

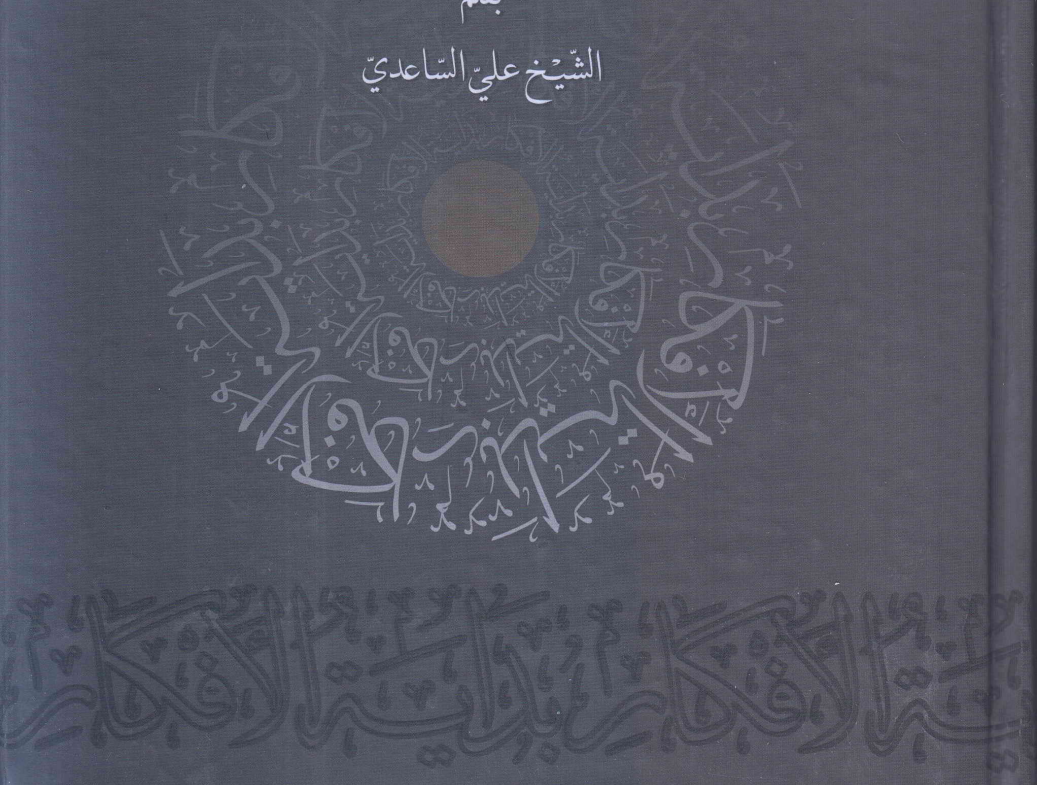
بَيِّنَاتُ الْإِفْكَارِ

شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَتْنِهِ

الجزء الأول

بقلم

الشيخ علي الساعدي





بَيِّنَاتُ الْإِفْكَارِ
شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَثْنِهِ

الشيخ علي الساعدي

يَتَكَلَّمُ

الأول ١٣٩٨ هـ، سن ٢٠١٩ م

٥٠٠ نسخة

٥٠٤ صفحة

● الطبعة

● الكمية

● عدد الصفحات



مَجَلَّةُ دَرَّاسَاتٍ عِلْمِيَّةٍ

سابقه جلد ١: ٦-٥٥-٦٥٠٣-٦٣٢-١٧٨

سابقه دوره: ٩-٥٤-٦٥٠٣-٦٣٢-١٧٨

سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

سرفراشته:
مستوفان قماردادی:
عنوان و نام پدیدآورنده:
شخصیات نشر:
شخصیات ظاهری:
شماره کتاب:

ساعدي، علي، ١٩٧١-م.

اصول الفقه شرح.

بداية الانكار: شرح اصول الفقه و توضيح منه / بقلم علي الساعدي.

قم: دار زين العابدين: نجف: مجلة دراسات علمية، ١٤٤١ هـ = ٢٠١٩ م = ١٣٩٨.

ج ١.

978-622-6503-54-9 دور، 978-622-6503-55-6 ج ٢.

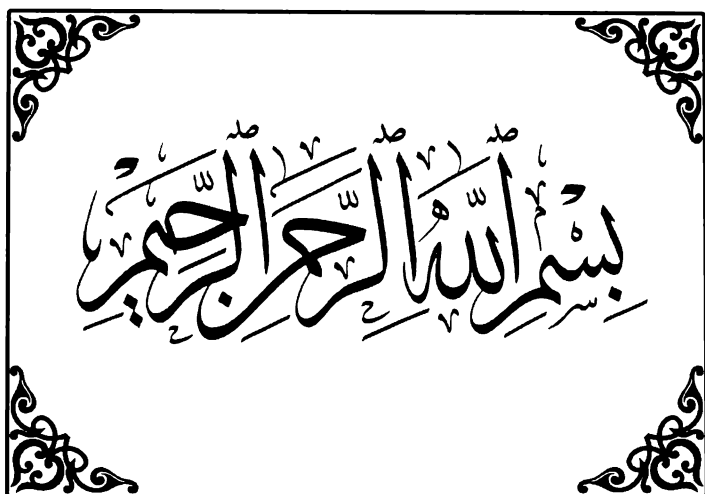
ج ١: 978-622-6503-55-6 ج ٢: 978-622-6503-56-3 ج ٣: 978-622-6503-57-0 ج ٤: 978-622-6503-58-7 ج ٥: 978-622-6503-59-4 ج ٦: 978-622-6503-60-0 ج ٧: 978-622-6503-61-7 ج ٨: 978-622-6503-62-4 ج ٩: 978-622-6503-63-1 ج ١٠: 978-622-6503-64-8 ج ١١: 978-622-6503-65-5 ج ١٢: 978-622-6503-66-2 ج ١٣: 978-622-6503-67-9 ج ١٤: 978-622-6503-68-6 ج ١٥: 978-622-6503-69-3 ج ١٦: 978-622-6503-70-0 ج ١٧: 978-622-6503-71-7 ج ١٨: 978-622-6503-72-4 ج ١٩: 978-622-6503-73-1 ج ٢٠: 978-622-6503-74-8 ج ٢١: 978-622-6503-75-5 ج ٢٢: 978-622-6503-76-2 ج ٢٣: 978-622-6503-77-9 ج ٢٤: 978-622-6503-78-6 ج ٢٥: 978-622-6503-79-3 ج ٢٦: 978-622-6503-80-0 ج ٢٧: 978-622-6503-81-7 ج ٢٨: 978-622-6503-82-4 ج ٢٩: 978-622-6503-83-1 ج ٣٠: 978-622-6503-84-8 ج ٣١: 978-622-6503-85-5 ج ٣٢: 978-622-6503-86-2 ج ٣٣: 978-622-6503-87-9 ج ٣٤: 978-622-6503-88-6 ج ٣٥: 978-622-6503-89-3 ج ٣٦: 978-622-6503-90-0 ج ٣٧: 978-622-6503-91-7 ج ٣٨: 978-622-6503-92-4 ج ٣٩: 978-622-6503-93-1 ج ٤٠: 978-622-6503-94-8 ج ٤١: 978-622-6503-95-5 ج ٤٢: 978-622-6503-96-2 ج ٤٣: 978-622-6503-97-9 ج ٤٤: 978-622-6503-98-6 ج ٤٥: 978-622-6503-99-3 ج ٤٦: 978-622-6503-00-0 ج ٤٧: 978-622-6503-01-7 ج ٤٨: 978-622-6503-02-4 ج ٤٩: 978-622-6503-03-1 ج ٥٠: 978-622-6503-04-8 ج ٥١: 978-622-6503-05-5 ج ٥٢: 978-622-6503-06-2 ج ٥٣: 978-622-6503-07-9 ج ٥٤: 978-622-6503-08-6 ج ٥٥: 978-622-6503-09-3 ج ٥٦: 978-622-6503-10-0 ج ٥٧: 978-622-6503-11-7 ج ٥٨: 978-622-6503-12-4 ج ٥٩: 978-622-6503-13-1 ج ٦٠: 978-622-6503-14-8 ج ٦١: 978-622-6503-15-5 ج ٦٢: 978-622-6503-16-2 ج ٦٣: 978-622-6503-17-9 ج ٦٤: 978-622-6503-18-6 ج ٦٥: 978-622-6503-19-3 ج ٦٦: 978-622-6503-20-0 ج ٦٧: 978-622-6503-21-7 ج ٦٨: 978-622-6503-22-4 ج ٦٩: 978-622-6503-23-1 ج ٧٠: 978-622-6503-24-8 ج ٧١: 978-622-6503-25-5 ج ٧٢: 978-622-6503-26-2 ج ٧٣: 978-622-6503-27-9 ج ٧٤: 978-622-6503-28-6 ج ٧٥: 978-622-6503-29-3 ج ٧٦: 978-622-6503-30-0 ج ٧٧: 978-622-6503-31-7 ج ٧٨: 978-622-6503-32-4 ج ٧٩: 978-622-6503-33-1 ج ٨٠: 978-622-6503-34-8 ج ٨١: 978-622-6503-35-5 ج ٨٢: 978-622-6503-36-2 ج ٨٣: 978-622-6503-37-9 ج ٨٤: 978-622-6503-38-6 ج ٨٥: 978-622-6503-39-3 ج ٨٦: 978-622-6503-40-0 ج ٨٧: 978-622-6503-41-7 ج ٨٨: 978-622-6503-42-4 ج ٨٩: 978-622-6503-43-1 ج ٩٠: 978-622-6503-44-8 ج ٩١: 978-622-6503-45-5 ج ٩٢: 978-622-6503-46-2 ج ٩٣: 978-622-6503-47-9 ج ٩٤: 978-622-6503-48-6 ج ٩٥: 978-622-6503-49-3 ج ٩٦: 978-622-6503-50-0 ج ٩٧: 978-622-6503-51-7 ج ٩٨: 978-622-6503-52-4 ج ٩٩: 978-622-6503-53-1 ج ١٠٠: 978-622-6503-54-8 ج ١٠١: 978-622-6503-55-5 ج ١٠٢: 978-622-6503-56-2 ج ١٠٣: 978-622-6503-57-9 ج ١٠٤: 978-622-6503-58-6 ج ١٠٥: 978-622-6503-59-3 ج ١٠٦: 978-622-6503-60-0 ج ١٠٧: 978-622-6503-61-7 ج ١٠٨: 978-622-6503-62-4 ج ١٠٩: 978-622-6503-63-1 ج ١١٠: 978-622-6503-64-8 ج ١١١: 978-622-6503-65-5 ج ١١٢: 978-622-6503-66-2 ج ١١٣: 978-622-6503-67-9 ج ١١٤: 978-622-6503-68-6 ج ١١٥: 978-622-6503-69-3 ج ١١٦: 978-622-6503-70-0 ج ١١٧: 978-622-6503-71-7 ج ١١٨: 978-622-6503-72-4 ج ١١٩: 978-622-6503-73-1 ج ١٢٠: 978-622-6503-74-8 ج ١٢١: 978-622-6503-75-5 ج ١٢٢: 978-622-6503-76-2 ج ١٢٣: 978-622-6503-77-9 ج ١٢٤: 978-622-6503-78-6 ج ١٢٥: 978-622-6503-79-3 ج ١٢٦: 978-622-6503-80-0 ج ١٢٧: 978-622-6503-81-7 ج ١٢٨: 978-622-6503-82-4 ج ١٢٩: 978-622-6503-83-1 ج ١٣٠: 978-622-6503-84-8 ج ١٣١: 978-622-6503-85-5 ج ١٣٢: 978-622-6503-86-2 ج ١٣٣: 978-622-6503-87-9 ج ١٣٤: 978-622-6503-88-6 ج ١٣٥: 978-622-6503-89-3 ج ١٣٦: 978-622-6503-90-0 ج ١٣٧: 978-622-6503-91-7 ج ١٣٨: 978-622-6503-92-4 ج ١٣٩: 978-622-6503-93-1 ج ١٤٠: 978-622-6503-94-8 ج ١٤١: 978-622-6503-95-5 ج ١٤٢: 978-622-6503-96-2 ج ١٤٣: 978-622-6503-97-9 ج ١٤٤: 978-622-6503-98-6 ج ١٤٥: 978-622-6503-99-3 ج ١٤٦: 978-622-6503-00-0 ج ١٤٧: 978-622-6503-01-7 ج ١٤٨: 978-622-6503-02-4 ج ١٤٩: 978-622-6503-03-1 ج ١٥٠: 978-622-6503-04-8 ج ١٥١: 978-622-6503-05-5 ج ١٥٢: 978-622-6503-06-2 ج ١٥٣: 978-622-6503-07-9 ج ١٥٤: 978-622-6503-08-6 ج ١٥٥: 978-622-6503-09-3 ج ١٥٦: 978-622-6503-10-0 ج ١٥٧: 978-622-6503-11-7 ج ١٥٨: 978-622-6503-12-4 ج ١٥٩: 978-622-6503-13-1 ج ١٦٠: 978-622-6503-14-8 ج ١٦١: 978-622-6503-15-5 ج ١٦٢: 978-622-6503-16-2 ج ١٦٣: 978-622-6503-17-9 ج ١٦٤: 978-622-6503-18-6 ج ١٦٥: 978-622-6503-19-3 ج ١٦٦: 978-622-6503-20-0 ج ١٦٧: 978-622-6503-21-7 ج ١٦٨: 978-622-6503-22-4 ج ١٦٩: 978-622-6503-23-1 ج ١٧٠: 978-622-6503-24-8 ج ١٧١: 978-622-6503-25-5 ج ١٧٢: 978-622-6503-26-2 ج ١٧٣: 978-622-6503-27-9 ج ١٧٤: 978-622-6503-28-6 ج ١٧٥: 978-622-6503-29-3 ج ١٧٦: 978-622-6503-30-0 ج ١٧٧: 978-622-6503-31-7 ج ١٧٨: 978-622-6503-32-4 ج ١٧٩: 978-622-6503-33-1 ج ١٨٠: 978-622-6503-34-8 ج ١٨١: 978-622-6503-35-5 ج ١٨٢: 978-622-6503-36-2 ج ١٨٣: 978-622-6503-37-9 ج ١٨٤: 978-622-6503-38-6 ج ١٨٥: 978-622-6503-39-3 ج ١٨٦: 978-622-6503-40-0 ج ١٨٧: 978-622-6503-41-7 ج ١٨٨: 978-622-6503-42-4 ج ١٨٩: 978-622-6503-43-1 ج ١٩٠: 978-622-6503-44-8 ج ١٩١: 978-622-6503-45-5 ج ١٩٢: 978-622-6503-46-2 ج ١٩٣: 978-622-6503-47-9 ج ١٩٤: 978-622-6503-48-6 ج ١٩٥: 978-622-6503-49-3 ج ١٩٦: 978-622-6503-50-0 ج ١٩٧: 978-622-6503-51-7 ج ١٩٨: 978-622-6503-52-4 ج ١٩٩: 978-622-6503-53-1 ج ٢٠٠: 978-622-6503-54-8 ج ٢٠١: 978-622-6503-55-5 ج ٢٠٢: 978-622-6503-56-2 ج ٢٠٣: 978-622-6503-57-9 ج ٢٠٤: 978-622-6503-58-6 ج ٢٠٥: 978-622-6503-59-3 ج ٢٠٦: 978-622-6503-60-0 ج ٢٠٧: 978-622-6503-61-7 ج ٢٠٨: 978-622-6503-62-4 ج ٢٠٩: 978-622-6503-63-1 ج ٢١٠: 978-622-6503-64-8 ج ٢١١: 978-622-6503-65-5 ج ٢١٢: 978-622-6503-66-2 ج ٢١٣: 978-622-6503-67-9 ج ٢١٤: 978-622-6503-68-6 ج ٢١٥: 978-622-6503-69-3 ج ٢١٦: 978-622-6503-70-0 ج ٢١٧: 978-622-6503-71-7 ج ٢١٨: 978-622-6503-72-4 ج ٢١٩: 978-622-6503-73-1 ج ٢٢٠: 978-622-6503-74-8 ج ٢٢١: 978-622-6503-75-5 ج ٢٢٢: 978-622-6503-76-2 ج ٢٢٣: 978-622-6503-77-9 ج ٢٢٤: 978-622-6503-78-6 ج ٢٢٥: 978-622-6503-79-3 ج ٢٢٦: 978-622-6503-80-0 ج ٢٢٧: 978-622-6503-81-7 ج ٢٢٨: 978-622-6503-82-4 ج ٢٢٩: 978-622-6503-83-1 ج ٢٣٠: 978-622-6503-84-8 ج ٢٣١: 978-622-6503-85-5 ج ٢٣٢: 978-622-6503-86-2 ج ٢٣٣: 978-622-6503-87-9 ج ٢٣٤: 978-622-6503-88-6 ج ٢٣٥: 978-622-6503-89-3 ج ٢٣٦: 978-622-6503-90-0 ج ٢٣٧: 978-622-6503-91-7 ج ٢٣٨: 978-622-6503-92-4 ج ٢٣٩: 978-622-6503-93-1 ج ٢٤٠: 978-622-6503-94-8 ج ٢٤١: 978-622-6503-95-5 ج ٢٤٢: 978-622-6503-96-2 ج ٢٤٣: 978-622-6503-97-9 ج ٢٤٤: 978-622-6503-98-6 ج ٢٤٥: 978-622-6503-99-3 ج ٢٤٦: 978-622-6503-00-0 ج ٢٤٧: 978-622-6503-01-7 ج ٢٤٨: 978-622-6503-02-4 ج ٢٤٩: 978-622-6503-03-1 ج ٢٥٠: 978-622-6503-04-8 ج ٢٥١: 978-622-6503-05-5 ج ٢٥٢: 978-622-6503-06-2 ج ٢٥٣: 978-622-6503-07-9 ج ٢٥٤: 978-622-6503-08-6 ج ٢٥٥: 978-622-6503-09-3 ج ٢٥٦: 978-622-6503-10-0 ج ٢٥٧: 978-622-6503-11-7 ج ٢٥٨: 978-622-6503-12-4 ج ٢٥٩: 978-622-6503-13-1 ج ٢٦٠: 978-622-6503-14-8 ج ٢٦١: 978-622-6503-15-5 ج ٢٦٢: 978-622-6503-16-2 ج ٢٦٣: 978-622-6503-17-9 ج ٢٦٤: 978-622-6503-18-6 ج ٢٦٥: 978-622-6503-19-3 ج ٢٦٦: 978-622-6503-20-0 ج ٢٦٧: 978-622-6503-21-7 ج ٢٦٨: 978-622-6503-22-4 ج ٢٦٩: 978-622-6503-23-1 ج ٢٧٠: 978-622-6503-24-8 ج ٢٧١: 978-622-6503-25-5 ج ٢٧٢: 978-622-6503-26-2 ج ٢٧٣: 978-622-6503-27-9 ج ٢٧٤: 978-622-6503-28-6 ج ٢٧٥: 978-622-6503-29-3 ج ٢٧٦: 978-622-6503-30-0 ج ٢٧٧: 978-622-6503-31-7 ج ٢٧٨: 978-622-6503-32-4 ج ٢٧٩: 978-622-6503-33-1 ج ٢٨٠: 978-622-6503-34-8 ج ٢٨١: 978-622-6503-35-5 ج ٢٨٢: 978-622-6503-36-2 ج ٢٨٣: 978-622-6503-37-9 ج ٢٨٤: 978-622-6503-38-6 ج ٢٨٥: 978-622-6503-39-3 ج ٢٨٦: 978-622-6503-40-0 ج ٢٨٧: 978-622-6503-41-7 ج ٢٨٨: 978-622-6503-42-4 ج ٢٨٩: 978-622-6503-43-1 ج ٢٩٠: 978-622-6503-44-8 ج ٢٩١: 978-622-6503-45-5 ج ٢٩٢: 978-622-6503-46-2 ج ٢٩٣: 978-622-6503-47-9 ج ٢٩٤: 978-622-6503-48-6 ج ٢٩٥: 978-622-6503-49-3 ج ٢٩٦: 978-622-6503-50-0 ج ٢٩٧: 978-622-6503-51-7 ج ٢٩٨: 978-622-6503-52-4 ج ٢٩٩: 978-622-6503-53-1 ج ٣٠٠: 978-622-6503-54-8 ج ٣٠١: 978-622-6503-55-5 ج ٣٠٢: 978-622-6503-56-2 ج ٣٠٣: 978-622-6503-57-9 ج ٣٠٤: 978-622-6503-58-6 ج ٣٠٥: 978-622-6503-59-3 ج ٣٠٦: 978-622-6503-60-0 ج ٣٠٧: 978-622-6503-61-7 ج ٣٠٨: 978-622-6503-62-4 ج ٣٠٩: 978-622-6503-63-1 ج ٣١٠: 978-622-6503-64-8 ج ٣١١: 978-622-6503-65-5 ج ٣١٢: 978-622-6503-66-2 ج ٣١٣: 978-622-6503-67-9 ج ٣١٤: 978-622-6503-68-6 ج ٣١٥: 978-622-6503-69-3 ج ٣١٦: 978-622-6503-70-0 ج ٣١٧: 978-622-6503-71-7 ج ٣١٨: 978-622-6503-72-4 ج ٣١٩: 978-622-6503-73-1 ج ٣٢٠: 978-622-6503-74-8 ج ٣٢١: 978-622-6503-75-5 ج ٣٢٢: 978-622-6503-76-2 ج ٣٢٣: 978-622-6503-77-9 ج ٣٢٤: 978-622-6503-78-6 ج ٣٢٥: 978-622-6503-79-3 ج ٣٢٦: 978-622-6503-80-0 ج ٣٢٧: 978-622-6503-81-7 ج ٣٢٨: 978-622-6503-82-4 ج ٣٢٩: 978-622-6503-83-1 ج ٣٣٠: 978-622-6503-84-8 ج ٣٣١: 978-622-6503-85-5 ج ٣٣٢: 978-622-6503-86-2 ج ٣٣٣: 978-622-6503-87-9 ج ٣٣٤: 978-622-6503-88-6 ج ٣٣٥: 978-622-6503-89-3 ج ٣٣٦: 978-622-6503-90-0 ج ٣٣٧: 978-622-6503-91-7 ج ٣٣٨: 978-622-6503-92-4 ج ٣٣٩: 978-622-6503-93-1 ج ٣٤٠: 978-622-6503-94-8 ج ٣٤١: 978-622-6503-95-5 ج ٣٤٢: 978-622-6503-96-2 ج ٣٤٣: 978-622-6503-97-9 ج ٣٤٤: 978-622-6503-98-6 ج ٣٤٥: 978-622-6503-99-3 ج ٣٤٦: 978-622-6503-00-0 ج ٣٤٧: 978-622-6503-01-7 ج ٣٤٨: 978-622-6503-02-4 ج ٣٤٩: 978-622-6503-03-1 ج ٣٥٠: 978-622-6503-04-8 ج ٣٥١: 978-622-6503-05-5 ج ٣٥٢: 978-622-6503-06-2 ج ٣٥٣: 978-622-6503-07-9 ج ٣٥٤: 978-622-6503-08-6 ج ٣٥٥: 978-622-6503-09-3 ج ٣٥٦: 978-622-6503-10-0 ج ٣٥٧: 978-622-6503-11-7 ج ٣٥٨: 978-622-6503-12-4 ج ٣٥٩: 978-622-6503-13-1 ج ٣٦٠: 978-622-6503-14-8 ج ٣٦١: 978-622-6503-15-5 ج ٣٦٢: 978-622-6503-16-2 ج ٣٦٣: 978-622-6503-17-9 ج ٣٦٤: 978-622-6503-18-6 ج ٣٦٥: 978-622-6503-19-3 ج ٣٦٦: 978-622-6503-20-0 ج ٣٦٧: 978-622-6503-21-7 ج ٣٦٨: 978-622-6503-22-4 ج ٣٦٩: 978-622-6503-23-1 ج ٣٧٠: 978-622-6503-24-8 ج ٣٧١: 978-622-6503-25-5 ج ٣٧٢: 978-622-6503-26-2 ج ٣٧٣: 978-622-6503-27-9 ج ٣٧٤: 978-622-6503-28-6 ج ٣٧٥: 978-622-6503-29-3 ج ٣٧٦: 978-622-6503-30-0 ج ٣٧٧: 978-622-6503-31-7 ج ٣٧٨: 978-622-6503-32-4 ج ٣٧٩: 978-622-6503-33-1 ج ٣٨٠: 978-622-6503-34-8 ج ٣٨١: 978-622-6503-35-5 ج ٣٨٢: 978-622-6503-36-2 ج ٣٨٣: 978-622-6503-37-9 ج ٣٨٤: 978-622-6503-38-6 ج ٣٨٥: 978-622-6503-39-3 ج ٣٨٦: 978-622-6503-40-0 ج ٣٨٧: 978-622-6503-41-7 ج ٣٨٨: 978-622-6503-42-4 ج ٣٨٩: 978-622-6503-43-1 ج ٣٩٠: 978-622-6503-44-8 ج ٣٩١: 978-622-6503-45-5 ج ٣٩٢: 978-622-6503-46-2 ج ٣٩٣: 978-622-6503-47-9 ج ٣٩٤: 978-622-6503-48-6 ج ٣٩٥: 978-622-6503-49-3 ج ٣٩٦: 978-622-6503-50-0 ج ٣٩٧: 978-622-6503-51-7 ج ٣٩٨: 978-622-6503-52-4 ج ٣٩٩: 978-622-6503-53-1 ج ٤٠٠: 978-622-6503-54-8 ج ٤٠١: 978-622-6503-55-5 ج ٤٠٢: 978-622-6503-56-2 ج ٤٠٣: 978-622-6503-57-9 ج ٤٠٤: 978-622-6503-58-6 ج ٤٠٥: 978-622-6503-59-3 ج ٤٠٦: 978-622-6503-60-0 ج ٤٠٧: 978-622-6503-61-7 ج ٤٠٨: 978-622-6503-62-4 ج ٤٠٩: 978-622-6503-63-1 ج ٤١٠: 978-622-6503-64-8 ج ٤١١: 978-622-6503-65-5 ج ٤١٢: 978-622-6503-66-2 ج ٤١٣: 978-622-6503-67-9 ج ٤١٤: 978-622-6503-68-6 ج ٤١٥: 978-622-6503-69-3 ج ٤١٦: 978-622-6503-70-0 ج ٤١٧: 978-622-6503-71-7 ج ٤١٨: 978-622-6503-72-4 ج ٤١٩: 978-622-6503-73-1 ج ٤٢٠: 978-622-6503-74-8 ج ٤٢١:

