ على فرده بحيث يكون شاملاً لجميع الأفراد، وعدم الاطراد علامة المجاز بملاحظة شخص العلاقة دون نوعها كما في الحقيقة.

والدور في الاطراد غير قابل للدفع بالإجمال والتفصيل كما في التبادر لأنّ كلاً من الموقوف عليه في الاطراد أمر تفصيلي بخلاف التبادر.(٣)

---

١ . كفاية الأصول، ص ٣٣ ـ ٣٤، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي.
٢. كفاية الأصول، ص ٣٤ ـ تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي.
٣ . كفاية الأصول، ص ٣٤ ـ ٣٥، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي.

## العراقي
## في علائم الحقيقة

١ ـ تنصيص اللغويين بوضع بعض الألفاظ على معانيها، وهذا التنصيص دالّ على ثبوت الحقيقة، وفيه: أنّ تصريح اللغويين لا يستفاد منه إلاّ استعمال اللفظ في المعنى، واستعماله فيه لا يدلّ على الحقيقة فيجوز أن يكون مجازاً كما جاز أن يكون حقيقة.

٢ ـ التبادر، وهو انسباق المعنى من اللفظ عند اطلاقه، وقد أشكل على التعريف بالدور حيث إنّ العلم بالوضع موقوف على التبادر، ولا تبادر إلاّ بعد العلم بالوضع، وهذا دور واضح.

وقد أُجيب عنه انّ توقف الوضع على التبادر توقّفاً تفصيليّاً فلا يعرف وضع اللفظ للمعنى تفصيلاً إلاّ بالتبادر امّا التبادر فتوقّفه على العلم بالوضع ارتكازي هذا بالنسبة إلى العالم بالأوضاع، وأبناء اللغة، وامّا بالنسبة إلى الاجانب فيكون الوسيلة إلى معرفة الحقائق هو تبادر أبناء اللغة في فهم المعنى من اللفظ.

٣ ـ صحة السلب، وعدمه، والكلام فيه عين الكلام في التبادر اشكالاً وجواباً.

٤ ـ الاطراد فهو علامة الحقيقة، وقد أورد عليه بأنّ المجاز مطرد كالحقيقة كلّما كانت العلاقة موجودة بل حتّى لو كانت العلاقة غير موجودة في بعض الموارد كعلاقة الجزء والكلّ، وكانت موجودة بشرط أن يكون الجزء من قوام حقيقة الكلّ كالرقبة للانسان فأيضاً المجاز مطرد كالحقيقة في العلاقة الشخصية، وإن لم تكن مطرداً فيها العلاقة النوعية وتقييد الاطراد على وجه الحقيقة مستلزم للدور الواضح ولا يمكن الجواب عنه بما أجبنا عنه في التبادر وعدم صحة السلب لأنّ التوقّف من كل منهما.[1]

---

١ . نهاية الافكار، ج ١، ص ٦٦ ـ ٦٨.

# مناقشة وتحليل

## الحقيقة والمجاز

ومن جملة الأمورالتي تذكر في المقدّمة أنّ المجاز هل يحتاج إلى علاقة أم لا؟

وبيانه: انّ الواضع إذا وضع اللفظ لمعناه، أو الموضوع له فيعبّر عنه بالوضع الحقيقي، وإن استعمل اللفظ بحسب المناسبات فيكون المعنى مجازاً، واللفظ باعتبار المعنى الحقيقي دالّ بذاته فعلاً، وظاهر في اداء المعنى وامّا دلالة اللفظ على المعنى المجازي فهي بالاقتضاء، والشأنية فدلالة الالفاظ على المعاني الحقيقية فعلاً، وخارجاً، ودلالتها على المعاني المجازية اقتضاءاً وشأناً سواء إن قلنا: إنّ القرينة في المجاز من باب جزء الدالّ أم وسطاً لإثبات الدلالة على المعنى ولو لم تكن دلالة الالفاظ على المعنى المجازية من باب الاقتضاء، والشأنية لما صحّ استعمال الالفاظ في المعاني المجازية إلاّ على نحو الارتجال دون المعنى المجازي.

والتحقيق انّ دلالة الالفاظ على المعاني، والمفاهيم على وجوه:

أحدها: أن يكون اللفظ دالاًّ على المعنى من غير توسيط شيء أصلاً.

ثانيها: أن تكون الدلالة ثانية وبالعرض، وذلك كدلالة الالفاظ على المعاني المجازية دلالة ثانياً وبالعرض مثلاً إذا أطلقت لفظ الأسد فاللفظ أوّلاً وبالذات دالّ على الحيوان المفترس، ودالّ على الرجل الشجاع ثانياً، وبالعرض فالدلالة الأولى على المعنى الحقيقي، وبالدلالة ثانياً، وبالعرض على المعنى المجازي.

وعلى هذا الوجه فلا تكون القرينة في المجاز جزءاً من الدالّ كما يظهر ذلك من علماء البيان بل القرينة من باب القرينة المعيّنة للدلالة ومن باب الوسطية في إثبات الدلالة، وليست جزءاً من الدالّ.

ثالثها: أن يكون اطلاق اللفظ مبنيّاً على التنزيل، والاعتبار كباب الاستعارة بأن تعتبر زيداً أسداً، ومن أفراد الأسد، وبعد ذلك تطلق اللفظ عليه على وجه الحقيقة، ولكن بعد اعتباره أسداً وتنزيلاً.

ثم إنّ الدلالات التنزيليّة من الاستعارة: والكناية والتلويح، والإشارة، والإيماء، والتعريض وسائر الدلالات الالتزامية من اللوازم القريبة، والبعيدة كلّها محطّ نظر الأُصولي والباحث عن علم الأُصول إذا حصل منها الظهور، وقامت عليها القرائن.

وقد عُدّت هذه المناسبات المجازية عند بعض علماء البيان إلى نيف: وعشرين علاقة أحدها علاقة الكلّ والجزء، والجزء والكل، والسبب والمسبّب علاقة المشارفة علاقة الأوّل، والتشبّه وامثال ذلك.

إلاّ أنّه عند الملاحظة في المجاز لم نجده سارياً إلاّ في دور المناسبات سواء كانت هناك علاقة مصطلحة أم لا فاعتبار خصوص العلاقة في المجاز لازمة التخصيص في استعمال المجاز. وذلك لا وجه له لأنّه تخصيص وتقييد من غير دليل، وانّ المدار على حسب ما يستحسنه الطبع في الاستعمال، ولذا نجد انّه لا مانع من صحة استعمال المهملات بلحاظ جريانها.

## علامة الحقيقة والمجاز

تعرّض الأُصوليين في جملة المقدّمات لعلامة الحقيقة والمجاز وأوّل ما يبتدأ في حديثنا معك إلى علامة الحقيقة وتأتي على صور:

١ ـ التبادر.

٢ ـ عدم صحة السلب.

٣ ـ صحة الحمل.

٤ ـ الاطراد.

وعلامة المجاز تأتي أيضاً معاكسة لتلك الصور.

١ ـ عدم التبادر.

٢ ـ صحة السلب.

٣ ـ عدم صحة الحمل.

٤ ـ عدم الاطراد.

ولابدّ من بيان أهمية هذه العلائم، وهو أنّ أصالة الظهور إن قلنا بكونها معتبرة من حيث التعبّد، والأخذ بما التزم بها المتكلّم ربّما تكون هذه المسألة مثمرة في كون اللفظ يراد به الحقيقة على وجه التبادر، أو لصحة الحمل، أو للاطراد وعدم هذه الأمورعلامة المجاز.

امّا إذا كان الظهور من باب الظهور النوعي عند العقلاء كما هو المختار لدينا فالمدار إذاًيكون على الظهور لا على اعتبار الحقيقة كما يبدو من الأُصوليين قديماً وحديثاً هو تتبّع موارد الظهور على نحو بناء العقلاء وليس الأخذ بالظهور بنحو التعبّد حتّى نحتاج إلى علاقة الحقيقة من التبادر، ونحوه، وعندئذ لا حاجة إليها وانّما ذكرت في علم الأُصول من جهة انّها محقّقات للظهور لا أنّها معتبرة بخصوصها لأنّ الميزان على الظهور النوعي، فلا يفرق الحال بين الحقيقة، والمجاز فمتى انعقد الظهور على نحو الحقيقة أُخذ به، ومتى انعقد الظهور في جانب المجاز أُخذ به أيضاً كما هو الحال في المشترك اللفظي أيضاً وتكون النتيجة انّه لا ثمرة في عقد هذه المسألة على كون العلائم على أيّ نحو تكون من التبادر، أو من صحة الحمل، أو الاطراد، ونحوها وعدم هذه الجهات علامة للمجاز.

ثم لو قلنا: إنّ المسألة مبنيّة على أنّ الظهور بنحو التعبّد فالتبادر يثبت الظهور ولعل التعرّض للتبادر وعدم السلب، والاطراد كان لأجل إحراز الظهور فهذه

الأمورممّا توجب انعقاد ظهور اللفظ في مدلوله،ويكون التبادر، ونحوه منشئاً لذلك الظهور.

فالبحث الأُصولي، وإن كان ميزانه هو انعقاد الظهور، ولكن البحث عن خصوص التبادر، وعدم صحة السلب، ونحوها كان لأجل منشئية الظهور من هذه الأمور ولا مانع للأُصولي أن يبحث عن منشأ الظهور، وإن لم تكن المسألة من صلب قواعد الأُصول. وكانت من المبادىء فالبحث عن المسائل التي تكون مبادىء لعلم الفقه في علم الأُصول غير عزيز.

## ما هي العلائم؟

اعلم انّ علامة الحقيقة لما احتملنا لها صوراً فلابدّ أن نستعرض كل صورة بما يراد منها.

امّا التبادر فهو عبارة عن انسباق الذهن من اللفظ عند اطلاقه وعدم الانسباق علامة المجاز.

وقد أورد على عنوان التبادر بأنّ معرفة المعنى متوقّف على التبادر تفصيلاً والتبادر متوقّف على العلم بالموضوع له، وعدم صحة السلب علامة الحقيقة، والتبادر وعدم صحة السلب متوقّفان على معرفة المعنى، وهو دور صريح.

## دفع الدور

واجيب عن دفع الدور بأنّ المتوقّف عليه المعنى غير المتوقّف عليه في نفس التبادر.

وبيانه: انّ توقف المعنى على التبادر توقّف تفصيلي حيث لا يعرف المعنى تفصيلاً إلاّ عن طريق التبادر تفصيلاً وكذا الحال بالنظر إلى عدم صحة السلب فإنّه لا يعرف المعنى إلاّ عن عدم صحة السلب تفصيلاً، ولكن توقّف التبادر على المعنى

إجمالاً، ولم يكن متوقّفاً عليه تفصيلاً، وكذا الحكم جار بالنظر إلى عدم صحة السلب.

ولما تقرّر الاختلاف بين المتوقّف، والمتوقّف عليه بالإجمال والتفصيل فلا دور في البين أصلاً.

وقد يقال: إنّه لسنا في حاجة إلى دفع الدور بالاجمال والتفصيل، وذلك لأنّه لو توقّف كل منهما على الآخر تفصيلاً لا يأتي محذور الدور، والسرّ في ذلك كما احتمله الأُستاذ العراقي (قدس سره) بأنّ الصورة الثانية في التبادر غير الصورة الأولى في المعنى لأنّها لو كانت الصورة الثانية عين الصورة الأُولى لأمكن أن يدعى ثبوت الدور.(١)

## الاختلاف في متعلّق الصورة

إنّ ما أجاب به الأُستاذ ﷺ لا يخلو من خفاء حيث إنّ ما تعلّقت به الصورة الثانية عين ما تعلّقت به الصورة الأُولى فجعل ملاك الاختلاف هو التصوّر واللحاظ، وهذا لا أثر له وانّما المدار في ثبوت الاختلاف ما كان بلحاظ متعلّق الصورة لا نفس وجود الصورة فلو كرّرت الصورة مرّة ثانية، وثالثة، وهكذا فلا إشكال بأنّ الصورة الثالثة، غير الصورة الثانية، والأُولى إلاّ أنّ متعلّق الصورة الثانية، والثالثة والأُولى نفس ما تعلّقت به الصورة الأُولى. فإنّ اختلاف الصورة بما هي من غير اختلاف متعلّق الصور لا يوجب رفع الخلف أو الدور.

وامّا دفع اشكال الدور في غير أبناء اللغة فواضح جدّاً. فإنّ فهم المعنى متوقّف على التبادر، وامّا توقّف التبادر فليس متوقّفاً على فهم المعنى، وانّما يتوقّف على فهم أبناء اللغة، وتبادرهم.

---

١ . نهاية الأفكار، ج ١، ص ٦٨.

## شبهة أُخرى:

وهناك شبهة أُخرى ربّما يمكن تصويرها، وهي أنّ الدور يأتي في الأمور التكوينيّة، والجهات الخارجية لا في الأمورااللحاظية، وعالم التصوّرات، ولا يأتي أيضاً في الأمور الاعتبارية.

والجواب: انّ الأمور اللحاظية التصوّرية إن كانت بلحاظ نفسها فالدور الاصطلاحي غير آت هنا إلاّ أنّه يعبّر عنه بالخلف وامّا إذا كانت الأمور اللحاظية ناظر إلى متعلّقاتها فالإشكال من ثبوت الدور جار أيضاً.

الصورة الثانية: عدم صحة السلب، وقد أشرنا إلى أنّها من علائم الحقيقة، وصحة السلب علامة المجاز وما تكلّمنا به في مقام الدور، ودفعه جار أيضاً في مقام عدم صحة السلب.

## الحمل واقسامه:

الصورة الثالثة: من علائم الحقيقة صحة الحمل، ويأتي على وجوه:

**الوجه الأوّل:** يأتي بنحو الحمل الأوّلي، وهو حمل كلّي على كلّي آخر.

الثاني: يأتي بنحو الحمل الشائع، وهو عبارة عن حمل الكلّي على أفراده وحمل مفهومه على وجود الفرد فمثلاً في قولك: الانسان حيوان ناطق فهو حمل أوّلي، وقولك ما زيد وعمرو وخالد فيجاب انسان فهو حمل شائع صناعي، والمراد منه انّ استعمال الانسان في زيد وعمرو كان على وجه الحقيقة لأنّ الوجود الخاص المعبّر عنه بزيد، وهو وجود لزيد أو لعمرو وجود للانسان باعتبار تحقّق تلك الحصّة من الانسان في زيد وعمرو فاستعمال الانسان في زيد وعمرو، واطلاقه عليهما كان بنحو الحقيقة لثبوت تلك الحصة من الكلّي بوجود زيد وعمرو، ولهذا كان الحمل هنا من علامة الحقيقة.

وقد ذهب بعض أعلام الأُصوليين[١] بأنّ اطلاق الانسان على زيد وعمرو على وجه الحقيقة مشروط بالغاء خصوصيته الزيدية، والعمرية منه ليكون استعمال الانسان في مدلوله حقيقة لا على عنوان انطباقه، وهذا لو تمّ لم يكن من باب الحمل الشائع الصناعي بل كان من الحمل الأوّلي الذاتي، والمفروض انّ المقام من باب الحمل الشائع الصناعي، وانّه قد صحّ الحمل وتمّ الاستعمال على وجه الحقيقة لانطباق حصّة الانسان على زيد وعمرو باعتبار الغاء وجوده، وإبقاء المعنى الكلّي وهو الانسانية.

## المغايرة بين المحمول والمحمول عليه

قد يخطر في الذهن خاطر، وبيانه: انّ صحة الحمل وعدم صحّته ليست دليلاً على الحقيقة والمجاز، لأنّ المغايرة بين المحمول والمحول عليه متحقّقة في الحمل الأوّلي، ومتحقّقة في الحمل الشائع الصناعي، وإذا حصلت المغايرة بين المحمول، والمحمول عليه فلا يكون علامة ولا دليلاً على الحقيقة، ولا ريب انّ في باب الحمل الأوّلي حصول المغايرة بين المحمول والمحمول عليه في الجملة، وهكذا في الحمل الشائع الصناعي فإنّ المغايرة بين المفهوم الكلّي، ومفهوم المصداق في غاية الوضوح، وإذا تحقّقت المغايرة تماماً فلا يصحّ الحمل لا في الحمل الأوّلي، ولا بالحمل الشائع الصناعي، وإذالم يصحّ الحمل بين المحمول، والمحمول عليه فكيف يصحّ الاستدلال على وضع الالفاظ للمعاني في الحمل الأوّلي والحمل الشائع الصناعي.

١ . المحقّق الرشتي قدّس سرّه. في بدايع الأفكار: ٤٣.

## الحمل يستدعي المغايرة من جهة والاتحاد من جهة أُخرى

ويرد على هذا الخطور الذهني انّ كل حمل يستدعي بين المحمول، والمحمول عليه جهة مغايرة، وجهة اتحاد امّا إذا كان هو هو من كل الجهات فلا يكون الحمل دليلاً على الحقيقة لأنّه هو لا غيره، وان كان مغايراً له تماماً فكيف يصحّ الحمل، واستكشاف الوضع مع المغايرة التامة إذ لا تدلّ المغايرة على المغاير له، ولا المخالف على ما يخالفه.

والدفع انّ كل حمل يستدعي اتحاداً من جهة، واختلاف من جهة أُخرى، وإلاّ لما صحّ الحمل لأنّه إمّا أنّ يباينه من جميع الجهات، أو انّه عينه وفي الصورتين لا يصحّ الحمل.

وعلى هذا الوجه: يكون الاختلاف بين المعرّف والمعرّف هو الاختلاف بالإجمال والتفصيل فالانسان هو عين اجمال الحيوان الناطق، والحيوان الناطق تفصيل مفهوم الانسان.

وامّا في الحمل الشائع الصناعي فالتغاير بين المحمول، والمحمول عليه من حيث المفهوم، والفرد واضح فالكلّي يغاير المصداق مفهوماً، ولكن يتّحد معه من حيث حصّته المتّحدة مع الفرد

ومن هنا صحّت الدلالة، والاستكشاف من حيث الوضع بحصول الاتحاد في الوجود، وإن اختلفا في المفهوم.

الثالث: أن يكون الحمل بالعرض، وهو ما كان بتوسّط ذو مثل قولك: الانسان ضاحك أي ذو ضحك فهو حمل شائع صناعي بالعرض أو مثل قولك: زيد عدل. فإنّه لا يصحّ الحمل إلاّ بتوسّط ذي، ويعبّر عن مثل هذا الحمل بالحمل الاشتقاقي.

وعند تماميّة هذه المحمولات الثلاث يكون الحمل فيها علامة الحقيقة، وعدم صحة الحمل علامة المجاز، وإشكال الدور في التبادر جار هنا والجواب عنه

هو الجواب السابق فراجع.

وعلى الاجمال انّ الحمل قد يكون بنحو الكاشفية عن المعنى، وقد يكون بنحو الحد، والمحدود مثل قولك: للانسان ما هو؟ فنجيبك انّه حيوان ناطق.

وقد أشكل الأُستاذ العراقي بأنّ المعنى التفصيلي في الجواب وهو عبارة عن الحيوانية الناطقية غير المعنى الأوّلي، وهو الانسان فالانسان بحمل ذلك المعنى التفصيلي، وأشكل انّ كل ما كان بنحو المعرّف، والمعرف لا ينطبق عليه عنوان الحقيقة، والمجاز.(١)

## الاجمال والتفصيل تحليل عقلي

وعند المراجعة، والتأمّل انّ ما ذهب إليه الأُستاذ العراقي (قدس سره) غير مبنيّ على القواعد الفنيّة لأنّ عنوان المعرفيّة الذي في طرف المعرّف، لا يغاير في طرف المعرف، ولا يضرّ في الوضع، والموضوع له وانّما الإجمال، والتفصيل تحليل عقلي لا ربط له بالأوضاع باقية على حالتها.

وكأنّ الاستاذ قد خلط بين مقام التحليل العقلي، ومقام الصورة المجتمعة فالوضع فالصورة الاجتماعية تكون في دور الاجمال، والمعرّف، وفي الصورة الانحلالية تأتي في مقام انّ أحدهما غير الآخر، وانّ التبادر، وعدم صحة السلب يأتيان في صورة الاجتماع فتقول: ما الانسان؟ فيجاب بأنّه حيوان ناطق فالمجموع من الحيوان، والناطق هو الانسان فهو باق على حالته فإنّ تمّ الحمل صار حقيقة وإن لم يتم صار مجاز وهذا التقريب الذي ذكره ليس في مقام الأوضاع اللغوية أو مقام الأوضاع اللغوية في مقام الجمع لا في مقام التفريق.

---

١ . نهاية الأفكار، ج ١، ص ٦٧ ـ ٦٨.

الرابع الاطراد فلا حاجة إلى جعله عنواناً مستقلاً لأنّه إمّا أن يرجع إلى منشأ التبادر وعدم صحة الحمل إذا أُريد به على وجه الحقيقة، وإن أُريد به على الوجه الأعمّ فيكون المجاز مطرداً كالحقيقة بمعنى انّه يراد به سعة المعنى فيكون كالحقيقة.

# آراء الأعلام

## آراء الأعلام في تعارض الأحوال

ملخّص ما أفادوه هو تقديم الحقيقة على غيرها حتّى على الاشتراك وأمّا إذادار الأمر في غير ذلك من النقل، وعدمه، ومن الإضمار والاشتراك، ونحو ذلك فإن قامت قرينة على أحدها أُخذ به وإلاّ فكما أفاده في الكفاية من أنّها ترجيحات استحسانية لا تقيّد وضعاً، ولا ظهوراً، وهذه المسائل لا فائدة للإطالة فيها وتضييع الأوقات في مجرّد الاستحسانات من غير دليل.(١)

---

١ . كفاية الاصول، ص ٣٥؛ تحقيق مؤسسة الإسلامي و كذا محاضرات في أصول الفقه لاية الله السيد الخوئي (قدس سره)، ج ١، ص ١٢٥.

# مناقشة وتحليل

## أحوال الالفاظ

ذكر للالفاظ حالات فقد يستعمل اللفظ للمعنى، ويستعمل في معنى آخر للمناسبة، ويعبّر عن الأوّل بالحقيقة، والثاني بالمجاز فباعتبار المعنى الموضوع له يكون حقيقة، وباعتبار الاستعمال فيما عدى الموضوع له عند وجود العلائق التي يذكرها علماء البيان من علاقة الكل، والجزء، والمشارفة، والأوّل وغيرها فيكون مجازاً، ويستعمل اللفظ في غير ما وضع له لا الوجود علاقة في البين بل لحسن الاستعمال في الطبع كما أشرنا إليه وإن لم تكن هناك علاقة في البين مصطلحة، وقد يضع الواضع لفظاً لعدّة معاني، ويعبّر عن هذا الوضع بالمشترك اللفظي كلفظة عين للباصرة، والنابعة، والنفط، والذهب، وقد يكون اللفظ مطلقاً، ومرسلاً من غير تقييد، ويستعمل في موضوع آخر مقيّداً، ويعبّر عن المعنى الأوّل بالمطلق، ويعبّر عن المعنى الثاني بالمقيّد، أو يطلق اللفظ، ويراد به سعة الأفراد، ويطلق عليه العموم، وقد يطلق اللفظ على بعض الأفراد، ولا يراد به السعة والشمول في الأفراد، ويطلق على مثل ذلك بالمعنى الخاص.

ثم قد يأتي اللفظ بحسب الاضمار. وعدمه فقد يشتمل الكلام على ضمير فتجده تارة يعود إلى نفس الكلام، وأُخرى يعود إلى أصل المعنى، أو انّ اللفظ يأتي في مورد الاستخدام وذلك إذا اريد من اللفظ معنى، ولكن بواسطة الضمير ينتقل

الذهن إلى معنى آخر لا من نفس المعنى المشتمل عليه اللفظ.

فاتّضح انّ اللفظ له عدّة حالات فقد يأتي في دور النقل، وذلك إذا كان المعنى واحداً، ونقله الآخر، أو جاء الواضع بمعنى مرتجل لعدم سبق وضع على ذلك المعنى، وهذه الحالات لا نقاش في أصل وجودها، وانّما الخلاف الذي وقع لدى الأُصوليين، وغيرهم بحسب تقديم بعضها على بعض، ولكن لمّا كانت مهمّة الأُصولي انعقاد الظهور، وليست همّته في أصل عنوان الحقيقة، والمجاز، أو الاشتراك والاضمار، والاستخدام، والنقل، والارتجال، وانّما غرضه انعقاد الظهور في هذه الأمور سواء كانت بنحو الحقيقة أم بنحو المجاز، أو غيره فالتقسيم الذي بحسب الوضع انّما يختصّ به اللغوي، وأبناء البيان وأمّا الاصولي فيدور مدار الظهور النوعي كما عرفت.

وأمّا إذا كان اللفظ خالياً عن الظهور كما لو كان مشتركاً فقد وقع النزاع في أي قسم من هذه الأقسام يكون مقدّماً. فإن كان اللفظ المشترك قد تجرّد من كل قرينة فاللفظ يعتبر مجملاً، وامّا إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي والمجازي فأصالة الظهور في المعنى الحقيقي مقدّمة على المعنى المجازي لأن المجاز محتاج إلى القرينة ومتكفّل لها بخلاف المعنى الحقيقي، ولذا يحمل اللفظ على المعنى الحقيقي إذا تجرّد من كل قرينة، ولا يحمل على المعنى المجازي كما انّه إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي، والاشتراك فيقدّم المعنى الحقيقي لتكفّل الاشتراك إلى قرائن كثيرة، وهكذا الحال بالنظر إلى سائر الأحوال فيما إذا دار أمرها مع المعنى الحقيقي فيقدّم المعنى الحقيقي عليها.

ولكن يبقىٰ الكلام في المنقول، والمنقول إليه، فإن كان المنقول إليه يوجب صرف اللفظ عن المنقول عنه تعيّن المنقول إليه، وإلاّ فإن كان المعنى الأوّلي باقياً، وانعقد الظهور فيه فيؤخذ فيه به، وإن تردّد الأمر بينهما من غير ظهور في أحدهما كان اللفظ مجملاً.

وإذا علم تاريخ الوضع، وتاريخ المنقول إليه، وتأخّر زمان الاستعمال عن المنقول إليه فعندئذ لابدّ من الأخذ بالمنقول إليه الظهور ويكون عليه في المنقول إليه خاصة كما هو المعروف من ديدن الواضعين فيكون المعنى حقيقة في المعنى الثاني.

وقد يكون غرض الواضع توسعة المعاني نظير الاشتراك اللفظي وليس غرضه هجران المعنى الأوّل إلاّ أنّه خلاف ديدن الناقلين للوضع لأن غرضهم طرح المعنى الأوّل غالباً، وجعل اللفظ في المعنى الثاني بحيث لو استعمل في المعنى الأوّل كان مجازاً إلاّ أن يكون هناك قرينة على عدم طرح المعنى الأوّل فيكون اللفظ مجملاً إلاّ بواسطة ثبوت القرينة، ولكنه خلاف الظاهر.

وعلى الجملة انّ ظاهر سيرة الواضعين هو الأوّل، وامّا استفادة الاستاذ العراقي من أنّ اللفظ إذا أطلق يراد به المعنى الثاني دون المعنى الأوّل إذ من المحتمل أن تقوم هناك قرائن على المعنى الأوّل واردة توسعة المعاني من اللفظ فالظاهر كما قد يتّفق في زماننا عندما يضعون لفظاً لا يتركون المعنى الأوّل، وإن كان الغالب كما ذكره إلاّ أنّه لا يكون بنحو الضابطة الكليّة على انّه إذا وضع الواضع معنى ترك المعنى الأوّل واستعمل اللفظ في المعنى الثاني.

وخلاصة البحث: انّ المنقول إنّ علم تاريخ النقل، وتاريخ الاستعمال، وانّ الاستعمال قد وقع بعد النقل فيؤخذ في المنقول إليه ويترك المنقول عنه، وامّا إذا علم بزمان الوضع، ولكن لم يعلم بزمان الاستعمال فالظاهر من طريقة العقلاء هو لحاظ المعنى الأوّل دون المعنى الثاني، وإذا تردّد المعنى بكونه سابقاً على الوضع أو لاحقاً عن الاستعمال، أو بالعكس.

فذهب جماعة من الأُصوليين إلى وقوع التعارض بين الأُصوليين ولازمه سقوط الأصلين، ويعتبر اللفظ بعد التساقط مجملاً.

إلاّ أنّ الاستاذ العراقي (قدس سره) ذهب إلى أنّه، وإن كان الاستصحابان غير

جاريين إلاّ أنّ احراز المعنى، واطلاقه على المؤدّي ويحتاج إلى دليل.[١]

والحاصل إمّا أن نلتزم بجريان الأصلين، ولازمه الاجمال، وإمّا أن نقول: إنّ اطلاق اللفظ على المعنى الثاني لابدّ أن يكون محرزاً، وليس هناك في البين احراز.

وببيان آخر: انا إذا لم نذهب إلى تعارض الاستصحابين فالقول: ما ذهب الأُستاذ العراقي من أنّ الميزان هو الإحراز والإحراز غير محقّق، أو نقول: إنّ الأمر من باب تعارض الاستصحابين فلا حاجة إلى الرجوع للإحراز، وعلى هذا يكون اللفظ مجملاً.

١. مقالات الأصول، ج ١، ص ١٢٧.

# الثّمرة

## ثمرة أحوال الالفاظ

الثمرة في أحوال الالفاظ تتبع نظر الفقيه في مقام الاستظهار ورُبّ فقيه يقدّم المجاز على الاشتراك اللفظي، وآخر يقدّم الاشتراك على المجاز، وثالث يقدّم المنقول إليه على المنقول عنه وآخر يتوقّف حتّى تقوم قرينة بهجران المعنى الأوّلي، وبعض يقدّم التخصيص على الإضمار، أو بالعكس، وكل هذه الموارد تابعة لنظر الفقيه في الاستظهار.

# آراء الأعلام

## الحقيقة الشرعية

### الكفاية

يقول بالحقيقة الشرعية، ولو بنحو الوضع بالاستعمال بحيث يتقدّم الوضع على الاستعمال، أو يقارنه ويثبت الثمرة في مورد الشك إلاّ أن يقال: إنّها مستعملة في معانيها السابقة اللغوية، والاختلاف في الأديان من باب الاختلاف في المصاديق لا في المفهوم.

### الثّائيني

ملخّص ما أفاده أن لا ثمرة في المسألة حيث لا يشك في الالفاظ المتداولة في بيان معانيها من زمان الصادقين عليهما السلام إلى زماننا، ولم توضع من النبي صلى الله عليه وآله بوضع تعييني، وإلاّ لنقل إلينا لتوفّر الدواعي إلى نقله، وليس هناك دواع إلى الإخفاء وأمّا ما ذكره في الكفاية من أنّ الوضع التعيّني كما يكون بكثرة الاستعمال تدريجاً يكون إيجاده بالاستعمال دفعة واحدة وهذا لا يتمّ لأنّ الاستعمال فناء اللفظ في المعنى بحيث يكون اللفظ مغفولاً عنه بحال الاستعمال، وأمّا الوضع فيستدعي اللحاظ الاستقلالي دون الآلي، والجمع بين الاستقلالي من حيث الوضع، والآلي من حيث الاستعمال موجب للجمع بين اللحاظين بين الاستقلالي والآلي على موضوع واحد

ودفعة واحدة.

ثم أشكل على الكفاية في استظهاره بأنّ الالفاظ موضوعة لهذه المعاني لغة بأنّه لم تكن هذه المعاني ثابتة في اللغة وإن كان لفظ الصلاة موجوداً في انجيل برنابا، وكذا الحج وكان في زمان إبراهيم عليه السلام، ولكن لم يكن بهذا اللفظ المألوف، وإذا كان المعنى غير مألوف سابقاً أو لم يوضع اللفظ المستعمل الآن في الشرعية لذلك المعنى فالحقيقة الشرعية ثابتة من عصر الصادقين عليهما السلام إلى يومنا هذا.(١)

## العراقي

ملخّص ما أفاده الأُستاذ انّه قسم الوضع إلى الوضع التعييني والوضع التعيّني.

وأجاب عمّا أشكل به الاستاذ النائيني على الكفاية من الجمع بين اللحاظ الآلي، والاستقلالي إذا أوجد الواضع الوضع بالاستعمال بأنّ الموضوع في أحدهما غير الموضوع في الآخر فالموضوع في باب الاستعمال هو شخص اللفظ، والملحوظ في باب الوضع هو الطبيعي فلم يجتمع اللحاظ الآلي، والاستقلالي في الوضع في الاستعمال على موضوع واحد.

ثم أشكل على استاذه في الكفاية بأنّه يكفي في الحقيقة الشرعية أن تكون المعاني مستحدثة، أو تكون المعاني قديمة ولكن الالفاظ مستحدثة.

والظاهر أنّا لو قلنا: إنّ المعاني قديمة، وإن كان خلاف الواقع، ولكن الالفاظ لم تكن في تلك العصور موجودة وانّما هي مستحدثة في زمان الإسلام.

نعم لو كانت الالفاظ، والمعاني قديمة قبل الاسلام كما في ألفاظ المعاملات كالبيع، والإجارة لحملنا الالفاظ على مداليلها اللغوية، وليس للشارع تصرّف فيها نعم يجوز أن يكون اللفظ مشتركاً بين المعاني اللغوية القديمة، وبين المستحدثة

---

١. أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٨ ـ ٥٠.

الجديدة.

وعلى تقدير هذا الوجه فلا يتعيّن عمل الالفاظ على معانيها الشرعية إذ يجوز بعد وضعها للمعاني الجديدة لم تهجر المعاني اللغوية فلا يحمل اللفظ على المعنى الشرعي بل الظاهر حمله على المعنى اللغوي، ولازم ما قلنا: إنّ الحمل على المعنى الجديد يكون اللفظ مجملاً فيه لعدم حصول التبادر منه بخصوصه.

ولكن الظاهر من حالة النقل ليس كالاشتراك اللفظي في توسعة اللفظ للمعاني متعدّدة، وانّما يراد هجر الأوّل، وتطبيق اللفظ على المعنى الثاني في مقام الاستعمال.

هذا كلّه فيما يعلم تأخّر الاستعمال عن الوضع الجديد، وإلاّ فإذا كان الاستعمال قبل النقل والوضع الجديد حملت الالفاظ على المعاني اللغوية من غير كلام.(١)

## الإصفهاني

ذكر الاستاذ أنّ الوضع بالاستعمال جائز على نحوين:

الأوّل: أن يكون الاستعمال موجداً للوضع.

النحو الثاني: أن يكون الاستعمال مقارناً للوضع دفعة واحدة هذا بناءاً على أنّ الصلاة عند الشارع غير الصلاة عند اللغوي وامّا إذا قلنا: إنّ الصلاة هي العطف من الربّ على عبده، ومن العبد إلى مولاه، وانّ هذا هو المعنى الأوّلي الأصيل كان استعمال الصلاة في ذات الأركان من باب تطبيق الكلّي على فرده، والطبيعي على مصداقه.

وامّا لحاظ كون الصلاة هيئة خاصة واعتباراً مخصوصاً وتكون من قبيل الحكم

١ . نهاية الأفكار، ج ١، ص ٦٩ ـ ٧٢؛ وكذا في مقالاته، ج ١، ص ١٣١ ـ ١٣٤.

الوضعي دون التكليفي نظير جعل الحرية، والملكية فهو بعيد عن مفاد الصلاة.

وقد اعترض على صاحب الكفاية بكون الالفاظ موضوعة لهذه المعاني لغة انّه لو قلنا: يتحقّق معانيها سابقاً فلا يلزم منه وضع الألفاظ كالصلاة، والصوم لها وإن كان المعبّر عنها باللغة السابقة من العبرية، أو السريانية.

بل حتّى لو قلنا: إنّ الصلاة هي العطف المطلق كان لفظ الصلاة موضوعاً للعطف الخاص لا مطلقاً، وإنكار أنّه بلغ الاستعمال في الفرد الخاص إلى التبادر، والانسباق خلاف الوجدان فإنّ الظاهر استعمال الرسول صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام في العطف الخاص واستعمالهم عليهم السلام قد بلغ درجة الحقيقة لا مجرّد الاستعمال فالظاهر بعد النقل أنّه يبلغ إلى درجة الحقيقة وإلاّ فيكون من المجاز المشهور الموجب لعدم أخذ أصل المعنى ولا أُخذ المجازية، ويكون اللفظ من قبيل المجمل.[1]

١. نهاية الدراية، ج ١، ص ٨٥ ـ ٩٢.

# مناقشة وتحليل

## الحقيقة الشرعية

الحقيقة الشرعية هي عبارة عن كون الشارع المقدّس له حقيقة خاصة تناط به، وذلك بأن يقول الشارع بين جمهور المسلمين بأنّي وضعت لفظ الصلاة، والصوم، والحج وأمثالها من سائر العبادات بازاء هذه المعاني على نحو الوضع التعييني لا التعيّني أو أنّ الوضع يوجد بكثرة الاستعمال، أو يتصوّر الوضع ثم ينشأه حين الاستعمال مقارناً لوضع اللفظ للمعنى أو أنّها باقية على معانيها اللغوية غاية الأمر انّها قد زيدت عليها بعض القيود، والأجزاء كما هو رأي الباقلاني.

### احتمالات ووجوه:

لا يخفى عليك أنّ الوضع في ثبوت الحقيقة الشرعية يحتمل وجوهاً:

الأوّل: انّ الشارع المقدّس قد وضع هذه الالفاظ من الصلاة، والصوم، والحج، ونحوها بالتصريح بأن يقول: أيّها المسلمون انّ هذه الالفاظ قد نقلتها من المعاني اللغوية إلى هذه المعاني المستحدثة.

الثاني: انّ الشارع استعمل تلك الالفاظ مجازاً عن طريق كثرة الاستعمال، ويعبّر عنه بمصطلح الأُصوليين الوضع التعيّني، وهو الناشىء من كثرة الاستعمال ولا حاجة في ثبوت الحقيقة الشرعية إلى انحصارها بلسانه ﷺ بل يكفي فيها استعماله،

واستعمال معاصريه، والتابعين له في عصره ﷺ وفي عصر أهل بيته عليهم السلام.

الثالث: أن يحصل الوضع من قبل الشارع بالاستعمال نظير القضيّة الحينيّة وقد يعبّر عنه أيضاً بالوضع الكنائي وهو أنّ الشارع المقدّس عند ما لاحظ اللفظ اتّجاه المعنى، وجعله كأنّه قالباً للمعنى استعمله في الرتبة المتأخّرة فأوّل ما ابتدأ بجعل اللفظ ثم لاحظ المعنى ثانياً بعد لحاظ اللفظ اولا وجعله كاشفاً عن المعنى ومرآة له.

ثم استعمل اللفظ في مدلوله الذي لاحظه حين الوضع، وعند هذه الملاحظات تجد أنّ الاستعمال لم يكن في مرتبة الوضع حتى يلزم الاشكال المعروف بأنّه كيف جاز أخذ المتأخّر متقدّماً وما ذاك إلاّ الخلف.

ويمكن أن يكون الواضع في حال لحاظه للمعنى قد استعمل اللفظ فيه في مرحلة واحدة، ولا محذور فيه لأنّ المانع انما هو في صورة تقدّم الاستعمال على الوضع لا من ناحية مقارنة الوضع للاستعمال.

وعلى ضوء حديثنا الذي قدّمناه لك أنّ من يلتزم بثبوت الشرعية لابدّ أن يكون حين مجيء تلك الالفاظ العبادية، وغيرها أن يحملها على معانيها الشرعية ومن لا يلتزم بذلك فيحمل الالفاظ عند اطلاقها على المعاني اللغوية.

ويمكن أن يتصور في الذهن أنّ صحة الحمل على المعنى الشرعي وعدمه لا يثمر في عصورنا المتأخّرة لأنّ الالفاظ المستعملة لدينا إمّا موضوعة بالوضع التعييني، أو الوضع التعيّني، فالثمرة وإن حصلت فهي مختصّة في عصر النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام.

وقد قرب الأُستاذ العراقي أنّ ثبوت الحقيقة الشرعية عن طريق الاستعمال والوضع الكنائي، وهو عبارة عمّا يكنّى الواضع الوضع بالاستعمال.(١)

إلاّ أنّ الانصاف انّ سير الرسول الاعظم ﷺ وطرق تعليمه وتفهيمه للأُمّة

١. نهاية الافكار، ج ١، ص ٧٢؛ مقالات الأصول، ج ١، ص ١٣٤.

الإسلامية لم يكن على هذا النهج إذ قوله ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي» لا يشعر بالوضع الاستعمالي الكنائي على أنّه ﷺ تصوّر المعاني الجديدة ثم استعملها، وجعلها متفرّعة على المعنى الذي تصوّره مع انّا نرى أنّ المقام يشعر بالتفاهم، ولا يدلّ على ما ذكره من الوضع الاستعمالي.

وإمّا أنّ الوضع بنحو الوضع التعييني فلو ثبت لنقل إلينا لعدم ما يؤم الخفاء علينا كما فيما أخفاه الناس من خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وأولاده الأئمة الطاهرين عليهم السلام عن الرسول ﷺ أو عدم امكان ادلاء الأمر الواقعي كما في موارد التقيّة لأنّها من الأمورالعامة التي لا مورد لخفائها.

وأقرب شيء يمكن تصويره في ثبوت الحقيقة الشرعية أن يكون الوضع بنحو الوضع التعييني دون التعيّني بأن استعملت الالفاظ المستحدثة بالمناسبة للمعنى الأوّلي ثم بكثرة استعمالها حتّى بلغت درجة الحقيقة.

وامّا القول: بان هذه الالفاظ دالّة على معانيها اللغوية السابقة في الأعمّ الا أنّها قد أُضيفت لها قيوداً، وأجزاءاً.

فقد استدلّوا له بالآيات الكريمة مثل قوله تعالى: ﴿واوصاني بالصلاة، والزكاة تكتب الآيات بالخط القرآني ما دمت حيا﴾[1] وقوله تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾[2] وقوله تعالى: ﴿واذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر ياتين من كل فج عميق﴾[3] وغيرها من اطلاق لفظ الصلاة، والحج والصوم على كون هذه المعاني كانت سابقاً مرتكزة في أذهان المسلمين، وأنّ هذه الالفاظ موضوعة في معاني قديمة إذ من المعلوم لديك أنّ هذه الألفاظ التي كانت مستعملة في تلك العصور القديمة ليست إلاّ بلغة العبرانية، أو السريانية ولم تكن هذه الالفاظ موضوعة بألفاظ غريبة، وانّما القرآن نقلها على سبيل

١ . مريم: ٣١.
٢ . البقرة: ١٨٣.
٣ . الحجّ: ٢٧.

الحكاية، والترجمة، وإلاّ عند المراجعة لم يكن هناك وضع لهذه الالفاظ، وحينئذ يشترط في الوضع، والموضوع له أن يكون اللفظ واحداً، والموضوع له واحداً فإذا تغيّر المعنى لم يكن من باب كون اللفظ لمعنى واحد، فالصلاة في دين اليهودية والنصرانية ليست إلاّ معنى الدعاء، وكذا لفظ الحج فإنّه يراد به مجرّد القصد، ولم يكن بمعنى الإحرام، والطواف، والسعي وأداء المناسك فنقطع بأنّ هذه المعاني لا يراد بها المعاني القديمة، وانّ المعنى الذي اشتملت عليه الصلاة المشرّعة في زمان الرسول ليست بمعنى الدعاء فالقائل بأنّ هذه المعاني على حالتها من المعاني القديمة، وانّما زيد فيها قيود وشروط محتاجة إلى مقدمتين: الأولى: انّ المعنى في هذه الالفاظ نفس المعنى في الأمم السابقة.

الثانية: أن تكون هذه الالفاظ بعينها هي الالفاظ السابقة في الأمم القديمة، وكلتا المقدّمتين ممنوعتان إذ الالفاظ السابقة العبرانية، والسريانية، وهذه الالفاظ عربية، وانّ هذه المعاني المتداولة في عصر الإسلام لم يعرفها اليهود، ولا النصارى.

ولكن يمكن أن يدّعي أنّه يختصّ ذلك في الصوم خاصة كما في قوله تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾[1] فالتعبير يشعر بأنّ المعنى في الزمانين واحد إلاّ أنّ اللفظ لم يكن واحداً فكأنّ الآية الشريفة قد تضمّنت أنّ المعنى السابق كتب على المسلمين نفسهم، ولكن مع هذا كلّه لا يتم مطلوبهم لعدم كون لفظ الصوم موضوعاً لهم سابقاً بهذا اللفظ بل لعل مفاد الصوم عندهم سابقاً غير مفهومه الذي عندنا في الإسلام وذلك لأنّ الصوم في بعض المقامات بمعنى ترك الكلام، أو ترك المأكولات دون بعضها الآخر، وهذا لا ينطبق على الصوم الذي عندنا.

وعلى ضوء ما بيّناه يثبت لك أنّه إذا لم تتمّ المقدّمتان من كون اللفظ والمعنى موجودين في الأمم السابقة فلا يثبت للمدّعي ولو باختلال أحدى المقدّمتين.

---

١ . البقرة: ١٨٣.

وعندئذ لا يبقى مجال لحمل الالفاظ على المعاني السابقة وقد ذهب بعض المحققين[١] انّ الصلاة هي عبارة عن العطف الربوبي من قبل المولى على عبده باللطف، والكرامة، والمغفرة.

فإطلاق الصلاة على المعنى السابق في الأممّ من باب اطلاق الكلّي على فرده اطلاقه أيضاً على المعنىٰ الذي شرعه الرسولﷺ من باب اطلاق الكلي على فرد آخر فليس هناك تجوّز ولا نقل.

## النظر فيما ذهب إليه المحقّق الطهراني:

إنّ عنوان العطف مع الصلاة ليس من العناوين المترادفة بل العبادات كلّها من باب اللطف الربوبي من الله على عبده، وهذا الجامع ليس جامعاً قريباً في حقيقة الصلاة بل هو من الجوامع البعيدة جدّاً.

مضافاً: انّ ألفاظ العبادات في الأمم السابقة ليست هي التسمية في زمان الرسولﷺ واتحاد المعنيين بأن يكون كل منهما حقيقة يستدعي اتحاد المعنى، واللفظ.

ومن الغريب أنّ الأُستاذ المدقّق الاصفهاني قد قرّب هذا الوجه، ولم ينكر عليه مع أنّه لا يرتضيه في مقامات أُخركما في البحث عن الصحيح، والأعمّ بل حتّى في البحث عن الحقيقة الشرعية.

ثم إنّ القائل بثبوت الحقيقة الشرعية لا يقول بجعل ماهيتها فإنّ الماهيّات لا يتعلّق بها الجعل، وانّما يتعلّق الجعل بإيجادها وغرض الشارع من تعلّق الجعل بها التعلّق بإيجادها بناءاً على ما تقرر في الفلسفة من محالية تعلّق الجعل بالماهيّات وانّما يتعلّق الجعل بإيجاد الماهيّة.

---

١ . الشيخ هادي الطهراني قدس سره وهو الشيخ هادي بن الحاج ملامحمد أمين الواعظ الطهراني النجفي المعروف بالشيخ هادي الطهراني صاحب محجّة العلماء.

إلاّ أنّه يمكن أن تلحظ الماهيّة في عالم الاعتبار: وفي عالم التشريع ويلحظ فيها الشارع قيوداً أو أجزاء أو يعتبرها ماهية عبادية في عالم الاعتبار، ويكون إيجادها بمعنى تحقّق الوجود الذي تلزمه الماهية، وبهذا المعنى تكون الماهية ممّا يتعلّق بها الجعل، واعتبار الشارع، وبهذا الوجه صح اعتبار الماهية وتشريعها وإن كان لا تحقّق لها إلاّ بعد تحقّق الوجود الذي تعلقت به الماهية التي اعتبرها الشارع أو العرف.

## هل الاستعمال بعد ثبوت الحقيقة الشرعية أو قبلها

اعلم انّه إذابيّنا على ثبوت الحقيقة الشرعية سواء كانت موضوعة بالوضع التعييني، أو التعيّني، أو بالاستعمال وشك في تقدم الاستعمال على الوضع، أو تأخّره عنه على المعنى الشرعي الجديد.

وامّا إذا أحرز تأخّر الاستعمال عن الوضع فيحمل على المعنى الجديد كما أنّه إذا علمنا بتقدّم الاستعمال على الوضع فيحمل على المعنى اللغوي السابق، وانّما الكلام في مورد الشك فيما لو تعارض تأخّر الاستعمال عن الوضع، وعدمه فإنّه يتساقط الأصلان ولا تكون الثمرة محقّقة إلاّ بعد العلم بتأخّر الاستعمال عن الوضع، وعلى تقدير ثبوت الثمرة فلا تحصل إلاّ في زمان الرسولﷺ وما قاربه لا في مثل هذه العصور المتأخّرة فإنّه يحمل على المعنى الشرعي الجديد كما أشرنا إليه.

# الثّمرة

## ثمرة الحقيقة الشرعية

الثمرة إن قلنا بالحقيقة الشرعية على وجه الوضع للمعنى الجديد فيحمل اللفظ على المعنى الشرعي ويترك المعنى اللغوي، وأيضاً يحمل على المعنى الشرعي إذا استعمل مجازاً، وقامت القرينة دائماً على المعنى الجديد.

وأمّا على مختار الباقلاني فاللفظ يحمل على المعنى اللغوي، وليس هناك معنى جديداً، وإذا أُريد الخصوصية فمن باب تطبيق المعنى الكلّي على فرد خاص بقرينة خاصة.

ولكن قد عرفت فيما بيّناه ان ليس هناك معنى مشكوك مردّد بين المعنى اللغوي، والشرعي حيث إنّ في زماننا هذا إلى زمان الصادقين عليهما السلام ممّا يقطع بتعيين اللفظ بحسب مدلوله ولو بكثرة الاستعمال في المعنى الشرعي فلا ثمرة تترتّب على اختلاف الأقوال في عصورنا إلى زمان الباقر والصادق بل وقبلهما عليهما السلام كزمان أمير المؤمنين عليه السلام بل أواخر دعوة النبي صلى الله عليه وآله في الالفاظ المشهورة المتداولة في الاستعمال دون الالفاظ غير المتداولة في ذلك العصر، وإن كانت حقيقة شرعية في أواخر زمان أمير المؤمنين عليه السلام المتداول منها، وغيرها.

# آراء الأعلام

## الصحيح والاعم

### الكفاية

١ ـ جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، وعدمه.[١]

٢ ـ انّ الصحة بمعنى تمامية الشيء، وإن اختلفت اللوازم عند الحكيم، والفقيه، وبالاضافة إلى شيء صحيح، وبالنسبة إلى شيء فاسد.[٢]

٣ ـ تصوير الجامع على القول بالصحيح، واستكشافه بالأثر ولا يصحّ أن يؤخذ الجامع منتزعاً عن الأمر كعنوان المطلوبية والمرغوبية للزوم الخلف.[٣]

٤ ـ عدم وجود الجامع في الأعم وكلما فرض يقع به التبادل والغيرية، وإذا تبادل وتغير من حال إلى حال فلا جامع.[٤]

٥ ـ جريان الاطلاق على القول بالأعمّ، وعلى القول بالصحيح البراءة إن فقد الاطلاق فيها أيضاً.[٥]

٦ ـ انّ النزاع والثمرة لا يجري على أسامي المعاملات لأنّها أُمور عرفية فيتمسّك بإطلاقها بالسبب.

---

١ . كفاية الأصول، ص ٣٨؛ تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي.
٢ . كفاية الأصول، ص ٣٩.
٣ . كفاية الأصول، ص ٤٠.
٤ . كفاية الأصول، ص ٤٠ ـ ٤١.
٥ . كفاية الأصول، ص ٤٣ ـ ٤٤.

وأمّا في المسبب فيدور أمرها بين الوجود والعدم، والصحة والفساد انّما هما في الأشياء المركّبة خارجاً أو اعتباراً كالصلاة.(١)

## النّائيني

١ ـ جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، وذلك واضح، وعلى القول بعدم الحقيقة الشرعية فتقع المناسبة إمّا بين المعنى الصحيح، أو اللغة أو الأعمّ من الصحيح والأعمّ واللغوي.(٢)

٢ ـ انّ عنوان الصحة، وإن فسّرت بعدم القضاء والإعادة، كما عن الفقهاء أو موافقة الأمر كما عن المتكلّمين فهو تعريف باللوازم، وإلاّ فالمراد تماميّة الشيء من حيث أجزاءه، وشرائطه، ويفسّرها كل فن بما هو ظاهر في اللزوم عنده والمهمّ لديه لإسقاط القضاء والإعادة عند الفقيه وموافقة الامر عند الحكيم.(٣)

٣ ـ انّ الصحة إضافيّة بالقياس إلى الأجزاء مرّة، وإلى الشرائط أُخرى، وإلى عدم المانع ثالثة، أو بإضافتها إلى قصد التقرّب إلى غير ذلك.

والتحقيق اعتبار عنوان الصحة أعمّ من الأجزاء والشرائط، وأمّا قياس الأمر العبادي إلى المزاحم وعدمه فليس دخيلاً في مقام التسمية.(٤)

٤ ـ انّ مفهوم الصلاة، وسائر العبادات أن تقع بإزاء الحقيقة، وليس الموضوع له هو عنوان الفريضة، أو عنوان المطلوب لما عرفت من أنّ أخذ المتأخّر في المتقدّم مستلزم للدور.

ثم إنّ اللفظ لا يوضع إلاّ بإزاء الحقيقة لا بإزاء المفهوم فإنّ المفهوم لا يدلّ على

---

١ . كفاية الأصول، ص ٤٩ ـ ٥١.
٢ . فوائد الأصول، ج ١، ص ٥٩ ـ ٦٠، وكذا في أجود التقريرات، ج ١، ص ٥٠ ـ ٥١.
٣ . فوائد الأصول، ج ١، ص ٦٠؛ وكذا في أجود التقريرات، ج ١، ص ٥١ عند تعرضه للمقدمة الثانية من مقدمات الصحيح و الاعم.
٤ . فوائد الأصول، ج ١، ص ٦٠ ـ ٦١؛ وكذا في أجود التقريرات، ج ١، ص ٥١.

مفهوم الفريضة، ونحوها، وانّما يكشف المفهوم الحقيقة.[١]

٥ ـ انّه لابد من قدر جامع بين أفراد الصلاة، وهكذا في سائر العبادات بناء على القولين من ثبوت الحقيقة الشرعية، وعدمها سواء قلنا: بإنّ اللفظ موضوع بالوضع العام، والموضوع له عام، أو قلنا: بالوضع العام، والموضوع له خاص فإنّه لابدّ من قدر جامع بين الأفراد المتعدّدة.

إذا عرفت ذلك فتصوير جامع يجمع أفراد الصلاة على القول بالصحيح مشكل. فإنّ أعلى مراتب الصلاة صلاة المختار القادر على جميع الأجزاء، والشرائط، وأقلّها صلاة الخريف، والحريق، وأيّ جامع يجمعها، والإشكال اوضح إذا قلنا بالأعمّ.

ويمكن دفع الاشكال بإنّ الصلوة موضوعة للمرتبة العالية، والباقي منزل منزلتها لحصول المناسبة بين مراتب الصلاة، وهذا من باب الاكتفاء كالاكتفاء بصلاة الغريق عن الصلاة الكاملة لأنّ تنزيل صلاة الخريف منزلة الصلاة الكاملة، ممّا لا معنى له لعدم وجود معنى مصحّح للتنزيل، وانّما هو من باب الاكتفاء بالناقص عن الكامل.

وأمّا بين القصر، والتمام فتصوير الجامع بينهما في غاية الوضوح ثم إنّ الثمرة كما ستأتي هي اطلاق الخطاب على القول بالأعمّ، وإجماله على القول بالصحيح، ولكن هذا لا يثمر على ما سلكناه من تنزيل المراتب الدانية منزلة المرتبة العلياء فإنه لا يفهم من ذلك تعيين اللفظ والمعنى، فيبقى المفهوم مجملاً بالقياس إلى جميع المراتب التي هي منزلة منزلة المرتبة العلياء والاكتفاء بها.

وأمّا تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة فيحتمل وجوهاً أحدها: العنوان المنتزع من عدم القضاء، والاعادة أو نحو ذلك ممّا هو مأخوذ بعد تعلّق الخطاب في

١ . أجود التقريرات، ج ١، ص ٥٢؛ وكذا في فوائد الأصول، ج ١، ص ٦٣.

موضوع الخطاب، وهذا مستلزم للدور كما سيأتي في التعبّدي والتوصّلي ومن أين يعلم أنّ عدم القضاء والاعادة ممّا يترتّب عليه جميع مراتب الصلاة فيجوز أن يتعلّق لكل مرتبة من الصلاة أمر يختصّ بها.

وبالجملة فلو تصوّرنا اكتشاف الجامع من ناحية الأمر فغايته الاستكشاف من ناحية الغرض، والملاك، والمراد في أمثال ذلك هو الجامع العرفي الذي يتوجّه عليه خطاب واحد في النظر العرفي لا وجود جامع، ولو بنحو وحدة الغرض فإنّ ذلك خارج عن محل البحث، وما هو إلاّ لوجود جامع بين الواجبات التخييرية.[١]

٦ ـ في القدر الجامع بين أفراد الصلاة كعنوان النهي عن الفحشاء[٢] ومعراج المؤمن ونحو ذلك ممّا يستكشف منه وحدة الموضوع، والغرض، وهذا الاستكشاف على القول به من قبيل المعلول لعلّته، والجواب يستدعي مقدّمة نافعة في هذا المورد، وغيره وبيانها انّ بعض الاشياء بالقياس إلى البعض تارة من قبيل الأسباب والمقتضيات، وأُخرى من قبيل المعدّات الصرفة ولا ريب أنّ الخطاب المتوجّه إلى المسبّب ممّا يرى عرفاً توجّهه إلى السبب كقول القائل: الق النار للإحراق فإنّ الإحراق عنوان لإلقاء النار فيصحّ التعبير بأحدهما عن الآخر كما ذكره صاحب المعالم، وحينئذ فإذا توجّهت الإرادة التشريعية صحّح توجّهها لأنّها عبادة عن تحريك الإرادة التكوينية فكل مورد يمكن تحقّق الإرادة التكوينية تتوجّه الإرادة التشريعية، وامّا باب المعدّات فلا يمكن توجّه الخطاب إليها لأنّه لا ينبعث منها إرادة تكوينية فلهذا لا تتوجّه الإرادة التشريعية.

هذا في مرحلة الثبوت، وامّا مرحلة الاثبات فإذا كان من باب الاسباب

---

١ . أجود التقريرات، ج ١، ص ٥٢ ـ ٥٧، وكذا ما ذكره في فوائد الأصول، ج ١، ص ٦٤، عند قوله: «انه لابدّ أن يكون الجامع على وجه يصلح ان يتعلق به التكليف نفسه، إذ الجامع انما يكون المسمّىٰ، ومن المعلوم ان المسمّى هو متعلق التكليف...».

٢ . العنكبوت: ٤٤.

والمسبّبات فيصحّ توجيه الخطاب إلى المسبب كقولك: طهّر ثوبك من النجاسة أو إلى الأسباب كقولك: اغسل ثوبك عن النجاسة من غير فرق بين التعبيرين وامّا إذا لم نعلم بجهات السبب، والمسبّب فلا يمكن الحكم بشيء على الآخر إلاّ أن تقوم قرينة على ذلك كمن قبيل الأمر بالطهارة من الحدث إذا كانت عنواناً لأفعال الطهارة من غسل الوجه واليدين، ومسح الرأس والرجلين، وإلاّ فلا يكون الدليل على أحدهما دليلاً على الآخر.

ومن هنا يظهر لك أنّ نسبة الأغراض إلى العبادات ليست كنسبة المقتضيات، والعلل إلى مسبّباتها، وانّما هي نسبة المعدات إلى الاشياء الأخر، ولابدّ في ترتّب الأثر على العبادات من توجه أُمور إلهية غير اختيارية للمكلف وهي ألطاف إلهيّة تحيط بالعبد عندالعمل، ولو تنزّلنا وقلنا: إنّ الأمورالعبادية من قبيل الأسباب والمسبّبات لكان لازمه القول بالاحتياط عند الشك في جزء، أو شرط.[١]

٧ ـ أن يكون الجامع بين أفراد الصلاة هي مادة الصلاة والفرق بين هذا الوجه، وسابقه أنّه على الوجه السابق الجامع من حيث الغرض، وامّا هنا فالجامع هو مادة الصلاة.

والجواب أنّه إن كان الجامع ليس هو المادة فما هو الجامع، وإن كان نفس المادة الصلاتية فلازمه أنّه عند الشك أن يجري الاشتغال دون البراءة في الشك في الأجزاء والشرائط.[٢]

٨ ـ انّ الجامع هو تلك المادة والشيء الحاصل من الهيئة الاتصالية بين أجزاء الصلاة، وشرائطها كما ذهب إليه العلاّمة الانصاري (قدس سره).[٣]

والجواب أنّه لا دليل على تلك الهيئة، ولا المادة الحافظة للهيئة وليست أدلّة القواطع دالّة على هذا كما يتخيّل ذلك.

---

١ . أجود التقريرات، ج ١، ص ٥٦ ـ ٥٩.
٢ . أجود التقريرات، ج ١، ص ٥٩.
٣ . فوائد الأصول، ص ٢٩٠.

هذا كلّه على فرض تصوير الجامع على القول بالصحيح، وامّا على القول بالأعمّ فيتصوّر على وجوه:

الأوّل: انّ الجامع هو الأركان الصلاتية، وامّا الاجزاء الأُخر فهي دخيلة في المأمور به، والتسمية تدور مدار الأركان.

الثاني: على القول بالأعمّ في تصوير الجامع أن يكون الجامع هو معظم الأجزاء، ونسبه شيخ الأساطين إلى المشهور.

ويدفع بأنّ لازم ذلك اختلاف المعظم في الصلاة وتبادل المعظم باعتبار الأجزاء فيكون جزء داخلاً في معظم صلاة وخارجاً من صلاة أُخرى، وكيف يصحّ في الجامع أن يتبادل، وأن يدخل في حقيقة صلاة، ويخرج عن حقيقة صلاة أُخرى.

ويمكن توجيه هذا القول: بأنّ غرض القائلين بمعظم الأجزاء هو أن يكون من قبيل الكلّي في المعين كصاع من صبرة التي تنطبق على أيّ صبرة، ويراد من المعظم هو الكلّي المنطبق على أقل مراتب المعظم وليس المراد بالمعظم هو لا بشرط حتى تدخل بقيّة الأجزاء في الجامع ويكون المورد من قبيل صدق الكلمة من حرفين فصاعداً، ولا يلزم ذلك تشكيكاً في الماهية الذي هو باطل بحسب القواعد العلمية بل المراد التشكيك في وجود الجامع في الأجزاء في القلّة، والكثرة ولكن كل ذلك خلاف ما بنينا عليه من كون الصلاة موضوعة للمرتبة العليا لا لمعظم الأجزاء وإن لم يستلزم ذلك تشكيكاً في الماهيّة.

وعلى ما بيّنا من الوضع للمرتبة العليا فاستعمال اللفظ في غيرها من المراتب الصحيحة هو تنزيلها بمنزلة المرتبة العالية في مقام الاطاعة والانقياد.

وامّا إن اريد بالتنزيل منزلة المرتبة العالية في الشكل والصورة فقط، وإن كانت الأجزاء غير صحيحة فهو تنزيل على القول بالأعمّ.(١)

---

١. أجود التقريرات، ج ١، ص ٥٩ ـ ٦١ و نسبه العلامة الانصاري (قده) إلى المشهور مطارح الأنظار: ٨ السطر ٣.

٩ ـ في تصوير الجامع أنّ المدار فيه على الصدق العرفي وهذا المعنى بظاهره غير مقبول إن لم يرجع إلى عنوان معظم الاجزاء كما تقدّم.

إذا عرفت ذلك فاعلم انّ الاستدلال على الصحيح «بلا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب»[١]، أو أنّها تنهى عن الفحشاء فهي في مقام المأمور به لا في مقام التسمية، وكذلك «الصلاة معراج المؤمن، وقربان كل تقي»[٢] فليس المراد به إلاّ بيان الآثار والمنافع ترغيباً للعباد وشوقاً إليها، وليست في مقام التسمية كما هو واضح.

واما استدلال الأعمّيين في قوله ﷺ «دعي الصلاة أيّام إقرائك»[٣] ويعيد الصلاة، أو بطلت صلاته، ونحو ذلك لأنّه استعمال والاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز على أنّه يمكن أن يراد به استعماله في الصحيح باعتبار نظر المستعمل، وإن كان باطلاً واقعاً، وامّا كون الاستعمال يثبت الحقيقة فليس في مقام الوضع، وانّما هو في مقام تعيين المراد من المستعمل في اللفظ من مدلوله.[٤]

## ثمرات البحث

اختار جماعة من الأُصوليين القول بالبراءة على القول بالأعمّ، وبالاشتغال على الصحيح.[٥]

ودفع ذلك بعضهم أنّ المورد من قبيل الأقل، والأكثر الارتباطيين. فإذا انحلّ العلم الاجمالي فلابدّ من البراءة حتى على القول بالصحيح، وإن لم ينحلّ العلم الاجمالي فلابدّ من الاشتغال، ولا سيّما على القول بالصحيح.

والحقّ أنّ لازم القول بالصحيح هو الاشتغال، والقول من الصحيحين بالبراءة

---

١ . مسند أبي عوانه ٢: ١٢٥، حلية الأولياء ٧: ١٢٤، الكامل ـ لابن عدى ـ ٤: ١٤٣٧.
٢ . الكافي ٣: ٢٦٥ ح ٦، دارالكتب الاسلامية، من لايحضره الفقيه ١: ١٩٨، جماعة المدرسين.
٣ . الكافي ٣: ٨٣ ح ١، دارالكتب الاسلامية، طهران ـ الوسائل ٢: ٢٨٧، الباب ٧ من أبواب الحيض ح ٢.
٤ . أجود التقريرات، ج ١، ص ٦٤ ـ ٦٦.
٥ . قوانين الأصول ١: ٤٣.