بَيِّنَاتُ الْفِكَارِ
شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَثْنِهِ

الجزء الأول

بقلم

الشيخ علي الساعدي



مقدمة الناشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين. وبعد، لا شك في أنّ مسائل أصول الفقه هي مصباحُ الفقيه وملاذُه في عملية استنباط الحكم الشرعيّ، خصوصاً عندما تعوزه الأدلة الاجتهادية الأخرى أو تتعارض، حتى قيل: إنّ الأفدر من المجتهدين على كبريات مسائل الأصول وصغرياتهما هو الأفدر على الاستنباط.

وبغض النظر عن مدى دقة هذه المقولة في حدّ نفسها، إذ تكتنف عملية الاستنباط مهارات ومعارف أخرى مرتبطة بالفقه ممّا يضيق دائرة الحاجة إلى مسائل الأصول النظرية في كثيرٍ من المسائل الشرعية إلى الحدّ الذي يكون دور الأصول فيها نحواً من التطبيق المباشر للكبريات المسلّمة كحجّة خبر الثقة، وحجّة ظواهر الألفاظ التي لا تخلو منها مسألة فقهية تقريباً، ولا تُعدّ المهارة المصروفة تجاهها مهارة أصولية بقدر كونها فقهية وما يرتبط بالفقه.

وكيف كان، فلا يمكن إنكار دور تطوّر مسائل علم الأصول نظريّاً وتطبيقيّاً في تطوّر الفقه ومتانة بناء مسائله، وبالتالي دقة النتائج المعتمدة عليها طالما أنّ المسألة الأصولية هي الحدّ الأوسط في كبرى الاستنباط.

وغيرُ خفيٍّ أنَّ من أهم المتون الدراسية لعلم الأصول على مستوى السطوح المتوسطة للدراسة في الحوزات العلمية هو كتاب (أصول الفقه) للمرحوم آية الله الشيخ محمد رضا المظفر؛ إذ نجح هذا الكتاب في أن يكسب ثقة المحصلين في أروقة الحوزة المختلفة، ويشغل بنجاح لسنين متطاولة متطلبات المعرفة بمسائل هذا العلم على المستوى الذي يُهيئ الطالب لتلقي مباحث علم الأصول في مستوى السطح العالي في كتاب آخر مثل كفاية الأصول للأخوند الخراسانيّ تقي، ولذلك تجد أنَّ الكتاب يأخذ على عاتقه بلورة آخر الأفكار في مسائل العلم إلى العصر الذي تلقى فيه مصنّفه تقي تلك الأفكار من أساتذته، ولما كان هدفُ المصنّف - كما يبدو - تقديم موجزٍ وافٍ بأهم مسائل ذلك العلم ضمن مستوى معين، وبمنهجية حديثة، وأسلوب حديث في العرض، والمناقشة بصياغة أدبية جديدة لكنها متينة ومشحونة بالمحتوى العلمي بأقلّ العبارات وبمستوى غير مبسوط من الألفاظ، منع الكتاب عن المتناولين له جانبه وعسر على المرتادين الانتهال من فيض وارده إلا بالاستعانة بأستاذ متمرس سبر أغوار الكتاب قبل ذلك.

ومن هنا، كان الدارسون للكتاب يحتاجون إلى أساتذة متمرسين في تلك الأفكار قد حصلوها من مستويات أعلى أو تبّعوها في الكتب المختصة في هذا المجال لكي يذللوا للطلبة في ذلك المستوى عبارات الكتاب، ويفكّوا غامضها، ويبسطوا مستغلقتها، ويبينوا أفكارها بنحوٍ يسهّل على المتلقي الدارس لذلك المتن استيعاب الطالب على طبيعتها بالمستوى الذي تسمح به المرحلة التي هو فيها، وبأقرب صورة لما رآه كاتبها.

وقليل هم الذين انتبهوا لحاجة كتاب أصول الفقه - للأسباب المتقدمة - إلى صرف الهمّة والنشاط نحو شرح هذا الكتاب شرحاً مكتوباً يكون تذكراً للأستاذ ومرجعاً، وللطالب تبصرةً وفهماً، فكان فضيلة الشيخ عليّ الساعديّ (دام عزّه) ممّن شمّر ساعد الجدّ لشرح عبارات ومطالب الكتاب والوصول بدارسه إلى ساحل مرادات المصنّف والتقاط لآلئ معانيه ومقاصده من أصداف ألفاظ عباراته، وفي مختلف فصول الكتاب على طول أجزائه الأربعة.

ويظهر منه (دام عزّه) أنّه قد أرّقه ما يراه من الصعوبة التي يكابدها الاثنان المتناولان للكتاب - المدرّس والدّارس -، فالأوّل في طول الوقت الذي يقضيه في التطواف على المصادر المناسبة لتحضير الدرس، والثاني في صعوبة التحضير والمراجعة وتتميم الفائدة مع ندرة المصادر المتاحة لشرح خصوص عبار هذا الكتاب بأسلوب بسيط مسترسل، فاهتدى (دام عزّه) إلى تدوين خلاصات دروسه المعدّة لتدريس ذلك الكتاب، ومن ثمّ تجميعها بعد تشذيبها تحت متون الكتاب في أماكنها المناسبة.

ولما كانت مجلّة (دراسات علميّة) مهتمة بكلّ ما يسهم في دفع عجلة النشر والإفادة في علميّ الفقه والأصول وما يرتبط بهما، بالإضافة إلى نشر البحوث المختصّة بالعلمين المذكورين، ولأهميّة الكتاب المشروح ودوره في إعداد الطلبة في المرحلة التي يمثلها، أخذت على عاتقها طباعة هذا الشّرح وتيسيره للدّارسين والمختصّين إثراءً لمصادر هذا العلم على النحو الذي يُسهم في تيسير مآخذه.

وإذ يسرّ مجلّة (دراسات علميّة) أن تتقدّم بوافر شكرها لفضيلة الشيخ المؤلّف (دام عزّه) على الجهود التي بذلها خلال ستّ سنوات قضّاها مع الكتاب (شرحاً وتوضيحاً)، فإنّها تأمل أن يقع هذا الشّرح موقع الرضا عند المهتمّين والمختصّين فيكون رصيذاً يضاف إلى ما تقدّمه المجلّة من منشورات تساهم في تركيز عملها ودفعه نحو مزيدٍ من التقدّم والانتشار، وما توفّقنا إلّا بالله عليه نتوكّل وإليه ننيب.

مجلّة دراسات علميّة

٣ شوال ١٤٤٠ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، وأفضل الصلاة وأتم السلام على خير خلقه وأشرف بريته محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله الطيبين الطاهرين الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، واللعن الدائم على أعدائهم إلى قيام يوم الدين.

وبعد، فإن كتاب (أصول الفقه) الذي صنّفه العلامة المجدّد الشيخ محمد رضا المظفر رحمته الله (١٣٨٣ هـ) يحتلّ موقعاً مهماً في أوائل مرحلة السّطوح، حيث يقف الطالب من خلاله على دورة أصولية مختصرة بأسلوبٍ منهجي يوفر له إطلالة جيّدة على كتاب (كفاية الأصول).

وبعد أن وفقني الله تعالى لتدريس كتاب (أصول الفقه) لعدّة دورات، استقرّ الرأي - بعد التوكّل عليه تعالى - على كتابة شرحٍ يُبين مطالب الكتاب بأسلوبٍ يتعدّد عن الإيجاز المُخلّ وينأى عن الإطناب المُمل، ويوضّح عبارات المتن، ويتوقّف عند ما ينبغي التوقّف عنده، ويُمهّد للطالب الوقوف على مطالب (الكفاية) وفهم آراء مصنّفها الآخوند رحمته الله في مختلف المسائل الأصولية المطروحة في (أصول الفقه).

ورأيت من النّافع للطالب أن يتعرّف - قدر الإمكان - على أهمّ الأقوال في المطلّب الأصولي، ونسبة كلّ منها إلى صاحبه وفق التسلسل الزّمني، وكان التركيز في هذا الجانب على أصحاب المصنّفات المعروفة التي يُطمأن بأنّ المصنّف رحمته الله قد

لاحظَ جُلَّها عند تأليفه للكتاب، ابتداءً بالمحقِّق الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني رحمته الله (١٠١١ هـ) في كتابه (معالم الدِّين وملأذ المجتهدين)، والشيخ البهائي رحمته الله (١٠٣١ هـ) في كتابه (رُبدة الأصول)، والفاضل التوحي رحمته الله (١٠٧١ هـ) في كتابه (الوافية في أصول الفقه)، والسيد محسن الأعرجي رحمته الله (١٢٢٧ هـ) في كتابه (المحصول في علم الأصول)، والمحقِّق القمِّي رحمته الله (١٢٣١ هـ) في كتابه (القوانين المُحكَّمة في الأصول)، والمحقِّق التقي رحمته الله (١٢٤٨ هـ) في حاشيته على المعالم المسماة (هداية المسترشدين)، وأخوه المحقِّق الشيخ محمد حسين رحمته الله (١٢٦١ هـ) في (الفصول الغروية في الأصول الفقهية)، ومروراً بالشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله (١٢٨١ هـ) في كتابه الخالد (فرائد الأصول)، وتقارير بحثه (مطارح الأنظار)، والمحقِّق الآخوند رحمته الله (١٣٢٨ هـ) في تحفته (كفاية الأصول)، والمحقِّقين الثلاثة رحمته الله - مشايخ المصنِّف رحمته الله - وهم المحقِّق النائيني رحمته الله (١٣٥٥ هـ) في تقريرِ بحثه (فوائد الأصول) و(أجود التقارير)، والمحقِّق الأصفهاني رحمته الله (١٣٦١ هـ) في تعليقه على الكفاية (نهاية الدرية)، والمحقِّق العراقي رحمته الله (١٣٦١ هـ) في تقارير بحثه (نهاية الأفكار) وكتابه (مقالات الأصول)، والسيد الحكيم رحمته الله (١٣٩١ هـ) في حاشيته على الكفاية (حقائق الأصول)، وانتهاءً بالسيد الخوئي رحمته الله (١٤١١ هـ) في عدَّة من تقارير بحثه منها (دراسات في علم الأصول) و(مصباح الأصول) و(مصاييح الأصول) و(الهداية في الأصول) و(محاضرات في أصول الفقه).

وزيادةً في الفائدة العلمية، فقد تكفَّل هذا الشَّرح بمنح الطَّالِب فرصة الاطلاع الجزئي على آراء ثلاثة من القدماء، وهم السيد المرتضى رحمته الله (٤٣٦ هـ) في كتابه

(الذريعة إلى أصول الشريعة)، والشيخ الطوسي رحمته (٤٦٠ هـ) في كتابه (العدة في أصول الفقه)، والمحقق الحلي رحمته (٦٧٦ هـ) في كتابه (معارج الأصول)، مضافاً إلى العلامة الحلي رحمته (٧٢٦ هـ) في كتبه الثلاثة (مبادئ الوصول إلى علم الأصول) و(تهذيب الوصول إلى علم الأصول) و(نهاية الوصول إلى علم الأصول).

وقد اعتمدت في الشرح على الطبعة الأولى لكتاب (أصول الفقه) التي طُبعت في أواخر حياته رحمته، والتي تبدئ بكلمة لزعيم الطائفة الإمام الخوئي رحمته، والتي كان لي شرف الحصول عليها عاريةً من أستاذي ساحة آية الله السيد محمد رضا السيستاني (أطال الله تعالى في عمره الشريف).

هذا، وقد حرصت - كلَّ الحرص - على تخريج الآيات القرآنية والأحاديث التي أوردها المصنّف رحمته في المتن، مع ضبطها بالشكل، ووضع الحركات الإعرابية في المواضع المطلوبة، مضافاً إلى توظيف قواعد (علم التّركيم) للمساعدة في معرفة المعنى المقصود من خلال وضع الأقواس والعلامات الشارحة والفوارز وغيرها، وقد أبقى الإرجاعات التي ذكرها رحمته في ضمن المتن من دون أيّ تغيير، كما أوردت الهوامش المذكورة في أسفل الصفحة - من تعليقاتٍ وتخريجاتٍ - مصدرةً بكلمة (هامش) تمييزاً لها عما يُذكر لتوضيح المتن.

وقد أخذ هذا العمل (شرحاً وتوضيحاً) مني جُلّ أوقات العطل الصيفية وأيام المناسبات الدينية المتوزعة على عدة سنواتٍ ابتدأت عقيب الانتهاء من آخر دورة تدريسية للكتاب في العام ١٤٣٤ هـ، حتى من الله تعالى عليّ بإكماله في أواخر العطلة الصيفية للعام ١٤٤٠ هـ.

وقد كانت في النَّفس رغبةٌ في ملاحظة بعض الشُّروح المتيسِّرة للكتاب (ولو في الجملة)، ولكنَّ سيفَ الوقتِ - على عادته - كان قاطعاً، فحالٌ بيني وبين ذلك، والله تعالى الحمدُ على كلِّ حالٍ.

ولا يفوتني أن أقدمَّ جزيلاً شكري ووافراً امتناني إلى إدارة مجلَّة (دراسات علمية) الغراء، وأخصُّ بالذكر جناب الأخ الفاضل السيد جواد الموسوي الغُرَيْفي (دام توفيقه) لتكفلهم بالإخراج الفني للشرح وطباعته، فجزاهم الله تعالى خيرَ جزاءٍ المحسنين، وأبقاهم دُخْراً ومَلاذاً لطلاب حوزتنا العلمية المباركة.

وختاماً، أسأل الله تعالى أن يتقبَّلَ هذا العملَ القليلَ المتواضعَ قُرْبَةً إلى وجهه الكريم، وأن ينفعنا به يومَ لا ينفعُ مالٌ ولا بنونٌ، إنه وليُّ ذلك، وما توفيقي إلا بالله تعالى، والحمدُ لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً.

الراجي رحمة ربِّه ورضوانه

علي حسن الساعدي

٢٩ ذي الحجة الحرام ١٤٤٠ هـ

الإهداء

إلى والديّ - اللذين غَمَراني بحنانهما حين كنتُ صغيراً،
وشرتُ بألمٍ فراقهما حين صِرْتُ كبيراً - أهدي ثوابَ هذا
العمل البسيط المتواضع، وأعلمُ يقيناً أنّه قطرةٌ من بحرِ
أفضالهما عليّ، سائلاً المولى الكريم ﷺ أن يجعل ثوابه خالصاً
في ميزان حسناتهما، وأن يتغمّدهما بواسع رحمته، ويعاملهما
بجزيل غفرانه، وأن يُرضيهما عني إن كنتُ - لا سَمَحَ اللهُ -
قد قصّرتُ في حقّهما، إنّه سميعٌ مجيبٌ.

لا عَذْبَ اللهُ أُمِّي إِنَّهَا شَرِبَتْ
حُبَّ الوَصِيِّ وَغَدَّتْنِيهِ بِاللَّبَنِ
وَكَانَ لِي وَالِدٌ يَهْوَى أَبَا حَسَنِ
فَصِرْتُ مِنْ ذَا وَذِي أَهْوَى أَبَا حَسَنِ

كلمة
آية الله السيّد أبو القاسم الخوئي
في الكتاب

فصل في تاريخ العلوم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين
 محمد وعترته الطيبين الطاهرين ، فإنهم هم الذين هموا بجمع ما تفرقت
 معارف أكثر مسائل علم الفقه متوقفة على البحث عن مسائل لم تحرر في سائر العلوم ، تصدق
 الطائر الاعلام ، وقد مر الله تعالى سرهم ، لتدوين علم الاصول الذي يبحث فيه عن تلك
 المسائل ، فكان هذا العلم يتطور ويتكامل الى ان انتهت الرئاسة العلمية الى الحق
 العلامة شيخ الاسلامين استاذ الفقهاء والهجري الشيخ مرتضى الانصاري قدس سره
 ما جاهد في شجيرة تحريره حتى اضع غلوا من المباحث التي كانت تأخذ بالطلاب بمسمة
 وبيرة ، دون ان تنفجر عليها أية ثمرة فصيحة ، واستبدل تلك المباحث بما هي واسما
 مرصعة كانت قلعة على جانب من النقص او الاهمال ، ولذلك اخذت آراؤه بحورا
 للأبحاث الملائكة الاصولية نقضا واراما .

ومع ذلك كانت الكتب الاصولية التي نفع كثير من مسائلها وافعالها التي بقيت
 يد رسما الطالب المستد ، والمؤسط حتى اليوم ، ولذلك فان الطالب حين ما يصل الى
 الدرس العالي يجد انه لا علاقة بين ما تعلمه ، وما يعلمه الآن .

وكنت قد زمت بعيد - اربع في ان يؤلف كتاب في هذا العلم تلامها حاشية
 الاحاث العالية ، ويتم تدريس على طلاب العلوم الدينية حتى تقدم في الفقه التي الشيخ محمد
 الطهر دامت تأييده هارثية من المباحث الاصولية في القسم الاول من كتابه وما في علم
 الاصول (تزيينا جليا ، فالتيه - بحار - واخيرا المقصود وهو ما بالوصف من الفقه
 والاصول التي تدبر عليها ، والاحاث في عصر الحاضر .

وبعد وبطلب العلم ان يكون من الكتاب التي هي في علم الفقه والاصول
 العالية ، وهذا هو الذي انا اودعه في هذا الكتاب ، وهو ما بالوصف من الفقه والاصول
 التي تدبر عليها ، والاحاث في عصر الحاضر .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمدٍ وعترته الطيّبين الطاهرين،

وبعد، لما كانت معرفة أكثر مسائل (علم الفقه) متوقفة على البحث عن مسائل لم تُحرّر في سائر العلوم، تصدّى العلماء الأعلام (قدّس الله تعالى أَسْرَارَهُم) لتدوين علم الأصول الذي يُبحث فيه عن تلك المسائل، فكان هذا العلم يتطوّر ويتكامل إلى أن انتهت الرئاسة العلمية إلى المحقّق شيخ الأساطين أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري تقيّ، فاجتهد في تنقيحه وتحريره حتى أصبح خلواً من المباحث التي كانت تأخذ بالطالب يمينه ويسره، دون أن تنفّر عليها أية ثمرة فقهية، واستبدل بتلك المباحث مباحي وأسساً رصينة كانت قبله على جانب من النقص أو الإهمال، ولذلك أخذت آراؤه محوراً للأبحاث العالية الأصولية (نقّضاً وإبراماً).

ومع ذلك، فإن الكتب الأصولية التي تُسيخ كثير من مسائلها وأقوالها هي التي بقيت يدرسها الطالب (المبتدئ والمتوسط) حتى اليوم، ولذلك فإن الطالب حينما يصل إلى الدّرس العالي يجد أنّه لا علاقة بين ما تعلّمه وما يتعلّمه الآن.

وكنْتُ منذُ زمنٍ بعيدٍ أرغبُ في أن يؤلّف كتابٌ في هذا العلم تلائم أبحاثه الأبحاث العالية ويُعمّم تدرّيسه على طلاب العلوم الدّينية، حتى قدّم لي العلامة

الحجّة الشيخ محمّد رضا المظفر (دامت تأييداته) ما ربّبه من المباحث الأصولية في القسم الأول من كتابه (مبادئ علم الأصول) ترتيباً جميلاً فألفيته - بحمد الله - وافياً بالمقصود، وجامعاً بالموجز من القواعد والأصول التي تدور عليها رُحى الأبحاث في عصرنا الحاضر.

وجديرٌ بطالب العلم أن يدرسَ هذا الكتاب؛ لتهيأً بذلك للانتفاع بالدراسات العالية، ونسأل الله تعالى أن يُوفّق المؤلّف (دامَ فضلُه) لإنجاز القسم الثاني من كتابه، إنّه وليُّ التوفيق.

حُرّر في الليلة الحادية عشرة من شهر ربيع الأول سنة ١٣٧٧.

أبو القاسم الموسوي الخوئي

المدخل

وهو يمثل المقدمة التي يُتعارَف ذكرها من قبل كثيرٍ من المصنِّفين في بداية كتبهم، ويتطرقون فيها لذكر عدة أمور في مقدمتها تعريف العلم وبيان موضوعه والحاجة إليه، وقد يضيفون إليها بعض ما يُصطلَح عليه عند القدماء بـ(الرؤوس الثمانية)، ومنها تقسيم العلم إلى أبواب أو فصول، كما صنع المصنِّف رحمته الله، ويشتمل هذا المدخل على أربعة أمور:

الأمر الأول: تعريف علم الأصول

ذكر الأصوليون عدَّةَ تعاريف لعلم الأصول باعتبار العَلَمِيَّة (بفتحيتين)، بمعنى أنَّ قولنا (أصول الفقه) عَلَمٌ لهذا الفن المخصوص، نذكر ثلاثة منها:

التعريف الأول: ما ذكره مشهور الأصوليين بقولهم: «**العلم بالقواعد الممهِّدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية**»^(١)، وللوقوف على مقصودهم ممَّا ذكروه في هذا التعريف وما يتوجَّه عليه نذكر مَطْلَبين:

المَطْلَب الأول: يشتمل هذا التعريف على مجموعة من الألفاظ التي تحتاج إلى

(١) زبدة الأصول ص ٤١ ، القوانين المُحكَّمة ج ١ ص ٣٣ - ٣٤ ، الفصول الغروية ص ٩ ، كفاية الأصول ص ٩ ، محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٦ .

توضيح المراد منها، ولو على سبيل الاختصار:

أولاً: (العِلْم)، ويمكن أن يُفسَّر بنفس الإدراك أو المَلَكَة الحاصلة للشخص من كثرة الإدراكات، كما يمكن أن يقال إنَّ المراد منه هو (الفن).

ثانياً: (القواعد)، جمع قاعدة، وهي أمرٌ كُلِّي منطبقٌ على جميع جزئياته، يُتعرَّف منه أحكامها، وبمعناها الأصل والقانون^(١).

ثالثاً: (الممهِّدة)، وهذه الكلمة تارة تُقرأ بفتح الهاء (على صيغة اسم المفعول)، فيراد منها القواعد التي مهَّدها ودَوَّنَها العلماء السابقون كي توطئَ لاستنباط الحكم الشرعي وتساعد عليه، وتارة أُخرى تُقرأ بكسر الهاء (على صيغة اسم الفاعل)، ويراد منها القواعد التي تُمهِّد وتُهيئ بنفسها لاستنباط الحكم الشرعي، والتمهيد (بما هو) يشمل غيرَ مسائل الأصول ممَّا يتوقَّف عليه الاستنباط، وعندئذٍ يُجترز عنها بأحد وجهين.

رابعاً: (لاستنباط)، الاستنباط استخراجُ الحكم من خلال جعل تلك القواعد كبريات في القياس الموصل إلى الحكم الشرعي^(٢)، فيكون عبارة أخرى عن تحصيل الحجَّة على الحكم الشرعي، كما أفاد المحقِّق الأصفهاني تَدْنِي^(٣)، وبهذا يصحَّ القول إنَّه «بذُلَّ الجهد لتحصيل الحكم الشرعي واستخراجه من مداركه المقرَّرة شرعاً»، وهي: الكتاب العزيز، والسنة الشريفة، والإجماع، والعقل.

(١) شروح الشَّمْسِيَّة ج ١ ص ١٣٢ - ١٣٣ ، حاشية الملا عبد الله على تهذيب المنطق ص ١٧ .

(٢) يلاحظ: المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٦٢ .

(٣) نهاية الدَّراية في شرح الكفاية ج ١ ص ٤٢ ت ١٣ .

وبهذا القيد تخرج مسائل العربية والرجال وغيرهما من التعريف، إمّا لأنها لا تُمهّد للاستنباط بل لغايات آخر^(١)، وإمّا لأنّ المراد من التمهيد للاستنباط هو اختصاص القواعد به، بمعنى أنّ تمهيدها له هو الغاية الوحيدة لتدوينها^(٢).

خامساً: (الأحكام الشرعية)، نسبةً إلى الشرع، سواء استُفيد الحكم من الشارع بنحو التأسيس أم الإمضاء والإقرار^(٣)، فيخرج الحكم العقلي المحض كاستحالة اجتماع النقيضين مثلاً، وكذا الحكم اللغوي من النحوي وغيره^(٤).

والحكم الشرعي هو الاعتبار الذي يصدر عن الشارع المقدّس ويكون تابعاً لملاكٍ واقعي إلزامي في نفس المتعلّق (أي متعلّق الحكم)، كما سيتضح مزيد اتّضح في غير موضع، وللحكم التكليفي خمسة أقسام معروفة هي: الوجوب، والحُرمة، والاستحباب، والكراهة، والإباحة) على خلاف في الإباحة من جهة كونها حكماً تكليفاً وعدمه.