خلاف مبناهم، وغفلة عن بنائهم حيث إنّ عنوان الصلاة على القول بالصحيح عنوان بسيط يكون مطابقة الأجزاء والشرائط، وعنوان مأخوذ من الأغراض أو الأوامر، والشك في تحقّق هذا العنوان المجمل موجب للاشتغال دون البراءة.

وامّا بناءاً على القول بالأعمّ فتجري البراءة لانحلال العلم الاجمالي والمتيقن الأقلّ، والشك في الأكثر.

الثمرة الثانية: التمسّك بالإطلاق اللفظي على القول بالأعمّ، وعدم التمسّك به على القول بالصحيح.

وفيه أنّ التمسّك باطلاقات الكتاب، والسنّة ممّا لا وجه له لأنّ الاطلاقات في مقام تشريع الحكم لا في مقام البيان حتّى يتمسّك بالاطلاق.

وعليه فكما أنّ الصحيحي لا يتمسّك بالاطلاق فكذلك الأعمى، وإلاّ فلو كان هناك اطلاق في دليل كما في صحيحة حمّاد صحّ التمسّك بالاطلاق من الصحيحي فضلاً عن الأعمى، وليست الصحيحة من قبيل عدم الدليل على العدم.

فتدلّ الصحيحة على هذا النحو لا من باب الاطلاق.

ولكن الانصاف انّها دالّة على نحو الاطلاق، ولو بنحو المفهوم من سباق الجملة فالاطلاق هنا في الصحيحة من قبيل اطلاق الجمل لا من قبيل اطلاق المفردات والمفاهيم البسيطة.

وليعلم أنّ الصحيحة، وما قاربها من الأدلّة لا تفيد اثبات الجزئية لصلاة مثلاً لاشتمال الصحيحة، وغيرها كقوله ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»[1]، وليست في مقام بيان الاجزاء الواجبة فقط لما علم من اشتمال الرواية، وفعل النبي على المستحبّات الكثيرة في الصلاة.

وقد ذكر الاستاذ ﷺ وجهاً آخر لعدم التمسّك بالإطلاق خصوصاً على مبناه من

---

١ . صحيح البخاري ١: ١٧٥ ـ ١٧٦ / ٦٣١، سنن الدار قطني ١: ٢٧٢ ـ ٢٧٣ / ١و٢ و ٣٤٦/ ١٠، سنن البيهقي ١: ٣٤٥.

وضع الصلاة للمرتبة العالية، وانّ بقيّة المراتب انّما هي صلاة بالتنزيل فكيف حينئذ تحمل على الصحيح، ولا يمكن معرفة التنزيل والمشابهة.

المقام الثاني من الصحيح والأعمّ في المعاملات وهي: إمّا أن تكون موضوعه المسبّبات أو الأسباب فإن كانت موضوعه المسبّبات فلا يجري فيها بحث الصحيح والأعمّ لأنّ بحث الصحيح والأعمّ انّما هو في المفاهيم المركّبة وإمّا في المفهوم الذي يكون بسيطاً للمسبّب فيدور أمر البسيط بين الوجود والعدم فلا يجري فيه نزاع الصحيح والأعمّ.

ثم إنّ الأُستاذ الأكبر نقل عن الشهيد الأوّل انّ الفاظ العبادات موضوعة للصحيح إلاّ الحج في فاسده. ونظير ذلك إذا نذر أن يصلّي صلاة صحيحة ثم أفسدها فإنّه لا يحصل أصلاً وقد أورد على الشهيد بأنّه كيف يؤخذ بإطلاق المعاملات مع فرض أنّها موضوعة للصحيح ولازمه اجمال اللفظ لا الأخذ بالمطلق.[١]

والجواب انّ المعاملات حيث إنّها مفاهيم عرفية وليس للشارع فيها اصطلاح آخر ولا حقيقة شرعية فيها فينزل الخطاب على ما يتفاهمه العرف فكل مورد كان عندهم صحيحاً أُخذ به بتقرير الشارع له وإلاّ فلا، ولكن إمضاء المسبّب في الواقع لا يستدعي إمضاء المسبب فإنّ قوله تعالى: «احل الله البيع»[٢] وظاهر الادلة الشرعية عن إمضاء المسبّبات مثل أحل الله البيع.

بل حتّى في مثل: أوفوا بالعقود[٣] فإنّ العقد وإن كان ظاهراً في السبب لكن يراد منه ذات المسبّب وذلك لأنّ الأسباب ممّا تحدث وتفنى وليس لها بقاء وليست قابلة لإمضاء الشارع بخلاف المسبّبات فإنّ لها وجود مستمر في نظر العقلاء ومن

---

١ . القواعد والفوائد ١: ١٥٨، الفائدة الثانية من القاعدة ٤٣ ص ١٨٥ الطبعة الجديدة قال الشهيد (قدس سره) في القواعد: «الماهيات الجعلية كالصلاة والصوم وسائر العقو لاتطلق على الفاسد إلا الحج لوجوب المضيّ فيه».

٢ . البقرة: ٢٧٥.

٣ . المائدة: ١.

هذه الجهة يتعلّق بها الوفاء.

وإمّا أنّ العرف يطبّق عنوان الصحة في مورده فكلام لا ينبغي الاعتناء به لأنّ العرف يرجع إليه في مقام تشخيص المفاهيم لا في مقام التطبيق كما هو واضح نعم لو لم يكن للمسبّب أسباب خاصة معلومة أمكن القول: بأنّ إمضاء السبب إمضاء لأسبابه وامّا نظر العرف في تشخيص الموضوعات فهو حق لأنها أُمور خارجية ليس فيها اختلاف انظار ولا اختلاف اعتبارات ولا يرجع اليهم في تطبيق المفهوم لأنّه ليس أمراً خارجياً مشخّصاً.

والجواب عن البحث كله: انّ نسبة الأسباب إلى المسبّبات في باب المعاملات ليس كالأمور الخارجية والأمور التكوينية من تحقّق وجودين مستقلّين بحيث لا يكون إمضاء أحدهما إمضاء للآخر بل نسبة الآلة إلى ذيها ونسبة المعاني الحرفية إلى المعاني الاسمية فإمضاء المسبّب هو إمضاء لسببه لأنّ السبب آلة للمسبّب وفان فيه فالدليل الدال على امضاء المسبب متكفل بعينه لامضاء السبب لأنّ السبب في المعاملات من قبيل الآلة لديها ومن هنا يتّضح كلام الشهيد من جعله لامضاء المسبّبات إمضاء للأسباب فإذا لم يكن هناك قيد بسبب خاص كان إمضاء المسبّب هو إمضاء السبب والآلة على نحو الاطلاق من غير تخصيص بمورد دون مورد.(١)

## خلاصة الصحيح والأعمّ عند العراقي

١ ـ جريان النزاع على القول بالحقيقة الشرعية وعدمه.(٢)

٢ ـ انّ الصحة يراد بها التمامية في الأجزاء والشرائط وإن كانت الشرائط متأخّرة في الرتبة عن الأجزاء لا ينافي التسمية نعم الشرائط التي تنتزع من النهي عن

١ . أجود التقريرات، ج ١، ص ٦٦ ـ ٧٥.
٢ . نهاية الأفكار، ج ١، ص ٧٣، وكذا ورد في مقالات الأصول، ج ١، ص ١٣٧.

العبادة أو من جهة المزاحمات فإنّ هذه خارجة عن مقام التسمية لتقدّم التسمية كاملاً عليها ثم يقع النهي على العبادة أو يقع لها المزاحم.(١)

٣ ـ تصوير الجامع على القول بالصحيح وعلى القول بالأعمّ وليس الجامع مقولياً ليقال: إنّ الصلاة ذات مقولات عديدة فلا يمكن أن يجمعها جامع واحد بل الجامع هو العنوان الكاشف عن الوجود ولكن لا عن الوجود بما هو بل نحو الوجود المقارن للماهيّات على نحو ان تكون الماهيّات بالقياس اليه لا بشرط فقد تدخل جملة من المقولات وقد تخرج جملة منها مع حفظ عنوان الوجود المقارن للماهيّات في الجملة والحصّة الخاصة من الوجود وإن لم تدخل حدود الماهيّات في ذلك الوجود الذي يتّسع تارة ويضيق أُخرى.(٢)

٤ ـ ابتناء التمسّك بالإطلاق(٣) على القول بالصحيح أو الأعمّ إن كان هناك اطلاق ولم تكن الأدلّة الشرعية في مقام التشريع فلوكانت في مقام البيان وليست في مقام التشريع فيتمسّك بالإطلاق على القول بالصحيح والأعمّ وليس من لوازم الصحيح إجمال اللفظ كما يراه المحقّق النائيني (قدس سره) إلاّ أنّ الكلام في تحقّق الاطلاقات وعلى فرض عدم وجودها وانّ الادلة مسوقة للتشريع فقط فيكفي فرض وجود اطلاق يتمسّك به على القولين.(٤)

٥ ـ انّه إذا فقد الاطلاق فيرجع إلى اصالة البراءة دون الاشتغال على القول بالصحيح وعلى القول بالأعمّ وانّ عنوان الصحيح ليس عنوانا مجملاً حتّى يرجع عند الشك إلى الاشتغال بل إنّ عنوان الصحة متّحد مع الأجزاء والشرائط فتجري البراءة في الزائد على المتيقن.(٥)

---

١ . نهاية الأفكار، ج ١، ص ٧٣ ـ ٧٥، وكذا في مقالات الاصول، ج ١، ص ١٣٨ ـ ١٤٠.
٢ . نهاية الأفكار، ج ١، ص ٧٩ ـ ٨١، وكذا في مقالات الأصول، ج ١، ص ١٤١ ـ ١٤٨.
٣ . أبواب أفعال الصلاة، ح ١٤ وكذا في قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه الاعادة، وسائل الشيعه ١: ٣٣٢، الباب ١٩ من أبواب الخلل، ح ٢.
٤ . مقالات الأصول، ج ١، ص ١٥٣. ٥ . مقالات الأصول، ج ١، ص ١٥١.

٦ ـ استدلال الطرفين والمناقشة في التبادر وعدم صحة السلب على الصحيح والمناقشة أيضاً في الأخبار التي استدلّوا من لا صلاة إلاّ بطهور ونحوها على الصحيح من عدم التبادر ومنع عدم صحة السلب وكون الأخبار أجنبية عن الاستدلال لأنها في مقام تشريع الجزئية والشرطية في بيان المراد لا في مقام التسمية والوضع.[١]

٧ ـ استدلاله بالتبادر وعدم صحة السلب على الأعمّ كما إذا وجد جماعة يصلّون وعلم ببطلان صلاة بعضهم فإنّه يقال لهم: إنّهم يصلّون وإن كان صلاة بعضهم باطلة والاستدلال على الأعمّ ببعض الروايات كدع الصلاة أيام إقرائك[٢] سواء كان النهي تعبّداً أو إرشاداً وامّا الثمرة فقد بناها على الوجهين على القول بالصحيح أو الأعمّ لأنّ الصحة ليست أمراً زائداً على عنوان العبادة حتى يكون اللفظ مجملاً ما ادّعاه المحقّق النائيني وحينئذ عند الشك في جزئية شيء أو شرطيّته فينحلّ العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي بالأقل وشبهة بدوية في الأكثر وتجري البراءة في الأكثر.

وامّا إذا كان المقام مقام الدليل الاجتهادي وهو وجود الاطلاق فيؤخذ به على القولين على القول بالصحيح والقول بالأعمّ من غير فرق بينهما لتحقّق الجامع وفي مثل ذلك يؤخذ بالاطلاق ويتمسّك بإصالة عدم التقييد بجزئية ذلك الشيء وشرطيّته نعم تحقّق الاطلاق في الأدلّة لا يوجد ولكن يكفي في المسألة الأُصولية فرض وجود الاطلاق على تقدير تحقّقه.

وامّا المعاملات فهي لها وجوه ثلاثة:

أحديها: انّها معاني عرفية واعتبارات عقلائية امضاها الشارع وفي مثل ذلك يتمسّك بالاطلاق في المسبّب.

الوجه الثاني: في أنّها أُمور واقعية كشف عنها الشارع والعرف وهذا هو مختاره وحينئذ فيكون التمسّك في مورد الشك من قبيل العام في الشبهة المصداقية ولا

---

١ . نهاية الأفكار، ج ١، ص ٨٨.

٢ . عوالي اللآلي ٢: ٢٠٧.

يؤخذ في هذا الحال بالعام في المورد.

وأمّا الوجه الثالث: اعتبارات شرعية فحكمه حكم الوجه الثاني للشك في اعتبار الملاك الواقعي الذي اعتبره الشارع أو العرف.

ثم التزم بالاطلاق المقامي في مقام الشك في المعاملات وانّه موجود عند أبناء المحاورة بالقياس إلى الحكم الوضعي دائماً.(١)

## خلاصة الصحيح والاعم عند الاصفهاني

١ ـ ابتناء المسألة إن لم نقل بالحقيقة الشرعية في تسمية الصحيح والأعمّ ويكون المجاز بالقياس إلى المعنى اللغوي هل هو الصحيح أو الأعمّ؟ وإذا قلنا بالأعمّ: فلابدّ من قرينة تقوم على خصوص الصحيح ولا يستدعي المقام سبك المجاز من المجاز بأن يكون الاستعمال في الصحيح مجازاً ثم بمناسبة في الأعمّ كما ادّعاه مقرّر شيخ الأساطين.(٢)

٢ ـ المناقشة مع صاحب الكفاية في معنى الصحة والفساد بمعنى التمامية وعدمها حيث اختار صاحب الكفاية انّ الصحة بمعنى تمامية الشيء ولكن كل مدوّن لفنّ يعتبر الصحة من حيث أثرها عنده ولازمها لديه فالفقيه من حيث سقوط القضاء والإعادة والمتكلّم من حيث موافقة الأمر والفيلسوف من حيث موافقة الغرض بحيث إنّ هذه الأمورمقوّمة في عنوان الصحة ودخيلة في حقيقتها وعليه فالصحة تختلف من هذه الجهات. وهذه الأمور توجب اعتبار معنى الصحة والفساد عند كل فنّ واصطلاح من فقيه أو فيلسوف أو متكلّم وعليه فتختلف التمامية باختلاف مسالك الفنون والآراء كاختلاف الجنس باعتبار فصوله وليست الصحة حقيقة واحدة على ما بيّناه وكل على مسلكه من دخول الشرائط في العمل في مقام

١ . مقالات الأصول، ج ١، ص ١٥٢ ـ ١٥٤، وكذا في نهاية الأفكار، ج ١، ص ٩٥ ـ ١٠٠.
٢ . نهاية الدراية، ج ١، ص ٩٢ ـ ٩٣.

التسمية كدخول القربة أو عدم دخولها بناء على عدم دخولها في أسامي العبادات وإن دخلت في الغرض والعمل الصحيح المراد للشارع.(١)

٣ ـ أشكل على وجود القدر الجامع على القول بالصحيح أو الأعمّ حيث إنّ الصلاة مثلاً مركّبة من حقائق وماهيّات متخالفة وأجناس عالية كمقولة الوضع والفعل والمكان كالقيام والقراءة والسجود وليس بين المقولات جهة جامعة حيث إنّها أجناس عالية وليس فوقها جنس فكيف يتصوّر الجامع على القول بالصحيح أو الأعمّ وليس في البين هناك إلاّ اعتبار عنوان ومفهوم اعتباري منطبق على هذه الماهيّات المتباينة كمفهوم المشترك اللفظي في معانيه ولذا أنّ صاحب التقريرات لم يتصوّر جامعاً مقوليّاً بين أفراد الصحيح والأعمّ وانّما صوّره بعنوان انّه مركّب أو بسيط منتزع من مقام الأثر والغاية حيث إنّه علم أنّه لا يمكن تصوير جامع مقولي فصوّره بالجامع المقولي والبسيط المنتزع من الأثر ولا يخفى ما فيه من الاشكال كما صرّح به في الكفاية من اختلاف ذلك الأمر المركّب فإنّه يكون مرّة داخلاً في العمل ومرّة خارجاً وعدم صحة أخذ الجامع من الأثر لأخذ المتأخّر في المتقدّم رتبة وهو خلف.(٢)

٤ ـ انّ تصوير الجامع التركيبي ممّا لا وجه له إذ يلزم أن يكون الجامع مرّة داخلاً في افراده بتركيب خاص وأُخرى خارجاً عنه لخروج بعض ذلك المركّب عن انطباقه على أفراده وقد وجّه الأُستاذ المدقّق الجامع بين أفراد الصلاة بالجامع المبهم بناء على القول بجواز التشكيك في الماهيّات فالماهيّة الجامعة لأفراد الصلاة تكون من التشكيك فتارة مجتمع على مقولات خمسة وأُخرى على أربعة وثالثة على ثلاثة أو اثنين فيصحّ الجامع على وجه الابهام بناء على جواز التشكيك في الماهيّات على وجه الابهام أيضاً وقد جعل الجامع هنا أولى انّ التشكيك في الماهيّات على وجه الابهام كما صرح به صدر المتألّهين في أسفاره.(٣)

---

١ . نهاية الدراية، ج ١، ص ٩٥ ـ ٩٨.
٢ . نهاية الدراية، ج ١، ص ٩٨ ـ ١٠٢.
٣ . صدرالمتألهين في الاسفار: ١: ٤٣١.

والمحصل أنّ الجامع هو أمر مبهم من حيث الكمية وذلك الأمر المبهم يعرف من ناحية الأثر وهو النهي عن الفحشاء فالجامع بين تلك المقولات هو مقولات على نحو الإجمال والإبهام وتعيين تلك الماهيّات المبهمة من ناحية ذلك الأثر المعرّف لها وهو النهي عن الفحشاء وإذا قلنا بالجامع فيقع الجامع للصلاة الصحيحة وللأعمّ من الصحيح والفاسد انّ مراتب الصحة متداخلة في عالم الصحة والفساد فالجامع على الذي نقول به: هو الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة وهذا المعنى الذي تصوّرناه من الإبهام ليس هو مفاد الترديد إذ المردّد بما هو مردّد لا هوية له ولا ماهيّة ولا واقع له في الخارج وهذا بخلاف الأمر المبهم فإنّه واقع خارجاً بالخارج ومعلوم من ناحية الأثر المعرّف له وهو النهي عن الفحشاء[1].

٥ ـ وقد تفرض لنفي الجامع الذي تعرّض له الأعميون من تصويره على وجوه أحدها: انّه الأركان، الثاني: انه معظم الأجزاء، الثالث: انه نظير الأعلام الشخصية.

٤ ـ انّه نظير المقادير والأوزان فاشكل بأنّ الأركان ومعظم الأجزاء لاتكون جامعة لدخولها في بعض الصلوات وخروجها من بعض الصلوات الأُخر وامّا تنظير الجامع بالأعلام الشخصية فواضح المنع إذ الصلاة من مقولات متعدّدة وكيف يكون الجامع فيها أمراً شخصياً؟ نعم يشبه الجامع بالمقادير والأوزان من حيث اختلاف الكميّات والكيفيّات وقد يشبه الجامع الذي اخترناه من الأمر المبهم المعرف بالنهي عن الفحشاء.

وقد تعرّض لأدلّة الطرفين بما هو مسطور غالباً في كتب القوم من التبادر وعدم صحة السلب واستعمال الأخبار في الأعمّ من الصحيح والفاسد كدعي الصلوة أيام إقرائك وأشار إلى مسألة النذر من أنّها لا ربط لها بالمسألة الاصولية وانما هي مسألة

---

١ . وليعلم لديك ان من راجع المحاضرات للاستاذ الاعظم الخوئي في محاضراته لم يعط حق التأدية مطلب استاذه. محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ١٥٠ ـ ١٥١ نقلا عن صاحب نهاية الدراية، ج ١، ص ١٠٣ ـ ١٠٦.

فقهية.[١]

٦ ـ انّ المعاملات ليس للشارع فيها وضع ولا اعتبار خاص وانّما هي اعتبارات وليست من الأمور المقولية غايته أنّ الشارع قد أمضى تلك الاعتبارات العرفية فيؤخذ باطلاقات المعاملات سواء إن قلنا: بالصحيح أو الاعم لثبوت الاطلاق عند العرف ما لم يكن المفهوم عند العرف مجملاً فإنّه لا يؤخذ بإطلاقه سواء إن قلنا بالصحيح أو الأعمّ.[٢]

١ . نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ١، ص ١١٨ ـ ١٣٣.
٢ . نهاية الدراية، ج ١، ص ١٣٣ ـ ١٤٤.

# مناقشة وتحليل

## الصحيح والأعمّ

الصحيح والأعمّ والبحث عنه في العبادات والمعاملات.

إنّ مسألة الصحيح والأعمّ، تجري على القول بالحقيقة الشرعية، أو بالحقيقة اللغوية، أو بعدمها، وانّ الاستعمال كان مجازاً، حيث إنّ الملاك يجري حتّى في الأخير بمعنى أنّ قرينة المجاز تعين المستعمل فيه على وجه الصحيح أو الأعمّ، فالعلاقة المصحّحة للاستعمال، هل هي بين الحقيقي والصحيح أو بين الحقيقي والأعمّ من الصحيح والفاسد، إمّا لكثرة استعمال الشارع في أحدهما، أو لاستقرار عرف الشارع واللغة، على خصوصية أحدهما، وإذا كان بين المعنى الحقيقي، وخصوص الصحيح، فاستعماله في الأعمّ من سبك المجاز في المجاز.

وامّا على مذهب الباقلاّني، فيشكل الأمر، فإنّ غاية ما يمكن أن يقال في تصويره، انّ اللفظ إذ استعمل في معناه اللغوي، مع القرينة الدالّة على بقيّة الأجزاء والشرائط في المأمور به، فإن كانت القرينة دالّة، على جميع الأجزاء والشرائط فالمدلول عليه هو الصحيح، وإن كانت الدلالة على نحو الإجمال، بنحو القضية المهملة، فالمدلول هو الأعمّ، إلاّ أنّه لا ثمرة في هذا الترتيب.

لأنّه إن كانت القرينة دلّت على جميع ما يعتبر في العمل فلا يقع الشك ليتمسّك بالإطلاق، وإن كان، على نحو الإهمال فلا إطلاق لفظي، يتمسّك به في نفي

الشك.

وإمّا إن كان المقام من الاطلاق المقامي، فيجري على كلا القولين، حتى في هذا القول من مقالة الباقلاني.

إذاعرفت ذلك، فلابدّ من بيان أُمور:

الأوّل: انّ مفهوم الصحة، واحد في جميع مواردها، ونقيضها الفساد، والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فقد يكون الشيء باعتبار صحيحاً، وباعتبار آخر فاسداً، فالصحة والفساد، إذا فسّرت باسقاط القضاء والإعادة أو عدم سقوط القضاء والإعادة في لسان الفقيه، او بلسان المتكلّم، بموافقة المأتي به للشريعة وعدمها، فإنّه لا يدلّ على تعدّد المعنى، بل هذا من باب الاختلاف في التطبيق واللوازم، حيث إنّ نظر الفقيه سقوط القضاء والإعادة، ونظر المتكلّم موافقة الشريعة وعدمها، باعتبار استحقاق العقاب وعدمه، وبالجملة انّه ليس لدى الأُصولي والفقيه، اصطلاح جديد من قبلهما، غير ما هو المتداول عند اللغويين والعرف، فإنّه يعبّر عن الصحة بتماميّة الاجزاء والشرائط، ويعبر عن عدم التمامية بالفساد، فالمعنى اللغوي والعرفي من التمامية موجود في المعنى الشرعي، إلاّ أنّه لمّاكان المعنى اللغوي والعرفي له لوازم، فيعبّر الفقيه والأُصولي عن مقصودهما، عن بعض اللوازم، كما أنّ الحكيم يعبّر عن بعض اللوازم الأُخر، وعلى هذا، فتفسّر الصحة والفساد، بعدم وجوب القضاء والإعادة، أو وجوب القضاء والإعادة.

وليست الصحة، أمراً وراء تماميّة الأجزاء والشرائط، بأن كانت وجوداً آخراً، مغايراً لتماميّة الأجزاء والشرائط.

حيث إنّ المركّب إذا تمّت أجزائه وشرائطه، انتزع من ذلك العمل، عنوان الصحة، وإلاّ فينتزع منه عنوان الفساد، ولو كانت الصحة أمراً واقعياً، وراء عنوان التمامية من الأجزاء والشرائط، لكان المكلف عندما يأتي بالعمل على وجهه، وقد أتى بتمام الاجزاء والشرائط، على وفق الغرض أو الأمر، لما عدّ ممتثلاً، ومن الواضح

خلافه، ولا يراد من المكلف بعد إتيان الأجزاء والشرائط على ما ينبغي أن يؤتى بها أمراً آخر يعبّر عنه بالصحة وراء التمامية[١].

وقد اختار الأُستاذ المدقق (ره) ان القضاء والاعادة وعدمها، أو موافقة الأمر، والغرض من الحيثيّات المقيّدة للصحة التي تختلف الصحة باختلافها، وليست هذه الأمور من اللوازم.

فالإعادة، والقضاء، وموافقة الغرض، والأمر، من الحيثيّات التقييدية للصحة.

فالصحة تختلف باختلاف هذه الحيثيّات، وليست أمراً واحداً، في نظر الفقيه والحكيم والأُصولي والمتكلّم، ولكن لاترى لما ذكره﴿ وجهاً مقبولاً، حيث إنّ الإعادة والقضاء وموافقة الأمر، ليست في مرتبة تماميّة الأجزاء والشرائط، وليست هذه الأمور مقوّمة لها، وانّما تنتزع هذه الأمور، عند تماميّة العمل، فإذا تمّ العمل، وأُضيف إلى الوقت، انتزع منه عدم الإعادة، وإذا أضيف إلى خارج الوقت، انتزع منه عدم القضاء مثلاً، فحيثيّة القضاء والإعادة، أو موافقة الأمر، ليست مقسومة للأجزاء والشرائط، وانّما إذا أتمّ المكلّف العمل انتزعت منه هذه العناوين.

وليست هذه الأمور حيثيّات تقييدية لعنوان الصحة في العمل وتقريب البحث أنّ هنا نقاطاً أربعة:

«الأُولى» انّ عنوان الصحة أمر منتزع من تماميّة الأجزاء والشرائط.

«الثانية» انّ عنوان الصحة ليس أمراً وراء ذلك، يعبّر عنه بالجهة المرغوبة في العمل، وانها نحو وراء تمامية الأجزاء والشرائط.

«الثالثة» انّ الصحة والفساد لا يجريان في البسائط، وانّما يجريان في

---

١ . قد ذكر هذا الوجه العلاّمة السيد الصدر بأنّ الصحة أمر وراء التمامية وكأن السيد الصدر، وغيره أراد أن يسير على نهج الاصفهاني من كون الإعادة والقضاء ونحوها من الجهات التقييدية للصحة وأنّ الصحة وجود، وراء تمامية الأجزاء والشرائط.
والتحقيق خلافه لأنّا لا نرى بعد إتيان الأجزاء، والشرائط شيئاً يعبّر عنه بالصحة وانّما الصحة امر منتزع من اتيان هذه الأمور وانّ الإعادة والقضاء من توابعها، محمد.

الأمورالمركّبة.

«الرابعة» انّ عنوان الصحة المأخوذ في العمل العبادي، ما كان بالحمل الاوّلي، وبالحمل الشائع الصناعي صحيحاً.

«امّا النقطة الأُولى» أنّ من الواضح، انّ كل مركّب تمّت أجزائه وشرائطه على الوجه الأكمل التام، عبّر عنه بالعرف صحيحاً، وخلافه يعبّر عنه فاسداً، نظير المعاجين التامة الأجزاء والشرائط، حيث يعبّر عنها صحيحة، وإذا فقدت بعض الأجزاء والشرائط، يعبّر عنها فاسدة والصحة والفساد يجريان في المركّبات المقولية، والمركّبات الاعتبارية من غير فرق بين عالم الحقيقة والواقع، وبين عالم الاعتبار، وأمّا البسيط فلا يوصف بالصحة والفساد.

فوجود النقطة المشعرة بالبساطة مثلاً وماكان بنحوها من الوحدة، لا يعبّر عنها بعنوان الصحة والفساد، وانّما يعبّر عنها بالوجود وبالعدم، فإن تحققت عبّر عنها موجودة وإلاّكانت معدومة.

قد يتخطّى إلى الذهن خاطر، وهو وجود اطلاق عنوان الصحة على البسائط كما يقال: الرمّان صحيح وفاسد، والبطيخ كذلك، وهذه الفكرة صحيحة، وهذا الرأي صحيح أو فاسد، ممّا كان من الموجودات الخارجية، أو الوجودات الذهنية، فلا اختصاص لعنوان الصحة والفساد بالحقائق المركّبة، ولكن يدفع بأول نظرة، انّ اطلاق الصحة على هذه الأمور: إمّا في الموجودات الخارجية، فلتركيب حقائقها واقعاً فالرّمان أوالبطيخ، لتركّب حقائقهما من عناصر متعددة، ومن جسم ونمو، فبهذه الملاحظة، يطلق عليه عنوان الصحة والفساد[1].

---

١ . وبما افاده سماحة الوالد يكون رداً للعلامة السيد الصدر وغيره من الاعلام من كون الصحة شاملة للبسيط. والمركب بان الصحة اطارها المركبات الواقعية دون البسائط كالوحدة والنقطة ونحوهما، وما لم يكن تركيب خارجي او واقعي ولو في عالم الاعتبار لا ينطبق عليه عنوان الصحة، والفساد.

وإمّا في الوجودات الذهنية، فاعتبار الصحة فيها والفساد، باعتبار متعلّقاتها فالفكرة إذا كان منشأها أمراً واقعياً.

وطابقت الفكرة الواقع أو الرأي، كذلك عبّر عنها فكرة صحيحة ورأي صحيح، كما يعبّر عن تأكد العقيدة بالمبدأ الأعلى وبالأنبياء والرسل. انّها عقيدة صحيحة، فمتعلّق الفكرة إن كان من الموجودات التي لها مراتب أو كان المتعلّق متعدّداً، جاز التعبير عن ذلك بعنوان الصحة، وإجمالاً: انّ عنوان الصحة لا يتوجّه إلاّ في مورد التعدّد، إمّا خارجاً وإمّا اعتباراً وإمّا بحسب تعدّد مراتب الوجود، وإلاّ فإذا كان الشيء بسيطاً، ولا ينحلّ إلى تركيب خارجي أو عقلي، فلا يطلق عليه عنوان الصحة، فالصحة لا تنطبق إلاّ على المركّب، فتمامية الشيء من حيث أجزائه وشرائطه، أو من حيث تعدّده في عالم الاعتبار، أو تعدّد مراتبه في الوجود ينتزع منه عنوان الصحة، ولا ينتزع من الشيء البسيط من حيث إنّه بسيط.

«النقطة الثانية» انّ ليس وراء تماميّة الشيء في عالم وجوده الخارجي أو الاعتباري وجوداً أو صفة يعبر عنها بالصحة، لأنّ من الواضح، انّ الشيء إذا تمّت أجزائه وشرائطه وأُوتي به على وجهه فليس هناك حالة، تطرء عليه يعبّر عنها بالصحة، فالمرغوبية بالشيء والتوجّه إليه نفسيّاً، انّما يناط بتماميّة أجزائه وشرائطه.

«النقطة الثالثة» قد عرفت من بياننا في النقطة الأُولى انّ مطابق عنوان الصحة لا يتوجّه إلاّ في المركّبات، سواء كانت المركّبات اعتبارية عند الشارع أو العقلاء، أو خارجية مقولية، وامّا إذا كانت بسيطة، فلا ينتزع منها عنوان الصحة فإنّ أحد العناصر الموجودة في العالم، سواء كانت أربعة أو أكثر منها بكثير لا يقال في أحد العناصر انّه صحيح وفاسد، بل إمّا موجود أو معدوم، ولا يقال لوجود الملك انّه صحيح أو غير صحيح، فلا ينطبق عنوان الصحة، إلاّ في أمور التركيبة، سواء كان تركّبها، في عالم الاعتبار او الخارج.

«النقطة الرابعة» انّ صحة الملحوظة في العبادات، لابد وان يراد منها ما كان

بالحمل الأوّلي وبالحمل الشائع الصناعي صحيحاً، ولو اطلق عليها عنوان الصحة مفهوماً، ولكن لم تكن صحيحة في الواقع، فلا تعتبر العبادة صحيحة، غاية الأمر، انّ ما كان صحيحاً بالحمل الشائع مختلف بحسب الموارد، فتارة من حيث الأجزاء، وأُخرى من حيث الشرائط، وثالثة من حيث الشرائط المتأخّرة كما سيأتي بيانه مفصّلاً ان شاء الله.

## الصحة معتبرة في الأجزاء والشرائط

نتحدث هنا عن دخالة الأجزاء والشرائط في التسمية، والبحث يقع على انحاء.

«الأوّل» :

في دخالة الأجزاء.

«الثاني»:

في دخالة الشرائط التي لم تؤخذ من ناحية الأمر.

«الثالث»:

في الشرائط التي تنتزع عن مقام التزاحم للشيء والمنافي له في الوجود.

«الرابع»:

في الشرائط التي تؤخذ من ناحية الأمر كنيّة القربة والوجه والتمييز.