وهذا التعريف أحسنُ ممّا عُرّف به قديماً من أنّه: «خطابُ الله المتعلّق بأفعال المكلفين»^(٥)؛ لابتلائه بإشكال مشهور أشار إليه المحقّق القميّ رحمته^(٦)، مضافاً إلى

(١) حقائق الأصول ج ١ ص ١٦ .

(٢) المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٦٢ .

(٣) معارج الأصول ص ٢ .

(٤) معالم الدّين ص ١٤١ .

(٥) زبدة الأصول ص ٦٣ ، القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٣٨ ، هداية المسترشدين ج ٢ ص ١٢٥ ،

المستصفى من علم الأصول ج ١ ص ١٧٧ ، حاشية الدسوقي على مختصر المعاني ج ١ ص ٣٣ .

(٦) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٣٨ .

أنّ الحكم الشرعي هو متعلّق لخطاب الشارع، لا أنّه نفس الخطاب، فالخطاب قد يتعلّق بالوجوب مثل «صَلِّ»، لا أنّ «صَلِّ» هو الحكم.

سادساً: (الفرعية)، والمراد أنّه يكون مرّتباً بعمل المكلف بنحو ما، ولهذا قد يُعبّر عنه بـ(الفقهي)، احترازاً عن الحكم الأصولي مثل الحجّة، ولكن قد يظهر من كلام لصاحب الكفاية ثبوت في الخاتمة (الاجتهاد والتقليد) تعميم الحكم الشرعي إلى ما يشمل الحكم الأصولي^(١)، فليلاحظ.

وزاد بعضهم قيد: (عن أدلتها التفصيلية)^(٢)، وهي الأربعة المعروفة، فيكون العلم حاصلًا بواسطة الاستدلال، ويخرج علم المعصومين عليه السلام، كما هو واضح، والتقيد بـ(التفصيلية) للاحتراز عن علم المقلّد (بالكسر) في المسائل الفقهية الابتلائية كالصلاة والصوم والحجّ ونحوها، لأنّه مأخوذ من دليل إجمالي^(٣).

المطلب الثاني: يواجه هذا التعريف عدّة اعتراضات، نكتفي بالإشارة إلى اثنين منها:

الاعتراض الأول: أنّ حقيقة كلّ علم مسائله^(٤)، فالمناسب أن يقال في تعريف علم الأصول إنّه: «القواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي» ولا وجه لذكر (العلم)؛ لوضوح أنّ العلم بالقواعد الأصولية هو علمٌ بعلم الأصول لا أنّه علم

(١) كفاية الأصول ص ٤٦٥ .

(٢) معالم الدّين ص ١٤١ ، المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٦٢ ، الفصول الغروية ص ٩ .

(٣) معالم الدّين ص ١٤١ - ١٤٢ ، الفصول الغروية ص ١٠ .

(٤) شروح الشّمسية ج ١ ص ١٣٦ .

الأصول، فيقال عن الشيخ الأعظم **تثني** مثلاً: «إنه عالمٌ بالقواعد الأصولية» لا «إنه عالمٌ بالعلم بالقواعد الأصولية».

ولهذا ذكر السيد الأعرجي **تثني** أن مجموع تلك القواعد هو العلم^(١)، وعمد صاحب الكفاية **تثني** إلى حذف (العلم) من التعريف، كما سيأتي، ومثله صنَّع السيد الخوئي **تثني**، مع نسبة التعريف إلى القوم في نفس الوقت^(٢).

الاعتراض الثاني: أن كلمة (الممهّدة) كيفما قرئت فهي ظاهرة في التمهيد الفعلي، فيلزم أن لا يكون التعريف منعكساً (جامعاً):

أما على قراءة الفتح (أي فتح الهاء المشدّدة بصيغة اسم المفعول) فلخروج المسائل التي لم يدونها القدماء، مع أن كون المسألة أصولية لا يتوقّف على تدوينها من قبل السابقين وقبولها من اللاحقين، فهي تشمل كلّ مسألة يمكن أن تقع في طريق الاستنباط، ولو لم تُمهّد من قبل، وستأتي في بداية المقصد الثالث الإشارة إلى أهمّ الأقوال في ضابطة المسألة الأصولية^(٣).

وأما على قراءة الكسر (بصيغة اسم الفاعل) فلخروج المسائل التي لم تقع بالفعل في طريق الاستنباط، ولهذا اختار صاحب الكفاية **تثني** التعبير بـ «يمكن أن تقع»، كما سيأتي قريباً جداً.

التعريف الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية **تثني** بقوله: «صناعة يُعرف بها القواعد

(١) المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٦١.

(٢) دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٢١.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٣٥٩-٣٦٠.

التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو يُتَهِى إليها في مقام العمل»^(١)، ويمكن أن تُفسَّر الصَّانعة بالملكة، فيراد حينئذٍ شدة درجة العلم بالقواعد الأصولية ورسوخها في نفس العالم كما يعطيه لفظ (الملكة).

ويشتمل هذا التعريف على بعض المزايا الإيجابية من قبيل حذف (العلم) من التعريف، والتعبير بإمكان الوقوع، ولكنه مع هذا لم يسلم عن بعض الاعتراضات المتقدمة على تعريف المشهور.

التعريف الثالث: ما ذكره المصنَّف رحمته الله بقوله: «عَلِمٌ يُحِثُّ فِيهِ عَنْ قَوَاعِدَ تَقَعُ نَتِيجَتُهَا فِي طَرِيقِ اسْتِنْبَاطِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ»، وهو قريب من التعريف الذي ذكره في الكفاية، ويأتي فيه المَطْلَبَانِ المتقدمان في تعريف المشهور أيضاً.

المَطْلَبُ الأول: بيان المراد من أهم الألفاظ الواردة فيه.

أولاً: (يُحِثُّ فِيهِ)، البحث هو إثبات المحمولات للموضوعات سواء كان مع الدليل (فتكون المسألة عندئذٍ نظرية) أم من دون دليل (فتكون المسألة بديهية)، ولا مانع من كون بعض مسائل العلم بديهية، كما ستأتي الإشارة إليه في أول باب حجّة الظواهر^(٢).

ثانياً: (تقع نتيجتها)، معناه أن الواقع في قياس الاستنباط هو النتيجة المستفادة من القاعدة لا نفس القاعدة، فالذي يقع في طريق استنباط وجوب الضوء مثلاً ليس هو مسألة (مقدمة الواجب)، بل النتيجة المستحصلة منها، وهي (وجوب

(١) كفاية الأصول ص ٩.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٧ ص ١٩١ - ١٩٢.

المقدّمة شرعاً) كما هو المشهور بين الأصوليين، وهذا يعني أنّ المسألة لا تكون أصولية إلا إذا وقعت نتيجتها في طريق الاستنباط.

ثالثاً: (طرق) جمع طريق، والمراد به الدليل الذي يتمّ بواسطته استخراج الحكم الشرعي، وهذا الدليل يتألف من مقدّمتين صغرى وكبرى، أمّا الصغرى فهي غالباً ما تؤخذ من خارج علم الأصول، وأمّا الكبرى فلا تكون إلا أصولية، وهذا هو المراد من وقوع المسألة الأصولية في طريق استنباط الأحكام الشرعية، الذي يمثل إحدى الضوابط المهمّة لتمييز المسألة الأصولية عن غيرها، كما سيأتي.

المطلب الثاني: لم يسلم تعريف المصنّف رحمته الله أيضاً عن جملة من الاعتراضات، نذكر ثلاثة منها:

الاعتراض الأول: عين الاعتراض الأول الوارد على تعريف المشهور، من أخذ (العلم) في التعريف، مع أنّ علم الأصول هو نفس القواعد أو المسائل الأصولية، وليس العلم بها.

الاعتراض الثاني: أنّ التعريف غير منعكس (أي غير جامع) من ثلاث جهات: أولاهما: التعبير بالوقوع، فإنّه ظاهر في فعلية الوقوع، ولازمه خروج المسائل التي لم تقع في طريق الاستنباط بالفعل، مع أنّ أصولية المسألة لا تتقوّم بكونها مقدّمة لدليل للاستنباط بالفعل، بل يكفي إمكان ذلك، فكان بإمكانه رحمته الله أن يحذو حذو صاحب الكفاية تتدّ ويُعبّر بـ (الإمكان)، أو يقول: «(قواعد من شأنها أن تقع...)» مثلاً.

ثانيتهما: الاعتماد على النتيجة وحدّها في استنباط الحكم الشرعي مع أنّ المأخوذ

في القياس قد لا يكون نفس النتيجة، فكان عليه عليه السلام أن يقول: «(عن قواعد تقع)»، كما صنع في الكفاية أيضاً، حيث ذكر نفس القواعد لا نتائجها.

ثالثها: خروج الأصول العملية من التعريف، مع أنها من المسائل الأصولية بل من أهمّها، وذلك لأنّ ما يترتب على الأصول العملية - على الرأي المعروف عند الأصوليين - إنّما هو الجُرّي العملي، أي تحديد الوظيفة العملية للمكلفين في حال الجهل بالحكم الواقعي للحادثة المعيّنة، كي لا يبقوا في حيرة من أمرهم، من دون أن تؤدي إلى استنباط أحكام شرعية في مواردّها.

وربّما يقال إنّ مراد المصنّف عليه السلام من تقسيم الحكم إلى الواقعي والظاهري هو التخلص من هذا الاعتراض، من خلال تعميم الحكم الوارد في التعريف إلى هذين القسمين، فتدخل الأصول العملية نظراً إلى أنّها تفيد حكماً ظاهرياً، كما صرّح به عليه السلام في باب الاستصحاب بقوله: «...قاعدة عملية ليس مضمونها إلا حكماً ظاهرياً مجعولا للشاك»^(١)، ولكنّ هذا لو كان مقصوداً له فإنّما يرفع الاعتراض في الجملة، لأنّه إنّ تمّ فإنّما يتم في الأصول العملية الشرعية فقط، فليُتدبّر.

وقد سلك صاحب الكفاية عليه السلام سبيلاً آخر في التخلص من هذا الاعتراض من خلال إضافة قيد إلى التعريف، وهو قوله: «أو يُنتهى إليها في مقام العمل»^(٢).

الاعتراض الثالث: أنّ التعريف غير مطّرد (أي غير مانع)؛ لصدّقه على بعض المقدمات غير الأصولية مثل بعض القواعد الفقهية وبعض مسائل علمي الرجال

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٩ ص ١٠٨ .

(٢) كفاية الأصول ص ٩ .

واللغة وغيرهما مما يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي.

وهذا الاعتراض يلزم كل مَنْ يحذف قيد (اعتبار التمهيد للاستنباط) المذكور في تعريف المشهور، فيكون اعتراضاً مشتركاً بينه وبين تعريف الكفاية، كما أفاد السيد الحكيم رحمته في حاشيته على الكفاية^(١).

ويمكن تطبيق التعريف الذي ذكره المصنّف رحمته على قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٢)، فإنَّ الفقيه إذا أراد أن يستنبط منه (وجوب الصَّلَاة) فلا بدَّ من إنشاء قياسين، كما أشار إليه المصنّف رحمته:

القياس الأول: صغراه: (أقيموا) صيغة أمر، وكبراه: كلُّ صيغة أمرٍ ظاهرة في الوجوب، ينتج: (أقيموا) ظاهرٌ في الوجوب، وكبرى هذا القياس تؤخَذ من مباحث الألفاظ من علم الأصول، وهذا القياس لا نحتاج إليه في الآية الثانية.

القياس الثاني: صغراه نفس نتيجة القياس السابق، أي: (أقيموا) ظاهرٌ في الوجوب، وكبراه: كلُّ ظاهرٍ - قرآنياً كان أو غيره - حجةً، ينتج: (أقيموا) حجةٌ في الوجوب، وهذه الكبرى أيضاً تؤخَذ من مباحث الحجة من علم الأصول، وتحديدًا من باب (حجية الظواهر)، حيث يُنقَح فيه أنَّ الظاهر يكون حجةً من دون فرق بين كونه وارداً في الكتاب العزيز^(٣)، وكونه وارداً في غيره.

(١) حقائق الأصول ج ١ ص ١٦.

(٢) سورة البقرة، الآية (٤٣).

(٣) خلافاً للأخباريين الذين أنكروا حجية ظواهر الكتاب العزيز (في الجملة)، كما سيأتي في المبحث الرابع من باب (حجية الظواهر).

وبناءً على تعريف المصنّف رحمته الله تكون هاتان الكبيرتان من نتائج القواعد التي يُبحث عنها في علم الأصول، فنتيجة البحث في باب الأوامر مثلاً هي: «صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب»، ونتيجة البحث في باب الظهور: «كل ظاهر حجة»، فيستفاد من هاتين النتيجةين في استنباط الحكم الشرعي من خلال أخذ كل منهما كبرى في دليل الاستنباط.

تبقى الآية الثانية التي ذكرها المصنّف رحمته الله - أعني قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾^(١) - فإنّ دخالتها في الاستدلال تتوقف على أن يكون المراد من (كتاباً موقوتاً) هو (فريضة مفروضة) أو (فرضاً واجباً)؛ لتقارب المعنيين، كما ذكر شيخ الطائفة والشيخ الطبرسي رحمتهما الله في تفسيريهما^(٢)، ولا يخفى أنّ التمسك بها يكون من باب الاستدلال بنفس المادة، كما لو قيل: «تجب الصلاة» لا من باب الاستدلال بالصيغة مثل: «صل» أو «أقيموا الصلاة»، فليلاحظ.

(١) سورة النساء، الآية (١٠٣).

(٢) التبيان في تفسير القرآن ج ٣ ص ٢٩٩، مجمع البيان لعلوم القرآن ج ٣ ص ٢٠٧.

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده على آلائه، ونُصلي على خاتمِ النَّبيينِ مُحَمَّدٍ وآلِهِ الطَّاهرينَ المعصومينَ.

المدخل

تعريف علم الأصول

علم أصول الفقه^(١) هو «علم^(٢) يُبحث فيه عن قواعدَ تقع نتيجتُها^(٣) في طرق استنباطِ الحكم الشرعي^(٤)»، مثاله أَنَّ الصَّلَاةَ واجبةٌ في الشَّريعةِ الإسلامية المقدَّسة،

(١) باعتباره علماً واسماً لهذا الفن المخصوص، فيكون المذكور تعريفاً للأصول بهذا الاعتبار، وهو ثالث التعاريف المذكورة في الشَّرْح.

(٢) المناسب جَعْلُ الجنس في التعريف (قواعد) أو (مسائل)، لما مرَّ من أَنَّ حقيقة كلِّ علم مسائلُهُ، وهو الاعتراض الأول الوارد على تعريف المشهور.

(٣) فالواقع في دليل استنباط الحكم الشرعي (نتيجة القاعدة) لا (نفس القاعدة)، فلا يكون التعريف منعكساً (جامعاً)، وهي الجهة الثانية من الاعتراض الثاني.

(٤) الكلِّي، وقد يُعبَّر عنه بـ(الفرعي) احترازاً عن الحكم الأصولي كالحجَّية، ولكن مرَّ عن صاحب الكفاية تَذَكُّرُ ما يفهم منه إدخاله في الحكم الشرعي.

وقد دلَّ على وجوبها من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١)، ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾^(٢).

ولكنَّ دلالة الآية الأولى متوقفة على ظهور صيغة (الأمر) - نحو (أقيموا) هنا - في الوجوب^(٣)، ومتوقفة أيضاً على أنَّ ظهور القرآن حجة^(٤) يصح الاستدلال به، وهاتان المسالتان يتكفل ببيانها (علم الأصول)^(٥).

فإذا عَلمَ الفقيه من هذا العلم أنَّ صيغة (الأمر) ظاهرة في الوجوب^(٦)، وأنَّ ظهور القرآن حجة^(٧) استطاع أنَّ يستنبط من هذه الآية الكريمة المذكورة أنَّ الصَّلَاةَ

(١) سورة الأنعام، الآية (٧٢).

(٢) سورة النساء، الآية (١٠٣)، ودخالها في الاستدلال تبني على كون المراد من (كتاباً موقوتاً) هو (فرضاً واجباً) مثلاً، كما مرَّ عن التبيان ومجمع البيان.

(٣) وهو يمثل كبرى القياس الأول في طريق الاستنباط.

(٤) في كبرى القياس الثاني، من دون فرق بين الظاهر القرآني وغيره، خلافاً لجماعة الأخباريين الذين يمنعون من حجّية الظواهر القرآنية (في الجملة)، كما سيأتي في أواخر المبحث الرابع من باب (حجّية الظواهر).

(٥) الأولى في مباحث الألفاظ، والثانية في باب الظواهر من مباحث الحجّة.

(٦) بواسطة القياس الأول المؤلّف من مقدمتين: (أقيموا) صيغة أمر، وكلُّ صيغة أمر ظاهرة في الوجوب.

(٧) من خلال القياس الثاني المؤلّف من: (أقيموا) ظاهر في الوجوب، وكلُّ ظاهر - قرآنياً كان أو غيره - حجة.

واجبة^(١).

وهكذا في كل حكم شرعي مستفاد من أي دليل شرعي أو عقلي^(٢) لا بد أن يتوقف استنباطه من الدليل على مسألة^(٣) أو أكثر من مسائل هذا العلم^(٤).

(١) من باب القياس المنطقي الحجة، لا القياس الشرعي (أي التمثيل المنطقي)، لأنه باطل بالاتفاق بل بالإجماع.

(٢) إشارة إلى باب (المستقلات العقلية)، حيث تكون كبرى القياس المحصل للحكم الشرعي عقلية أيضاً، كما سيأتي في باب (الملازمات العقلية).

(٣) واحدة، فنحتاج عندئذٍ إلى إنشاء قياس واحد، كما هو الحاصل في الآية الثانية، فإن استخراج الحكم الشرعي منها - وهو وجوب الصلاة - يفتقر إلى علم الأصول في مسألة واحدة، وهي (حجية الظواهر القرآنية)؛ لما مرّ في الشرح من أن التمسك بها من قبيل الأخذ بمفاد المادة لا الهيئة، فليلاحظ.

(٤) فلا بد حينئذٍ من إنشاء أكثر من قياس للوصول إلى الحكم الشرعي، وهذا هو الحاصل في الآية الأولى، حيث توقف استنباط (وجوب الصلاة) منها على مسألتين من مسائل الأصول، وهما: ظهور صيغة (افعل) في الوجوب، وحجية الظواهر.

تقسيم الحكم إلى واقعي وظاهري

هنالك تقسيمات متعددة للحكم الشرعي باعتبارات متعددة، والذي يهتَمُّ منها في المقام تقسيمه باعتبار مدخلية اعتقاد المكلف (علماً أو جهلاً) بالحكم الثابت للحادثة في الواقع وعدم مدخليته في الحكم إلى قسمين:

القسم الأول: الحكم الواقعي، وهو الحكم المجعول لموضوعه ابتداءً، أي من دون مدخلية لعلم المكلف بالحكم أو عدم علمه به، فهو الحكم الثابت للموضوع (بما هو هو)، أي لنفس الموضوع، سواء أكان المكلف عالماً به أم لا، مثل «الصَّلَاةُ واجبةٌ»، و«الكَذِبُ حرامٌ»، فالحكم الأول ثابت لطبيعة الصَّلَاة، والثاني لطبيعة الكَذِب.

القسم الثاني: الحكم الظاهري، وهو الحكم المجعول لموضوعه عند الجهل بالحكم الثابت له في الواقع، وهو بهذا المقدار يقابل الحكم الواقعي، ولكن دائرته قد تكون واسعة فتشمل الأحكام المستفادة في باب الأمارات كخبر الواحد - بناءً على مسلك جَعْلُ الحكم - وفي باب الأصول العملية، وقد تكون ضيقة فتختص بالأولى فقط، ولأجله كان للحكم الظاهري إطلاقان يبتنيان على كيفية التعامل مع الشك في الحكم الواقعي من ناحية أنه مأخوذ جزءاً في الموضوع أو أنه مجرد ظرفٍ وموردٍ لتحقيق الموضوع:

أولهما: الحكم الذي يُجعل لموضوعه في ظرف الجهل بالحكم الواقعي بمعنى أن

ظرف هذا الحكم المجعول (أو مورده) هو الجهل بالحكم الواقعي، وبناءً على هذا الإطلاق ينطبق الحكم الظاهري على الأحكام المستفادة من الأمارات التي جعلها الشارع المقدّس حجة مفيدة للعلم التعبّدي كخبر الواحد والسيرة ونحوهما، كما ينطبق أيضاً على الأحكام المستفادة من الأصول العملية كالاستصحاب.

ثانيهما: الحكم الذي يُجعل لموضوعه مع أخذ الشكّ (في الحكم الواقعي) جزءاً من الموضوع، فالحكم الظاهري لا يثبت للموضوع (بما هو هو)، بل بلحاظ كونه موصوفاً بالشكّ مثل «كُلُّ مشكوكٍ الحكم حلالٌ» لقوله عليه السلام: «كُلُّ شيءٍ هو لك حلالٌ حتى تعلم أنّه حرامٌ بعينه فتدعه»^(١).

وبناءً على هذا الإطلاق يصير الحكم الظاهري أخصّ من سابقه فلا ينطبق إلا على الأحكام المستفادة من الأصول العملية، وتخرج الأحكام المستفادة في موارد خبر الواحد مثلاً؛ لعدم جعل الحكم على الموضوع بقيد (الجهل بالحكم الواقعي)، غايته أنّ الجهل بالواقع ظرفٌ لجعل هذا الحكم، فوجوب السّورة مثلاً (الذي قام عليه خبر الثقة) مجعولٌ في ظرف الجهل بالحكم الواقعي للسّورة، من دون أن يؤخذ هذا الجهل جزءاً في موضوع الوجوب.

ويتفرّع على هذا أنّ للدليل الدالّ على الحكم نحوين:

النحو الأول: اجتهادي، وهو ما يفيد حكماً واقعياً، سواء أفاده على سبيل العلم كالنصوص القرآنية والأخبار المتواترة أم على سبيل الظنّ المعتمد، وهو الأمارات كظواهر الكتاب العزيز وخبر الواحد ونحوهما، ووجه تسمية هذا بـ (الاجتهادي)

(١) الكافي ج ٥ ص ٣١٣ ح ٤٠، تهذيب الأحكام ج ٧ ص ٢٢٦ ح ٩٨٩.

أنّ الفقيه يبذل جهده لتحصيل الظنّ بالحكم الواقعي الذي هو عبارة أخرى عن الاجتهاد^(١).

وهو متقدّم رتبة على قسميه، فلا ينتقل إلى الفقاهتي إلا إذا لم يتمكن من الدليل الاجتهادي بأنّ لم يوجد دليل اجتهادي أصلاً أو وجد ولكنّا لم نستفد منه معنى واضحاً، أو كان ميّناً ولكنّه معارّض بدليل آخر.

النحو الثاني: فقاهتي، وهو ما يفيد حكماً ظاهرياً، ويُسمّى بـ(الأصل العملي) أيضاً، ووجه تسميته بـ(الفقاهتي) هو أنّ الفقيه بعد ممارسته للاجتهاد يتوصّل إلى العلم بالحكم الظاهري المجعول للموضوع المشكوك حكمه الواقعي، ولما كان الفقه هو (العلم بالأحكام الشرعية الفرعية) ناسب أن يُسمّى هذا الدليل بهذا الاسم^(٢)، وقد ذكر الشيخ الأعظم ثبوت أنّ هذين الاصطلاحين - أي (الاجتهادي) و(الفقاهتي) - من الوحيد البهبهاني ثبوت^(٣).

هذا، وسيأتي في بداية المقصد الرابع أنّ الأصول العملية - باعتبار مدّركها ومستند اعتبارها - على قسمين: شرعية، وعقلية^(٤).

(١) أوثق الوسائل (حاشية على الرسائل) ج ٣ ص ١٢ .

(٢) نفس المصدر السابق، ويلاحظ أيضاً: بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ٨ ص ٢٣١ .

(٣) فرائد الأصول ج ٢ ص ١٠ .

(٤) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٩ ص ١٥ - ١٦ .

الحكم: واقعي وظاهري والدليل: اجتهادي وفقاهتي

ثم لا يخفى^(١) أنّ الحكم الشرعي الذي جاء ذكره في التعريف السابق على نحوين^(٢):

١ - أن يكون ثابتاً للشيء (بما هو في نفسه فِعْلٌ من الأفعال)^(٣)، كالمثال المتقدم أعني: وجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاة (بما هي صلاة في نفسها)، وفِعْلٌ من الافعال، مع قطع النظر عن أي شيء آخر^(٤)، ويُسمّى مثل هذا الحكم (الحكم الواقعي)، والدليل الدالّ عليه (الدليل الاجتهادي)^(٥).

(١) غرضه ﷺ مجرد بيان انقسام كلّ من الحكم والدليل إلى قسمين، وربّما يكون غرضه ﷺ التخلّص من إشكال خروج الأصول العملية من علم الأصول، كما مرّ في الشّرح.

(٢) باعتبار مدخلة اعتقاد المكلف (علماً أو جهلاً) بالحكم الواقعي وعدمها.
(٣) أي بالعنوان الأولي، من دون مدخلة لعنصر (عدم علم المكلف بالحكم) في موضوع الحكم، وبهذا يشمل الحكم المستفاد من الأمارات.
(٤) من قبيل علم المكلف بالحكم الشرعي مثلاً.

(٥) سواء أفاده بنحو الجزم كالنصوص القرآنية، أم بنحو الظنّ المعتبر كظواهر الكتاب العزيز وخبر الواحد، بناءً على عدم شمول الحكم الظاهري لها.

٢ - أن يكون ثابتاً للشيء (بما أنه مجهولٌ حكمه الواقعي)^(١)، كما إذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى الأجنبية، أو وجوب الإقامة للصلاة، فعند عدم قيام الدليل^(٢) على أحد الأقوال لدى الفقيه يشك في الحكم الواقعي الأولي^(٣) المختلف فيه، ولأجل ألا يبقى في مقام العمل متحيراً لا بدّ له من وجود حكمٍ آخر، ولو كان عقلياً^(٤)، كوجوب الاحتياط أو البراءة أو عدم الاعتناء بالشك^(٥).

ويُسمّى مثل هذا الحكم الثانوي (الحكم الظاهري)^(٦)، والدليل الدالّ عليه

(١) بحيث يؤخذ (الجهل بالحكم الواقعي) قيداً في موضوع الحكم، كما يُستفاد من آخر كلامه، وبهذا يختصّ الحكم الظاهري بما يُستفاد في باب الأصول العملية ولا يشمل ما يُستفاد في باب الأمارات.

(٢) أي: الاجتهادي إمّا لفقده، أو لإجماله أو لابتلائه بالمعارض مع عدم المرجح لأي منهما على الآخر.

(٣) التقييد بـ(الأولي) للاحتراز عن الحكم الواقعي الثانوي، وهو ما يثبت في موارد الاضطرار ونحوه من الأعذار.

(٤) إشارة إلى الأصول العملية العقلية، ومراده من الحكم العقلي هو المنجزية عند مطابقة الأصل للواقع)، والمعدّرية (عند مخالفته للواقع)، وسيأتي في محله.

(٥) إشارة إلى أصالة الاستصحاب، فإنّ معناها عدمُ الاعتناء بالشك في بقاء الحكم، بعد التيقن من وجوده في الزمان السابق.

(٦) بالمعنى الخاصّ المتحقّق في باب (الأصول العملية) فقط، وغير الشامل لموارد الأمارات، ولازمه توسّع دائرة (الحكم الواقعي) المقابل له.

(الدليل الفقاهتي)^(١) أو (الأصل العملي)^(٢).

ومباحث الأصول منها ما يتكفل للبحث عما تقع نتيجته في طريق استنباط الحكم الواقعي^(٣)، ومنها ما يقع في طريق الحكم الظاهري^(٤)، ويجمع الكل: (وقوعها)^(٥) في طريق استنباط الحكم الشرعي على ما ذكرناه في التعريف.

(١) مرَّ بيان الوجه في تسميته بهذا الاسم.

(٢) لأنَّه يرتبط بمقام العمل، ويعطي للمكلف الوظيفة العملية، وبه ترتفع الحيرة عنه في هذا المقام.

(٣) وهي مباحث (الملازمات العقلية)، التي سوف يُبحث عنها في المقصد الثاني، ومباحث الأمارات (أي الحجج)، التي سوف يُبحث عنها في المقصد الثالث.

(٤) وهي مباحث (الأصول العملية)، التي يُفترض أن يُبحث عنها في المقصد الرابع، وحيثُ لا يرد إشكال عدم انعكاس (جامعية) التعريف.

(٥) أي (وقوعُ نتائجها)، كي ينسجم مع ما ذكره ﷺ في تعريف علم الأصول.

الأمر الثاني: موضوع علم الأصول

ويقع الكلام في هذا الأمر في أربع جهات:

الجهة الأولى: اختلف الأصوليون في ضرورة وجود موضوعٍ واحدٍ لكلِّ علم وعدمها على سبيل القضية الحقيقية، بمعنى «كلِّما وُجِدَ عِلْمٌ فلا بدَّ أن يكون له موضوعٌ»، وفي المقام عدة أقوال أهمُّها اثنان:

القول الأول: أنَّ وجود موضوع لكلِّ علم أمرٌ ضروري، وهذا هو المشهور عند أهل المعقول، وتبعهم بعض أرباب الفنون، ومنهم بعض الأصوليين كما هو المتراءى من كلام صاحبَي الفصول والكفاية رحمهما، في المقام.

وقد استند أصحاب هذا القول تارةً إلى القاعدة المعروفة «الواحد لا يصدر إلا عن واحدٍ»، بتقريب أنَّ الغرض من العلم يكون واحداً، وهذا الغرض الواحد لا محالة يترتب على شيء واحدٍ يؤثر فيه، وحيث إنَّ مسائل العلم كثيرة ومتشعبة، فلا بدَّ أن يترتب ذاك الغرض الواحد على الجامع الذاتي الوجداني بين تلك المسائل، وهذا الجامع هو موضوع العلم، كي يكون الواحد (أي الغرض) صادراً عن واحد (أي الموضوع)^(١).

والأصل في هذه القاعدة هو لزوم تحقُّق السُّنْخِيَةِ بين العلة ومعلولها، بمعنى وجود جهةٍ في العلة تقتضي صدورَ هذا المعلول عنها، وإلا لَصَدَرَ كُلُّ شيءٍ من كُلِّ

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ١٣ - ١٤، تحقيق الأصول ج ١ ص ٩.

شيء، فلولا وجودُ جهة في النار تقتضي صدورَ الإحراق عنها مثلاً، وكذا وجود جهة في الثلج تقتضي صدورَ البرودة عنه لجاز صدور الإحراق من الثلج، والبرودة من النار، وفسادُهما ضروري.

القول الثاني: أنّ وجود موضوع واحدٍ لكلِّ علم ليس أمراً ضرورياً، فيجوز أن يتعدّد الموضوع للعلم الواحد، بأن يكون لطائفة من مسائله موضوعٌ، ولطائفة أخرى منها موضوعٌ آخر وهكذا، وهذا القول هو المشهور عند الأصوليين، ومنهم المصنّف رحمته الله.

وقد ناقش أصحاب هذا القول في مستند القول الأول، من خلال الخدش في تمامية التمسك بقاعدة الواحد، من عدة وجوه، منها - بعد التسليم بأصل هذه القاعدة - أنّها أجنبية عن المقام، لأنّها إنّما تجري في الواحد الحقيقي دون الواحد بالعنوان، ومقامنا من قبيل الثاني، فإنّ الغرض يكون متعدّداً في الخارج، وكلُّ واحد من تلك الأغراض يترتب على مسألة أو أكثر من مسائل العلم، لكن يُتنزّع من تلك الأغراض عنوان واحد مثل (الاقتدار على الاستنباط) في علم الأصول، أو عنوان (صَوْنُ اللسان عن الخطأ في المقال) في علم النحو، وهكذا في كثير من العلوم، ومع تعدّد الغرض لا يبقى للقاعدة المذكورة مجالاً أصلاً^(١).

الجهة الثانية: اختلف الأصوليون - خاصّة القائلين بضرورة وجود الموضوع للعلم - في تحديد موضوع علم الأصول، وفي المقام أقوال كثيرة، نقتصر على ذكر

(١) يلاحظ: نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ١ ص ٣٤ ت ١٦، محاضرات في أصول الفقه ج ١

أربعة منها:

القول الأول: أنّ موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة من الكتاب العزيز والسنة الشريفة والإجماع والعقل (بما هي أدلةٌ وحججٌ)، فتكون حيثية الدليلية والحيثية ملحوظة في الموضوع، وليس الموضوعُ الأدلة الأربعة (بما هي هي)، أي ذوات الأربعة، ويُنسب هذا القول إلى المحقق القمي تدو^(١) والمشهور.

وسأتي في المبحث الأول من مقدّمة المقصد الثالث ذكرُ الإيراد المعروف الذي يتوجّه على هذا القول^(٢)، ومفاده أنّ الأصوليين قد يبحثون عن أصلٍ حيثية هذه الأدلة ودليليتها على الحكم الشرعي، فيكون بحثاً عن ثبوت الموضوع نفسه، مع أنّ البحث عن ذات الموضوع خارجٌ عن العلم، لأنّه يكون من مفاد (كان) التامة، والبحث في العلم يلزم أن يكون من مفاد (كان) الناقصة، ومقتضى هذا خروج كثير من مسائل علم الأصول وفي مقدّماتها (مباحث الحجج).

القول الثاني: أنّ الموضوع هو ذوات الأدلة الأربعة، أي الأدلة (بما هي هي)، وبغض النظر عن حيثية حجيتها ودليليتها، وهذا ما يتبنّاه صاحب الفصول تدو^(٣). والظاهر أنّ سبب عدوله عن قول المشهور هو تفادي الإيراد المشار إليه، فإنّ البحث عن دليلية الأدلة الأربعة - بناءً على قول الفصول - لا يكون بحثاً عن نفس الموضوع كي يتوجّه الإيراد عليه، بل هو بحثٌ عن العوارض الذاتية للأدلة، لأنّ

(١) القوانين المحكمة ج ١ ص ٤٧ .