أمّا النحو الأوّل: فلا ريب في دخوله في عنوان التسمية، فإنّ أجزاء الصلاة مثلاً، ممّا لها دخل في مقام تسميتها بعنوان الصلاة، وهذا ممّا لا كلام فيه بين أرباب الفن.

النحو الثاني: في دخالة الشرائط في التسمية، نظير الطهارة والتستّر وإباحة المكان في عنوان الصلاة.

نسب إلى شيخ الأساطين عدم صحة اخذها في التسمية وتقريبه انّ كل مركّب

كانت له أجزاء وشرائطاً، فهو من مرتبتين.

المرتبة الاولى: مرتبة الاقتضاء والسببيّة، وهي قائمة بحقيقة الأجزاء، والثانية: مرتبة الشرائط، وهي مرتبة فعلية التأثير، وهذه المرتبة متأخّرة عن المرتبة الأُولى، فالشرائط وعدم الموانع، لا تقع في مرحلة الاقتضاء، لأنّ الشرائط بالقياس إلى العلة، إمّا مصححة لفاعلية الفاعل، أو متمّمة لقابلية القابل.

والصحيح للفاعلية والمتمّم للقابلية لا يقع إلاّ بعد فرض تمامية الاقتضاء للمقتضى.

ولذا سيأتي من استاذنا الاكبر (قدس سره) في باب الشرائط وعدم الموانع انّ الشرائط متأخّرة في الوجود والماهية، عن حقيقة المقتضى، وعلى هذا البيان يمتنع في مقام التسمية أخذ عنوان المتأخّر في المتقدّم، فلا تؤخذ التسمية من مرحلة الشرائط إلى مرحلة الأجزاء.

والجواب عن ذلك، إمّا أوّلاً: انّ الشرط في مقام التأثير والتأثّر، ونسبة المعلول إلى علّته ليس متأخّراً عن عالم الاقتضاء فالمقتضى حالة كونه واجداً للشرائط فاقداً للموانع في رتبة واحدة، فمقام العليّة التامة، ليس فيها مرحلة تقدم وتأخّر، حتى يقال: إنّ الشرائط متأخّرة عن المقتضى واجزاء العمل، وهذا التقدّم والتأخّر في النظر ليس في مقام العليّة والمعلولية، وانّما هو في مقام التحليل العقلي لا في مقام ترتّب المعلول على العلّة، وتأثّر المعلول عن علّته.

«وثانياً» انّا لو تنزّلنا وجزمنا بتأخّر الشرائط عن الأجزاء إمّا تأخّراً عقلياً أو تأخّراً في مرتبة الوجود، ولكن هذا التأخّر والتقدّم ممّا ليس له دخل في مقام التسمية، فيجوز للواضع أن يأخذ المركّب من الأجزاء والشرائط، فيضع للمجموع إسماً مخصوصاً، وإن تقدّم بعض المجموعة على بعضها الآخر من حيث الوجود أو الطبع، فمقام التسمية، أوسع نطاقاً من مقام اتحاد الرتبة أو اختلافها، وتقدّم بعض الأشياء على بعض فالواضع يلحظ في وضعه مقارنة الشرائط للأجزاء، ويضع لها إسماً واحداً

وعنواناً غير متعدّد.

«وثالثاً» الشرائط التي تنتزع عن مرحلة التزاحم نظير الأهمّ والمهمّ أو الواجبين المتزاحمين، وإن لم يكن أحدهما أهمّ من الآخر، والظاهر من حالة الواضعين لحاظ الشيء وتسميته بإسم مخصوص من غير نظر إلى دخول عنوان عدم المزاحمة والتضادّ في التسمية، بل من حالتهم تسمية الشيء من غير ملاحظة مورد المزاحمة، فالصلاة اسم لمجموعة أعمال من التكبير والركوع والسجود، من غير أن يدخل في مقام التسمية عدم إزالة النجاسة عن المسجد مثلاً، فالصلاة اسم لهذه الأعمال من غير اعتبار عنوان ترك الإزالة وعدمها.

نعم لو لاحظ الواضع اسم الصلاة على مجموعة هذه الاعمال على وجه أن لا تزاحم للإزالة، لجازت التسمية، ولا مانع منها عقلاً، إذ فرض المسألة أُخذ عدم الإزالة في عنوان التسمية لا فرض التسمية أوّلاً، ثم اعتبار عدم الإزالة في التسمية ثانياً، فإنّ ذلك من الاعتبارات المنافية للتسمية، كما هو واضح، إذ بعد فرض تماميّة التسمية، لا معنى لأخذ قيد فيها، وإلاّ لاعتبرها الواضع، من مقوّمات وضعه وتسميته فالمانع هنا هو عدم ارتكاز ذلك المعنى عرفاً وعدم انسباقه إلى الاذهان من وضع الواضعين، وإلاّ فلا امتناع عقلي لو اعتبره الواضع، وادخله في مقام التسمية.

وإجمالاً: ان لا محذور في أخذ الشروط في تسمية أسماء العبادات التي ليست مأخوذة عن مورد الأمر والمزاحمة لعدم محذور عقلي كما عرفت من أنّ الشرائط في مرتبة الأجزاء، وعلى تقدير تعدّد المرتبة، فيمكن أخذها في مقام التسمية أيضاً.

وامّا في الشرائط المأخوذة من قبل الأمر، أو المأخوذة عن عنوان المزاحمة فلا امتناع عقلي من أخذها في مقام التسمية، على نحو الحصّة الخاصة، أو على نحو، بعد أخذ القيود المتأخّرة عن الأمر في موضوع الأمر، وعندما يأخذ الشارع القيود المتأخّرة في موضوع الخطاب الأوّل، يقوم بدور التسمية، فيأخذ الشرائط مع الأجزاء

تحت عنوان التسمية، وإن أخذ الأجزاء والشرائط على جميع الصور الثلاثة، لا امتناع منه عقلاً، على ما بيّناه.

إلاّ أنّ الظاهر والمستفاد من الاطلاقات، واستعمال الشارع، اعتبار الشرائط، بالمعنى الأوّل دون الشرائط المأخوذة عن مورد المزاحمة، وعمّا كان بعد الأمر.

ثم إنّ الصحة والفساد أمران إضافيان، فقد يكون العمل صحيحاً في بعض الأجزاء وفاسداً في بعضها الآخر، وهكذا بالقياس إلى الشرائط، وبالاضافة إلى الزمان والحالات، وليس الصحة والفساد في العبادات، أمراً واقعياً لا يتغيّر بالإضافة والحالات.

## تصوير الجامع

على الصحيح أو على الصحيح والأعمّ، تصوير الجامع على الصحيح تمهيد.

انّ البحث في عنوان الجامع يأتي على وجوه:

«احدها» أنّ الباحث يتصوّر الجامع على الصحيح جامعاً ذاتياً بسيطاً.

«ثانيها» أن يتصوّر الجامع عرضياً مقولياً.

«ثالثها» أن يتصوّر الجامع على نحو أن يكون عنواناً من العناوين، واعتباراً خاصاً من المشرّع.

## تركيب الجامع على وجوه:

**احدها** أن يكون الجامع، أمراً مركّباً من مقولات متعدّدة، أو مركّباً من اُمور عرضية مقولية، أو يكون مركّباً من اعتبارات يجمعها اعتبار عام.

## الجامع العرضي

وهو أن يؤخذ الجامع من ناحية الآثار والمعلولات، ويعتبر عنواناً جامعاً

للمؤثّر وعلى جميع الفروض التركيبية، تارة تكون العبادة مرتبة واحدة، وتكون المراتب الأُخرى بمنزلتها، وتارة يكون الجامع شاملاً لجميع المراتب من الاختيار والاضطرار وصلاة الحريق والغريق ونحوها.

إذا عرفت فلنشرع على وجه التفصيل:

## تصوير الجامع على وجه البساطة

ذهب بعض علماء الأُصول، إلى أنّ الصلاة اسم لمعنى واحد ذاتي، بين جميع أنواعها وأصنافها وأفرادها، وهذا الجامع ينطبق عليها انطباق الكلّي على فرده، فصلاة المختار والمضطر والحريق والغريق والآيات والقصر والتمام، يجمعها جامع ذاتي مقولي، غايته أنّ اعتبارات المقولات الأُخرى، وانطباق الجامع عليها ليس انطباقاً ذاتياً، وتكون المقولات التي اشتملت عليها الصلاة من قبيل العوارض للمعروض، وان شئت قل: إنّه هو العطف الربوبي.

فالصلاة بجميع حالاتها وأفرادها ممّا ينطبق عليها العطف الربوبي، ولكن ليس كل عطف ربوبي صلاة، بل العطف الخاص، وإلاّ فالصوم والحج وجميع الواجبات من العطف الربوبي، ولو ناقش أحد بأنّ العطف الربوبي ليس إلاّ أمراً عرضياً، فيراد من العطف هو عنوان الاشارة إلى ذلك الجامع الذاتي المقولي بين أفراد الصلاة.

والدفع عن هذا الوجه انّ ذلك الجامع الذاتي إذا تعيّن بأحد المقولات من مقولة الوضع، أو الكيف مثلاً، نرى أنّ الصلاة أوسع دائرة من أحدها وتراها مشتملة على مقولات متعدّدة، وكيف تشمل المقولة الواحدة المقولات المتعدّدة المتباينة من الوضع والكيف والفعل والأين، وإن اختار المستدلّ عنوان العطف الربوبي فإنّ من الواضح أنّ العطف من العناوين العرضية، وليس جامعاً ذاتياً بين أفراد الصلاة.

الوجه الثاني: من تصوير الجامع الذاتي ما أفاده في الكفاية وحاصله أنّ الجامع الذاتي يستكشف من طريق المعلول والأثر، وانّ أثر الصلاة النهي عن الفحشاء فمن

النهي عن الفحشاء يستكشف وحدة المؤثر والعلّة، وان لم نعرف عنوان المؤثّر بعينه، ولا يستند الواحد وهو المعلول والأثر إلاّ عن علّة واحدة، ومقولة غير متعدّدة.

والدفع عن هذا التوجيه ما سبق منّافي أوائل البحوث من استكشاف الموضوع بالغرض، انّ استكشاف وحدة العلّة من وحدة المعلول، انّما في الواحد الحقيقي الذي لا تعدّد فيه، ولا جهة له ولا ينطبق إلاّ على وحدة الواجب تعالى.

ومن الواضح انّ المورد ليس منه، بل من باب استكشاف الأمر العنواني وانّ ليس بين الأغراض والموضوعات، ولا بين النهي عن الفحشاء والصلاة تأثير وتأثّر وعلّة ومعلول، وانّما بينهما الاستناد والإضافة، وتعميم ملاك العلّة والمعلولية لباب الاسناد والإضافة كما نسب إليه ﷺ، ممنوع جداً والبرهان على خلافه ومن هنا تعرف، لو أنّ الآثار كانت متعدّدة، كالنهي عن الفحشاء، وقربان كل تقي ومعراج كل مؤمن، آثار للصلاة للزم أن تكون لكل مرتبة من الصلاة جامع خاص بها، وليست داخلة تحت جامع ذاتي واحد.

وانّ الباحث حول ما أفاده أُستاذ الأساتذة من ثبوت جامع ذاتي من طريق استكشاف المعلول أو المضاف لا يطابق حقيقة الصلاة الجامعة لمقولات متعدّدة، فإنّ من لاحظ أدلّة الصلاة مثلاً أو الحج ونحوه، علم أنّ الشارع أخذ ماهيّته العمل على نحو الدخالة، امّا في التسمية أو في المأمور به، وعلى تقدير الدخالة في التسمية فيتنافى ذلك مع أُخذ مقولة واحدة، وان تخلص فراراً من الاشكال، بأن حاول ﷺ انّ حقيقة الصلاة هي تلك الماهية والحقيقة الواحدة، وانّ تلك التشخصات الفردية ممّا لا دخل لها في تسمية الصلاة، وإن كانت دخيلة في المامور به فبعيد أيضاً إذ اسم الصلاة لا ينطبق على المرتبة العليا من صلاة المختار بل وصلاة المضطرّين من اشتمالها على مقولات عديدة، فكيف يمكن أن يتخلّص بأن يجيب انّ تلك القيود والأجزاء قد أُخذت بنحو لا بشرط والمفروض انّها مقوّمة لعنوان الصلاة.

وإجمالاً: انّ ما أفاده لا يتمّ في عالم الثبوت لتعدّد المقولات المأخوذة في

العبادات، كالصلاة والحج والصوم، ولا يتمّ ايضاً في عالم الاثبات، إذ لا يستفاد من اطلاقات الشارع واستعمالاته، سواء قلنا بالحقيقة الشرعية أم لا مفهوماً واحداً وماهيّة غير متعدّدة.

الوجه الثالث: ما أفاده استاذنا العراقي﵀ وهو يبتني على نقاط:

النقطة الاولى: ان ليس وضع الالفاظ منحصراً في وضعها للماهيّات الذاتية أو العرضية المقولية، أو للمفهوم الاعتباري المحض فيجوز أن يوضع اللفظ بعنوان الموجودات، من حيث وجودها ومراتب وجودها، كما وضع لفظ الوجود لمفهوم طرد العدم، على اختلاف مراتبه من وجود الواجب والجوهري والعرض ووجود المعنى الحرفي فإنّ الكل يشمله لفظ الوجود، ويدلّ عليه هذا المفهوم وإن اختلفت مراتبه، قوة وضعفاً وكمالاً ونقصاً.

«النقطة الثانية» انّ ألفاظ العبادات موضوعة للمفهوم والمعنى الدال على وجود، في اطار عروض ماهيّات، كماهية الوضع والكيف والأين، في الصلاة مثلاً، بحيث إنّ لفظ الصلاة دال على مفهوم يطابقه ذلك الوجود، الذي في اطار الماهيّات ولكن بنحو أن لا تدخل الماهيّة، في حدّ ذلك الوجود، ولا يكون الوجود مقولة من المقولات الخارجية، وانّما يتقارن الوجود مع تلك الماهيّات، على وجه لا تكون تلك الماهيات حدوداً له، فالوجود في الصلاة بمراتبه وتعدّده من حيث الوجود وهو مدلول الصلاة، على وجه أن لا يتقيّد بتلك الماهيات المقولية.

«النقطة الثالثة» ان لفظ العبادات عند وضعها لمداليلها ليس المراد به تلك الوجودات الخارجية العينية، وانّما تلك الوجودات في الصلاة بمراتبها ومقولاتها هو مطابق مفهوم الصلاة، لا أنّ الصلاة عين تلك الوجودات الخارجية، إذ من الواضح أنّ الوجود الخارجي، لا يكون مدلولاً للالفاظ، وانّما توضع الالفاظ للمفاهيم والمعاني، وهي التي تأتي في الأذهان، وتنتقل بتوسّط الالفاظ إلى النفس.

«النقطة الرابعة» انّ مفهوم الصلاة مثلاً أو غيرها من العبادات، نظير المفهوم من

عنوان الوجود العام غايته انّ مفهوم الوجود العام يحكي مراتب الوجود على اختلافها من واجب وممكن ومن وجود اسمى وحرفي، فكذلك اسم الصلاة يحكي بعض مراتب الوجود، من غير نظر فيها إلى دخالة الماهيات، فالماهيات من هذه الجهة، تقع لا بشرط بحقيقة الصلاة، ومقارنة لذلك الوجود على اختلاف مراتبه، من مقولة الكيف والوضع والأين ونحوها.

وأنت خبير بأنّ توجيه الجامع، بهذا الترتيب ممّا لا وجه له ثبوتاً وإثباتاً، إمّا ثبوتاً أنّ الوجود بما هو وجود، ليس له إلاّ مراتب من حيث الشدة والضعف والكمال، والنقصان، وليس له حقيقة ماهوية تجمع أفراده ومراتبه.

ومن المعلوم أنّ الجامع الوجودي، بالمعنى الذي فرضه الاستاذ من حقيقة واحدة، لا يشتمل على أنواع الصلاة، من صلاة المختار ومن صلاة المضطر، كالغريق والإيماء، ولا ينطبق على ذلك، فشموله لصلاة المختار إلى أن تصل إلى الإيماء والغريق من حيث الوجود، ممّا لا ينطبق عليه عنوان الجامع الحقيقي وانّما ذلك مفهوم اعتباري انتزاعي، وليس مفهوم الصلاة أو غيرها من العبادات، إلاّ كمفهوم عنوان الوجود العام الذي هو مفهوم انتزاعي صرف.

وإذا أخذنا عنوان الوجود في العبادات يكون من المفاهيم الانتزاعية المحضة لا بمعنى الجامع الحقيقي أو المقولي، ووجود الصلاة خارجاً على مراتبها ليس عين الموضوع له، وانّما هو مطابق المفهوم.

وانّ غرض الاستاذ كما بيناه، ليس صيرورة الوجود الخارجي جامعاً، وانّما غرضه ذلك المفهوم المنطبق على مراتب الوجود لا نفس الموجودات الخارجية، حيث إنّه من الواضح، انّ الذي يأتي في النفس هو المفهوم والمعنى لا نفس تلك الموجودات كما صرّح به في بحثه ومقالته وما ذاك إلاّ أمر انتزاعي اعتباري، وليس بمقولي ولا بأمر حقيقي، فكيف يكون جامعاً واقعياً حقيقياً.

وثانياً: انّ المقولات التي أُخذت في الصلاة، قد أُخذت بحدّها الخاص،

فمقولة الوضع من القيام والقعود، قد أُخذت بحدّها في الصلاة، ومقولة الكيف المسموع كالتكلم، قد أُخذ بحدّه في العبادة، وهكذا سائر المقولات من الأين والمكان، قد أُخذت في الصلاة جزءاً أو شرطاً بحدّها الخاص لها، فكل فرد من أفراد الصلاة ومرتبة من مراتبها قد أُخذت فيه الحدود الخاصة، والمقولات المتباينة فلا تشملها في ذلك الحال حقيقة الوجود، بما هو وجود، ولا تشملها المقولة بما هي مقولة واحدة، فهي من هذه الجهة متباينة ومقولات متعدّدة، فكيف يتصوّر لها جامع، وإن أُريد بالجامع مراتب هذه الوجودات، من دون هذه الحدود والقيود فهو فرض لا واقع له، فلابد من الالتزام بأن لا جامع مقولي ولا حقيقي كالوجود وإن صح بأن يعتبر لها جامع فليس إلاّ جامعاً عنوانياً.

وكيف كان فالإشكال بعدم تعقّل الجامع المقولي والحقيقي برهاني، ولا يدفعه هذا التصوير الذهني المجرّد عن البرهان؟

وامّا إثباتاً وفي عالم الدلالة، أنّ الأدلّة واضحة في باب الصلاة وغيرها، كأخذ القراءة والركوع وعنوان السجود والزمان ونحوها ممّا أُخذت بحدودها المقولية، من الوضع أو الكيف أو الأمن في الصلاة.

فإنّ من راجع تلك الأخبار وبيان أجزاء الصلاة وشرائطها علم أنّها مأخوذة في عنوان الصلاة بحدودها الخاصة، ومقولاتها المتعدّدة وأيّ جامع حقيقي أو مقولي يجمع المقولات المتعدّدة، والوجودات المتباينة من حيث الحدود، وذلك واضح لمن راجح أدلة الصلاة والصوم والحج.

ومن هنا يتّضح لك أنّ ما أفاده بأنّ الصلاة هي ذلك الوجود بمراتبه على نحو الحصة الخاصة المقارنة للماهيّات المتعدّدة، بحيث لا تكون تلك الماهيّات حدوداً مقوّمة لمراتب الوجود، بل هي مقارنة لتلك المراتب من الوجود، من غير دخالة لتلك المقولات في الصلاة، نظير مفهوم المشتق الذي هو عبارة عن الذات المقارنة للمبدأ أو المبدأ المنتسب المقارن للذات، وذلك في التحليل العقلي، وإلاّ فالذي

يأتي في الذهن في مفهوم المشتق هو العنوان البسيط كما يأتي في الذهن عنوان الانسان بمفهوم بسيط، ولو انحلّ إلى الحيوان والناطق، فالصلاة مثلاً عبارة عن ذلك العنوان البسيط وإن انحلّ عقلاً إلى مراتب الوجود المقارنة للماهيّات، والحصّة الخاصة من الوجود المقارن لتلك المقولات التي هي توأماً مع ذلك الوجود بمراتبه.

وقد شبّهﷺ الصلاة والعبادات بالكلمة من حيث وجودها في ضمن التراكيب، بحرف أو بحرفين أو بثلاثة أو بأكثر من ذلك، إلى آخر ما أفاده في تقريب ما أراده، من الجامع الوجودي.

فقد عرفت من بياناتنا السابقة امتناع ذلك في الثبوت والاثبات، وانّ ما مثّل به من مفهوم المشتق أو وجود الكلمة، ممّا هو أجنبي عن مورد الاستدلال، لأنّ الجامع الحقيقي من حقيقة الوجود أمر غير معقول لأنّ الوجود الخارجي لا يكون جامعاً، ولا مدلولاً للالفاظ، وانّما هو مطابق المفهوم، وأنّ الذي قد وضع له اللفظ، ليس إلاّ ذلك المفهوم كما صرّح في عباراته مراراً في بحثه ومقالته.

إنّ موضوع لفظ الصلاة هو مفهوم الوجود المقارن لتلك الماهيّات وهذا غير حقيقة الوجود.

وأمّا تشبيه بالمشتقّ وأنّه الحصّة الخاصة فلا ربط له بمورد البحث، إذ المشتقّ كما يأتي انّ مفهومه امّا المبدأ أو المبدأ مع النسبة أو الذات المقارنة للمبدأ كما يأتي بيانه، وذلك مفهوم واقعي، يكف عن أمر واقعي على ما يراه علماء الأُصول، على اختلاف مبانيهم، لا أنّه مجرّد مفهوم انتزاعي كما اختارهﷺ في مفهوم الصلاة وسائر العبادات.

وامّا انّ ذلك المفهوم معتبر من حيث المراتب لا بشرط من حيث الكثرة كوجود الكلمة من حرفين فما زاد، فيمتنع ذلك ثبوتاً لما عرفت منّا مفصّلاً، انّ الصلاة ليست بهذه الكيفية واقعاً، ويمتنع ذلك اثباتاً، إذ الأدلّة في الاخبار ليست ظاهرة بأخذ المقولات مقارنة وعلى نحو التوأمية والحصة الخاصة، المقارنة للماهيّات بل

المأخوذ في العبادات من قبل الشارع هو الوجودات المحدودة بالماهيّات والمقولات.

واعلم: انّه يجوز أن يقال: يستكشف الجامع للصلاة إمّا بوحدة الأثر، أو بتعدّد الآثار الكاشفة عن تعدّد المؤثّر كالنهي عن الفحشاء في مرتبة منها، وانّها قربان كل تقي، في مرتبة أُخرى، ومعراج المؤمن في مرتبة ثالثة، ومن مجموع الآثار يستكشف معنى واحداً، فهو استكمال النفس في حال الصلاة، ممّا يوجب النهي عن الفحشاء أو القرب من الله، أو العروج إليه تعالى، وتكون هذه الآثار كاشفة لوحدة المؤثّر، وهو استكمال النفس على اختلاف مراتب الاستكمال وينشأ ذلك من اختلاف الحصص السارية في المقولات، كما هو الشأن في تكثّر المعلولات التي يكون مبدئها واحداً حقيقة، وإن اختلف مراتبها.

وهذا التقريب، وإن كان وجهاً في نفسه مستقلاً عن الوجوه السابقة، ولكن الاستاذ ﷾ أُخذه بياناً لما أفاده من الجامع الوجودي، وانّ الجامع الوجودي تتعدّد مراتبه، ومعرفة تعدّد المراتب من ترتّب الآثار المختلفة من النهي عن الفحشاء وقربان كل تقي، ومعراج المؤمن فإنّها تدلّ على تعدّد مراتب الوجود في الصلاة وإن رجعت هذه المعلولات إلى مؤثّر واحد وجامع حقيقي، بين مراتب الصلاة وعلى هذا القياس تقاس سائر العبادات إذا اختلفت آثارها، فإنّ اختلاف آثارها، من توابع تعدد مراتب وجودها، وفيما قربه تأمّل.

فإنّ هذه الآثار من النهي عن الفحشاء وقربان كل تقي ومعراج المؤمن آثار للوجود بما هو محدود، وبما أنّه مختلف من حيث المقولات والماهيات، إذ هذه العناوين، لا تقوم بعنوان الوجود بما هو وجود، وانّما تقوم به من حيث تعدّده وتكثّره بالماهيّات.

وبهذا المعنى يكون الوجود في الصلاة من متكثر المعنى، وليس من متّحد المعنى.

ولذا قال: أرباب الفن والفلسفة إنّ الوجود من حيث ذاته واحد، ولكن من حيث عروض الحدود والماهيات متعدد، فالانسان عين وجود الحيوان من حيث الوجود، وعين وجود الشجر والحجر من حيث الوجود، إلاّ أنّه من حيث الماهية القائمة بكل وجود مختلف ومتعدد.

والمرتبة المحدودة بالماهية الخاصة، تباين المرتبة الأُخرى، وعلى ضوء هذا المعنى، أنّ كل مرتبة يقوم بها حدّ خاص تباين المرتبة الأُخرى، فكيف يتصوّر الجامع الوجودي بهذا المعنى في نفسه أو من حيث الكاشفية بالغرض والأثر.

وامّا تصوير الجامع حتى في الافراد الاضطرارية، بأنّ المكلف، إذا اضطر إلى ترك بعض الأجزاء، والشرائط، فقد اختار الاستاذ أنّ الجامع فيها موجود، فيكون طرف القلّة هي الأركان مثلاً، ومن حيث الزيادة، لا بشرط فيكون الركوع مثلاً والسجود تختلف مراتبه في حالة الاضطرار والاختيار، وفي حالات كيفية الاضطرار من الزيادة والنقصان.

فقد أجاب بعين الجواب السابق، من لحاظ الوجود في تلك المقولات المحدودة في طرف الأقل المختص بالأركان الأصليّة ونفي الزائد.

وحيث قد عرفت اشكالنا فيه، إذ نفس الماهية مقوّمة لتلك المرتبة، ومقيّدة لها، وانّما ذكرناه من الاشكالات السابقة ثبوتاً وإثباتاً جار في حالة الاضطرار أيضاً من عدم تحقق الجامع وآخر ما حاوله الاستاذ من الجامع الوجودي هو أن يكون الجامع في عرض عريض من الحصّة الخاصة من الوجود في حال الاختيار في القصر والتمام وفي حال الاضطرار على اختلاف مراتب الاضطرار.

وقد صرّح في كلماته بأنّ الجامع تارة يلحظ فيه ناحية الاختيار على اختلاف الصلوة، من صلاة الحاضر والمسافر من الآيات وغيرها.

وأُخرى مطلقاً، فيشمل نواحي الاضطرار كلها، إلى أن يصل الأمر إلى صلاة الحريق والغريق.

ثم أخذ في البيانﷺ أنّ الجامع إذا كان على الوجه الأوّل وهي حالة الاختيار، فإمّا أن يكون الكاشف عنه من ناحية الأثر، كالنهي عن الفحشاء مثلاً أو أنّ الكاشف هو الاطلاق اللفظي، فإن كان الأثر هو الكاشف، توقّف على ثبوت تصوّر الجامع وتحقّقه بين أفراد الصلاة الاختيارية ومع عدم امكان ثبوت الجامع ومحاليّته، لا يمكن حصوله واقعاً لعدم الأثر المترتّب على أفراد الصلاة، اذ بعد محاليّة ثبوت الجامع كيف يترتّب الأثر عليه، وانّما يكشف الأثر عن جامع عنواني.

وانّ الأثر العنواني لا يكشف الجامع الحقيقي، وعليه فليس هناك في البين كاشف عن جامع حقيقي مقولي.

نعم إن كان الكاشف هو الاطلاق أو الاستعمال، فهو يكشف عن تحقق الجامع لأنّ وحدة الاطلاق تستلزم وحدة المعنى والجامع وتحقّقه في جميع الأفراد فيكفي الجامع العنواني، إذ لا تتوقف الوحدة الاعتبارية على جامع واحد حقيقي بين أجزاء المركّب.

ثم أخذ في المثال بأنّ الجامع لو كان هي الركعة المركبة من أجزائها المعلومة المعتبرة من ناحية الزيادة على وجه اللا بشرط، أمكن صدق الصلاة على ما زاد على الركعة، حسب خصوصيّات المكلف والمكلف به، من القصر والتمام ومن أنواع الصلاة، هذا إذا كان الاطلاق يكشف عن جامع اختياري لا مطلقاً.

وامّا إذا كان صحة الاطلاق على جميع أفراد الصلاة من الاختيار والاضطرار باطلاق واحد فذلك وإن كان يكشف عن ثبوت معنى واحد جامع في الأنواع والأفراد المختلفة، من حيث الكمّ والكيف والوضع، إلاّ أنّ الاشكال في ثبوت كون ذلك الجامع جامعاً ماهويّاً وكيف يكون الجامع ماهويّاً مع اختلاف الحقائق.

وامّا على الثاني: وهو تحقّق الجامع بين نوعي الصلاة من الاختيار والاضطرار، فإنّه لا يمكن استكشاف الجامع الماهوي من وحدة الاطلاق، لاختلاف أنواع الصلاة وأفرادها من حالات الاختيار والاضطرار، في الزيادة والنقصان، من الاختلاف الكثير

الموجب للتباين، فإن بعض المقولات جزء من بعض أفراد الصلاة وليست جزء من بعضها الآخر.

وهكذا يتبدّل جزء كل فرد بحسب الاضطرار بحيث لا يبقى من أجزاء صلاة المختار، إلاّ وقد يتبدّل بالاضطرار بجزء ومقولة أُخرى فكيف يتصوّر الجامع بينهما.

وقد استكشف شيخنا الأُستاذ‌ﷺ من صحة الاطلاق، الجامع الوجودي على ما اختاره، وانّ التمسّك بالاطلاق، لا يتمّ، إلاّ على مبنى الذي اختاره في نظره.

وأنت إذا تأمّلت كلماته من الاشكال في كاشفيّة الأثر عن جامع مقولي، وانّه لا يكشف إلاّ عن جامع عنواني، هذا في المرتبة الكاملة من الصلاة وصحة الاطلاق، في كاشفة الجامع الشامل لحالة الاضطرار والاختيار، وانّ الاطلاق كاف في كاشفيّة عن جامع وهو الوجود المقارن لتلك الماهيّات والحصة الخاصة التوئمة مع تلك الحدود، وجدت ان هذه محاولات، فهو وان صح الإشكال على الجامع الماهوي المقولي حيث لا يمن ان يجمع ماهيات يمكن متعدّدة ولكن هذا الاشكال لا يختص بمرتبة دون مرتبة، بل حتى لو كانت المرتبة الكاملة هي الصلاة الاختيارية الحاضرة دون صلاة المسافر.

فإنّ الاشكال أيضاً وارد حيث إنّها جامعة لمقولات متعدّدة، وانّ هذا الاشكال المعروف وارد على جميع الصور والمباني من المرتبة الكاملة وغيرها ومن الاضطرار والاختيار.

وثانيا: أن الاطلاق الذي فرضه‌ﷺ في كاشفية الجامع الوجودي، فهو فرض لا واقعية له، إذ الجامع الوجودي، كما أشرنا وسيأتي في تحقيق البحث انّه إن كان بدون ملاحظة الماهيّات، فهو فرض لا واقع له، إذ المعروف من أدلّة الصلاة والمفهوم منها هو اعتبار تلك الحدود والمقولات في حقيقتها، ففرض جامع وجودي بمعنى المرتبة الخاصة من الوجود، لا واقع له في الشريعة، وأن تقوم بالحدود جاء الاشكال المعروف، من أنّه لا جامع بين هذه المقولات تحت مقولة واحدة.

ومع التنزّل عن كل ذلك، فالجامع الذي فرضه لا يصير جامعاً حقيقياً واقعياً كما يحاوله ﷺ في بحثه ومقالته، وانّما هو جامع انتزاعي منتزع عن تلك المراتب من الوجود وليس جامعاً حقيقياً كما قرّبه.

وليس الجامع في الصلاة بأعظم من جامع مفهوم الوجود الشامل للواجب والممكن، حيث صرّحوا في محلّه من الفلسفة، انه جامع انتزاعي اعتباري وليس بجامع حقيقي.

فمحاولة كون الجامع في الصلاة، جامعاً واقعياً ليس في محلّه، وعلى كل فما أفاده من الجامع لا دليل عليه، لا في مقام الثبوت، ولا في مقام الاثبات، لوضوح دخالة تلك الحدود من المقولات في الصلاة، ولو قلنا بما قرّبه فلا دلالة عليه من الادلة الشرعية، ولو ثبت كل ذلك فهو جامع انتزاعي وليس بجامع حقيقي ولا مقولي.

الوجه الرابع: من تصوير الجامع بالصحيح بل وللأعمّ إلى الصحيح والفاسد وهو ما أفاده أستاذنا المدقّق في بحثه وفي شرحه على الكفاية ما نصّه صريحاً، والتحقيق انّ سنخ المعاني والماهيّات، وسنخ الوجود العيني الذي حيثية ذاته حيثية طرد العدم في مسألة السعة والاطلاق متعاكسان،فإنّ سنخ الماهيات من جهة الضعف والإبهام، وسعة سنخ الوجود الحقيقي من فرط الفعلية.