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٣٦٨-٣٦٩ .

(٣) الفصول الغروية ص ١١ .

الموضوع هو الأدلة مجردة عن وصف الدليلية.

ولكن يرد عليه ما سيذكره المصنّف رحمته الله في الموضوع المشار إليه آنفاً من انتفاء الموجب لحصر الأدلة في الأربعة بعد رفع اليد عن حيثية الحجية والدليلية، كما هو المفروض في هذا القول.

القول الثالث: أنّ موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائل العلم، فهو عبارة عن جامع مقولي واحد تكون نسبته إلى تلك الموضوعات نسبة الكلّي إلى أفرادها، ولا يلزم أن يكون لهذا الموضوع اسم خاص يشار به إليه، وذلك لأنّ الغرض من العلم إنّما يترتب على ذات الموضوع لا على اسمه الخاص، وموضوعية الموضوع متقومة بذاته، سواء أكان له اسم خاص وعنوان مخصوص أم لم يكن، فلا يضرّ في كون هذا الكلّي (المتّحد مع موضوعات المسائل) موضوعاً للأصول مثلاً الجهل باسمه للنكتة المذكورة آنفاً، وهذا هو الذي يختاره صاحب الكفاية رحمته الله، ووافقه المحقّق النائي رحمته الله (١).

القول الرابع: أنّ موضوع علم الأصول هو كلّ ما يصلح لأنّ يكون دليلاً لاستنباط الحكم الشرعي، فلا ينحصر في الأدلة الأربعة المذكورة، بل يمكن أن يكون أكثر ممّا ذكروا، وهذا هو ما يتبنّاه المصنّف رحمته الله، كما سيُصرّح به في المبحث الأول من مقدّمة المقصد الثالث عند مناقشته للقولين الأولين، ولا يتعد عنه ما يتبنّاه بعض المحقّقين رحمته الله من أنّه (العناصر المشتركة في عملية الاستدلال) (٢).

(١) كفاية الأصول ص ٨، فوائد الأصول ج ١ ص ٢٩، أجود التقريرات ج ١ ص ١٥.

(٢) بحوث في علم الأصول مج ١ ص ٥٢، الحلقة الثانية ص ١٦٠.

الجهة الثالثة: لا إشكال في أن العلوم متمايزة في ما بينها، فعلمُ الأصول غير علم المنطق، وعلمُ النحو غيرهما وهكذا، ولكن وقع الكلام بين الأصوليين في ما يتحقق به التمايز بين العلوم على أقوال أربعة أيضاً:

القول الأول: أن تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها، فعلمُ الأصول مثلاً يمتاز عن الفقه والمنطق والنحو وسائر العلوم بموضوعه، نظراً إلى أن الموضوع هو ما يجمع بين مسائله المتفرقة، ويجعله علماً قائماً برأسه، بحيث يمكن أن يشار إليه بالخصوص دون سواه، وهذا القول هو المشهور بين الأصوليين، كما ذكر غير واحد^(١)، وهو يبتني على القول بلبديّة وجود موضوع واحدٍ لكل علم، كما هو واضح، وعندئذٍ ترجع مسائل العلم إلى مسألة واحدة ذات موضوع واحد كليّ.

ويواجه هذا القول إيراداً معروفاً ذكره صاحب الكفاية تنقلاً^(٢)، وهو لزوم كون العلم الواحد علوماً متعدّدة بعدد أبوابه، بل يلزم التكثر في نفس الباب الواحد، فتصير كل مسألة علماً برأسها، وفساده واضح.

القول الثاني: أن تمايز العلوم بتمايز أغراضها المترتبة عليها، فالغرض من علم النحو مثلاً هو (صَوْنُ اللسان عن الخطأ في المقال)، والغرض من علم الأصول هو (الاعتدال على استنباط الأحكام الفرعية الكلية من مداركها)، فالغرض هو سبب امتياز كل من هذين العِلْمَيْنِ عن بقية العلوم، وهذا هو ما يتبنّاه صاحب الكفاية

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٢٤، نهاية الدّرية في شرح الكفاية ج ١ ص ٢٩ ت ٤، حقائق الأصول ج ١ ص ١٠، محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٢٤.

(٢) كفاية الأصول ص ٨.

تَدْتُّ^(١)، وتبعه جمعٌ منهم تلميذاه المحققان الأصفهاني والعراقي رَضِيَّاهُ^(٢).

ولا يخفى أنَّ هذا القول يتلي بعين ما أورد على القول السابق، لإمكان أن يقال إنَّ الغرض المترتب على باب الأصول العملية (أي الاقتدار على الاستنباط) يختلف عن الغرض المترتب على باب حجّة خبر الواحد مثلاً، فيلزم أن يكون كلّ من البابين علماً برأسه، فليتأمل.

القول الثالث: أن تمايز العلوم بتمايز محمولاتها، فلو لاحظنا محمولات كلّ علمٍ لخرجنا بمحمول كلّ جامع بين مسائلها مثل (المعرب) بالنسبة لعلم النحو، وهذا ما يبيّن عليه السيد البروجردي تَدْتُّ، وبه فسّر القول الأول المشهور^(٣).

القول الرابع: نفي الحاجة إلى الالتزام بكون ما به التمايز أحد الثلاثة بنحو مطّرد، بل يتعيّن التفصيل بين التمايز في مقام تعليم الجاهل والتمايز في مقام تدوين العلم، ومن ثمّ يختلف ما به التمايز بين العلوم، وهذا ما يختاره السيد الخوئي تَدْتُّ^(٤).

الجهة الرابعة: بعد أن عرّف المناطق موضوع العلم بأنّه: «(ما يُبحث في العلم عن عوارضه الذاتية)»^(٥)، وقع الخلاف بين الأصوليين وغيرهم في تحديد المناط الذي به يكون العَرَض ذاتياً، وعند فقّده يصير غريباً.

وقبل بيان الأقوال في المسألة ينبغي الوقوف سريعاً عند نقطتين:

(١) كفاية الأصول ص ٨.

(٢) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ١ ص ٣٢-٣٣ ت ٤، نهاية الأفكار ج ١ ص ١١.

(٣) نهاية الأصول ج ١ ص ١٢.

(٤) أجود التقريرات ج ١ هامش ص ١١، محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٢٥-٢٦.

(٥) يلاحظ: شروح الشّمسية ج ١ ص ١٥٢، حاشية الملا عبد الله على التهذيب ص ١٨.

النقطة الأولى: أنّ العارض على الشيء هو مطلق الخارج عنه المحمول عليه، فيصدق على العَرَضِي المنقسم إلى الخاصّة كالمتعجّب للإنسان، والعَرَض العام كالماشي للإنسان، ومنه الجنس المحمول على الفصل، كالحَيوان بالنسبة إلى الناطق فإنّه عَرَضِي بالنسبة إليه^(١).

وهذا العارض يمكن حصره في ثمانية أقسام، ذكر المنطقة السبعة الأولى منها^(٢)، وجاء الثامن في كلام الأصوليين:

(١) ما يعرض الشيء لذاته من دون واسطة، مثل (المتعجّب) العارض على الإنسان لأجل كونه إنساناً، والتعجّب عبارة عن إدراك الأمور الغريبة أو هو حالة تحصل بسببه.

(٢) ما يعرض الشيء بواسطة أمرٍ داخلي مساوٍ له، مثل (المتكلّم) العارض على الإنسان بواسطة كونه ناطقاً.

(٣) ما يعرض الشيء بواسطة أمرٍ خارج عنه مساوٍ له، مثل (الضاحك) العارض على الإنسان بواسطة كونه متعجباً.

(٤) ما يعرض الشيء بواسطة أمرٍ داخلي أعمّ منه، مثل (الماشي) العارض على الإنسان لأجل كونه حيواناً.

(٥) ما يعرض الشيء بواسطة أمرٍ خارج أعمّ، مثل (التعبان) العارض على

(١) يلاحظ: حقائق الأصول ج ١ ص ٦.

(٢) شروح الشمسية ج ١ ص ١٥٣ - ١٦٠، حاشية الملا عبد الله على تهذيب المنطق ص ١٨٤ -

١٨٦، حاشية المشكيني على الكفاية ج ١ ص ٤٥ - ٤٦، أجود التقريرات ج ١ ص ٦ - ٨.

الإنسان لكونه ماشياً.

(٦) ما يعرض الشيء بواسطة أمرٍ خارجٍ أخَصّ، مثل (الناطق) العارض على الحيوان لكونه إنساناً.

(٧) ما يعرض الشيء بواسطة أمرٍ خارجٍ مَبِين، مثل (الحارّ) العارض على الماء بواسطة كونه مجاوراً للنّار.

(٨) ما يعرض الشيء بواسطة في العروض، مثل (المتحرّك) العارض على الرّاكب في السفينة بواسطة السفينة.

النقطة الثانية: للواسطة ثلاثة أنحاء معروفة:

أولها: واسطة في الثبوت، وهي ما يكون سبباً في ثبوت شيءٍ لشيءٍ آخر، وهي عبارة أخرى عن العلة كالنار بالنسبة إلى الإحراق، والمراد منها في مقامنا ما يكون علة في حقوق العارض لمعروضه حقيقةً.

ثانيها: واسطة في الإثبات، وهي ما يكون سبباً لإدراك الشيء والعلم به، كالعلم بالصّغرى والكبرى في القياس المنطقي، فإنّه يكون سبباً في العلم بالنتيجة، ويُعبّر عنه بالحدّ الأوسط في كلّ قياس، مثل (متغير) في قولنا: «العالم متغيّر، وكلُّ متغيّرٍ حادثٌ»، فإنّه واسطة في العلم بالنتيجة، وهي ثبوت الحدوث للعالم.

ثالثها: واسطة في العروض، وهي ما يُصحّح اتصاف الشيء بوصفٍ ما اتصافاً مجازياً، بحيث تكون الواسطة هي المتصفة به أولاً وبالذات، ويكون اتصاف ذي الواسطة به ثانياً وبالعرض، مثل اتصاف الرّاكب في السفينة بالمتحرّك، فإنّ المتحرّك وصف يثبت حقيقةً للسفينة، وبواسطتها يتّصف الرّاكب به مجازاً، على كلام في

كونه من المجاز في الكلمة أو في الإسناد^(١).

وباتضح هاتين النقطتين، ففي المقام أقوال كثيرة في تحديد ضابط العَرَض الذاتي تقتصر على ذكر اثنين منها:

القول الأول: أنَّ العَرَض الذاتي هو ما يكون من الأقسام الثلاثة الأولى حصراً، والعَرَض الغريب ما يكون واحداً من الأقسام الثلاثة ما قبل الأخير (أي الخامس والسادس والسابع)، وهذا هو القول المشهور، بل ادَّعى عليه الاتفاق كما ذكر السيد الحكيم تَتَذَرُّ، واختلفوا في القسم الرابع، فالقدماء وجماعة من المتأخرين يبنون على أنه عَرَض غريب، والمنسوب إلى مشهور المتأخرين أنه عَرَض ذاتي^(٢).

القول الثاني: أنَّ العَرَض الذاتي هو ما يكون لحوقه للمعروض من دون واسطة في العروض، وهو مختار صاحب الكفاية تَتَذَرُّ وفقاً لصاحب الفصول تَتَذَرُّ^(٣).

وربما يُتَصَوَّرُ بَدَواً أنَّ لازمه اتساع دائرة العَرَض الذاتي عند العَلَمِينَ تَتَذَرُّ، لتشمل الأقسام السبعة الأولى كلها، كما ذكر بعض أفاضل شراح الكفاية^(٤)، ولكن ذكر السيد الحكيم تَتَذَرُّ أنَّ القسم الثالث يكون من العَرَض الغريب، لأنَّ العارض

(١) يلاحظ: حقائق الأصول ج ١ ص ٦، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ٣-٤، نقد الآراء المنطقية ج ١ ص ٣٨-٣٩.

(٢) يلاحظ: الفصول الغروية ص ١٠، حقائق الأصول ج ١ ص ٧، وكذا شروح الشَّمْسِيَّة وحواشي الحاشية في هذا الموضوع.

(٣) الفصول الغروية ص ١٠، كفاية الأصول ص ٧.

(٤) بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ٥، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ٤-٥.

بواسطة أمر خارج يكون ممّا يعرض بواسطة في العروض، وإن كان الخارج مساوياً للمعروض، فتكون كلّ واحد من الأقسام (الثالث والخامس والسادس) من قبيل الأعراض الغريبة^(١)، ويبقى القسم الرابع المشار إليه آنفاً، فليُتدبّر.

(١) حقائق الأصول ج ١ ص ٧.

موضوع علم الأصول

إنّ هذا العلم غيرُ متكفّل للبحث عن موضوع خاصٍّ^(١)، بل يبحث عن موضوعات شتّى تشترك كلّها في غرضنا^(٢) المهمّ منه، وهو استنباط الحكم الشرعي^(٣)، فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوصاً (الأدلة الأربعة) فقط^(٤)، وهي الكتاب والسنة والاجماع^(٥) والعقل، أو بإضافة الاستصحاب، أو بإضافة القياس والاستحسان، كما صنع المتقدمون^(٦).

(١) كالأدلة الأربعة مطلقاً، كما مرّ نقله عن المشهور، وإن اختلفوا في كيفية أخذها موضوعاً، وهذا فرع التسليم بضرورة وجود موضوع لكلّ علم.

(٢) لا يخلو عن إشارة إلى أنّ ما به تمايز العلوم عند المصنّف رحمته الله هو الغرض.

(٣) هذا تصريح بالغرض، والمناسب: «وهو الاستعانة على استنباط الحكم الشرعي»، كي ينسجم مع ما سيذكره رحمته الله قريباً.

(٤) سواء قيل إنّ الموضوع هو الأدلة الأربعة (بما هي أدلة) أو هو ذوات الأربعة (أي بما هي هي)، فهذا الإيراد عامّ يتوجّه على كلا القولين، ومفاده منع حصر الموضوع في شيء بعينه، بعد التسليم بلزوم وجود موضوعٍ للأصول.

(٥) الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام كشفاً قطعياً.

(٦) من العامة، وهو يتناسب مع بنائهم على حجية الاثنين، بل الموضوع كلّ ما يصلح للدليلية على استنباط الحكم الشرعي.

ولا حاجة إلى الالتزام^(١) بأنّ العلم لا بدّ له من موضوع يُبحث عن عوارضه الذاتية في ذلك العلم^(٢)، كما تسالت عليه كلمة المنطقيين^(٣)، فإنّ هذا لا مُلْزِمَ له، ولا دليل عليه^(٤).

-
- (١) خلافاً لما هو المشهور بين أهل المعقول الذين أرسلوه إرسال المسلّمات.
- (٢) فإنّ علميّة العلم لا تتوقّف على وجود موضوع واحدٍ معيّن جامعٍ لمسائله المتفرّقة، ولا يرد الاعتراض بقضية امتياز مسائل الأصول عن مسائل سائر العلوم، لأنّ ما به التمييز لا ينحصر في الموضوع، فيمكن أن يتكفّل الغرض مثلاً بالتمييز.
- (٣) وأهل المعقول، وتبعهم بعض الأصوليين منهم صاحب الكفاية رحمته الله.
- (٤) ظاهره عدمُ تمامية التمسك بقاعدة الواحد عنده رحمته الله، فليلاحظ.

فائدة علم الأصول أو الغرض منه

قبل بيان الفائدة ينبغي أولاً توضيح أمرٍ تقدّم ذكره في المنطق، وهو أنّ الغرض والفائدة، يشتركان في أنّ كلا منهما يترتب على فعلٍ الفاعل، ولكنّها يختلفان باعتبار داعوية هذا الأمر (المرتّب على الفعل) إلى صدور الفعل من الفاعل وعدمها، فالغرض هو «الأمر الذي يترتب على فعلٍ الفاعل ويكون باعثاً على صدور الفعل منه»، ويُسمّى أيضاً (العلية الغائية)، في حين أنّ الفائدة هي «الأمر المترتب على فعلٍ الفاعل من غير أن يكون هو الباعث على صدوره منه»، وتُسمّى أيضاً (المنفعة) و(الغاية).

وقد تُفسّر الفائدة بتفسير أعمّ فتشمل الغرض، فيقال إنّها «الأمر المترتب على فعلٍ الفاعل سواء كان هو الباعث على صدوره من فاعله أم لم يكن»^(١).

وقد ورد التعبير في كلمات الأصوليين في المقام بالغرض تارةً، وبالغاية أخرى، وبالفائدة ثالثة، وبالحاجة رابعة، وبغيرها خامسة^(٢)، حيث نجد المصنّف رحمه الله يُعبّر بالغرض في مبحث الموضوع، بقوله: «تشارك كلّها في غرضنا المهمّ منه»، ولكنّا نجده هنا يستعمل لفظ (الفائدة).

(١) يلاحظ: حاشية الملا عبد الله على تهذيب المنطق ص ١١٩، وحواشيها ص ٣٨٩ - ٣٩٠.

(٢) المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٦٤، كفاية الأصول ص ٨، فوائد الأصول ج ١ ص ٢٠، محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٤.

وهذا الاختلاف ربّما يولّد نوعاً من الإرباك لدى النّاظر، ولكنّ يمكن تقريب احتمال نظرهم إلى خصوص الغرض أو العلة الغائية، بقرينة جعل بعضهم الغرض هو المائز بين العلوم كما صنع صاحب الكفاية تذوّ، ويظهر من كلام غير واحد - كالمحقّق الأصفهاني والسيد الخوئي رحمتهما ^(١) - أنّ الغرض مرّتب بمقام التدوين، فيكون هو الأمر المترتب على تدوين العلم، الباعث على تدوينه، فليلاحظ.

وإذا اتّضح هذا، فقد ذكر المصنّف رحمته هنا أنّ الفائدة من علم الأصول هي (الاستعانة به على الاستدلال)، في حين صرّح في بحث الموضوع بأنّ الغرض هو (استنباط الحكم الشرعي)، ويمكن إرجاع الاثنين إلى معنى واحد، هو (تحصيل الحجة على الحكم الشرعي)، كما ذكر المحقّق الأصفهاني تذوّ ^(٢)، أو (القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من مداركها المقرّرة)، كما ذكر المحقّق النائيني تذوّ ^(٣)، وينبغي إضافة عنصر (تحصيل الوظيفة العملية)، كي يكتمل الغرض من الأصول بجميع مسائله، إلا إذا لاحظنا تعميم الحكم إلى الواقعي والظاهري، كما مرّ.

وبهذا تبرز أهمية علم الأصول، لأنّ الفقيه يعرف مسبقاً أنّ الله تعالى في كلّ واقعة حكماً واقعياً، ممّا يحتّم عليه السعي إلى تحصيله، وعلم الأصول هو الذي يوفّر له القواعد التي تقع كبريات في دليل استنباط الحكم الشرعي الكليّ، فإنّ تمكن من

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ١ ص ٣٢ ت ٤، أجود التقريرات ج ١ ص ١١، محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٢٥.

(٢) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ١ ص ٤٢ ت ١٣.

(٣) فوائد الأصول ج ١ ص ٢٠.

تحصيله من خلال الأدلة الاجتهادية المتاحة له فهو، وإلا تعيّن اللجوء إلى الأصول العملية، كي لا يبقى في حيرة من أمره، وعلم الأصول أيضاً هو الذي يوفّر القواعد التي تساعد في التعرّف على الموقف العملي تجاه الواقعة المبتلى بها، سواء أكان هذا الموقف العملي شرعياً (وهو الحاصل في الأصول العملية الشرعية)، أم عقلياً (وهو الحاصل في الأصول العملية العقلية)^(١).

يبقى هنا الحديث مختصراً عن مقولة «عدم خلوّ الواقعة عن الحكم»، أو «لله تعالى في كلّ واقعة حكم»، التي ذكرت في عدة من كتبنا الأصولية، وقد نوقش في تماميتها من جهة عدم مساعدة الدليل العقلي عليها؛ وذلك لجواز أن تخلو الواقعة عن الملاك الواقعي (مصلحة كان أو مفسدة) الدّاعي لإنشاء الحكم الواقعي، ومن ثم لا يكون هناك أي حكم واقعي ثابت لها، بناءً على ما هو المعروف عند أصوليي العَدَلِية من تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد الواقعية الإلزامية الكائنة في متعلقاتها^(٢)، ضرورة أنّ وجود الحكم من دون ملاكه (الدّاعي إلى تشريعه) من قبيل وجود المعلول من دون علّته.

ولهذا أفاد صاحب الكفاية بثبوت أنّ المراد منها عدم خلوّ الواقعة عن حكم واقعي إنشائي، بمعنى أنّ الشارع المقدّس قد أنشأ حكماً واقعياً لكلّ واقعة واقعة، كما يُنسب القول بهذا إلى الخاصة، غايته أنّ الشارع لم يُبيّن بعض تلك الأحكام

(١) يلاحظ: محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٣.

(٢) الفصول الغروية ص ٤٠٧، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٣٤٨، كفاية الأصول ص ٣٦٤، فوائد الأصول ج ٣ ص ٦٠ - ٦١، نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٥٥ ت ١٤٥، مصباح الأصول ج ٢ ص ٥٩.

للمكلفين، فبقيت في مرتبة الإنشائية، ولم تصل إلى مرتبة الفعلية، فإذا بلغها الإمام عليه السلام للمكلفين صارت فعلية في حقهم عندئذ^(١).

والظاهر من المصنّف عليه السلام البناء على تمامية هذه المقولة، فالمناسب أنه يبني على لزوم وجود حكم واقعي إنشائي لكل واقعة، وفاقاً لصاحب الكفاية رحمته؛ إذ لا يُعقل أن يبني عليه السلام على ضرورة وجود حكم واقعي فعلي، كما اتضح مما ذكرنا آنفاً.

تقسيم أبحاث علم الأصول

ينقل المصنّف عليه السلام في الهامش عن شيخه المحقق الأصفهاني رحمته في دورته الأصولية الأخيرة أنه قد قسّم أبحاث علم الأصول إلى أربعة أقسام: (مباحث الألفاظ، والمباحث العقلية، ومباحث الحجّة، ومباحث الأصول العملية).

وقد تبعه عليه السلام في ترتيب أبحاث الكتاب، فجعل باب التعارض ابتداءً خاتمةً للكتاب، أتباعاً لمنهج القوم - كما سيُصرّح عليه السلام في نهاية المبحث الأول من مقدّمة المقصّد الثالث^(٢) - منهم صاحب المعالم، والمحقق القمي، والشيخ الأعظم رحمته^(٣)، فكان المفروض أن يتألف الكتاب من خمسة أجزاء، ولكنه عليه السلام عدّل عن ذلك،

(١) كفاية الأصول ص ١٣٢، ويلاحظ: حاشية المشكيني ج ٢ ص ٢٧، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ٤٣٠، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٢ ص ٥٤٣ - ٥٤٤.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٣٧١.

(٣) معالم الدين ص ٤٦٥، القوانين المحكّمة ج ٤ ص ٥٨٠، الفصول الغروية ص ٤٣٥، فرائد الأصول ج ٤ ص ١١.

وذكر باب (التعادل والتراجيح) في آخر المَقْصَد الثالث لسببين ذكرهما في الموضوع المشار إليه آنفاً، وهما الاختصار، ووحدة المبحوث عنه في البابين، فإنّ المبحوث عنه في باب الحجّة هو كلّ ما يصلح لأنّ يكون حجّة، والمبحوث عنه في باب التعادل والتراجيح هو تعيين الحجّة من بين الدليلين المتعارضين أو الأدلة المتعارضة.

وباتضح هذا، فإنّ أبحاث علم الأصول تنقسم إلى أربعة أقسام، تمثل المقاصد الأربعة لهذا الكتاب:

القسم الأول: مباحث الألفاظ، وهي التي يُبحث فيها عن مداليل الألفاظ والظهورات العرفية التي تُستفاد من هيئات الكلام، التي هي مورد للنزاع بين العلماء، وهذه الهيئات تارة تكون مفردة كهيئة المشتقّ التي يُبحث عن معناها، وأتّة خصوص الذات المتلبّسة بالمبدأ في الحال، أو يعمّ الذات التي انقضى عنها التلبس، وهيئة الأمر التي يُبحث عن ظهورها في الوجوب مثلاً، وهيئة النهي التي يُبحث عن ظهورها في التحريم، وتارة أخرى تكون مركّبة، كهيئة الجملة الشرطية التي يُبحث عن دلالتها على المفهوم وهكذا، والغرض من هذه المباحث توفير صغريات لمباحث الحجج الآتية في المَقْصَد الثالث.

القسم الثاني: الملازمات العقلية، وهي المسائل التي يُبحث فيها عن إثبات قضايا عقلية تقع في طريق استخراج الحكم الشرعي، وهذه القضايا هي مصاديق لأحكام العقل التي يُفترض البحث عن حجيتها وعدمها في المَقْصَد الثالث، وهذا هو معنى أنّ الغرض من البحث في هذا القسم (أي الملازمات) هو تنقيح وتهيئة

صغريات لكبرى حجّية حكم العقل.

والقضايا التي يتوصّل بها إلى الحكم الشرعي على نحوين:

(أ) مستقلات، ومعنى هذا أنّ العقل لا يحتاج إلى الاستعانة بحكم شرعي أو مقدّمة شرعية في مقام التوصل إلى الحكم الشرعي، فتكون كلتا مقدمتي الدليل العقلي عقلية، وهذا ما يتحقّق في مسألة التحسين والتقبيح العقليين أو العقلانيين، حيث يقع البحث عن الملازمة بين حُسن فعلٍ ما عقلاً وحُسنه شرعاً، أي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، التي تمثّل كبرى دليل العقل.

(ب) غير مستقلات، وذلك لاحتياج العقل إلى الاستعانة بحكم شرعي في صغرى دليله، وهذا ما يتحقّق في المسائل الخمسة المعروفة، ابتداءً بمسألة الإجزاء، ومروراً بمسألة مقدّمة الواجب، ومسألة الضدّ، ومسألة اجتماع الأمر والنهي، وانتهاءً بمسألة دلالة النهي على الفساد، ففي مسألة مقدّمة الواجب مثلاً يقع البحث عن الملازمة العقلية بين وجوب شيء شرعاً ووجوب مقدمته كذلك (أي شرعاً)، وهذه الملازمة تمثّل كبرى الدليل العقلي.

القسم الثالث: مباحث الحجج، وهي عبارة عن تسعة أبواب تبتدئ بالكتاب العزيز، وتنتهي بالتعادل والتراجيح، يُبحث فيها عن مدى ثبوت الحجّية لكلّ شيء يصلح لأن يكون دليلاً على الحكم الشرعي سواء أكان من الأدلة الأربعة المعروفة، أم من غيرها من الأمارات التي ينتهي البحث الأصولي إلى ثبوت الحجّية والاعتبار الشرعي لها كخبر الواحد والإجماع والسّيرة، وقد ينتهي البحث إلى عدم ثبوت الحجّية لها كالشّهرة الفتوائية والقياس وأخوته، وبهذا يتّضح عدم انحصار مادّة

البحث في هذا القسم في الصّغريات التي حصلنا عليها في المَقْصَد الأول (أي مصاديق أصالة الظهور)، والمَقْصَد الثاني (أي مصاديق حكم العقل).

القسم الرابع: الأصول العملية، وهي التي يُبحث فيها عن القواعد التي تحدّد الوظيفة العملية للمكلّف تجاه الواقعة التي يُبتلى بها، وقد عجز عن التوصل إلى حكمها الواقعي؛ بسبب عدم ظفره بدليل اجتهادي يمكنه من ذلك، ولو على سبيل الظنّ المعبر كما في خبر الواحد ونحوه، رغم بذله جهده في الفحص عنه في مظانّه المتعارفة، ومنشأ عدم ظفره بالدليل الاجتهادي - كما سيذكر رحمته الله في بداية المَقْصَد الرابع^(١) - قد يكون فقدانه بالمرّة، وقد يكون وجوده مع إجماله، وقد يكون وجوده مبيّناً ولكنه مبتلى بالمعارضة بدليل أو أكثر.

والأصول العملية بحسب المشهور أربعة: (البراءة، والتخير، والاحتياط، والاستصحاب)، وبسبب انقسامها إلى شرعية وعقلية تتنوّع الوظيفة العملية المطلوبة إلى شرعية (أي مقرّرة من الشّارع المقدّس)، وعقلية (أي مقرّرة من العقل العملي)، ومّا يؤسّف له أنّ ما عُثِر عليه في كتاباته رحمته الله هو أصالة الاستصحاب فقط، والمظنون قوياً أنّه رحمته الله قد كتب الأصول الثلاثة المتبقية بالنظر إلى عدة قرائن، تأتي الإشارة إلى بعضها في الموضع المشار إليه آنفاً.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٩ ص ٢٥ .

فائدته

إِنَّ كُلَّ مُشْرِعٍ يَعْلَمُ أَنَّهُ مَا مِنْ فِعْلٍ مِنْ أَعْمَالِ الْإِنْسَانِ الْإِخْتِيَارِيَةِ إِلَّا وَلَهُ حُكْمٌ^(١) فِي الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَةِ الْمُقَدَّسَةِ مِنْ وَجوبٍ أَوْ حَرَمَةٍ أَوْ نَحْوِهَا مِنَ الْأَحْكَامِ الْخَمْسَةِ، وَيَعْلَمُ أَيْضاً أَنَّ تِلْكَ الْأَحْكَامَ لَيْسَتْ كُلُّهَا مَعْلُومَةٌ لِكُلِّ أَحَدٍ بِالْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ^(٢)، بَلْ يَحْتَاجُ أَكْثَرُهَا لِإثْبَاتِهَا إِلَى إِعْمَالِ النَّظَرِ وَإِقَامَةِ الدَّلِيلِ، أَيَّ أَتَمَّا مِنَ الْعُلُومِ النَّظَرِيَّةِ^(٣).

وعِلْمُ الْأَصُولِ هُوَ الْعِلْمُ الْوَحِيدُ الْمَدُونُ لِلِاسْتِعَانَةِ بِهِ عَلَى الْإِسْتِدْلَالِ عَلَى إِثْبَاتِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ^(٤)، فَفَائِدَتُهُ^(٥) - إِذَا - الْإِسْتِعَانَةُ عَلَى الْإِسْتِدْلَالِ

(١) واقعي إنشائي، غايته أَنَّهُ قَدْ لَا يَكُونُ مَبِيناً لِلْمَكْلُوفِينَ مِنْ قَبْلِ الشَّارِعِ الْمُقَدَّسِ، وَلَيْسَ مُرَادُهُ لَزُومَ وَجُودِ حُكْمٍ وَاقِعِي فِعْلِي لِكُلِّ وَاقِعَةٍ، كَمَا مَرَّ عِنْدَ الْحَدِيثِ عَنْ مَقُولَةٍ: «لِلَّهِ تَعَالَى فِي كُلِّ وَاقِعَةٍ حُكْمٌ».

(٢) الْحَاصِلُ فِي ضَرُورِيَّاتِ الدِّينِ مِثْلَ وَجُوبِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ وَنَحْوِهَا.

(٣) فَيَحْتَاجُ اسْتِنْبَاطَهَا وَاسْتِخْرَاجَهَا إِلَى دَلِيلٍ مُؤَلَّفٍ مِنْ صَغَرَى وَكَبَرَى.

(٤) مِنْ خِلَالِ تَوْفِيرِ قَوَاعِدِ تَقَعِ كَبَرِيَّاتٍ فِي أَدْلَةٍ اسْتِنْبَاطِ تِلْكَ الْأَحْكَامِ.

(٥) الْفَائِدَةُ هِيَ «مَا يَتَرْتَّبُ عَلَى فِعْلِ الْفَاعِلِ، وَلَا يَكُونُ هُوَ الْبَاعِثُ عَلَى صُدُورِهِ مِنْهُ»، فِي مُقَابِلِ الْغَرَضِ الَّذِي هُوَ «مَا يَتَرْتَّبُ عَلَى فِعْلِ الْفَاعِلِ، وَيَكُونُ بَاعِثاً عَلَى صُدُورِ الْفِعْلِ مِنْهُ»، وَالْمُرَادُ فِي الْمَقَامِ هُوَ الثَّانِي، كَمَا مَرَّ بَيَانُهُ فِي الشَّرْحِ.

لأحكام^(١) من أدلتها.

تقسيم أبحاث الأصول

تنقسم مباحث هذا العلم^(٢) إلى أربعة أقسام^(٣):

١ - مباحث الألفاظ، وهي تبحث عن مداليل الألفاظ وظواهرها^(٤) من جهة عامة^(٥) نظير البحث عن ظهور صيغة (افعل) في الوجوب، وظهور النهي في

(١) الشرعية واقعية كانت أم ظاهرية، وبهذا يتحقق الغرض من علم الأصول في مسائل الأصول العملية أيضاً، على رأي المصنّف رحمته الله.

(٢) وهذه الأقسام هي المقاصد الأربعة الرئيسة لهذا الكتاب، وهي: مباحث الألفاظ، والملازمات العقلية، ومباحث الحجج، والأصول العملية.

(٣) هامش: وهذا التقسيم حديث تنبّه له شيخنا العظيم الشيخ محمد حسين الأصفهاني رحمته الله (المتوفى سنة ١٣٦١)، أفاده في دورة بحثه الأخيرة، وهو التقسيم الصحيح الذي يجمع مسائل علم الأصول، ويدخل كلّ مسألة في بابها، فمثلاً (مبحث المشتق) كان يُعدّ من المقدمات، وينبغي أن يُعدّ من مباحث الألفاظ، و(مقدمة الواجب) و(مسألة الاجزاء) ونحوهما كانت تُعدّ من مباحث الألفاظ، وهي من بحث (الملازمات العقلية)، وهكذا.

(٤) أي تشخيص ظهوراتها من ناحية عامة لتحصيل قواعد كلية تنقح صغريات أصالة الظهور التي يُبحث عن حجيتها في مباحث الحجة من المقصد الثالث الآتي.

(٥) غير مختصة بلغة من اللغات بعينها.