فلذا كلّما كان الضعف والإبهام في المعنى أكثر، كان الاطلاق والشمول أوفر وكلّما كان الوجود أشدّ وأقوى، كان الاطلاق والسعة أعظم وأتمّ، فإن كانت الماهيّة من الماهيات الحقيقية، كان ضعفها وإبهامها بلحاظ الطوارىء وعوارض ذاتها مع حفظ نفسها، كالإنسان مثلاً، فإنّه لا إبهام فيه، من حيث الجنس والفصل المقوّمين لحقيقته، وانما الابهام فيه من حيث الشكل وشدة القوى وضعفها، وعوارض النفس والبدن، حتى عوارضها اللازمة لها، ماهية ووجوداً، وان كانت الماهية من الأمور المؤتلفة من عدة أُمور بحيث تزيد وتنقص، كمّاً وكيفاً فمقتضى الوضع بحيث يعمّها

مع تفرّقها وشتاتها، أن تلاحظ على نحو مبهم في غاية الابهام، بمعرفية بعض العناوين، الغير منفكّة عنها.

فكما أنّ الخمر مثلاً مايع فمبهم من حيث اتخاذه من العنب والتمر وغيرهما ومن حيث الطعم واللون والريح، ومن حيث مرتبة الاسكار، ولذا لا يمكن وصفه إلاّ لمائع خاص بمعرفية المسكرية، من دون لحاظ الخصوصية تفصيلاً، بحيث إذا أراد المتصوّر تصوّره، لم يوجد في ذهنه، إلاّ مصداق مائع مبهم من جميع الجهات، إلاّ حيثية المائعية بمعرفية المسكرية كذلك لفظ الصلاة مع هذا الاختلاف الشديد بين مراتبها كمّاً وكيفاً، لابد من أن يوضع سنخ عمل، معرفة النهي عن الفحشاء أو غيره من المعرّفات بل العرف لا ينتقلون من سماع لفظ الصلاة، إلاّ إلى سنخ عمل خاص مبهم إلاّ من حيث كونه مطلوباً في الأوقات الخاصّة.

ولا دخل لما ذكرناه بالنكرة، فإنّه لم يؤخذ فيه، الخصوصية البدلية، كما أُخذت فيها، وبالجملة الابهام غير الترديد وهذاالذي تصوّرناه في ما وضع له الصلاة بتمام مراتبها، من دون الالتزام بالاشتراك اللفظي ممّا لا مناص عنه، بعد القطع بحصول الوضع ولو تعيّناً.

وقد التزم بنظيره بعض اكابر[1] فن المعقول في تصحيح التشكيك في الماهية جواباً عن تصور شمول طبيعة واحدة، لتمام مراتب الزائدة والمتوسطة والناقصة، حيث قال: (نعم الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غاية الابهام بالقياس إلى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الابهام الناشىء فيه عن الاختلاف في الافراد بحسب هويّاتها).

مع أنّ ما ذكرناه أولى به ممّا ذكره في الحقائق المتأصّلة والماهيات الواقعية كما لا يخفى.

---

١ . صدر المحققين في الأسفار.

وما أفاده الاستاذ إلى آخر بيانه يبتني على نقاط:

النقطة الاولى: ان الوجود عند وفوره وتأكّده يتجلّى ظهوره وتترتّب عليه الآثار الكثيرة، وإذا ضعف الوجود، وقلّت آثاره وضعف نوره على العكس من الماهيات، فإنّه كلّما تأكّدت الماهية قلّت آثارها وكثر إبهامها وخفاؤها.

النقطة الثانية: ان لا محذور في التشكيك في الماهيات على وجه الابهام وانّما الممتنع تردد الماهية بين ماهيتين، فإن التردد لا يقع في الاشياء لا هوية ولا ماهية، وعند ذلك فلا مانع من التشكيك في الماهية على وجه الابهام.

النقطة الثالثة: ان التشكيك وان منعناه في الماهيات، وقد قام البرهان على امتناع التشكيك في الماهيات لأنّها مفاهيم متباينة وذوات متخالفة لا يسعها جامع واحد، ولا تدخل تحت حقيقة واحدة.

النقطة الرابعة: انّ صدر المتألّهين ونابغة الفلاسفة، قد جوّز التشكيك في الماهيات الواقعية، فالتجويز في الماهيات الاعتبارية بطريق أولىٰ.

وانما أفاده لا يرجع إلى قواعد فنية مقبولة.

امّا النقطة الاولى: من أنّ الوجود إذا تأكّد تجلّى ظهوره وكثرت آثاره بخلاف الماهية، فهذا أمر مسلم بين الفلاسفة ولكنه أجنبي عن الاستدلال في هذا المورد إذ المقام ليس في ظهور الوجود وشرور الماهية وانّها منبع العدم والشرور، وانّ الوجود منبع الخيرات والبركات، إذ المقام في تصوير جامع ذاتي، بين أنواع الصلاة، وسائر العبادات وهذا أجنبي عن مورد الاستدلال.

وامّا النقطة الثانية: فإن أراد وجود جامع ما هوى مقولاً بالتشكيك بين الماهيات المتعدّدة في الصلاة، فهو أمر غير معقول.

فإنّ الاجناس العالية والمقولات المتعدّدة لا تدخل تحت جامع ومقولة واحدة وإن أراد بالجامع، الجامع العرضي المقولي، فمن الواضح أنّ الأمر العرضي لا يشمل المقولات أيضاً.

وإن أراد عنواناً عرضيّاً إنتزاعياً عامّاً كما قالوه، في مفهوم الشيء ففيه أيضاً أنّه ليس بأمر مقولي، فكيف يكون جامعاً بين المقولات المتعدّدة المتباينة والأجناس العالية.

وامّا النقطة الثالثة: انّ من الواضح في محلّه أنّ لا تشكيك في الماهيات كما ذكره، وهذا أمر مسلّم في فنّه، وانّ الابهام في الماهيّات الاعتبارية والحقيقية لا يدفع برهان امتناع التشكيك في الماهيات لأنّه إن قصد في التشكيك في الماهيات بمعنى أنّ هناك ماهية من سنخ الماهيات، وهي مشككة بين أنواع الماهيات، فهذا أمر قد منعه البرهان، وإنّ أراد بالإبهام الشامل للمقولات المتعددة بنحو العنوان العرض المنطبق على مقولات وأجناس عالية فهو ممنوع أيضا لقيام البرهان على امتناعه، وإن أراد به مفهوماً مشيراً وعنواناً اعتبارياً كما يظهر من كلماته وبحثه فهو أمر مسلّم ولا مانع منه كقولك: انظر إلى هذا الشيخ فإنّ عنوان الشيخ عنواناً إجمالياً مشيراً به إلى ذلك المطابق، من إنسان وحيوان أو جمل، ونظير ما بيّناه في باب الوضع العام والموضوع له خاص، حيث إنّ الأفراد غير متناهية، فيشار إليها بعنوان إجمالي منطبق عليها، ولا محذور في ذلك عقلاً، إلاّ انّه ليس بجامع ذاتي لا في باب البرهان ولا في باب (ايساغوجي).

وامّا النقطة الرابعة: فهي أجنبية عن محل البحث وانّ تجويز (صدر المتألّهين) في بابه ذلك ممنوع كما ذكرناه في محلّه.

من أنّ المفهوم المبهم انّما يصح بنحو العنوان المشير إلى حقيقة شيء، أو حقائق متعددة، ولا يصح إذا أُريد به أمراً ذاتياً او أمراً عرضياً مقولياً، فإنّ العناوين المبهمة ليست إلاّ مفاهيم انتزاعية لا انّها تنطبق على المقولات كانطباق الكلي على فرده.

وقد ناقشنا صدر المتألّهين في محلّه، وانّما ذهب إليه إن رجع إلى العنوان الانتزاعي فليس من باب التشكيك في شيء وإن رجع إلى حقيقة التشكيك،

واختلاف مراتب الماهيات، فهو أمر غير معقول، لأنّ التشكيك في الماهيات، ممّا قام البرهان على خلافه.

وإجمالاً: أنّ الابهام في الواقع ممّا لا يمكن ثبوته، إذ كل حقيقة وواقع من ماهية أو وجود، أو في عالم المفهوم والاعتبار، لابد من تقرّره في نفسه وثبوته في حد ذاته، ولا يعقل الاجمال في الأمورالواقعية من الحقائق العينية وغيرها.

ومن هنا يتضح انّ التشكيك في الماهيات على وجه الابهام كما يدّعيه صدر المتألّهين ممّا لا يمكن ثبوته واقعاً.

ولذا استشكل المحقّقون من المناطقة ثبوت القضية المهملة، في قبال القضية الكلية والجزئية، فالإبهام والإهمال واقعاً ممّا لا تحقّق له، وانّما الذي يمكن تصوّره، هو أخذ المفهوم مشيراً إلى الواقع على نحو الإجمال وقد بيّنا تفصيله في محلّه.

وانّما ادّعاه (صدر المتألّهين) في الابهام للماهيات المشككة، إن لم يرجع إلى العنوان المشير أو إلى جهة انطباق المفهوم على أفراده. والكلّي على مصاديقه، وإن كان انطباق الكلّي على الأفراد راجع في الحقيقة إلى عنوان اللابشرطية في الانطباق، لا، أنّ المفهوم المبهم بما هو مبهم منطبق على ما يتحقّقه به.

وعلى كل فهذه الوجوه الأربعة المتقدّمة من العطف الربوبي ومن الجامع المعلوم بأثره، كالنهي عن الفحشاء، ومن الجامع الوجودي، الذي اختاره الأُستاذ المحقّق قابلة لأن تكون جوامع إن تمّت على القول بالصحيح، وعلى القول بالأعمّ، ولا اختصاص لها بالجامع الصحيح، فإنّ العطف الربوبي، والمستكشف بالنهي عن الفحشاء أو الوجود أو الماهيّة المبهمة، قابلة لأن تكون هذه الوجوه ممّا لها شأنيّة العطف الربوبي، والنهي عن الفحشاء، أو الوجود الذي به شأنيّة استكمال النفس، ممّا كان قابلاً يكون على ما اختاره الأعلام جامعاً لخصوص الصحيح أو الأعمّ للصحيح والفاسد، لا اختصاص له بالجامع للصحيح، وإن حرّره الأعلام لهذه الوجوه في تصوير الجامع للصحيح في بعض كلماتهم وإن كان عند التأمّل في جميعها أن

تكون جامعاً للصحيح والأعمّ.

الوجه الخامس: أن يكون اللفظ موضوعاً لعنوان عرضي أو اعتباري، كعنوان النهي عن الفحشاء أو قربان كل تقي، أو معراج المؤمن، ممّا كان معناً عرضياً أو اعتبارياً بسيطاً، ونحو ذلك سائر العبادات من الصوم والحج فإنّها موضوعة أيضاً، لما هو معرّف لها من العناوين العرضية أو الاعتبارية، كعنوان الصوم له تعالى وهو المجازي له.

وفيه: انّ من الواضح أنّ الصلاة ليست موضوعة لهذه العناوين فإنّ اطلاق لفظ الصلاة، تدل على معناها من غير ملاحظة هذه العناوين، من النهي عن الفحشاء وغيرها بل لا يخطر في بال أحد اطلاقات لفظ الصلاة، من اعتبار هذه العناوين، عند المتشرّعة وغيرهم، مضافاً إلى أنّ هذه المفاهيم العرضية أو الاعتبارية ليست جامعاً حقيقياً ولا برهانياً في مصطلح المناطقة والفلاسفة، وانّما هي مفاهيم انتزاعية تابعة للشيء بعد وضع اللفظ لمعناه، وأنّ الجامع إذا كان أمراً عرضياً أو اعتبارياً فإنّه لا يشمل المقولات المأخوذة في الصلاة.

اختار الأُستاذ الأكبر أنّ الصلاة ونحوها، من العبادات، موضوعة لعمل مركب، وهي موضوعة للمرتبة الكاملة من الصلاة الواجدة للأركان والشرائط.

وأمّا بقيّة المراتب فهي منزلة منزلة الصلاة الكاملة، وإن لم تكن من حقيقة الصلاة الجامعة لكل الأجزاء والشرائط.

فصلاة المضطر كالقعود والاضطجاع وصلاة الغريق والحريق ونحوها منزلة منزلة صلاة المختار وإن لم تكن في حقيقتها.

وقد نسب هذا القول لشيخ الأساطين، وقد أشكل الأُستاذ الأكبر، ما ملخّصه على من قال بتصوير الجامع من طريق الأثر والمعلول، أو من طريق ما ورد من عدم الإعادة والقضاء بإنّ عنوان عدم الإعادة والقضاء من العناوين المتأخّرة بعد الأمر ولا يمكن أخذها في موضوع الأمر، وإلّالزم الخلف أو الدور، لأخذ المتأخّر طبعاً في

المتقدّم.

وأمّا إذا كان الموضوع للصلاة والجامع يستكشف من ناحية الأثر، كالنهي عن الفحشاء أو نحو ذلك، انّ مثل النهي عن الفحشاء وقربان كل تقي، ومعراج المؤمن، ليست من العناوين التوليدية والمعلولات المترتبة على عللها التكوينية حيث إنّ نسبتها ليست كنسبة المعلولات للعلل، وانّ نسبة الافعال العبادية إلى النهي عن الفحشاء ومعراج المؤمن، من قبيل المعد للمستعد له لأنّ المكلف إذا جاء بالعبادة، كالصلاة إنّما جاء بمعد إلى الفحشاء، لا انّه من قبيل العلّة للنهي عن الفحشاء.

والجواب عمّا أفاده انّ كون اللفظ موضوعاً للرتبة الكاملة من الصلاة لا يرفع المحذور المعروف، من اشتمال الصلاة على أجناس عالية، ومقولات متعدّدة، فإنّ المرتبة الكاملة المختصة بالاختيار قد اشتملت على مقولة الكيف والكم والأين، فالفرار إلى أنّ الصلاة موضوعة للمرتبة الكاملة، لا يرفع المحذور من اشتمالها على مقولات متعددة.

وثانياً: انّ اطلاق الصلاة، في كل مورد استعمل يشمل المرتبة الكاملة وكثيراً من المراتب الناقصة إن لم يكن كلّها فإنّك إذا رأيت جماعة يصلّون وكان بعضهم يصلّي عن قيام وطهارة وبعضهم يصلّي عن قيام وطهارة ترابية، وبعضهم يصلّي عن جلوس، فإنّه يطلق على الجميع انّهم يصلّون، ولا مسامحة في التعبير، ولازم ما ذكره انّ اطلاق الصلاة على الصلاة جالساً، وعن الصلاة عن طهارة ترابية، أن يكون الاستعمال بالعناية والتجوّز، فالقول: بأنّ لفظ الصلاة ونحوها من العبادات موضوعة للمرتبة الكاملة، وانّ بقيّة المراتب تستعمل تنزيلاً وتجوّزاً لا يدفع الاشكال، العقلي ثبوتاً، ولا تساعد عليه الاستعمالات الشرعية والعرفية اثباتاً، ولو صرّح بأنّ المفهوم معنى اعتباري ينتزع من المرتبة الكاملة، أو من المراتب كلها لكان له وجه، كما سيأتي بيانه منّا.

ولكن صريح عباراته، انّ الصلاة موضوعة لنفس الصلاة الكاملة دون المفهوم

الاعتباري.

وامّا اشكاله على الجامع المنتزع من عدم الإعادة والقضاء فقد عرفت ممّا حرّرناه من جواز أخذ المتأخّر في المتقدم في المأمور به أو في التسمية على نحو تعدد الخطاب، أو على نحو الحصة الخاصة والقضية الحينية بأخذ الجامع مقارناً بسقوط القضاء والإعادة.

وسيأتي منه ﷺ في باب التعبّدي والتوصّلي من جواز أخذ القربة في موضوع العبادة.

وامّا اشكاله على الجامع الذي يعرف من طريق المعلول كالنهي عن الفحشاء من أنّ نسبة اتيان العمل إلى النهي عن الفحشاء، والآثار المترتّبة على حقيقة العمل من قبيل المعد والاستعداد ففيه: أنّ المكلّف إذا جاء بالعمل على وجهه وعلى طبق ما أمر به المولى فلابد من ترتيب الآثار عليه، فإذا صلّى المكلّف على طهارة، وأتى بجميع الأجزاء والشرائط لابد من ترتيب ما يقتضيه العمل من بعده عن النار وقربه إلى الجنة، وكيف لا تنهاه الصلاة عن الفحشاء إذا التزم بتطبيق ما تؤدّيه الصلاة من أذكار وقراءة وتشهد ولعل المقصود بالروايات والآيات الواردة في النهي عن الفحشاء، كقوله تعالى: ﴿ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾[1] ومن أنّها قربان كل تقي، ومعراج كل مؤمن هي مراتب إقبال النفس وشدّة الخضوع لله تعالى، والإنقطاع إلى الله، فإذا انقطع العبد انقطاعاً حقيقياً وطبّق حقيقة الفاتحة على نفسه بأن ألصق نفسه بالله تعالى، وحمد الله كما ينبغي أن يحمد، واعترف له بأنّه مالك يوم الدين، وطلب الهداية على الصراط، وخصّ العبادة والاستعانة به وطبّق أذكار الركوع والسجود، وحقيقة الاستغفار بين السجدتين، إلى غير ذلك من أذكار الصلاة وحالاتها، فإنّها تقتضي النهي عن الفحشاء، وإذاتم الخضوع والانقياد كانت قربان كل

١. العنكبوت: ٤٥.

تقي ومعراج المؤمن.

فالأعمال العبادية إذا جاءت على وجهها بمراتب اقبالها والتفاني في ذات الله تعالى ترتّبت هذه الآثار، كترتّب المعلول على علّته، وإلاّ كانت صلاة ذكرية توجب سقوط القضاء والإعادة، ولا تحتاج إلى توسّطات أُخرى وراء ذلك من اللطف الربوبي، والعناية بالعبد.

فإنّ اللطف الربوبي وعناية الله بعبده هي من الأمورالتي تأتي للعبد قبل العمل، فإذا تمّ لطف الله بعبده ومشيأته وجاء العبد بالعمل على ما تستعدّ نفسه من مراتب الخلوص، كانت الآثار مترتّبة من النهي عن الفحشاء، وقربان كل تقي على حسب مراتب الخلوص والفناء في ذات الحق، وإلاّ كانت صلاة ذكرية يترتّب عليها الأثر من عدم الأعادة والقضاء.

وإجمالاً: أنّ العمل إذا جاء بشروطه ومراتب خلوصه ترتّب الأثر، وكان من قبيل العلة للمعلول لا من باب الاستعداد ولذا ان الروايات الشريفة في الأعمال الصالحة من ترتّب الرزق على عمل، وحسن العاقبة على عمل آخر، والبعد عن النار كانت ظواهرها انّها من قبيل العلّة للمعلول.

والأخبار في هذه المقامات من أبواب الصلاة والصوم والحج ونحوها. قد جاءت على نحوين ونطقت بلسانين، لسان عدم القضاء والإعادة وهذا أثر يترتّب على إتيان العمل على صورته الظاهرية، ولسان لبيان الخلوص والإنقطاع إلى الله في العمل والفناء في ذات الله تعالى وهذا اللسان، هو الذي يترتّب عليه النهي عن الفحشاء، وقربان كل تقي، ومعراج المؤمن، والصوم جُنّة من النار.(١)

وكان الأُستاذ الأكبر قد جعل اللسانين بلسان واحد والحالة أنّ من راجع الأدلّة وجدها مختلفة في ترتّب الآثار من حيث إيجاد العمل فقط ومن حيث مراتب

---

١ . الكافي ٤: ٦٢ ح ١، دار الكتب الاسلاميه، من لايحضره الفقيه ٢: ٧٤، جماعة المدرسين، تهذيب الأحكام ٤: ١٥١ ح ١، دارالاضواء ـ بيروت.

الخلوص والانقياد.

وان لازم ما أفاده الأُستاذ في هذا المورد أن تكون تلك الروايات التي ظاهرها ترتّب الأثر على المؤثّر، من أنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر[١]، والصوم جُنّة من النار من باب المجاز والعناية لا من باب الحقيقة.

والظاهر من حالة الشارع حتى لو كان في مقام الترغيب أو في مقام الترهيب ان الجمل التي يلقيها على المكلّفين هي حقائق واقعية لا تجوّز فيها ولا مسامحة، وليست هذه الروايات من قبيل الاستعارة أو المبالغة، وليس هناك قرينة تصرف هذه الروايات إلى التجوّز والعناية.

## تركيب الجامع

ويتصور على وجوه:

الوجه الأوّل: أن يكون مركّباً من الأركان فقط، وتكون بقيّة الأجزاء، والشرائط دخيلة في المأمور به لا في مقام التسمية فالصلاة مثلاً اسم للأركان الأوّلية وتقع الأركان في حالة الجلوس والسجود من باب البدل للمأمور به وانّ التسمية قائمة بالأركان الأوّلية التي لم يطرء عليها عنوان البدلية.

الوجه الثاني: أن تكون الصلاة مثلاً اسم للأركان ولبعض الأجزاء والشرائط كالطهارة المائية، لا لجميع الأجزاء والشرائط.

نظير القيام والموالات والقراءة، فإنّها دخيلة في التسمية وتكون بقيّة الأجزاء من الأذكار والتشهد والتسليم وبقيّة الشرائط دخيلة في المأمور به.

الوجه الثالث: أنّ الجامع أمراً تركيبيّاً يشتمل على كثير من الأجزاء والشرائط كالطهارة المائية بالوضوء والغسل والسلامة من الحدث.

---

١ . البحار، ١٦: ٢٠٥، مؤسسة الوفاء.

وتأتي المراحل الأُخرى من البدلية في الركوع والقيام بركوع الجلوس وبالسجود للإنحناء الذي يشبه السجود ومن الطهارة الترابية وتتعدد مراحل الصلاة على اختلافها، إلى أن يصل الأمر إلى صلاة الإيماء، كصلاة الحريق والغريق.

فالجامع التركيبي له عرض عريض من الأجزاء والشرائط الأوّلية، ثم للأجزاء المقاربة للأجزاء الأوّلية، والطهارة الترابية إلى غير ذلك من القيود التي تختلف الصلاة فيها من الحالات المتبادلة على اختلاف مراتبها من حالات الاختيار والاضطرار، والحضر والسفر ومن حالات التقية مع العامة وغيرها على اختلاف مراحل التقية من الوجوب والاستحباب، ومن لزوم القضاء وعدمه.

وعلى كل فالجامع هو ذلك المركّب على اختلاف الحالات والطوارىء من الابدال، وهذه الوجوه الثلاثة، ان كان المقصود منها أنّ المسمّى هو تلك الأجزاء والشرائط بالحمل الشائع الصناعي.

فمن الواضح أنّ الجامع قد تكون بعض قيوده وأجزائه موجودة في حالة من الحالات، ومفقودة في حالة أُخرى، والجامع عند ذلك يكون موجوداً، في بعض أفراد الصلاة ومفقوداً في بعضها الآخر، وحقيقة الجامع لابدّ وأن تكون محقّقة على جميع تقادير الأفراد، لا أنّه داخل في حالة وخارج عن أُخرى فإنّ ذلك يتنافى مع حقيقة الجامع.

ومن راجع أدلّة الصلاة وجدها مختلفة بحسب الحالات والإضافات ومن هنا كانت الصحة والفساد من المفاهيم الإضافية وليس من الحقائق الواقعية، التي لا تختلف بالإضافات.

وإن اراد القائل بالتركيب على نحو العنوان الاعتباري فسيأتي الكلام فيه، وأن لا محذور في اعتباره سواء ان قلنا التركيب شامل لجميع مراحل الصلاة كالوجه الأخير أو الأركان وبعض الأجزاء والشرائط كالوجه الثاني، أو اختصاص التسمية في الأركان كالوجه الأوّل، فإنّه لا محذور في جميع الصور، والوجوه إذ اعتبر مفهوم

الصلاة أمراً اعتبارياً، وإن اعتبر ما كان بالحمل الشائع الصناعي مركّباً من المقولات المتعدّدة، توجّه الاشكال المعروف من عدم تعقّل وجود جامع بين المقولات المتباينة.

## الجامع العرضي

ويتصور على وجوه:

الأول: أن يؤخذ عنوان القضاء والإعادة.

الثاني: أن يؤخذ عنوان المطلوبية بعد توجه خطاب الصلاة جامعاً للصلاة فالصلاة عنوان لو أتي بها المكلف على وجهها فلا قضاء ولا إعادة عليه، وتم مطلوب الشارع.

الثالث: أن يؤخذ العنوان العرضي من الآثار المترتبة على الصلاة من النهي عن الفحشاء، وقربان كل تقي ومعراج المؤمن إلى غير ذلك.

وفيه: انّ البحث حول هذه الوجوه ثبوتاً أو إثباتاً، إمّا ثبوتاً فيجوز أن تؤخذ هذه العناوين موضوعاً للصلاة وجامعاً لها، ولو بخطاب آخر، أو على نحو القضية الحينية من الحصة الخاصة، كالصلاة التي لا اعادة فيها ولا قضاء او الصلاة الناهية عن الفحشاء، أو قربان كل تقي.

ولا محذور في ذلك عقلاً، إلاّ أنّه ممنوع إثباتاً فإنّه إذا أطلق لفظ الصلاة فلا يفهم منه عنوان عدم القضاء ولا عنوان النهي عن الفحشاء وقربان كل تقي، ولا يرى عرف المتشرّعة الترادف بين مفهوم الصلاة، ومفهوم النهي عن الفحشاء أو قربان كل تقي أو معراج المؤمن.

ولا يرى عرف المتشرّعة الترادف بين الصلاة وعنوان المطلوب او الصلاة وعنوان النهي عن الفحشاء وقربان كل تقي، ومن البعيد جداً أن يترك الشارع وضع لفظ الصلاة لمدلولها، ويجعل المدلول هو عنوان المطلوبية أو عدم الإعادة والقضاء

من العناوين المتأخّرة بعد الأمر التي لو أُخذت بخطاب واحد للزم أخذ المتأخّر في المتقدّم، وذلك خلف في المصطلح الفلسفي، أو دور في مصطلح علم الأُصول، وإن جاز ذلك بتكلّف وارتكاب طرق ملتوية.

وانّ الواضع الحكيم لا يضع الالفاظ لمعانيها بهذه الطرق البعيدة عن عالم التفاهيم والمحاورة وإن كان أشكل به في الكفاية، من أخذ عنوان المطلوب، مستلزماً للدور.

وعنوان عدم الإعادة وعدم القضاء كذلك فانه يمكن الجواب عنه بما بيّناه، من أخذ المتأخّر في المتقدّم على نحو الحصة الخاصة المقارنة لعدم القضاء والاعادة، أو المعنونة بعنوان المطلوبية، أو بنحو متمّم الجعل بخطاب آخر، ولكنه بعيداً جداً عن مذاق الشارع من توجيه الافهام إلى معاني بعيدة، لا حاجة إلى الالتزام بها، وأي متشرّع يفهم من لفظ الصلاة عنوان المطلوب، او عنوان النهي عن الفحشاء، ومعراج المؤمن.

فإنّ هذه المعاني بعيدة عن أذهان المتشرّعة والعرف، فتحتاج إلى تكلّفات بعيدة جداً.

## تصوير الجامع على الأعم من الصحيح والفاسد

ويأتي على وجوه:

الأوّل: ما أفاده المحقّق القمي‌ﷺ من أنّ ألفاظ العبادات موضوعة بإزاء خصوص الأركان دون غيرها.

وأمّا غير الأركان فمن الأجزاء والشرائط، فهي دخيلة في المأمور به لا في التسمية، فلفظ الصلاة مثلاً موضوع لذات التكبيرة والركوع والسجود والطهارة من الحدث، فإنها أركان الصلاة.

وانّ التسمية تدور مدار الأركان والطهارة المائية، وأمّا سائر الأجزاء والشرائط

فدخيلة في المأمور به دون حقيقة المسمّى.[١]

وقد أورد الاستاذ الأكبر على ما اختاره المحقق القمي﵀[٢] أمّا الأوّل وهو وضع اللفظ لخصوص الأركان بأنه إن أراد بعدم دخول بقيّة الأجزاء والشرائط في المسمّى عدم دخولها فيه دائماً، فيعترض عليه بأنّ ذلك مناف للوضع الأعمّ، وذلك بأنّ لازمه عدم صدق لفظ الصلاة على الفرد الصحيح إلاّ بنحو العناية والتجوّز.

ويكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل مسامحة وعناية وإن اراد به دخولها فيه عند وجودها وخروجها عنه عند عدمها، فهو غير معقول بداهة انّ دخول شيء واحد في ماهية عند وجوده وخروجه عنها عند عدمه امر غير معقول، لاستحالة كون شيء واحد، جزء لماهيّة مرّة، وخارجاً عنها مرّة أُخرى.

فإنّ كل ماهيّة متقوّمة بجنس وفصل أو ما يشبهها، فلا يعقل أن يكون شيء واحد، مقوّماً لماهيّة في حالة وجوده، ولا يكون كذلك عند عدمه في حالة أُخرى.

والنتيجة أنّه لا يعقل أن تكون البقية داخلة في المسمّى عند تحققها وخارجة عنه عند عدمها، فالأمر لا محالة يدور بين الخروج مطلقاً، أو الدخول كذلك، وكل منهما ينافي الوضع للأعم.

أمّا الأوّل: فلما عرفت، وأمّا الثاني: فلأنه يناسب الوضع للصحيح لا للأعم كما لا يخفى.

ثم أوردﷺ على نفسه بأنّ الالتزام بالتشكيك في الوجود وفي بعض الماهيات، كالسواد والبياض ونحوها يلزمه الالتزام بدخول شيء في الوجود أو الماهية عند وجوده، وبعدم دخوله فيه عند عدمه، فإنّ المعنى الواحد على القول بالتشكيك يصدق على الواجد والفاقد والناقص والتام.

فالوجود منطبق على وجود الواجب ووجود الممكن على عرضه العريض

١. قوانين الأصول ١: ٤٤ و ٦٠.
٢. أجود التقريرات، ج ١، ص ٦١ ـ ٦٢.

وكذا السواد يصدق على الضعيف والشديد، فلتكن الصلاة أيضاً صادقة على التام والناقص والواجد والفاقد على نحو التشكيك.

وأجاب عنه بان التشكيك في حقيقة الوجود لا تدرك حقيقة بل هو أمر، فوق إدراك البشر ولا يعلم الا بالكشف والمجاهدة كما صرّح به أهله، وانّ التشكيك في الماهيّات فهو وإن كان أمراً معقولاً إلاّ أنّه لا يجري في كل ماهيّة، بل يختص بالماهيّات البسيطة التي يكون ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز كالسواد والبياض ونحوهما، وأمّا الماهيّات التي تكون مركّبة من جنس وفصل ومادة وصورة كالإنسان ونحوه، فلا يعقل فيها التشكيك.

وعليه فلا يعقل التشكيك في حقيقة الصلاة لأنها على الفرض مركّبة من أركان ومقولات عديدة فلا يعقل أن تكون بقية الأجزاء والشرائط داخلة فيها مرة، وخارجة عنها مرة أُخرى، لتصدق الصلاة على الزائد والناقص.

وامّا الثاني: فأورد عليه، بأنّ الأركان أيضاً تختلف باختلاف المكلفين، من القادر والعاجز والغريق ونحو ذلك، فلابد حينئذ من تصوير جامع بين مراتب الأركان، فيعود الاشكال.

وبيان ذلك هو ان الشارع جعل الركوع والسجود بعرضها العريض ركنا فهما يختلفان باختلاف الحالات، من الاختيار والاضطرار، وادنى مراتبهما الاشارة والايماء، فحينئذ لابد من تصوير جامع بين تلك المراتب، ليوضع اللفظ بازاء ذلك الجامع، وعليه فيعود الاشكال، انتهى ما اردنا نقله عنه بما يقارب نص عبارته مع حفظ اهدافه منها.

ويرد على ما افاده المحقق القمي﵀ انه إذا اراد بالجامع مقولة واحدة معينة فلا ريب ان الصلاة ليست كذلك حتى في صورة انحصارها في الاركان، فانها مشتملة على مقولات متعددة.

وثانياً ما اورده عليه في الكفاية من ان الصلاة قد تنطبق على بعض الاركان لا

على جميعها مع اتيان المكلف ببعض الاجزاء والشرائط مع بعض الاركان، نظير ما لو فقدت الصلاة السجود، وكانت واجدة للقيام والقرائة والركوع، والجلوس والتشهد والتسليم.

واجمالا فظاهر كلمات المحقق، ان الصلاة في مقام التسمية هي الاركان بالحمل الشائع الصناعي، للمفهوم المنتزع عن الاركان، وعند ذلك يرد عليه الاشكال المعروف من اشتمال الصلاة على مقولات متعددة متباينة ولا جامع يجمع تلك المقولات المتباينة.

واما ما اورده الاستاذ الاكبر فسيأتي التعرض عليه عند تحقيقنا للبحث.

وعلى الاجمال ان كلمات المحقق القمي﵀ صريحة بان الصلاة هي عين الاركان بالحمل الشائع الصناعي، وعليه فلا يمكن توجيه كلامه، بان مفهوم الصلاة امر اعتباري منتزع عن حقيقة الاركان حتى يوجه كلامه، ان المفهوم الاعتباري يأتي على نحوين.

احدهما ان يكون المفهوم الاعتباري مقيداً بطرف القلة والكثرة كمفهوم الخمسة مثلا، فانه لا ينطبق على السنة ولا على الاربعة.

ثانيهما ان يكون المفهوم الاعتباري مطلقاً من حيث القلة، كالاركان المقيدة بالاربعة مثلا، فصح على هذا الوجه ان الاركان تنطبق في حالة التسمية على ما زاد من الاجزاء والشرائط، وتكون الصلاة نظير الدار في مفهومها، والعدد في مفهومه، وكاسم الحلوى والمعاجين من حيث الكثرة في الكمية والكيفية.

## الوجه الثاني:

ما هو المعروف بين القائلين بالاعم، ان اسامي العبادات موضوعة لمعظم الاجزاء والشرائط، وان التسمية تدور مدار معظم الاجزاء، واما بقية الاجزاء والشرائط من غير المعظم فليست دخيلة في التسمية، وان كانت دخيلة في المامور

به ويرد عليه ما اوردناه على ما ذهب عليه المحقق القمي﵀ .

من ان الموضوع له ليس هو مفهوم المعظم بالحمل الاولى، والا لكان ترادف بين لفظ الصلاة ولفظ معظم الاجزاء والشرائط.

ومن الواضح عدم الترادف بين الصلاة والمعظم وان كان الغرض من معظم الاجزاء والشرائط ما هو بالحمل الشائع الصناعي كما هو الظاهر من كلماتهم فيكون الجامع شاملاً لجميع هذه المقولات، من الكم والكيف والابن والوضع والمفروض عدم تعقل الجامع بينهما، لا انها اجناس عالية ولا جامع لها مقوليا.

## الوجه الثالث:

ان الصلاة وسائر العبادات، نظير المعاجين والمقادير فهي وان وضعت باجزاء حدود وشرائط معينة الا انه يتسامح في اطلاق العبادات على الزائد والناقص تسامحاً وعنايةً.

وفيه: انه ان كان المقصود ماكان بالحمل الشائع الصناعي صلاة، فلا جامع بين هذه المقولات وان كان المقصود منها ماكان بالحمل الاولى، ولو كان في عالم الذهن والاعتبار فهو خلاف كلمات القائلين بهذا الوجه.

## الوجه الرابع:

ان مفهوم الصلاة وبقية العبادات هو ما اعتبره العرف من حيث الكمية والكيفية صلاة، وان الميزان في معرفة مداليل هذه الالفاظ هو العرف، وفيه اولا انه بناء على انها حقائق شرعية، فلا مجال للعرف في فهمها.

واما بناء على انها ليست بحقائق شرعية فالعرف انما يرجع اليها في اصل المفهوم لا في تشخيص المفهوم وتطبيقه.

## تحقيق المقام

اعلم ايها الباحث حول هذه المسائل ان الالفاظ في وضعها لمدلولاتها على انحاء.

النحو الأوّل ان يكون المفهوم بسيطاً مقوليا كالمقولات من الجوهر والعرض، فيوضع اللفظ لحقيقة من الحقائق، ومقولة من المقولات.

واما ان يكون اللفظ موضوعا لمفهوم اعتباري وليس بامر مقولي، وعلى كلا النحوين تارة يكون المفهوم والمعنى امراً بسيطاً لا تركيب فيه لا في عالم الخارج ولا في عالم الاعتبار.

الثاني: ان يكون المعنى مركباً اما من مقولات، كاحد المقولات العشرة واما ان يكون مركباً من امور اعتبارية ليس بازائها في الخارج شيء محقق، هذا في عالم المفهوم، واما في عالم الوجود الخارجي فليس عندنا الا حقيقة طرد العدم، وهذا هو معنى الوجود.

فيكون المفهوم الدال عليه مفهوماً انتزاعياً، عن حقيقة الوجود، على اختلاف مراتبه في القوة والضعف ويقع به التشكيك، اذ بعض مراتبه في غاية القوة كالواجب تعالى، وبعض مراتبه في غاية الضعف، كالهيولي والاستعداد وما بينهما مراتب متفاوتة في القوة والضعف، كوجود الانسان والحيوان والملك والجماد.

واما الماهيات فليس فيها شدة وضعف، ولا حقيقة واحدة، وانما هي حقائق متباينة، وحدود مختلفة لا جامع بينها.

وقد ثبت في محله، ان الذي يقبل الاشتداد والضعف هو حقيقة الوجود ويجري فيه التشكيك واما الماهيات فلتباين حقائقها وحدودها، لا يمكن ان تقبل التشكيك كما حقق في محله.

إذا عرفت ذلك، فنقول ان الصلاة والصوم والحج، قد اشتملت على مقولات متعددة.

انظر إلى ما اشتملت عليه الصلاة من المقولات من الوضع والكيف والكم والابن، وإلى ما اشتمل عليه الحج من وقوف مجرد في عرفات، ومبيت في المشعر ورمى جمرات، وتقصير وحلق وذبح وفداء وطواف وسعي، فان جميع هذه الاشياء مقولات متباينة وحالات مختلفة، لا يمكن ان يجمعها جامع مقولى واحد، وليست الالفاظ من الواضعين محصورة بالمقولات ولا بالماهيات الواقعية.

فان المفاهيم التي توضع بازائها الالفاظ لا تنحصر بالمقولات ولا بالوجود العيني ولا بالماهيات الواقعية.

الا فانظر إلى مفهوم الملكية والزوجية والحرية والرقية من المفاهيم الاعتبارية التي تتقوم باطراف وتنشأ عن منشآة كثيرة مع وحدة المفهوم فيها، فوضع الواضع من كل لغة لا ينحصر بالامور المقولية، ولا بحقيقة الوجود الخارجي، ولا بالماهيات الواقعية، بل وضع الواضعين في كل لغة إلى المفاهيم الاعتبارية كثيرة جداً.

وانت عند التأمل في هذا البحث تجد كلمات الاعلام، مشرقة ومغربة، وليست متوجهة إلى هدف واحد، فان الذي ينبغي ان يحرر، ان مفاهيم العبادات هل هي المفاهيم التي لا تتجاوز المقولات او المفاهيم الاعتبارية فان كان هدف النزاع ان العبادات من سنخ المقولات ولا بدو ان تكون من مقولة واحدة اذ لا جامع بين مقولة ومقولة وعندها توجه الاشكال المعروف من انه لا جامع بين افرادها لاختلاف مقولاتها.

وان كان اهداف الكلمات متوجهة إلى انها امور اعتبارية، فلا موقع للاشكال بان الصلاة قد اشتملت على مقولات متعددة، ولا مورد له اصلا إذاالمفهوم على هذا الفرض امراً اعتبارياً، وان كان منشأ انتزاعه مقولات متعددة، او ماهيات مختلفة وان كل عمل مركب سواء كان تركيبه من الجوهر والاعراض او كان تركيبه، من الأمور الاعتبارية فلا يمكن ان يوضع اللفظ لتلك المقولات المتعددة او المفاهيم الاعتبارية المختلفة.

بل لابد وان يكون المفهوم، هو ذلك المعنى الذي لاحظه الواضع المنتزع عن تلك الاعتبارات او المقولات فاذا اراد الواضع، وضع اللفظ للمعنى، فلابد من لحاظ مفهوم تكون تلك الأمورمنشأ لانتزاعه، ويكفي في وضع الواضعين هذا المعنى من غير حاجة إلى جامع مقولي يجمعها، وهذا سار في كل لغة وعرف.

فمثلا لو رأيت اناساً بعضهم يطوف في بيت الله، وبعضهم يصلي، وبعضهم يقرأ القرآن او يدعوا بدعاء وابتهال إلى الله تعالى، صح لك ان تقول هؤلاء كلهم يعبدون الله، فلفظ العبادة شاملة للطواف والصلاة والدعاء وقرائة القرآن.

وليس هو الا مفهوماً انتزاعياً، من مناشىء متعددة، ويكفي الاصولي والفقيه الذي مهمته، الاستنباط او الانتهاء في مقام العمل من الرجوع إلى الاطلاقات او البراءة والاشتغال، تحقق هذا المفهوم الاعتباري، وليس الاصولي والفقيه فيلسوفاً يحتاج إلى البحث عن حقيقة الوجود والماهية، حتى يرد عليه الاشكال المعروف، من عدم دخول مقولة الكم، والكيف والابن تحت جامع واحد مقولي ليحتاج إلى ما اجابه الاستاذ العراقي، ان الجامع هو الوجود المقارن لحدود خاصة على وجه لا تدخل الحدود في حقيقته، وايما يراد الوجود ببعض مراتبه او يجاب عن الاشكال، بجواز التشكيك في الماهيات الاعتبارية.

وعندها فيوضع اللفظ بازاء مفهوم مبهم كما افاده الاستاذ المدقق، وانه لا محذور فيه وان المحذور في التشكيك في الماهيات الواقعية، او يجاب بان الجامع مقولة واحدة، وطريق استكشافها النهي عن الفحشاء او قربان كل تقي او معراج المؤمن، او يجاب كما اجاب الاستاذ الاكبر، بان الصلاة موضوعة للمرتبة الكاملة العليا، والبواقي افراد تنزيلية عنها، او يجاب كما اجاب به القائلون بالاعم ان الصلاة اما هي الاركان، واما اركان مع بعض الاجزاء والشرائط، او معظم الاجزاء، او ما يفهمه العرف من اطلاق الصلاة إلى غير هذه الوجوه لانها اما لا تدفع الاشكال ثبوتاً، فان الصلاة إذا كانت المرتبة العليا او معظم الاجزاء او ما يفهمه العرف من

الأمورالتركيبية، وان الصلاة امر مركب من مقولات فلا يدفع الاشكال المعروف، اذ لا جامع بين مرتبة العليا في مقولاتها، ولا بين الاركان والشرائط، ولا معظم الاجزاء، ولا مفهوم المبهم، إذا قصد بالمفهوم المبهم عين ما انتزع عن الماهيات متعددة والمقولات المتباينة وان الفرار عن كل ذلك بتصوير جامع وجودي، كما قربه الاستاذ، الا انه لو سلمنا ثبوت ذلك لا دليل عليه في مقام الاثبات.

ومن هنا يظهر ان وضع اللفظ للآثار المترتبة على العمل، كالنهي عن الفحشاء والصوم جنة من النار، بعيد جداً اذ لا يفهم من مفهوم الصلاة والصوم النهي عن الفحشاء او جنة من النار.

واجمالاً ان الباحث في موضوعية هذه المسألة، تارة يتوجه نظره وهدفه إلى جامع بين المقولات.

وقد عرفت انه مما لا يمكن الالتزام به، وان كان هدفه هو الوضع للآثار فهو خلاف المنسبق إلى الاذهان من عرف المتشرعة، وان كان هدف الباحث استكشاف جامع مقولي، من طريق المعلول الكاشف عن العلة فقد عرفت من اول المباحث، ان الاغراض بالقياس إلى موضوعات الفنون والاثار من النهي عن الفحشاء وان الصوم جنة من النار، لا يستكشف بها جامعاً مقولياً، وانما يستكشف بها جامعاً نوعياً او عنوانياً.

وقد بينا انه لا جامع هناك نوعي ايضاً وانه لوتم الاستكشاف، لكان استكشافاً لجامع عنواني وكل هذه الأمورالمذكورة من كلمات الاعلام، لا ترمي إلى هدف واحد، فان كان المقصود منها ثبوت الجامع المقولي ولو من طريق استكشاف الاثر للمأثر، فقد عرفت مما اوضحناه ان ليس هناك جامعاً مقولياً ولا جامعاً عنوانياً بمعنى الاثر الدال على الشيء، وان كان المقصود هو ترتيب لثمرة النزاع من الاطلاق وعدمه فيكفي في ذلك الجامع الاعتباري، ولا حاجة إلى هذه التطويلات والتخريجات البعيدة عن الصناعة.

ومن غريب ما يقال هنا ما افاده الاستاذ الاكبر في رد كلمات المحقق القمي ﷺ ان التشكيك في الوجود فوق تصور العقول، وان التشكيك في بعض الماهيات هو الامر الثابت المعقول فكلام اجنبي عن صناعة الفلسفة، اذ لا ريب ان الوجود حقيقة مشككة، وان العقل يفهم بان الوجود ذو مراتب متعددة ومتفاوتة قوة وضعفاً كالواجب، والوجودات الممكنة إلى ان يصل الامر إلى الهيولي والاستعداد، وهذا من اصول الفلسفة كما صرح به صدر المتالهين وغيره.

نعم حقيقة الوجود لا يمكن الوصول اليها، ويمتنع عند العقل حضورها في الاذهان ولكن مفهومه وتعدد مراتبه عقلا من البديهيات.

واما الماهية فلا يمكن التشكيك فيها، وان القول منه بان بعض الماهيات يدخلها التشكيك فقد ثبت في محله واشرنا اليه في البحوث السابقة، انه من الممتنعات العقلية فكيف فرض ما هو ممتنع عقلا،من التشكيك في الماهيات امراً ثابتاً، وما ثبت في البرهان تشكيكه من حقيقة الوجود، كيف جزم بأنه غير معقول والذي ينبغي في خوض كل مسئلة ان يؤتي بها من طريقها، فان بعض المسائل لا يؤتي بها الا من طريق الفلسفة.

فالاصولي إذا جاء بها من طريق العرف والاستظهارات لا ينتج نتيجة مثبتة وإذا جاء الفيلسوف في مسئلة من طريق العرف والاستظهارات فلا ينتج نتيجة مفيدة للباحث عنها.

والنتيجة ان المركبات قد يضع الواضع الالفاظ لها بحد في طرف الاقل ولا بشرط في طرف الاكثر ويجوز ان يجعل اللفظ لمرتبة تامة، ويجعل المراتب الاخرى بدلا عنها ويكون شاملاً للمراتب كلها.

فمثلاً تارة يطلق لفظ العدد ولا يريد به الا ما فوق الواحد، فيطلق على الكمية الكثيرة حيث انه من جهة الكثرة لا بشرط.

فالصلاة والحج من هذه الجهة، قد اخذت فيها عنوان الكثرة اللابشرط، فاذا

انطبق عنوان الصلاة ولو ببعض الاركان او الحج كذلك، صح اطلاق اسم الصلاة والحج عليه، وهذا المعنى جار في كل امر تركيبي لا تجمعه مقولة واحدة كانت له ابدال او لم تكن له ابدال فاذا اخذ بحد في طرف القلة ولا بشرط في طرف الكثرة صح اطلاق الاسم، على القليل والكثير، وإذا قيد بحدود خاصة كما لو اعتبر معجونا في طرف قلته وكثرته، بكمية خاصة، فانه لا يطلق عليه الاسم الا إذا كانت تلك الكمية محفوظة في طرف الكثرة والقلة.

وآخر كلمة ان الجامع في العبادات من الصلاة او الصوم أو الحج، هو المفهوم الاعتباري المنتزع من مقولات متعددة محدودة بطرف الاقل، ومطلقة من ناحية الاكثر على اختلاف مراتب الصلاة، الا ان اطلاق الصلاة على صلاة الغرقي والحريق لا يخلو من عناية وتنزيل، فان عرف المتشرعة إذا امعن النظر في هذا الاطلاق، لا يجده اطلاقاً حقيقياً ويراه من باب التنزيل، وما اعتبرناه من باب الجامع بتوجه على الصحيح والاعم، كما ان الوجوه المتقدمة كلها مما يتصور فيها الوضع لخصوص الصحيح او للاعم.

فالعطف الربوبي والمستكشف بالنهي عن الفحشاء، والجامع الوجودي والجامع المبهم والاركان، والمرتبة الكاملة، ومعظم الاجزاء، ونحو ذلك يتصور فيها الوضع لخصوص العطف الربوبي التام، والنهي عن الفحشاء بالفعل والوجود الكامل او المرتبة الكاملة او معظم الاجزاء على وجه الصحة من غير شمول لعنوان الفاسد ويجوز في جميع هذه الوجوه ان تبتني على ما له شانية النهي عن الفحشاء او العطف الربوبي او المفهوم المبهم في الجملة او الوجود على نحو الاجمال، او معظم الاجزاء.

وان لم يأتي ببقية الاجزاء ان تكون كلها على وجه الصحة او على وجه الاعم من الصحيح والفاسد، فتخصيص بعض هذه الوجوه بالصحيح لا وجه له، اذ يتصور كل من هذه الوجوه على الوجهين، الا في ما لو اعتبر الجامع، المرتبة التامة من جميع

الجهات فان شمولها للاعم لا يخلو من خفاء لان حقيقة المرتبة الكاملة، والمفهوم المنتزع منها مما لا يجوز فيه التعميم للاعم من الصحيح والفاسد، وستأتي ثمرة البحث على هذه الاقوال ومبانيها.

## استدلال القائلين بالصحيح

استعرض الاعلام من القائلين بالصحيح والاعم وجوها، ونحن نستعرضها وان كان الاستدلال من الطرفين لا يفيد اشعاراً لمطلبهم فضلا عن الدلالة في مقام الاثبات، وتشبه هذه الادلة المصادرات والدعاوي، التي ليس عليها شاهد وقد استدل للصحيح بامور:

الأوّل: التبادر، ولا يخفى ان كان المراد به تبادر اهل عصر الشارعن فدعوى مجردة لا دليل عليها، وان كان المراد به اهل هذا العصر فغير ثابتة لاطلاق العبادات على الاعم، ولو سلم انصراف الاطلاق إلى الصحيحي فلكونه يحصل به الغرض من المأمور به لا من جهة مقام التسمية والوضع.

الثاني: صحة السلب عن الفاسد، وان عدم صحة السلب كالتبادر في الاشكال.

الثالث: الاخبار الواردة في العبادات وهي على نحوين الأوّل مثل قوله ﷺ «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب»[1]، والثاني اثبات بعض الاثار للمسميات، كقوله الصلاة عمود الدين ومعراج المؤمن والصوم جنة من النار وتنهى عن الفحشاء والمنكر.

والاستدلال للصحيح بما ذكر اما لان هذا الكلام يراد به الصحيح لنفي ما هو من آثار الصحة، لان اصالة الاستعمال في المتردد بين الحقيقة والمجاز هو تعيين كون المعنى المستعمل فيه هو الحقيقة.

واما ان خروج الفاسد مقطوع بخروجه عن تلك الاخبار، وهل ان الخروج كان

١ . نهاية الأفكار، ج ١، ص ٨٩، جماعة المدرسين قم المقدسة.

بنحو التخصيص او التخصّص، وان اصالة العموم تقتضي عدم التخصيص في مورد الشك في العام ولازمه خروج الفرد الفاسد عن تلك الاخبار بنحو التخصص، ولا يكون ذلك الا في فرض كان اللفظ موضوعاً لخصوص المتلبس بالصحة.

والجواب عن كل ذلك اما عن لسان لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ان الجواب عنه واضح لكونه من موارد الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز.

واما اخبار الاثار فقد ذكرنا في محله ان اصالة العموم يتمسك بها في مورد الشك، لخروج بعض الافراد العام عن نطاق الحكم لجواز التخصيص.

واما إذا علمنا بخروج بعض الافراد عن حكم العام وسلكنا انه بنحو التخصيص او التخصّص، فلا وجه للرجوع إلى الاصول اللفظية على ان ظهور هذه الاخبار بناء على ان هذه الاثار على وجه العلية في العبادات الصحيحة ليتم الوضع للصحيح من جميع الجهات حتى يخرج الفاسد عن عموم هذه الاخبار.

واما بناء على ان ترتب الآثار على الصلاة من قبيل الاقتضاء والاستعداد، فلا يخرج الفاسد منها ليستدل بها على الوضع للصحيح، وإذا جاز التمسك بتلك الاخبار صح على الوجهين من الوضع للاعم او لخصوص الصحيح كما لا يخفى على المتامل.

الرابع ان ديدن والواضعين هو الوضع للصحيح التام، لان غرض الموالي والامرين في مقام الامر والمولوية هو ملاحظة الفرد الكامل دون الفرد الناقص وان الشارع لا يتخطّى هذه الطريقة من الوضع لخصوص الصحيح طبقا لغرضه من الامر وتوجيه المكلفين للعمل الصحيح وفيه ان غرض الواضعين وبناء العقلاء مما تختلف بحسب الموارد، فقد يكون وضعه مطابقاً لغرضه من عنوان الصحة واعتبارها في المامور به، وقد يكون غرضه التسهيل في مقام التفهيم والتفهم والتوسعة في مقام الاطلاقات.

وعند ذلك فلابد ان يضع اللفظ للمعنى الجامع بين الصحيح والفاسد، وليس

هناك قاعدة كلية في وضع الواضعين لخصوص الصحيح من الاعمال.

## استدلال القائلين بالأعم

الاستدلال للاعم وفيه، وجوه:

الوجه الأوّل، التبادر وهو انسباق الاعم من الصحيح والفاسد من الفاظ العبادات من الصلاة والصوم والحج ونحوها.

الوجه الثاني، عدم صحة السلب عن الفاسدة، وقد عرفت الاشكال في التبادر وعدم صحة السلب ولا حاجة للاعادة في بيان التبادر وصحة السلب وردهما.

الوجه الثالث، صحة التقسيم في العبادات فيصح ان تقول الصلاة صحيحة وفاسدة والصوم كذلك، ودفعه بان التقسيم انما هو من شؤون المعنى لا من شئون اللفظ فلا يصح الاستدلال به مضافاً ان التقسيم تارة يلحظ به المعنى العام الذي هو اعم من الحقيقة والمجاز، فيصح تقسيمه، واخرى يلحظ به المعنى الخاص فلا يصح اطلاقه على الفاسد ولا معين لاحدهما.

الوجه الرابع، ان ديدن المخترعين من العقلاء للماهية هو التسمية للاعم من الماهية التامة الاجزاء والشرائط، والناقصة لبعض الاجزاء، والشرائط وان بناء العقلاء هو الوضع للاعم من الصحيح والفاسد، فاذا ادعى القطع احد بالوضع للاعم. لم يتجاوز طريقة العقلاء وكان غير مجازف في ذلك.

والدفع انا لا نسلم أن ذلك من طريقة العقلاء لان الغرض من التسمية عندهم هو تسهيل تفهيم المخاطب لما يريده المتكلم وافهامه اياه، والمخترع العاقل قد يتعلق غرضه بالحكم على الصحيح التام وقد يتعلق غرضه بالاعم من الصحيح والفاسد، واحسن شاهد في المقام هو الوجدان من استعمال المخترعين، في اوضاعهم على الماهيات التامة للاجزاء والشرائط تارة والناقصة عن تمام الاجزاء والشرائط تارة اخرى.

ومن الواضح ان غرض الشارع هو التسهيل في الافادة والاستفادة، والاخذ باطلاقات العامة التي توجب التسهيل في الاستعمال، وهذا يتناسب مع الوضع للاعم دون خصوص الصحيح، وان الشارع لا يتخطى هذه الطريقة، التي عليها بناء العقلاء.

وهذا الذي بيناه على وجه الترجيح للوضع للاعم، لا على وجه القطع به، وتعيين احدهما بخصوصه فان ذلك تابع لغرض الواضع، في مقام التسمية، ولا يعرف ذلك على وجه القطع فيه، فان غرضه قد يتعلق بالاعم، وقد يتعلق بالاخص.

الوجه الخامس، روايات اهل البيت عليهم السلام.

الرواية الاولى قوله عليه السلام لا تعاد الصلاة الا من خمسة[1]، ووجه الدلالة ان متعلق الاعادة في مورد النفي والاثبات في الحديث هي الصلاة، ولو كان المراد بالصلاة هي الصلاة الصحيحة لما كان وجه للامر باعادتها.

ومن الواضح انه لا معنى للامر باعادة الفاسد وحينئذ يتعين معنى الصلاة، من سنخ عمل يقبل الامر بالاعادة في بعض الحالات دون بعض الحالات الاخر، وليس ذلك المعنى المراد بالرواية، الا المعنى الاعم من الصحيح والفاسد، وظاهر الاستعمال هو اطلاق اللفظ بما له من المعنى ارتكازاً وهو المعنى الاعم.

وعليه فيصح ان يكون هذا الاستعمال والاطلاق دليلاً على المدعي في الاعم.

ولا يخفى ما فيه ان اداة الاستثناء في الرواية نظير اداة العطف، انما توجب تقدير النفس المعنى المستثنى منه الذي تترتب عليه الاثار الشرعية، لا مجرد وضع اللفظ على المسمى مطلقاً حتى يكون الاستثناء والعطف في قوة تقدير اللفظ واعادته ليصح استعماله ثانياً فيما يريده المتكلم.

---

١ . وسائل الشيعة ٣٧٢:١، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، قم، الحدائق الناضرة ٩١:٨، جامعة المدرسين ـ قم المقدسة.

ولعل الذي ذكرناه جار ايضاً لو كان الاستثناء هنا منقطعاً ان لم نقل ان المنقطع ليس من سنخ الاستثناء وانه من باب الاستدراك، فقوله لا تعاد الصلاة الا من خمسة ان معنى القضية ان الصلاة المذكورة في مورد النفي تعاد من ترك احد الأمورالخمسة ولا تعاد من غيرها.

وذلك انما يتوجه في مورد العمل المأمور به، وما به تقوم الاثار الشرعية وليس ذلك الا بالنظر إلى العمل الصحيح الذي يحكم بعدم الاعادة فيه تارة وبالاعادة تارة اخرى.

وليس المقصود في مثل هذه التعبيرات، هو مجرد التسمية ولو على الفاسد بل هي في مقام ترتيب الاثر من الاعادة، وعدم الاعادة، وصحة العمل وبطلانه مما يتوجه نظر الشارع فيها إلى المطلوبية والعمل الذي تترتب عليه الآثار.

## الرواية الثانية

قوله عليه السلام من زاد في صلاته فليستقبل[1]، ونظائرها في روايات اهل البيت عليهم السلام كثيرة.

وتوضيح الاستدلال انه عليه السلام استعمل لفظ الصلاة فيما زاد المصلى فيه وصار فاسداً سواء قلنا بصحة الزيادة الحقيقية في الصلاة كما اخترناه او قلنا بالزيادة التشريعية، فانه على وجه الثاني، وهو الزيادة التشريعية، قد استعمل اللفظ ايضاً في الفاسد.

وحيث ان ظاهر هذه الرواية ونظائرها هو الاستعمال من غير قرينة ولا عناية، فيستلزم الوضع للاعم، وعليه فيتم المطلوب.

---

١ . لم يعثر في كتب الحديث المعتبرة الا ما نقله الكافي بسنده عن زرارة و بكير ابني أعين، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا استيقم أنّه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتدّ بها و استقبل صلاته استقبالاً اذا كان قد استيقن أنّه زاد، ج ١، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥، ح ٢ .

## الرواية الثالثة

قوله عليه السلام لصلاة ايام اقرائك[١]، ووجه الاستدلال بها من ناحيتين.

الناحية الاولى، ان يكون النهي في قوله عليه السلام دع الصلاة نهياً مولوياً كما هو الظاهر من كل امر ونهي جاء من المولى فان ظاهره المولوية، ما لم تقم قرينة على خلاف ذلك.

وبتعبير آخر ان المولى إذا كان في مقام التشريع، وعلم انه على كرسي التشريع فامر بامر او نهي عن شيء، فظاهر الامر والنهي هو المولوية.

وحينئذ فتكون المرءة في حال حيضها غير قادرة على اتيان الصلاة الصحيحة ولو كان لفظ الصلاة اسماً للصلاة الصحيحة، لكان النهي الوارد في الرواية من قوله عليه السلام دعي الصلاة، موجبا لسلب القدرة من الحائض على الصلاة.

وعليه يسقط النهي، ولازم ذلك انه يلزم من وجود الشيء عدمه، ويلزم ان يكون متعلق النهي امراً مقدوراً للحائض هو المسمى بلفظ الصلاة، وليس ذاك الا المعنى الاعم، وظاهر هذا التعبير في الرواية انها على وجه الحقيقة دون التجوز.

الناحية الثانية، ان يكون النهي من قوله عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك[٢]، هو الارشاد عن مانعية الحيض للصلاة، فيدل ان الصلاة المأتى بها من المرأة في حال الحيض من افراد الصلاة ولكنها غير صحيحة، من ناحية الحيض، ومن اطلاق الشارع يفهم اسم الصلاة على الصلاة التي جائت بها المرأة في حال الحيض من غير تجوز ولا عناية.

والدفع عن الناحية الاولى، انه لا ريب في ان المنهى عنه بناء على الحرمة الذاتية ليس هو الاعم من الصحيح والفاسد، والا لزم ان تكون الحائض عاصية لوصلت إلى غير القبلة مثلا او غير مستترة، ولا يفتى به احد.

---

١ . الكافي ٣:٨٣، ح ١، دارالكتب الاسلاميه طهران.
٢ . الكافي ٣:٨٣، ح ١، دارالكتب الاسلاميه طهران.

وظاهر هذا النهي بالتقريب الذي بيناه هو خصوص الصحيح من ناحية الحيض.

واما الدفع عن الناحية الثانية، ان كون الحيض مانعاً من صحة الصلاة فيكون عدم وقوعها في حال الحيض معتبراً في صحتها وظاهر النهي ان لميكن مولوياً ان متعلق النهي هي الصلاة الصحيحة المأمور بها لولا الحيض، وعلى هذا الفرض لا يكون لفظ الصلاة مستعملاً في الاعم من الصحيح والفاسد ليكون شاهداً على ما يدعيه المدعي.

وظاهر الرواية انها في معرض التشريع فيكون مدلولها ان الصلاة لولا النهي لكانت واقعة ومشروعة.

ولكن هذا لا يثبت كونه دليلاً للاعمى ولعله قريب إلى استدلال الصحيحي لأنه يلتزم يكون الصلاة صحيحة لولا تعلق النهي بها فيكون المعنى في الرواية ان الصلاة في ابتداء الامر صحيحة، ولكن الشارع نهى الحائض عن الصلاة ولو لا النهي لوقعت الصلاة منها تامة وصحيحة، وهذا المعنى يتناسب مع افق الصحيحي دون الاعمى.

الوجه السادس:

فتوى الفقهاء بصحة ترك الصلاة في المواضع التي كره الشارع الصلاة فيها، ويحنث المصلى الناذر في المواطن المكروهة كالصلاة في الاصطبل والحمام ومجاري المياه.

ولو كان لفظ الصلاة موضوعاً لخصوص الصحيح دون الاعم لما كان وجه لصحة النذر لعدم قدرة المكلف على فعل الصلاة في حال النذر، لأنه كلما يأتي به الناذر من افراد الصلاة في المواطن المكروهة يقع باطلا وإذا كان متعلق النذر من المكلف غير مقدور للناذر في زمان النذر ولو بسبب نفس النذر فلا وجه لصحته وانعقاده مع اشتراطهم القدرة عليه في صحته وانعقاده وما يلزم من وجوده عدمه

يقع محالاً وباطلاً وحينئذ يعلم من اعتبار الفقهاء(قدس سرهم) على صحة النذر والحنث بمخالفته، ان المسمى بلفظ الصلاة هو المعنى الاعم لأنه هو المقدور للمكلف فعلا وتركاً دون الصحيح.

والدفع اولا النقض بما لو نذر ترك الصلاة الصحيحة في المواطن المكروهة فانه لا ريب في صحة النذر ويحنث بالمخالفة من غير اعتبار عنوان الاعم من الصحيح والفاسد.

وثانياً ان المراد في الصحة هنا الصحة من حيث التقرب بها، لا الصحة مطلقاً، فيراد من الصلاة المنذور تركها هي الصلاة الصحيحة، وان النذر المتعلق بتركها لا يستدعي ذهاب شيء من اجزائها وشرائطها، فتكون صحيحة، ويتعلق الحنث بها لو خالف فهي صحيحة الا من ناحية التقرب فقط.

ثالثاً ان المراد من الرجحان ما يشمل المكروهات لان فعل الصلاة في غير الاماكن المحرمة راجحة.

ولذا فسر الفقهاء الكراهة باقلية الثواب وان كان هذا الوجه لا يخلو عن تأمل.

ولذلك ان الكراهية بمعنى اقلية الثواب لا توجب مرجوحية في العمل، والمفروض ان المورد من موارد المرجوحية، ومجرد تفسير الفقهاء باقلية الثواب لا يدفع عنوان مرجوحيتها.

## نظرة حول ما تقدم

إذا لاحظت استدلال الصحيح والاعم من التبادر وعدم صحة السلب، او الروايات الواردة في المقام لا تجدها وافية للمطلوب حيث انها تشبه المصادرة كما عرفت، وغاية الروايات استعمالها تارة على وجه الصحيح واخرى على وجه الاعم من الصحيح والفاسد وذلك لا يثبت المطلوب، وان كان الاقرب استفاه الاعم من كثير من الروايات على انك إذا تأملت روايات الباب لا تجدها مثبتة للصحيح ولا الاعم.

وانما توجهت الروايات المذكورة، إلى هدف المطلوبية، وعنوان ما هو المأمور به شرعاً لان رواية لا تعاد الصلاة الا من خمسة، ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب، ودع الصلاة ايام اقرائك، ومن زاد في صلاته فليستقبل كلها مسوقة في مقام اجزاء المأمور به وشرائطه وليست في مقام اثبات التسمية، اذ من الواضح. ان هذه الروايات، في مقام المأمور به وكيفية اتيان المكلف العمل، على وجهه، وان الزيادة في اي مقام تبطل، وفي اي مقام لا تبطله.

وكل هذه التعبيرات والاهداف لا ترمي إلى جهة التسمية بل ترمي إلى جهات المامور به، وانه على اي وجه، لا اعادة عليه ولا قضاء، وعلى اي وجه يتعين القضاء والاعادة.

وثانياً انه قد مر عليك ما عن بعض الاعلام من استفادة عناوين العبادات وتسمية احدها بالصلاة والصوم او الحج من ناحية ادلة الاجزاء والشرائط من قوله عليه السلام الصلاة ثلثها ركوع وثلثها سجود وثلثها طهور ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب[1]، وادلة تكبيرة الاحرام التي في بعضها عنوان افتتاح الصلاة بتكبيرة الاحرام إلى غير ذلك من الاخبار، التي هي في مورد بيان الجزئية والشرطية.

وقد اراد كثير من الاعلام، استفاده اسم العبادات من الاعم او الصحيح من هذه الادلة.

ومن الواضح ان هذه الادلة لبيان كيفية المأمور به، وبيان اجزائه وشرائطه وهي اجنبية عن لسان التسمية والوضع، على انك إذا راجعت التاريخ الاسلامي تجد ان من عاصر النبي صلى الله عليه وآله يعبر عن هذه العبادات بالصلاة والصوم قبل ورود هذه الادلة في بيان الجزئية للعبادة وشرطيتها، فكيف يصح الاستدلال بها، وقد جائت في وقت متاخر، وتحققت التسمية في العبادات من الصلاة والصيام والحج بزمان متقدم بكثير

١ . رواها في الوسائل في الباب (١) من أبواب الركوع و السجود عن صحيحة الحلبي أو حسنته عن أبي عبدالله عليه السلام .

عن كيفية الادلة المصرحة بالاجزاء والشرائط.

وعلى الاجمال ان الاستدلال على ثبوت عنوان التسمية بالصحيح او الاعم من الصحيح والفاسد بهذه الاخبار او اثبات الجامع من ان الصلاة هي الاركان او معظم الاجزاء او الجامع البسيط المنتزع من مراتب الوجود او المبهم المشتمل على ماهيات كثيرة، كما مر منا سابقاً بيان تلك الوجوه فان كل ذلك مما لا يمكن ان يثبت من طريق هذه الروايات، لا في اثبات الجامع لها، ولا مع الاستدلال على الصحيح او الاعم منها.

فان هذه الروايات قد توجهت إلى هدف واحد وهي دخالة الاجزاء والشرائط في المأمور به وتركيب العمل بكمية من الاجزاء والشرائط، وبيان حالات المأمور به من الاختيار والاضطرار، والنسيان والتذكر وليست في مورد التسمية ايضا، ولا في مقام اثبات الاوضاع، ولا اثبات القرائن العامة الدالة على الوجهين من الصحيح والاعم، وان الاستدلال بها مما هو بعيد عن مفاد الوضع، بجميع صور ما تقدم من الجامع، قلنا بالصحيح او بالاعم، وحقيق بمثل هذه المسائل ان تطوي في الاستدلال.

ولكن حيث تعرضت اعلام الاصول اليها، ذكرناها مماشاة، وان كان الذي ينبغي للباحث عن فن الاصول ان يبحث عما هو المهم من المسائل التي تفيده في مقام الاستنباط او الانتهاء في مقام العمل، لا في المسائل التي تشبه الادبيات والتراكيب العربية، من غير فائدة عائدة إلى الفقيه، والاصولي، وعلى كل فايرادها وتوجيهها والاشكالات عليها مما لا ينبغي الاطالة فيه.

# الثّمرة

## ثمرة النزاع بين الصحيحي والاعمى في العبادات

الثمرة بين الصحيح، والاعم تأتي من ناحيتين.

الناحية الاولى: فيما تقتضيه الادلة الاجتهادية والاصول اللفظية الناحية الثانية ما تقتضيه الاصول العملية.

اما الناحية الاولى فقد ذهب كثير من اعلام الاصول هو التمسك باطلاق اللفظ بناءاً على الاعم وعدم التمسك بالاطلاق واجمال اللفظ بناءا على القول بالصحيح.

ووجهه ان الصحة على رأي الاعميين ليست من مقومات العمل، وغير دخيلة في قوام المسمى، وانما الصحة على رأي الاعم وراء المسمى، ومقوماته، فاذا جاءت الاطلاقات اللفظية بعد تمامية مقدمات الحكمة وتوجه الاطلاق فيشك في تقييده بالصحة، والاصل قاض بعدم التقييد، وكفاية الاطلاق.

واما على رأي الصحيح فالصحة دخيلة في المسمى، والتسمية وهي من مقومات العمل على هذا الرأي فاذا جاء الاطلاق من كلام الشارع، وتم الاطلاق من حيث مقدمات الحكمة فانه لا يمكن التمسك في الاطلاق وان تم الاطلاق بتمامية مقدمات الحكمة حيث ان الاطلاق لا يمكن تماميته بعد اخذ عنوان الصحة دخيلة في التسمية، وفي قوام المسمى.

الا ان التأمل في موضوع هذه المسألة وهي الثمرة بالتمسك بالاطلاق على مذهب الاعميين، واجمال اللفظ على مذهب الصحيح إذاكانت الصحة من العناوين

الطارئة بعد التسمية على مختار الاعمى ومفهوم مجمل على رأي الصحيح فلا يمكن التمسك بالاطلاق ولكن الصحة الماخوذة في العبادات ليست مبنية على هذا الوجه بل كما بيناه في اوائل البحث انها عبارة عن تمامية الاجزاء والشرائط، وليست عنواناً وراء الاجزاء والشرائط حتى يكون اللفظ بالقياس اليها مجملا، ولا ان الصحة باعتبار الشارع من الجهات التقييدية للمسمى بحيث تكون الاجزاء والشرائط من حيث القضاء والاعادة. وجوداً مغايراً للاجزاء والشرائط من حيث عدم القضاء والاعادة وجوداً مغايراً بالاجزاء، والشرائط من حيث عدم القضاء والاعادة او من حيث موافقة الامر وعدمه كما ذكرناه ان هذه المفاهيم انتزاعية عن تمامية الاجزاء والشرائط.

واجمالاً ان الثمرة يكون الصحة تقع عنواناً وراء الاجزاء والشرائط كما اختاره الاستاذ النائيني والاستاذ الاصفهاني من اعتبار الاعادة وعدم الاعادة من الحيثيات التقييدية وليست من الجهات التعليلية فالمسألة مبتنية في الاخذ بالاطلاق وعدمه على اخذ عنوان الصحة وجودا او حيثية وراء وجود الاجزاء والشرائط او ان الصحة والفساد ينتزعان عن مقام وجود الاجزاء والشرائط، وليست الصحة وجوداً آخر ولا عنواناً ثانوياً ماخوذاً في ناحية الاثار والمعلولات للشيء كعنوان النهي عن الفحشاء وقربان كل تقي ولا من ناحية علل الشيء، واسبابه.

فالثمرة مبنية على ما ذكروه من اخذ عنوان الصحة وراء الاجزاء والشرائط ماهية، ووجوداً، واما على ما بنينا عليه فانه لا ثمرة في المسألة.

واجمالاً انه بناءاً على الاعم فاذا شك في قيد زائد على مدلول اللفظ، والمسمى فيتم التمسك في الاطلاق ونفى الشيء المشكوك جزئيته او شرطيته، واما بناءاً على الصحيح فحيث ان المدلول لم يتعين للشك في دخالة الصحة في المسمى فلا يمكن التمسك بالاطلاق وان الصحة وجود وراء الاجزاء والشرائط.

وقد عرفت وجه دفعة على ما بنينا عليه من عدم الفرق من هذه الجهة بين الصحيح والاعم.

وعلى ضوء ما حررناه بالتمسك بالاطلاق، وعدمه على رأي المشهور يندفع ما يخطر في بعض الاذهان من عدم ورود المطلقات في الادلة الشرعية وانما ما ورد في الكتاب والسنة في العبادات انما جاءت لاصل مقام التشريع، وليست في مقام بيان كمية العبادات وكيفيتها اذ ليست اطلاقات الادلة من كتاب وسنة متوجهة إلى كيفية العبادات وكميتها، وانما كان توجهها إلى اصل تشريع الاحكام الشرعية فمع هذا التقدير لا يصح التمسك باطلاقاتها في نفي ما شك فى جزئيته وشرطيته.

فانك عند مراجعة الادلة من الكتاب والسنة ترى بوضوح انها في مقام بيان كيفية العبادات، وكميتها وان جل الادلة واكثرها في مقام بيان الكمية، والكيفية وان القليل، والنادر منها في مقام اصل التشريع، ولذاكان ديدن الفقهاء قديماً وحديثاً هو التمسك بالاطلاقات في جزئية الشيء وشرطيته.

قد يتخطى في الذهن خاطر، وبيانه انه على القول بالصحيح لا يمكن التمسك بالاطلاق كما عرفت وكذلك ايضاً على القول بالاعم لان المقصود من الاعم، وان كان بحسب المفهوم هو اوسع دائرة من الصحيح والفاسد الا انه لا يتم ذلك بحسب الحمل الشائع الصناعي اذ من حيث المأمور به يكون الاعم كالصحيح في عدم ارادة العبادة الا ما كانت صحيحة فالاعم، وان اختلف مع القول بالصحيح بالحمل الاولى الذاتي الا انه يتحد معه بالحمل الشائع الصناعي وإذاكان الغرض من القولين واحدا وهو اتيان المامور به على وجه الصحة فيكون الاعم كالصحيح في الامتثال وعدم جواز التمسك بالاطلاق للشك في تحقق عنوان الصحة، وان المطلق لا يمكن التمسك باطلاقه في الشبهات المصداقية لهذا لا يصح التمسك بالاطلاق لنفي اعتبار ما شك بدخله في صحة العبادة ولو على القول بالاعم.

ويدفع بان الصحة حيث انها دخيلة في المسمى وكانت مأخوذة قبل الامر في ذات المعنى فلذا لا يمكن التمسك بالاطلاق على هذه الصورة بخلاف القول بالاعم حيث انها لم تؤخذ في ذات المسمى ولم تؤخذ في موضوع الامر بل كانت الصحة على القول بالاعم من توابع الامر والخطاب المتاخر عن اصل المسمى فاذا شك في

اعتبارها فيكفي اطلاق الادلة في نفيها.

ولكن قد عرفت منا على ما بنينا عليه من عدم الثمرة بين القولين، وان كلا من القول الصحيح والاعم يصح له التمسك باطلاق اللفظ.

وقد اجاب الاستاذ المحقق العراقي عن اصل الشبهة على ما بنى عليه في اصوله من ان اخذ عنوان الصحة كاخذ عنوان التعبد مثلا في الواجبات التعبدية وكالمقدمة الموصلة في باب المقدمة من اخذ الصحة الخاصة المقارنة للعمل في باب الصحيح والاعم، ونية القربة في الواجبات التعبدية، وهي عنوان الموصلية في المقدمات الموصلة وفي الشك عند اخذ هذا التقارن وكون العمل عباديا هل قارن عنوان الصحة اونية القربة مثلا فيكفي الاخذ بالاطلاق ونفي عنوان الصحة والقربة فيه مثلا على القولين الصحيحي والاعمى.

وما افاده وان كان وجيهاً في اصل تحقق الكبرى وان كثيراً من الاشياء قد تؤخذ بعنوان الحصة الخاصة.

ولكن من الواضح عند مراجعة العبادات لا يجد الفقيه من الشارع هذا المعنى الذي فرضه ﷺ وانه مجرد فرض لا واقع له وان الفقيه إذا نظر للادلة وجد عنوان الصحة اما غير دخيلة في ذات الشيء، واما دخيلة على وجه التقييد.

وعليه فتجري ثمرة النزاع في المسألة بناءاً على رأى المشهور لا على ما بيناه.

ويكفي في تحقق الثمرة وجودها على بعض المباني والاراء، وان لم تتحقق الثمرة على جميع المباني.

ولابد في هذا المقام من الفات نظر الباحث إلى جهة وان اشرنا اليها اجمالا.

وبيانها ان عنوان الصحة والفساد اما ان يؤخذ في مفهوم الشيء ومسماه بالحمل الاولى الذاتي وعند ذاك فيقع النزاع في الصحة والفساد في دخولها في عنوان المسمى وعدمه. فان دخلا في عنوان المسمى اشكل الاخذ بالاطلاق، والاجاز الاخذ بالاطلاق واما ان يؤخذ عنوان الصحة والفساد في وجود الشيء لا في مفهومه وماهيته فتؤخذ الصحة والفساد في مقام الحمل بالحمل الشائع الصناعي.

وعليه فان دخلت الصحة في قوام الشيء فلا يمكن التمسك بالاطلاق والاجاز الاخذ بالاطلاق.

واما ان تؤخذ الصحة في مقام الامتثال ما نسب ذلك إلى الاستاذ النائيني بعض تلامذته[١].

وعند مراجعة كلامه في بحثه وتحريراته فانه لا يجد ذلك من كلماته وتحريراته.

نعم بناءاً على مبناه في الواجب المطلق والمشروط كون الحكم فعليا عند وجود الموضوع وتمامية شرائطه جاز ان يقال ان الصحة التي تؤخذ في هذه المسألة هي المساوقة لعنوان الامتثال.

وعلى تقدير ان يريد به هذا الوجه فليس معناه اخذ الصحة والفساد في مقام الامتثال خارجاً فان امتثال التكليف خارجاً مورد سقوط التكليف لا مورد ثبوته، وتحققه من الشارع.

وعلى كل فمن البعيد جدا اعتبار الصحة والفساد في مقام الامتثال، وانما يريد دخالة الصحة والفساد بالحمل الشائع الصناعي في مقام التكليف قبل مرحلة الامتثال والا ففي مقام الامتثال مورد سقوط التكليف لا مورد تحقق مفهومه بالحمل الاولى ولا مورد ثبوته بالحمل الشائع الصناعي.

الناحية الثانية ان الاخذ بالاطلاق على القول بالاعم، والتمسك باجمال الاسامي على القول بالصحيح.

فقد اورد الاستاذ النائيني على مذهب الصحيحي انه كيف ذهبوا إلى البراءة مع ان المرجع في الاسامي على القول بالصحيح هو الاجمال ولازم الاجمال الرجوع إلى الاشتغال دون البراءة.

واجاب بان الامر ليس كذلك، وانما الميزان ان كان هناك مفهوم معين وشك

---

١ . يقصد بذلك استاذنا المعظم السيد الخوئي دام ظله. في محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ١٧٢ ـ ١٧٣

في زيادته وعدمه فالاصل البراءة وهذا لا يفرق الحال فيه بين التمسك بالصحيح او الاعم وان لم يكن هناك جهة مشتركة، وكان اللفظ مجملاً فالمرجع هو الاشتغال.

وبهذا الجواب سار على وفقه شيخ الاساطين في رسائله في باب الاقل والاكثر، وقد انكر هناك هذه الثمرة بالرجوع إلى الاطلاق، وعلى القول بالاعم والاجمال على القول بالصحيح حيث يرى انه يمكن الالتزام بالصحيح، ويتمسك بالاشتغال ويمكن اختيار الاعم ويلتزم بالبراءة وهذا كله يتبع مجرى الدليل وملاحظة المقامات والموارد.

ولكن الاستاذ النائيني قد اشكل عليه بان مفهوم الصحة ليس من التكاليف المشكوكة ليجري البراءة فيها، وانما مفهوم الصحة وراء ذلك.

فاذا قيل العمل الفلاني صحيح او الصلاة صحيحة لا يراد به عنوان التكبيرة، او القيام والسجود وانما هي معنى آخر وراء تلك الاجزاء وهو عبارة عن ذلك العنوان المجمل، ومقتضى الاجمال الرجوع إلى اصالة الاشتغال وعدم الاخذ بالاطلاق، ولكن هذا العنوان غير جار على القول بالاعم فيتمسك بالاطلاق والمرجع إلى البراءة عند فقد الاطلاق في المشكوك فيه جزءاً او شرطاً.

ويرد عليه ان ميزان البراءة، والاشتغال ليس كون الشيء ان يؤخذ بنحو العنوان وعدمه حتى يكن مجرى لاصالة الاشتغال، وإذا تعلق بالاجزاء والشرائط يتعلق بالبراءة بل ان العنوان الماخوذ تارة يؤخذ في الدليل بنحو الاستقلال، واخرى يؤخذ مرآة للعمل ومتحداً معه.

ولعله عند الملاحظة لابد من التفرقة بين العناوين المستقلة، والعناوين المرآتية المتحدة مع العمل، وعنوان الصحة لم يلحظ مستقلا ومنحازاً عن الاجزاء والشرائط بل متحد معها.

ألا فانظر إلى باب الوضوء حيث يذهب الفقهاء إلى ان الطهارة عبارة عن ذلك المعنى الاعتباري المتحصل من وجود الغسلتين والمسحتين فالطهارة ليست عبارة عن الغسلتين والمسحتين وانما هي عبارة عن ذلك العنوان المتحقق منهما فعند ما

يشك فيه هل هو غسلة او غسلتان فترى الفقهاء يجرون البراءة في الامر الزائد، او ان غسل الاعضاء يتحقق بمرة او مرتين فتجدهم يجرون البراءة في المرة الثانية لاتحاد الطهارة مع افعال الوضوء والا فلو كانت الطهارة امرا وراء افعال الوضوء لتعين القول بالاشتغال دون البراءة بينما المعروف منهم هو القول بالبراءة.

وهذا المبنى لا يختص في خصوص الصحيح، ولا في الاعم لان العنوان في الطهارة مندك في الافعال فيرجع الشك في العنوان إلى المعنون، وعلى هذا يرجع الشك إلى ما بين الاقل والاكثر وهو مجرى البراءة في الاكثر.

بل نقول ايضاً ان كانت هناك اطلاقات كما في صحيحة حماد فيتمسك الصحيحي بالاطلاق المقامي كما يتمسك به الاعمى لأنه لفظ مطلق مبين لمؤداه وإذا شك في تقيده فالاصل عدمه، وهذا اصل عقلائي.

واما بناءاً على كون العناوين مندكة في المعنويات فلا يفرق الحال فيها بين كون المرجع إلى الشك بين الاقل والأكثر او المرجع إلى الاطلاق، والا فالتفرقة بين القولين مما لا نرى لها وجهاً.

وببيان اوضح ان التمسك بقاعدة الاشتغال بناءاً على الصحيح وبالبراءة على القول بالاعم في كلما شك في جزئيته وشرطيته وتندرج المسألة تحت عنوان الشك بين الاقل والاكثر الارتباطيين.

فان قلنا بالبراءة هناك لانحلال العلم الاجمالي جرت البراءة هنا ايضاً والاكان المقام من الاشتغال، وحيث ان التحقيق هناك انه كلما شك في جزئيته وشرطيته كان مجرى البراءة عقلا وشرعاً جرت البراءة هنا ايضاً في كلما شك في جزئيته وشرطيته في عنوان الصحة وغيرها.

وقد بنى الاستاذ الاكبر النائيني على نفي هذه الثمرة حيث اختار انه لا يمكن تصور الجامع للصحيح الا بتوسط عنوان بسيط خارج عن نفس الاجزاء، والشرائط سواء كان ذلك البسيط متعلقاً للامر او قيداً للمتعلق فلا محالة يكون الشك في الاجزاء، والشرائط شكا في حصوله، وحينئذ يرجع الشك إلى الشك في المحصل

وهو ذلك العنوان الذي شك في تحققه فالمرجع هي قاعدة الاشتغال.

واما على المذهب الاعمى فمبنى على الانحلال وعدمه في الواجبات الارتباطية.

وما افاده مدفوع بما صرحنا به في باب القدر الجامع بين افراد العبادات، وانه ليس بامر خارج عن حقيقة الاجزاء والشرائط ليكون الشك فيه من باب الشك في المحصل بل متحد معها وعينها في الخارج.

ولو تنزلنا بان الجامع عنوان الصحة للقياس بالاجزاء والشرائط من قبيل المحصل، وما يتحصل منه الشيء لكان الجواب ان المتحصل غير عنوان المحصل خارجاً، وليس متحداً معه بالحمل الشائع الصناعي كان من باب قاعدة الاشتغال واما إذا كانا متحدين خارجاً، وكان احدهما عين الاخر حقيقة، ووجوداً كان المورد ايضاً من موارد البراءة.

واجمالاً ان مورد البراءة وجريانها تارة يقع في الشبهة البدوية كحرمة التتن واباحته، واخرى يجري في المحصل.

وإذا كانا المتحصل والمحصل منه في الخارج شيئاً واحداً بحيث اتحدا في الخارج وجوداً او ماهية جرت البراءة ايضاً في المقام هنا، وان عنوان المتحصل والمحصل لا يجري فيهما قاعدة الاحتياط والاشتغال الا إذا كان وجوداً بين وجودين او ماهية بين ماهيتين، والا إذا اتحد احدهما مع الاخر كان المجرى هو البراءة دون الاشتغال نظير ما ذهبوا اليه في باب الطهارة من ان الطهارة الحدثية هي عين الغسلات من الوجه واليدين، والمسحات من الرأس والقدمين.

ولذا ان المشهور لم يخطر ببالهم اجراء الاحتياط والاشتغال وحكموا بالبراءة فيما لو شك في غسله زائدة.

وثالثة يكون الوجود واحداً الا ان له مراتب متعددة فتجري البراءة إذا كان الشك في مراتبه الزائدة كما لو كلف المولى عبده باضاءة دار له بالكهرباء، وتحققت الاضاءة بالف شمعة من الضياء.

فاذا شك العبد في الزيادة وانه مكلف بالاضاءة باكثر من هذا جرت البراءة في الزائد، وان كان الضياء وجوداً واحداً ولكن حيث كان الوجود الواحد له مراتب متعددة صح اجراء البراءة في المراتب الزائدة.

وعلى الاجمال ان كون الشيء محصلاً، وغير محصل، او كونه وجودا واحداً مما لا يوجب جريان الاحتياط والاشتغال اذ المحصل إذا اتحد مع المتحصل عنه ماهية او وجوداً جرت البراءة فيه لاتحادهما في الوجود او الماهية، وكذلك إذا كان وجوداً واحداً، ولكنه ذو مراتب متعددة جرت البراءة في مراتبه الزائدة ايضاً.

وانت إذا تأملت موضوع المسألة من البراءة، والاحتياط وجدت آخر المطاف ان العهدة، والمسؤولية في ناحية التكليف ان كانت باقية على عائق المولى والامر.

فهذا هو مجرى البراءة من غير فرق في ذلك بين كون التكليف بدويا كالشك في حرمة التتن او كان التردد بين الاقل والاكثر ارتباطياً كاجزاء الصلاة او انحلالياً كالشك في انه مدين لزيد عشرة دنانير او اكثر اوكان الشك في المحصل او المتحصل منه، ولكن على وجه ان يكون الاتحاد بين المحصل والمتحصل عنه متحداً في الوجود او الماهية كعنوان الطهارة في الوضوء المتحدة مع الغسلات الثلاث من الوجه واليدين.

واما إذاكانت العهدة والمسؤولية على عاتق المكلف بان كانت ماهية التكليف معلومة وكان ترددها بين ماهيتين او كان التكليف لوجود خاص، ولكنه مردد في تحققه بين وجودين فانه عند ذلك يتحقق عنوان الاشتغال لان عهدة التكليف على عاتق العبد دون عاتق المولى.

فالميزان الحقيقي في نظرنا في مجرى البراءة والاشتغال انه ان كانت عهدة التكليف على عاتق المولى كما في الصورة الاولى كان المجرى هو البراءة،وان كانت عهدة التكليف على عاتق العبد، وقد تم البيان من المولى وخرج عن عهدة التكليف فالمجرى هو الاشتغال كما في الصورتين الاخيرتين.

وقد بينا ذلك في انوار الوسائل في الجزء الأوّل من الطهارة وليكن على ذكر

منك في موارد البراءة والاشتغال.

ثم ان انطباق الاطلاق والتمسك به على القول بالاعم او عدم التمسك بالاطلاق وان اللفظ مجمل بناءاً على الصحيح لا يجعل مسألة الاعم والصحيح مسألة اصولية سواء ان قلنا ان المسألة الاصولية اعم مما وقعت في طريق الاستنباط او ما ينتهي اليه الفقيه في مقام العمل او ان المسألة الاصولية مختصة بالاستنباط للحكم الواقعي دون الاستنباط الظاهري الذي ينتهي اليه الفقيه في مقام العمل حيث ان هذه المسألة ليست في دائرة تلك المسائل ولا في نطاقها وحدودها وانما هي من المسائل التي تعرض اليها الاصوليين بمناسبة من المناسبات اوكونها من المبادىء للمسائل الاصولية.

وحيث لم تحرر في فن من الفنون حررها علماء الاصول في مقدمات هذا العلم كما تعرضوا للوضع والموضوع له وبحث المشترك اللفظي وصحة استعماله في اكثر من معنى واحد فالمسألة غير اصولية، وان كانت لها مساس من بعض الجهات بعلم الاصول والبحث في الاطلاق وعدمه والبراءة والاشتغال لا تصير المسألة اصولية من اطلاق اللفظ واجماله او من الشك في التكليف يرجع الامر إلى البراءة، او إلى المكلف به ليرجع إلى الاشتغال.

فذلك من باب انطباق المسألة الاصولية على مسألة اخرى لان البحث في الاطلاق هنا وعدمه وفي الاشتغال والبراءة ليس بحثا عن نفس الاطلاق وعن البراءة والاشتغال وانما البحث في انطباق هذين المسألتين اعني الاطلاق والاجمال والبراءة والاشتغال على مورد الصحيحي والاعم وهذا من باب انطباق القاعدة الاصولية لا من باب البحث عن المسألة الاصولية، ولعل ذلك واضح لا يحتاج إلى اقامة برهان.

## اسامي المعاملات

ان رسم هذا البحث يستدعي تمهيداً قبل الشروع في اهدافه ليتضح موضوع البحث، وما حرره اعلام الاصول في هذا المقام.

### تمهيد

ان عنوان المعاملات يتصور فيها وجوه احدها ان تكون اموراً مقولية، وهي ما كانت امراً موجوداً في الخارج كالجوهر والكم والكيف، او حيثية موجود كالاضافة من الفوقية، والتحتية والمساوات ونحوها.

ثانيها: ان تكون اموراً واقعية، وليست داخلة تحت عنوان المقولات نظير باب الملازمات العقلية فانها امور واقعية، وان لم تدخل تحت حد المقولات.

ثالثها: ان تكون اموراً اعتبارية يعتبرها العقلاء، والمشرعون من ابناء العرف والشارع المقدس، وليست بازائها وجوداً خارجياً، ولا حيثية موجود، وليست ايضاً اموراً واقعية غير قابلة للاعتبار والتشريع بل هي صرف الاعتبار والتشريع غايته ان اعتبار المعتبرين وتشريع المشرعين لا يكون جزافاً بل لابد ان يكون عن منشأ صحيح في نظرهم.

فاما ان يتفق العرف على منشأ واحد، او يختلف ذلك المنشأ او لا يختلفون في المنشأ وفي اصل الجعل والاعتبار، وانما يختلفون في انطباق منشأ ذلك الاعتبار على مصداق خاص نظير ما احتمله بعضهم من تحريم الربى والقمار بان الربا هو القمار لا ينطبق عليه منشأ الاعتبار، وملاكه.

والتحقيق من هذه الوجوه ان جميع ابواب المعاملات بالمعنى العام الشامل للايقاعات كالطلاق ونحوه، والذي قام عليه نظام البشرية من ذوي الاديان وغيرهم هو ان المعاملات اعتبارات عقلائية.

اما نفي الوجه الأوّل فلان المعاملات ليست موجوداً خارجياً ولا حيثية موجود الا فانظر ان من ملك داراً او عقاراً اوكان له مال من الاموال فانه ليس هنا بين

المالك والمملوك الا ذلك الاعتبار، والا فليس بينهما وجود ثالث قد انطبق عليه عنوان المقولة يعبر عنه بالملكية، او المالية ولا ان المالك والدار قد تحيثا كل منهما بحيثية خاصة واقعية كباب الاضافات من الفوقية والتحتية والابوة والبنوة.

واما انتفاء الوجه الثاني فلان الأمور الواقعية لا تختلف باختلاف المعتبرين ولا تتعدد بتشريع المشرعين فان ايجاب ذي المقدمة لا يستلزم ايجاب المقدمة، وان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضد العام مثلا. فان هذه الأمورمن الملازمات العقلية التي لا تختلف باختلاف المشرعين والمعتبرين قبل التشريع او بعده.

ويتعين عند ذلك الوجه الثالث بانه اعتبار من الاعتبارات لان المعاملات باجمعها حتى الايقاعات منها تدور مدار المعتبرين من مصطلح العرف او مصطلح الشارع.

والظاهر ان المعاملات الجامعة للايقاعات ايضاً اعتبارات عرفية.

ويقع البحث فيها من الشارع تارة على وجه ان المفهوم العرفي كما يعتبره العرف يعتبره الشارع وإذا وقع اختلاف في بعض الاشياء كالمعاملة الربوية او بيع القمار او المجهول او نحو ذلك من الايقاعات بكون من قبيل الاختلاف في تطبيق تلك الطبيعة على مصداقها.

فمثلاً ان البيع بمفهومه العرفي يقع معتبراً عند الشارع، وانما العرف يطبق تلك الطبيعة على البيع الربوي والقمار واجراء الصغية ثلاثاً في الطلاق، وان الشارع المقدس لم يطبقها على تلك الافراد لما يراه الشارع ان البيع من مبادلة المال وان المعاملات على نحو الكلية اما تقتضي مقابلة شيء بشيء او بذل جهود لكسب مال اما استيفاء مال من غير مبادلة مال بمال ولا عمل بمال، ومن غير جهود وكسب.

فلا يرى الشارع له وجهاً مبرراً ولا يراه مما قام عليها نظام البشرية وحفظ الاجتماع والاقتصاد وفي سائر الاقطار وان البيع الربوي، او القمار مما يوجب اختلال النظام البشري في التكسب والمعاملة، وانهيار الاجتماع وتمركز فرد في المجتمع من غير مبرر واضمحلال مجتمع في قبال فرد.

وثانياً قد يرى الشارع المقدس تحديد مفهوم المعاملة ببعض القيود كما قيد المسافر عرفا ببعض القيود الشرعية فلا يقصر المسافر لمطلق السفر وانما يقصر عند تمامية شروط السفر، وفي المقام هنا ان الشارع قد حدد عنوان البيع بامور لا تنطبق على عنوان بيع القمار والربا، والمجهول، والمنابذة، ونحو ذلك.

وتخطئة الشارع للعرف إذاتأتي على وجهين.

الأوّل: ان تكون التخطئة منحصرة في انطباق المفهوم على المصداق.

الثاني: ان تكون التخطئة متوجهة إلى تقييد المفهوم وتقييده ببعض القيود الموجبة لعدم انطباق المفهوم الكلي على ذلك المصداق.

والظاهر من السير في المسائل الفقهية في باب المعاملات هو الوجه في تخطئة المفهوم في انطباقه على المصداق الخاص دون التصرف في المفهوم على انه يجوز للفقيه التشكيك في بعض الموارد.

ولكن الظاهر ان التخطئة في المصداق فقط وان كانت التخطئة في بعض الايقاعات كالطلاق، ونحوه راجعة إلى تقييد المفهوم عند التأمل وليست مجرد تخطئة في المصداق كما في غالب المعاملات.

إذا عرفت ذلك فلابد من التعرض لامور:

الأوّل ـ ان الفاظ المعاملات إذا كانت موضوعة للمسببات فهل يجري فيها نزاع الصحيح والاعم ام لا المعروف بين علماء الاصول ان الفاظ المعاملات إذاكانت موضوعة للمسببات اما بمعنى الآثار الناشئة من الاسباب، او انها عبارة عن امور اعتبارية قد اعتبرها العرف الناشئة من الاسباب كالبيع الناشىء من الصيغة مثلا او المعاطات، وليس المقصود من الاسباب في كلماتهم في باب المعاملات هي الاسباب التكوينية فانه امر غير واقع وواضح البطلان.

وانما الغرض من الاسباب ان العرف في عالم الاعتبار يراها كالاسباب المؤثرة في ايجاد المفهوم الاعتباري، او الآثار الناشئة من ايجاد الصيغة، او المعاطاة مثلاً.

وقد اعترض المتأخرون من علمائنا على هذا الوجه بانه ليس من لازم القول

بان الفاظ المعاملات موضوعة للمسببات هو عدم جريان نزاع الصحيح، والاعم، وان النزاع يختص بين الصحيح والاعم في الاسباب دون المسببات. فانه يجوز ان يكون المسبب ذو مراتب متعددة نظير الوجود وحقيقة النور فإحدى المراتب تقع المعاملة صحيحة وبمرتبة اخرى تقع باطلة.

ويجوز ايضاً ان المسبب وان كان وجوداً واحداً، وليس له مراتب متعددة الا انه يجوز تقييده ببعض الاسباب دون الاسباب الاخر فيقع من اللفظ العربي دون الفارسي، وبما تقدم فيه الايجاب على القبول دون ما تاخر فيه الايجاب عن القبول فيجري نزاع الصحيح، والاعم على القبول بان الفاظ المعاملات موضوعة للمسببات.

وهذا الاشكال، وان تلقاه الكثير من الاعلام، والاساتذة الا انه يمكن دفعه بوضوح.

وبيانه: اما وجه تقييد المسببات ببعض الاسباب دون الاسباب الاخر فهذا خارج عن موضوع البحث لان الكلام بان الوضع للمسبب بما هو مسبب هل يوجب جريان النزاع ام لا، وحيث ان الوجود بما هو وجود يدور امره بين الثبوت، او العدم.

واما فرض تقييده بالاسباب في بعض دون بعض فهو خارج عن تحرير موضوع المسألة وتقييد للشيء من نواحيه الخارجية عن ذاته، وحقيقته، وعن محل النزاع بان اللفظ موضوع للمسبب بما هو مسبب حيث ان القائلين بان الوضع للمسببات يدور امره بين الوجود، او العدم وغرضهم المسبب من حيث ذاته، ونفسه لا من حيث قيوده، وعوارضه.

واما ان الوجود قد يكون له مراتب متعددة فيجري فيه النزاع المذكور من الصحيح، والاعم.

فيدفع بان التعبير منهم بان المسبب دائر امره بين الوجود، والعدم مع صدور هذا التعبير من اكابر العلماء ان يكون غرضهم في وضع الفاظ المسببات غير القابلة للتعدد ولو في عالم الاعتبار، ويكون امراً بسيطاً غير قابل للتعدد اصلا.

لان التعدد في الوجود في النظر العرفي بحكم متكثر المعنى وبحكم المركبات الخارجية المتعددة وان كان الوجود حقيقياً او اعتبارياً ليس الا حقيقة واحدة يدور امره بين الثبوت، والعدم، وان كان له مراتب في مقام التشكيك.

الامر الثاني ان امضاء المسبب في نظر الشارع للمعنى العرفي هل هو امضاء لاسبابه أم لا؟

يظهر من كثير من اعلام الاصول ان امضاء المسبب لا يستلزم امضاء السبب فاذا قال الشارع المقدس احل الله البيع. فان امضاء مفهوم البيع عنده على طبق ما اعتبره العقلاء وكان اعتبار الشارع له كما اعتبره العرف لا يستدعي امضاء الاسباب من الصيغة على اختلاف حالاتها من تقديم الايجاب على القبول، والموالات، والعربية والتنجيز، وغير ذلك.

وقد ذهب الكثير من علماء الاصول إلى ان المسبب لا يستدعي امضاء السبب، ولكن يجوز ان يقال ان بناء العقلاء إذا امضى العرف، او الشارع المسبب سواء ان كان هو الاثر ام المفهوم الاعتباري، واطلق من غير قيد، ولا شرط، ومن غير تعرض لحالة السببية، ولا إلى جهة منشأ المسبب عن اسبابه فالظاهر اعتباره على جميع الاسباب، وامضاءه لكل منشأ لذلك المسبب.

وبيان آخر ان الدليل من الشارع في المعاملات قد يأتي على نحو التكليف، وقد يأتي على نحو الوضع، وما يأتي على نحو الوضع تارة يتوجه هدف الشارع إلى امضاء نفس المعاملة من مسبباتها او اسبابها واعتبارها كما اعتبرها العرف.

فان قوله تعالى: «احل الله البيع وحرم الربا»[1] ليس المقصود منه هو الجواز والحلية التكليفية وانما المقصود هو الحلية الوضعية من نفوذ المعاملة وابرامها فالآية متوجهة إلى امضاء المسبب، وهو ذلك المفهوم الذي اعتبره العقلاء للبيع، او الاجارة، او المضاربة، او نحوها، وحيث ان الكلام من الشارع على وجه العموم او

١ . البقرة: ٢٧٥ .

الاطلاق من غير تقييد بجهة، او قيد فظاهر اطلاق دليل الامضاء او عمومه هو امضاء المسبب اصالة، ومطابقة، وامضاء الاسباب تبعاً، والتزاماً.

وثانياً لو وقع التردد في هذا الوجه، وقلنا بان مقتضى ذلك هو الدلالة على وجه الاقتضاء لا على وجه الدلالة اللفظية فيجوز ايضاً تحقق الدلالة حيث لم يقيد الشارع المسبب بحالة من الحالات، ولا بسبب من الاسباب، وان كان تجويز الدلالة الاقتضائية هنا مما لا تقتضيه افهام العرف، وابناء اللغة، وليست من الدلالة المقبولة في المحاورات العرفية لا مطابقة ولا التزاماً.

فان اكثر ما تفيد هذه الدلالة هو الاشعار بالامضاء والتعميم دون الصراحة، والظهور في الامضاء، ولكن يكفي في المورد ما ذكرنا من الدلالة بحسب مقدمات الحكمة او ثبوت العموم من غير تخصيص.

## الأمر الثالث:

اتضح لك من البيانات السابقة ان امضاء المسبب يستدعي عرفا امضاء السبب حيث لا يأتي تقييد بسبب خاص، وكذلك ايضاً لو انحصر المسبب في سبب خاص وليس له سبب آخر. فان الذهن ينتقل إلى ان امضاء المسبب امضاء لسببه الخاص، وان السبب كاف في ايجاد مسببه اذ لا مسبب آخر يشك في كونه ان امضاء المسبب امضاء لسببه.

وان ظهر من بعض الاعلام كما عرفت بان امضاء المسبب لا يستدعي امضاء اسبابه، وانه لا تلازم بينهما عرفا.

ولكن قد عرفت ما فيه هذا كله في ان امضاء المسبب هل يستدعي امضاء السبب فيهما إذا كان السبب واحداً او يستدعي امضاء الاسباب من غير فرق بين كون المسبب له اسباب متعددة ام لا، وان كان في فرض ما لو كان المسبب قد انحصر في سبب خاص فانه من الواضح جداً ان امضاء المسبب امضاء لسببه الخاص ونحوه إذا كان المسبب له اسباب متعددة وكانت بمرتبة واحدة بالقياس إلى المسبب.

اما إذا اختلفت الاسباب بالقياس إلى المسبب بان احتمل ابناء المحاورة بان البيع الناشيء من الصيغة العربية اولى من الناشيء باللغة الفارسية او ساير اللغات، او اعتبار تقديم الايجاب على القبول، وعدم جواز تقديم القبول على الايجاب، ونحوه في عقد النكاح بان اعتبر العرف ان العلقة الزوجية تنشأ من الفاظ مخصوصة، وانها بنحو العربية، وان لا يتقدم القبول على الايجاب إلى غير ذلك مما اعتبره الشارع في باب الطلاق الفاظاً مخصوصة لا مطلق الالفاظ.

فانه عند ذلك لا يستلزم امضاء المسبب امضاء الاسباب الا في الاسباب المتيقنة التي يتفق العرف وابناء المحاورة على سببيتها وايجادها للمفهوم الاعتباري من المعاملات، او ايجاد المفهوم الانشائي الذي يحصل بايجاد الانشاء ولا يمكن الاخذ بتأثير مطلق الاسباب، وانما يؤخذ منها بالقدر المتيقن دون المشكوك في سببيته.

واما إذا انعكس الفرض بان كان امضاء السبب امضاء للمسبب كقوله تعالى تعالى «اوفوا بالعقود»[1] على ان الظاهر من هذه الآية هو امضاء السبب من غير ان يكون لها النظر إلى المسببات فهل يستدعي امضاء السبب امضاء المسبب الذي يظهر من كلماتهم ان لا تلازم بين الامرين، وان امضاء السبب لا يستدعي امضاء المسبب الا إذا استفيد من اطلاق اللفظ ان جميع الاسباب تستلزم من امضائها امضاء المسببات كقوله عليه السلام «كل صلح جائز»[2] من اي طريق كان إذا حصل التسالم والتراضي.

واما إذا لم يكن الامر كذلك كصيغة الطلاق من اعتبار صبغة مخصوصة فلو لم يجيء بالصيغة المخصوصة ـ كقول الرجل لزوجته انت مطلقة فانه يشكل الامر الا ان

---

١ . المائدة : ١ .

٢ . الكافي ٥ : ٢٥٩، ح ٥، باب الصلح، دارالكتب الاسلامية، من لا يحضره الفقيه ٣:٢٥، ح ١، باب الصلح مؤسسة الاعلمي؛ وسائل الشيعة ٢٧:٢٣٤، ح ٥، باب ٣، أنّ البيّنة علىٰ المدّعى، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث .

يأتي بالصيغة المخصوصة التي دل الشرع على اعتبارها وامضائها.

وعلى كل فامضاء السبب لا يقتضي امضاء المسبب الا إذا انحصرت السببية في سبب خاص فان امضاء السبب حينئذ يقتضي امضاء المسبب.

## الامر الرابع

ان محل الكلام في ان امضاء الاسباب او امضاء المسببات انما تتم بالاطلاقات اللفظية او العمومات فاذا دل العموم على اعتبار السبب مطلقاً، او الاطلاق بعد تمامية مقدمات الحكمة من كون المتكلم في مقام البيان لا في مقام الاهمال والاجمال ولم يكن قرينة صارفة على عدم الاطلاق اخذ به، ونحوه في استفادة العموم ايضاً.

واما ما شك في انطباق العموم على فرد لم يؤخذ بعموم العام لأنه من التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية.

## الامر الخامس

انه ذكر بعض مشايخنا الاكابر[1] ان امضاء المسبب يستدعي امضاء السبب وقد جاء في توجيه ذلك من طريق خاص.

وبيانه ان نسبة الاسباب في المعاملات للمسببات ليست نسبة سببية، ولا توليد شيء من شيء، وانما نسبة الاسباب إلى مسبباتها نسبة الالة إلى ذي الالة ونسبة المرآت للمرئي والطريق لذي الطريق، ولا يتعلق النظر بالاسباب الا انها عناوين آلية لمعنوناتها، وكمعانى حرفية المندكة في مسبباتها.

ولازم ذلك ان يستفاد عرفاً الملازمة بين امضاء المسبب، وامضاء السبب، وان عين امضاء المسبب يكفي في امضاء السبب، وبالنتيجة فانه يحاول ان الاسباب،

١. عرض سماحة الوالد النائيني قدس سره. أجود التقريرات، ج ١، ص ٧١ ـ ٧٢.

والمسببات في المعاملات، والايقاعات ليست من قبيل الاسباب لا حقيقة ولا مجازاً، وانما النظرة الحقيقية، والذي يقضيها فهم ابناء العرف هي انها الات للمسببات ومندكة فيها فامضاء المسبب يستدعي امضاء السبب المندك في المسبب.

وقد اكثر بعض الاساتذة المحققين[1] وبعض تلامذته بان الاسباب لها وجود مستقل فكيف يكون امضاء احدهما امضاء الاخر.

وثانيا ان الاسباب من مقولة الكيف غالباً فان قول البائع للمشتري بعتك داري مما يرى العرف ان بعت من الاسباب في عالم الاعتبار وانها من مقولة الكيف المسموع فكيف يكون ما يوحده الانشاء من المفهوم، او ما يوجده الانشاء من اعتبار المعتبرين للبيع حقيقة عين ذلك الاعتبار وهو المسبب، وعين ذلك المفهوم المتحقق بالانشاء.

ولكن نظرة التأمل فيما ذكره المشايخ لا تقتضي وجهاً مقبولاً فانه ﷺ لا ينكران وجود السبب وجود آخر غير وجود المسبب واقعاً اعتبره العقلاء كما يقتضيه التحقيق او مفهوماً يوجد بالانشاء كما يراه كثير من الاصوليين، ولكنه يختار بان السبب، وان كان مغايراً للمسبب وجود او حقيقة، ولكنه يرى ان احدهما آلة للاخر في نظر العرف، وابناء المحاورة في كل لغة، ودين.

وإذا تم هذا البناء فلا يرد عليه ما تقدم ذكره ولكن المحاورة معه في تحقق كون الاسباب في نظر ابناء المحاورة معاني آلية فان من تأمل استعمالاتهم لا يجد منهم البناء على ذلك بل يرونها من المعاني المتعددة، وان كل سبب له سببية خاصة به وباي مقدار من السببية وان المسبب هل ينحصر في سبب خاص او في اسباب متعددة.

وهل الاسباب المتعددة هي على صراط واحد في القياس إلى المسببات، او

١ . يقصد سماحة الوالد العراقي قدس سره. نهاية الافكار، ج ١، ص ٩٧ ـ ١٠٠ .

انها بنظر العرف مختلفة وان بعضها اولى بالسببية من بعض نظير اولوية السببية بالعربية دون الفارسية، وبتقديم الايجاب على القبول دون تاخر الايجاب عن القبول إلى غير ذلك.

والظاهر ان كل مقام تختلف الاسباب فيه بالاولوية الا في المتيقن من الاسباب لا يوجب امضاء المسبب الا في المتيقن من الاسباب في تاثيرها في المسبب عرفا.

وقد ذهب بعض اعلام العصر[١] إلى الغاء عنوان السببية، والمسببية، واعتبر ان المورد هنا من باب المبرز والمبرز فما يسمى مسبباً بمصطلح الاصوليين ليس الا من قبيل المبرز لذلك المفهوم الاعتباري فليس حقيقة السببية الا ابراز ذلك الاعتبار، وكونه وسيلة إلى تحقق ذلك المفهوم الاعتباري الذي هو حقيقة المعاملة.

ولا ريب ان الانشاء قولا او فعلا إذا كان من قبيل المفهوم المبرز بما يسمى سبباً فعلا او انشاءاً يتحد مع ذلك المعنى الاعتباري الذي يتحقق بالانشاء تارة، وبالمعاطاة اخرى.

وهذا جار في جميع حقائق المعاملات من البيع والاجارة والصلح، والنكاح، والمضاربة إلى غير ذلك فليس هناك تعدد، ولا سببية، وانما هو ابراز ذلك المفهوم الاعتباري اما بالقول والانشاء، واما بالفعل والمعاطاة.

ولكن نظرة التامل قاضية في هذا التوجيه، وهذه المحاولة من اخراج المورد عن السببية والمسببية ولحاظ اتحاد ما يسمى سببا مع المفهوم الاعتباري الذي هو حقيقة المعاملة لا يخلو من تكلف في التوجيه.

فان المبرز من الوجود الانشائي، والوجود الحقيقي من مقولة الكيف، او الفعل لا يكون بالحمل الاولى الذاتي عين ذلك المفهوم الاعتباري الذي هو حقيقة المعاملة بل هما مختلفان بالحمل الاولي.

---

١ . الاستاذ المعظم الخوئي دام ظله. محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ١٩٢ ـ ١٩٤ .

فان حقيقة احدهما غير حقيقة الاخر وماهية احدهما غير ماهية الثاني، وهذا التوجيه، والمحاولة لا تدفع اصل الاشكال من عنوان السببية والمسببية بالمعنى الذي فهمه علماء الاصول من السببية الاعتبارية وان امضاء احدهما هل يستدعي امضاء الاخر سواء ان كان المورد من السببية، والمسببية واقعاً او من الالة وذي الالة او من باب المبرز والمبرز الذي هو ذلك المفهوم الاعتباري الذي اعتبره المشرعون في باب المعاملات والايقاعات.

وعلى الاجمال ان هذه المحاولات من كون السبب آلة والمسبب ذي الالة وان السبب من باب المبرز والمسبب هو المعنى الذي ابرزه السبب لا يرفع ناحية البحث من ان امضاء المسبب يستدعي على وجه الكلية امضاء السبب اولا يستدعيه، وانما يستدعيه من باب الموجبة الجزئية إذا قامت القرائن، ودلت الادلة عليه.

## اضواء جديدة

اعلم ان المعاملات كما عرفت مما حررناه انها مفاهيم اعتبارية قد اعتبرها العرف، والمشرعون، وانما الشارع امضاها، او اعتبرها كاعتبارهم، وانها ليست حقائق مقولية كما يظهر من بعض اجلة السادة[1] في شرح المكاسب، ولا انها امور واقعية كما يظهر من استاذنا العراقي بكونها من نوع الملازمات العقلية حيث انها امور اعتبارية اولاً وبعد الاعتبار تصير اموراً واقعية في نظره.

ولكن من الواضح ان الأمورالاعتبارية ليست داخلة تحت حد المقولات، ولا تحت حد الملازمات العقلية وقد اوضحنا ذلك في باب البيع مفصلا من انوار الوسائل.

ولعل كثيراً من المحققين، واهل دقة النظر اختار في هذا الباب انها من

١ . الفقيه اليزدي قدس سره.

الأمورالاعتبارية في نظر المشرعين كما اخترناه وليست من الأمورالواقعية، وان كانت هذه حقائقها وواقع امرها فكيف يعقل ان يصدر من اكابر الفن السببية والمسببية بالمعنى المصطلح من التأثير والتاثر، والفعل والانفعال فلابد وان تكون اهداف كلماتهم إلى تنزيلها منزلة السببية والمسببية في عالم الاعتبار نظير ما قالوا في باب اجتماع الامر والنهي انه هل يجتمع الوجوب والحرمة في وجود واحد لحيثيات متعددة.

مع انه من الواضح ان الوجوب والحرمة، والاستحباب او الكراهة ليست من المقولات التي هي اما موجودة او حيثية موجود فكما انهم في ذلك الباب لا يقصدون الاحكام الخمسة من الأمور المقولية او من الأمور الواقعية لا يقصدون هنا من السببية، والمسببية باب العلة والمعلول والفعل والانفعال، وانما يقصدون تنزيل ذلك منزلة العلل.

ومع ملاحظة هذه الجهة من تنزيلها منزلة العلل يبقى محور النزاع باقيا من ان امضاء المسبب هل يقتضي امضاء السبب أم لا.

وقد عرفت ان امضاء المسبب لا يقتضي امضاء سببه سواء ان قلنا ان المورد من السببية الاعتبارية ام من باب الالة وذي الالة، او من باب الابراز، واظهار المفهوم، باللفظ.

فان كل هذه الوجوه لا تدفع الهدف من المسألة، وهو ان امضاء احدهما هل يستدعي امضاء الاخر أم لا.

اذ من الواضح الجلي ان مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر، وان مفهوم احدهما بالحمل الاولى غير مفهوم الاخر بالحمل الاولى وان كان كل منهما يتحد مع الاخر بالحمل الشائع الصناعي في عالم الاعتبار.

وعلى الاجمال ليس المقام مقام السببية الواقعية وان الهدف من البحث بان امضاء المسبب يوجب امضاء السبب جار على جميع الوجوه والاقوال.

# الثّمرة

قد عرفت مما حررناه ان ثمرة النزاع في اسامي العبادات بناءاً على الصحيح، او الاعم، وانه على ما اخترناه لا ثمرة في المسألة، وانما الثمرة مبنية على غير ما اخترناه في الصحة والفساد. وانها امور وراء حقيقة الاجزاء والشرائط.

وهنا ايضاً نقول ان لا ثمرة في النزاع في هذه المسألة لان كلا من القولين من الصحيح، والاعم يتمسك بالاطلاق حيث ان المفاهيم عرفية فيؤخذ باطلاقها عند العرف ما لم يقع الشك منهم في دخالة بعض القيود في حقيقة المسمى.

وهذا نادر جداً، وان هذه المسألة كالمسألة السابقة في العبادات كما صرحنا به انها ليست مسألة اصولية، وانما هي من المبادىء التي تطبق عليها المسألة الاصولية من الاخذ بالاطلاق وعدمه او بجريان البراءة بين الاقل والاكثر لانحلال العلم الاجمالي، او للاشتغال لعدم انحلاله.

وليكن على ذكر منك ما اشرنا اليه في البحوث السابقة من ان الظاهر ان امضاء الشارع لما اعتبره العرف في باب المعاملات، والايقاعات قد تختلف موارده اما بالنسبة إلى المعاملات بالمعنى الاخص كالبيع، والاجارة، والصلح.

فالظاهر ان الشارع اعتبر المعنى العرفي وانما التخطئة بينه وبين العرف في بعض المصاديق لعدم انطباق تلك الحقيقة عليها كالبيع الربوي، والقمار، والمنابذة ونحوها، او لعدم انطباق الملاك الذي يبتني عليه اعتبار المعاملة.

واما في بعض الايقاعات فالظاهر ان الشارع قد تصرف في المفهوم، وحدده ببعض الجهات، والقيود كما في موارد الطلاق، وابوابه.

فان التأمل في روايات الطلاق، والظهار، والخلع يجدان الشارع قد حدد تلك المفاهيم بحدود خاصة، وليست التخطئة فقط في المصداق، والفرد بل لان التخطئة في الفرد تابعة للتخطئة في اصل المفهوم من تحديد الشارع لبعض القيود ومن تلك الحدود، وعليه فلا ينطبق على بعض افراد الطلاق، والظهار.

واجمالا ان التخطئة من ناحية الشارع المقدس تأتي تارة من ناحية التخطئة في المصداق.

وثانياً لعدم انطباق الملاك في نظر الشارع على الموارد.

وثالثاً لتحديد المفهوم في نظر الشارع، ومن اجل تحديد المفهوم لا ينطبق على المورد كعنوان الطلاق ثلاثاً او كانت مطلقة بل لابد من الصيغة المخصوصة، وهذه الصورة لا ترجع إلى تخطئة المصداق، وانما كان عدم الانطباق لعدم انطباق المفهوم المحدود على المورد.

## « الفهرس »


تقديم: ..... ٩
١ ـ تاريخ علم الاصول ..... ١٠
٢ ـ التدوين، والتشريع ..... ١٠
٣ ـ المفاهيم العامة للاستنباط ..... ١٤
٤ ـ المذهب التقليدي ..... ١٥
٥ ـ منهج البحث ..... ١٦
٦ ـ احتياج المجتمع إلى مجتهد بناء ..... ١٧
٧ ـ رعاية سماحة الوالد ..... ٢٢
**مباحث تمهيديّة** ..... ٢٣
**آراء الأعلام** ..... ٣٣
موضوعات العلوم ..... ٣٥
الكفاية ..... ٣٥
النائيني ..... ٣٦
العراقي ..... ٣٦
الأصفهاني ..... ٣٩

**مناقشة وتحليل** ..... ٤٣
هل العلم يحتاج إلى موضوع كلي؟ ..... ٤٥
الواحد بالنوع أو الواحد بالعنوان لا يستكشف ..... ٤٦
منه وحدة الموضوع حقيقة ..... ٤٦
نظرة أخرى حول المسألة ..... ٥١
بلا واسطة في العروض ..... ٥٢
التحقيق هو التفصيل ..... ٥٤
حيثية البحث ..... ٥٧
لا مورد لحيثيّة البحث ..... ٥٨
نظرة أخرى للأستاذ النائيني ١ في العوارض الذاتية ..... ٥٨
رأي الاستاذ العراقي ١ في العوارض الذاتية والغريبة ..... ٦٠
نظريتنا مع الاستاذ العراقي ١ ..... ٦١
تمايز العلوم ..... ٦٣
تمايز العلوم بالأغراض أو بالاعتبار ..... ٦٤
تحقيق التمايز بين الفنون ..... ٦٥
التمايز قد يقال إنّه يقع في الثبوت والاثبات ..... ٦٧
الفرق بين الأغراض والفوائد ..... ٧٠
توضيح آخر ..... ٧١
اشتراك مسائل العلوم في الاغراض ..... ٧٢
لا حاجة إلى معرفة الموضوع الكلي في العلم ..... ٧٣
**آراء الأعلام** ..... ٧٥
الكفاية ..... ٧٧
تعريف علم الأصول ..... ٧٧
الأصفهاني: هل البحث عن حجية الخبر الواحد بحث عن السنة؟ ..... ٧٨
العراقي ..... ٧٩

**مناقشة وتحليل** ..... ٨٣
تعريف علم الأُصول ..... ٨٥
طور آخر من الاستدلال ..... ٨٥
اختيار شيخ الأساطين في المسألة الأُصولية ..... ٩١
التعريف جامع ..... ٩١
**الثّمرة** ..... ٩٣
ثمرات البحوث حول المسائل الاصولية ..... ٩٥
الثمرة الأُولى: ..... ٩٥
الثمرة الثانية ..... ٩٥
الثمرة الثالثة ..... ٩٦
**آراء الأعلام** ..... ٩٧
الوضع ..... ٩٩
الكفاية ..... ٩٩
النّائيني ..... ٩٩
العراقي ..... ١٠٣
الاصفهاني ..... ١٠٨
**مناقشة وتحليل** ..... ١١١
حقيقة الوضع ..... ١١٥
من هو الواضع؟ ..... ١١٧
أخذ المتأخّر في المتقدّم تصوّراً ..... ١١٩
تنزيل اللفظ بمنزلة المعنى ..... ١٢٠
حقيقة الوضع إراءة اللفظ للمعنى ..... ١٢٠
اللفظ كاشف للمعنى ..... ١٢١
تحقيق المقام ..... ١٢١
ليس الواضع هو الله ..... ١٢٣

أقسام الوضع ..... ١٢٤
أقسام الموضوع له: ..... ١٢٥
الخلاف في وقوع الوضع العام والموضوع له خاص ..... ١٢٧
ثمرة الوضع: ..... ١٢٨
**المعنى الحرفي** ..... **١٢٩**
وضع الحروف يستدعي توسيط المعاني الاسمية للواضع ..... ١٣٤
مفاد الحروف ..... ١٣٤
المناظرة مع الكفاية ..... ١٣٥
المناظرة مع الشيخ الرضي ..... ١٣٩
المناقشة مع الاستاذ العراقي ..... ١٤٠
تحرير آخر من البيان ..... ١٤٣
الحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع له خاص ..... ١٤٧
رأي العراقي في كيفيّة وضع المعنى الحرفي ..... ١٤٨
التحليل ..... ١٤٩
تحقيقنا في جزئية المعنى الحرفي ..... ١٥٠
الحروف لا توصف بالكليّة والجزئية ..... ١٥١
مناقشتنا مع المحقق القمي ..... ١٥٢
الحروف اخطارية أو إيجادية ..... ١٥٣
تفصيل البحث: ..... ١٥٥
تقريب رد الوجوه ..... ١٥٩
ردّ القول بالتفصيل في المعاني الحرفية ..... ١٦٢
ملخص الأقوال في المعاني الاسمية والحرفية والمختار لدينا ..... ١٦٣
ثمرة المعنى الحرفي ..... ١٦٩
الاشارات والضمائر والموصولات ..... ١٧٠
ثمرة الموصولات والاشارات والضمائر ..... ١٧٥

**آراء الأعلام** ..... ١٧٧
الكفاية ..... ١٧٩
الخبر والانشاء ..... ١٧٩
الكفاية: الضمائر والموصولات ..... ١٧٩
العراقي: الخبر والانشاء ..... ١٧٩
المركّبات الناقصة ..... ١٨١
العراقي ..... ١٨١
الخبر والانشاء ..... ١٨٣
الأصفهاني ..... ١٨٣
الاشارات والموصولات والضمائر ..... ١٨٤
العراقي ..... ١٨٤
الاشارات ..... ١٨٤
الاصفهاني ..... ١٨٤
**مناقشة وتحليل** ..... ١٨٧
الجمل الخبرية والانشائية ..... ١٨٩
المفهوم الخبري لا يتّحد مع المفهوم الانشائي ..... ١٩٢
اشكال ودفع ..... ١٩٣
التقييد والتقيّد لا يجعل المعنى جزئياً ..... ١٩٣
**الثّمرة** ..... ١٩٥
ثمرة الخبر والانشاء ..... ١٩٧
**آراء الأعلام** ..... ١٩٩
الدلالة تابعة للارادة ..... ٢٠١
النّائيني ..... ٢٠١
الدلالة تابعة للارادة ..... ٢٠١
العراقي ..... ٢٠١

الدلالة تابعة للإرادة ..... ٢٠٣
الاصفهاني ..... ٢٠٣
**مناقشة وتحليل** ..... ٢٠٥
الدلالة والإرادة ..... ٢٠٧
هل الدلالة تابعة للارادة أم لا؟ ..... ٢١٠
تحقيق المقام ..... ٢١١
شبهة ودفع ..... ٢١٣
هل الارادة قيد للوضع أم للموضوع له؟ ..... ٢١٤
إلفات نظر ..... ٢١٥
**الثّمرة** ..... ٢١٧
ثمرة الارادة ..... ٢١٩
**آراء الأعلام** ..... ٢٢١
وضع المركّبات ..... ٢٢٣
العراقي ..... ٢٢٣
الاصفهاني ..... ٢٢٤
**مناقشة وتحليل** ..... ٢٢٧
وضع المركّبات ..... ٢٢٩
التقييد السابق على الحمل ..... ٢٣٠
**الثّمرة** ..... ٢٣٣
ثمرة المجازة ووضع المركبات ..... ٢٣٥
**آراء الأعلام** ..... ٢٣٧
في صحة الاستعمال فيما يناسب ما وضع له ..... ٢٣٩
العراقي ..... ٢٣٩
استعمال اللفظ في شخصه ..... ٢٤١
الاصفهاني ..... ٢٤١

**آراء الأعلام** ..... ٢٤٣
الحقيقة والمجاز ..... ٢٤٥
الكفاية ..... ٢٤٥
العراقي ..... ٢٤٦
في علائم الحقيقة ..... ٢٤٦
**مناقشة وتحليل** ..... ٢٤٧
الحقيقة والمجاز ..... ٢٤٩
علامة الحقيقة والمجاز ..... ٢٥٠
ما هي العلائم؟ ..... ٢٥٢
دفع الدور ..... ٢٥٢
الاختلاف في متعلّق الصورة ..... ٢٥٣
شبهة أُخرى: ..... ٢٥٤
الحمل واقسامه: ..... ٢٥٤
المغايرة بين المحمول والمحمول عليه ..... ٢٥٥
الحمل يستدعي المغايرة من جهة والاتحاد من جهة أُخرى ..... ٢٥٦
الاجمال والتفصيل تحليل عقلي ..... ٢٥٧
**آراء الأعلام** ..... ٢٥٩
آراء الأعلام في تعارض الأحوال ..... ٢٦١
**مناقشة وتحليل** ..... ٢٦٣
أحوال الالفاظ ..... ٢٦٥
**الثّمرة** ..... ٢٦٩
ثمرة أحوال الالفاظ ..... ٢٧١
**آراء الأعلام** ..... ٢٧٣
الحقيقة الشرعية ..... ٢٧٥
الكفاية ..... ٢٧٥

النّائيني ..... ٢٧٥
العراقي ..... ٢٧٦
الإصفهاني ..... ٢٧٧
**مناقشة وتحليل** ..... **٢٧٩**
الحقيقة الشرعية ..... ٢٨١
احتمالات ووجوه: ..... ٢٨١
النظر فيما ذهب إليه المحقّق الطهراني: ..... ٢٨٥
هل الاستعمال بعد ثبوت الحقيقة الشرعية أو قبلها ..... ٢٨٦
**الثّمرة** ..... **٢٨٧**
ثمرة الحقيقة الشرعية ..... ٢٨٩
**آراء الأعلام** ..... **٢٩١**
الصحيح والاعم ..... ٢٩٣
الكفاية ..... ٢٩٣
النّائيني ..... ٢٩٤
ثمرات البحث ..... ٢٩٩
خلاصة الصحيح والأعمّ عند العراقي ..... ٣٠٢
خلاصة الصحيح والاعم عند الاصفهاني ..... ٣٠٥
**مناقشة وتحليل** ..... **٣٠٩**
الصحيح والأعمّ ..... ٣١١
الصحة معتبرة في الأجزاء والشرائط ..... ٣١٦
تصوير الجامع ..... ٣١٩
تركيب الجامع على وجوه: ..... ٣١٩
الجامع العرضي ..... ٣١٩
تصوير الجامع على وجه البساطة ..... ٣٢٠
تركيب الجامع ..... ٣٣٩

الجامع العرضي..... ٣٤١
تصوير الجامع على الأعم من الصحيح والفاسد..... ٣٤٢
الوجه الثاني: ..... ٣٤٥
الوجه الثالث:..... ٣٤٦
الوجه الرابع:..... ٣٤٦
تحقيق المقام ..... ٣٤٧
استدلال القائلين بالصحيح..... ٣٥٣
استدلال القائلين بالأعم ..... ٣٥٥
الرواية الثانية..... ٣٥٧
الرواية الثالثة..... ٣٥٨
نظرة حول ما تقدم..... ٣٦٠
**الثّمرة**..... ٣٦٣
ثمرة النزاع بين الصحيحي والاعمى في العبادات ..... ٣٦٥
اسامي المعاملات ..... ٣٧٥
تمهيد ..... ٣٧٥
الأمر الثالث:..... ٣٨٠
الامر الرابع..... ٣٨٢
الامر الخامس..... ٣٨٢
اضواء جديدة ..... ٣٨٥
الثّمرة..... ٣٨٧