الحرمة^(١)، ونحو ذلك.

٢ - المباحث العقلية، وهي ما تبحث عن لوازم الأحكام في أنفسها^(٢) ولو لم تكن تلك الأحكام مدلولاً للفظ^(٣)، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع^(٤)، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته^(٥)، المعروف هذا البحث باسم (مقدمة الواجب)، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لحرمة ضده^(٦) المعروف باسم (مسألة الضد)، وكالبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي^(٧)

(١) هذا في الهيئات الإفرادية، ومثاله في الهيئات التركيبية البحث عن دلالة هيئة الجملة الشرطية على المفهوم وعدم دلالتها عليه.

(٢) أي الملازمات العقلية التي يُبحث فيها عن تشخيص صغريات ما يحكم به العقل ومصاديق أحكامه التي يبحث عن حجيتها في مباحث الحجة.

(٣) بأن كان الحكم مستفاداً من الإجماع أو السيرة أو دليل العقل مثلاً، كما سيُصرّح به ﷺ في بداية مسألة (دلالة النهي على الفساد).

(٤) وهي موضوع البحث في باب (المستقلات العقلية)، وهذه الملازمة تمثل كبرى دليل العقل.

(٥) المراد من الشيء هو ذو المقدمة كالصلاة، ومقدمته كالوضوء وأخويه.

(٦) كاستلزام وجوب إزالة النجاسة عن المسجد لحرمة الصلاة، لأنها ضدّ خاصّ وجودي للإزالة.

(٧) معاً في شيء واحد ذي وجهين، كالصلاة في الدار المغصوبة مثلاً، فإنّ الحركة الرّكوعية أو السّجودية مثلاً يصدق عليها أنّها (صلاة) و(غضبٌ) معاً.

وغير ذلك^(١).

٣ - مباحث الحجّة، وهي ما يُبحث فيها عن الحجّة والدليّة^(٢)، كالبحث عن حجّة خبر الواحد، وحجّة الظواهر، وحجّة ظواهر الكتاب، وحجّة السنّة^(٣)، والإجماع، والعقل، وما إلى ذلك.

٤ - مباحث الأصول العملية، وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي^(٤)، كالبحث عن أصل البراءة والاحتياط والاستصحاب ونحوها^(٥).

(١) بقيت مسألتان: مسألة (الإجزاء) التي يبحث فيها عن الملازمة بين الإتيان بالمأمور به (الاضطراري أو الظاهري) وإجزائه عن امتثال الأمر الأولي الواقعي، ومسألة (دلالة النهي على الفساد) التي يبحث فيها عن الملازمة بين النهي عن الشيء (عبادة كان أو معاملة) وفساده.

(٢) لكلّ ما يصلح للدليّة والحجّة على الحكم الشرعي وفق مبناه (فقهاءنا)، سواء أكان ممّا ثبتت حجّيته فعلاً كخبر الواحد والظواهر، أم لا كالقياس وأخوته.

(٣) ينبغي تفسير السنّة بفعل المعصوم عليه السلام وتقريره مثلاً، لتصح المقابل مع الخبر. (٤) أو إجماله أو تعارض الدليلين وتعادلهما مع احتمال المكلف ثبوت التكليف فيها، كما أنّ الأصول العملية العقلية لا يصار إليها إلا بعد عدم الظّفر بها يؤدّي إلى إحراز الوظيفة العملية من الأصل العملي الشرعي.

(٥) وهو أصالة التخيير، ولا يوجد في هذا القسم من الكتاب (المختص بالأصول العملية) إلا أصالة الاستصحاب.

فمقاصد الكتاب إذاً أربعة، وله خاتمةٌ تبحث عن (تعارض الأدلة)^(١)، وتُسمى (مباحث التعادل والتراجيح)، فالكتاب يقع في خمسة أجزاء^(٢) إن شاء الله تعالى^(٣). وقبل الشروع لا بدّ من مقدّمة يُبحث فيها عن جملة من المباحث اللغوية التي لم يُستوفَ البحث عنها في العلوم الادبية^(٤) أو لم يُبحث عنه^(٥).

(١) والمصنّف رحمته الله وإن كان يعترف - وفقاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله - بأنّ هذا العنوان هو الأنسب بالباب، إلا أنّه - جرياً على طريقته في هذا الكتاب - سيُبقى على العنوان المعروف للباب وهو (التعادل والتراجيح).

(٢) هامش: وقد وضعه المؤلّف (طاب مثواه) بعددٍ في أربعة أجزاء، حيث ألحق (مباحث التعادل والتراجيح) في الجزء الثالث ضمن مباحث الحجّة، وقد أوضح أسباب ذلك في مقدّمة الجزء الثالث. (الناشر)

(٣) ولم يتحقّق هذا في نهاية المطاف، كما أوضحه الناشر في الهامش.

(٤) بالشكل الذي يُرضي الأصوليّ ويرفع نقاط الغموض التي قد تنسحب إلى بعض الخطابات الشرعية، وهذا هو النحو الأكثر في هذه المقدّمة.

(٥) أصلاً، كبعض أقسام الوضع، وحجّة الأصول اللفظية وغيرها.

المقدمة

تشتمل هذه المقدمة على أربعة عشر مبحثاً، ترتبط بوضع الألفاظ، واستعمالها، ودلالاتها:

المبحث الأول: حقيقة الوضع

لا رَيْبَ ولا كلامَ بين الأصوليين في وجود ارتباط وثيق وعُلقَة متينة بين اللفظ والمعنى، بسببهما حصلت للفظ صفة الدلالة على المعنى، وصار سبباً للانتقال إلى المعنى، بحيث كلما أطلق اللفظ انتقل الذهن إلى معناه، ومن آثار هذه العُلقَة انتقال حُسْنِ المعنى وقُبْحِهِ إلى اللفظ، حتى صار اللفظ يوصف بالحُسْنِ إذا كان معناه حَسَنًا، وبالقُبْحِ إذا كان معناه قبيحاً.

فهذا المقدار من العُلقَة بين الطرفين ممّا لا خلاف فيه، وإنّما وقع الخلاف بينهم في تفسير هذه العلاقة، وتحديد حقيقة الدلالة، وهنا ثلاثة اتجاهات رئيسة:

الاتجاه الأول: أنّ العلاقة بين الطرفين علاقة ذاتية، بمعنى أنّ الألفاظ بذواتها تدلّ على المعاني؛ لما بينها وبين معانيها من المناسبة، بحيث يستدعي ذات اللفظ معنى خاصاً، من دون توقّف على تدخّل خارجي من وضع واضعٍ أو جعلٍ جاعلٍ، فتكون دلالة الألفاظ على معانيها عقلية كما يظهر من كلام المصنّف رحمته الله، أو طبيعية

كما يظهر من كلام السيد الأعرجي رحمته (١)، وهذا هو المنسوب إلى عبّاد بن سليمان الصَّيْمَرِيّ المعتزلي وتبعه جمعٌ من المعتزلة (٢).

وفي المراد من هذه المناسبة والعلاقة الذاتية احتمالان:

أولهما: أن يكون اللفظ علّة تامّة للانتقال إلى المعنى، وهذا هو المعروف في تفسير هذا الاتجاه، وعندئذٍ يكون بطلانه بديهياً لاستلزامه عدّة لوازم فاسدة منها ما ذكره العلامة والمحقّق النائيّني رحمته وغيرهما (٣)، وأشار إليه المصنّف رحمته من امتناع اختلاف اللغات باختلاف الاسم، ولزوم معرفة كلّ شخصٍ بجميع اللغات، فينتقل ذهنُ الفارسيّ مثلاً إلى معنى اللفظ العربيّ عند سماعه له مباشرة، وبالعكس، وكلاهما خلاف الواقع، فإنّ غير العربي لا يفهم لغة العرب مثلاً إلا بعد التعلّم، وكذلك العربي فهو لا يفهم لغة غيره من دون سابق معرفة بها.

ثانيهما: أن يكون اللفظ مقتضياً لانتقال الذهن إلى معناه، فتكون العلاقة الذاتية بمستوى العليّة الناقصة لا العليّة التامة كما في الاحتمال السابق.

وهذا الاحتمال - خلافاً لسابقه - وإن كان متصوّراً في مقام الثبوت ولا يستلزم ما يخالف البدهاة والواقع، إلا أنّه بحاجة إلى دليل في مقام الإثبات، وتوفّر طريق للتعرف على كون اللفظ بهذه المثابة من المناسبة الاقتضائية لحضور معناه في الذهن

(١) المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٩٣.

(٢) يلاحظ: تمهيد القواعد ص ٨١ ق ١٨، وجاء في بعض كتب الأصول التعبير عنه بـ(سليمان بن عبّاد) وهو غلطٌ، ولعلّ منشأه ما وقع في الفصول الغروية ص ٢٣.

(٣) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ١٥، فوائد الأصول ج ١ ص ٩، محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٣٣.

عند سماعه^(١).

الاتجاه الثاني: أنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى جعلية ناشئة عن وضع واضح واعتبار معتبر، وليست ناشئة عن ذات اللفظ، كما كان عليه الاتجاه السابق، وهذا هو المعروف بين الأصوليين، ولكنهم اختلفوا في تعيين حقيقة الوضع، وفي المقام عدة مسالك نقتصر على ذكر ثلاثة منها:

المسلك الأول: الملازمة الواقعية، ومحصلها أنّ علاقة اللفظ بالمعنى أمر واقعي، هو عبارة عن الملازمة بين طبعي اللفظ وطبعي المعنى، ولها تحقق في الواقع ونفس الأمر، حالها حال سائر الملازمات الحقيقية كالملازمة بين النار والإحراق، والملازمة بين الزوجية والانقسام إلى متساويين وغيرهما، غايته أنّ هذه الملازمات غير مسبقة بالجعل والاعتبار، بخلاف الملازمة في باب الوضع فإنّها مسبقة بالجعل والاعتبار، بحيث يكون الجعل سبباً في حدوث هذه الملازمة الواقعية.

وهذا الاتجاه هو الذي يتبناه المحقق العراقي رحمته^(٢)، ولا ينبغي توهم أنّ مراده كون الوضع من الماهيات المقولية، لا من جواهرها ولا من أعراضها، كما نبّه عليه السيد الخوئي رحمته^(٣).

المسلك الثاني: الاعتبار، ومفاده أنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى أمر اعتباري، لا واقع له وراء الجعل والاعتبار وتعيين اللفظ بإزاء المعنى، وبهذا يمتاز عن سابقه،

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٣٣-٣٤.

(٢) نهاية الأفكار ج ١ ص ٢٥-٢٦.

(٣) محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٤٠-٤١.

وهذا هو مختار كثير من الأصوليين، منهم المصنّف رحمته الله، إلا أنهم اختلفوا في تفسير هذا الأمر الاعتباري الذي مارسه الجاعل والواضع، وتدرج تحت هذا المسلك عدة أقوال نكتفي بذكر اثنين منها:

القول الأول: أنّ الوضع نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاصّ بينهما، ناشئ عن تخصيصه به تارةً، وكثرة استعماله فيه أخرى، وهذا ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله^(١)، ورضه من التردد الإشارة إلى انقسام الوضع إلى تعييني وتعيّني، ولا يبعد عنه ما سبق من السيد الأعرجي رحمته الله بقوله: «تعيّن اللفظ للمعنى ليدلّ عليه أو تعيّن له»^(٢).

القول الثاني: أنّ حقيقة الوضع جعلّ الواضع لفظاً خاصّاً على معنى مخصوص في عالم الاعتبار، فهو يعتبر الارتباط والاختصاص بين الطرفين، كما يجعل إشارة ما على أماكن معينة للدلالة على معنى معين مثلاً، ويجعل علماً على رأس الفرسخ ليكون علامة على أنّ هذه النقطة هي رأس الفرسخ، غايته أنّ الوضع في هذين خارجي، وفي الألفاظ اعتباري جعلي^(٣).

والمصنّف رحمته الله وإن لم يُصرّح بموافقة لشيخه المحقّق الأصفهاني رحمته الله في المقام، إلا أنّ بالإمكان استظهار ذلك ممّا سيذكره في نهاية المبحث الثامن من المقدمة^(٤)، حينما يستشهد بوضع اللافتات للدلالة على معنى معين، فليلاحظ.

(١) كفاية الأصول ص ٩.

(٢) المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٧٧.

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ١ ص ٤٧ ت ١٥.

(٤) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ١٥١ - ١٥٢.

المسلك الثالث: التعهّد، وملخصه أنّ علاقة اللفظ بالمعنى ناشئة عن تعهّد المستعمل والتزامه بأنّه كلّما أطلق هذا اللفظ أراد تفهيمَ هذا المعنى، أو قلّ: تباينه النفسي على أن يأتي بلفظ خاصّ عند قصد تفهيم معنى مخصوص، ومن هذا التعهّد والتباني نشأت العُلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى، وهذا هو الذي بنى عليه المحقّق علي النهاوندي رحمته (١)، وإن اشتهرت نسبته إلى السيد الخوئي رحمته (٢).

ويترتب عليه كون الدلالة الوضعية تصديقية دائماً، بمعنى ظهور حال المتكلّم في إرادة تفهيم المعنى بكلامه، كما يترتب عليه أن يكون كلّ مستعمل واضحاً.

الاتجاه الثالث: أنّ الوضع جعل متوسّط بين الاثنين، فلا هو تكويني محض كي تكون دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية تكوينية وتستغني عن الجاعل، ولا هو جعلي أو تشريعي صرف، كي يحتاج إلى واضح أو بعث رسل وإنزال كتب، ومعنى وسطية بين الاثنين أنّ حكمته تعالى اقتضت تعليم الإنسان البيان، وإلهام واضح كلّ لغة أن يضع كلّ لفظ خاصّ لمعنى مخصوص بمناسبة ذاتية تكوينية مجهولة عند البشر، اقتضت تأدية معنى الإنسان بلفظ (إنسان)، ومعنى الحيوان بلفظ (حيوان)، وهذا ما يختاره المحقّق النائييني رحمته (٣)، ولذا يبيّن على أنّه تعالى هو الواضع الحكيم.

(١) تشریح الأصول ص ٢٥ وما بعدها.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٤٨ - ٥٠، دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٣١.

(٣) فوائد الأصول ج ١ ص ٣٠ - ٣١، أجود التقارير ج ١ ص ١٩.

المقدمة

تبحث عن أمور لها علاقة بوضع الألفاظ واستعمالها ودلالاتها، وفيها أربعة عشر مبحثاً:

١ - حقيقة الوضع

لاشكَّ أنَّ دلالة الألفاظ على معانيها في أية لغة كانت ليست ذاتية^(١)، كذاتية دلالة الدخان - مثلاً - على وجود النار^(٢)، وإنَّ توهم ذلك بعضُهم^(٣)، لأنَّ لازم هذا الرَّغم أنَّ يشترك جميعُ البشر في هذه الدلالة^(٤)، مع أنَّ الفارسي مثلاً لا يفهم الألفاظ العربية ولا غيرها من دون تعلُّم، وكذلك العكس في جميع اللغات^(٥)، وهذا واضح.

(١) بمعنى أنَّ اللفظ بذاته يستدعي معنى خاصاً، ومقتضاه عدم استناد دلالته على معناه إلى وضع واضح وجعل جاعل، أيَّ كان هذا.

(٢) فتكون من قبيل الدلالة العقلية، وقيل إنَّها من قبيل الدلالة الطبيعية، كما مرَّ.

(٣) وهو عبَّاد بن سليمان الصَّيمري المعتزلي، وليس (سليمان بن عبَّاد)، كما جاء في بعض الكتب، والمعروف أنَّ اللفظ عنده علّة تامّة للانتقال.

(٤) فيمتنع اختلاف اللغات بسبب اختلاف الأمم والشعوب؛ ضرورة أنَّ الذائق لا يختلف ولا يتخلف، وهذا هو ما ذكره جمعُ منهم العلامة والمحقِّق النَّائيني رحمته.

(٥) بل قد لا يفهم الشخص ألفاظَ لغته نفسها أحياناً، كما لا يخفى.

وعليه، فليست دلالة الألفاظ على معانيها إلا بالجعل والتخصيص من واضع تلك الألفاظ لمعانيها^(١)، ولذا تدخل الدلالة اللفظية هذه في الدلالة الوضعية^(٢).

-
- (١) هذا صريح في تبينه ﷺ لمسلك الاعتبار، ولكن لم يتضح هاهنا القول الذي يختاره من بين الأقوال الموجودة في داخل هذا المسلك، فليلاحظ.
- (٢) لا الدلالة العقلية أو الطبيعية، كما يقتضيه قول عبّاد الصيّمري.

المبحث الثاني: تحديد الواضع

بعد اتضاح أنّ العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى علاقة اعتبارية ناشئة عن الجعل والتخصيص، فمن المناسب الحديث عن الجاعل والمخصّص (بالكسر)، وهذا الكلام لا وجه له بناءً على المسلك الثالث المتقدّم (أي التعهّد)؛ لما مرّ من أنّ مقتضاه كون كلّ مستعملٍ واضحاً، فينحصر الكلام في المسلكين الأولين، والمهم منهما هو (مسلك الاعتبار)، وهنا نظريتان رئيستان:

النظرية الأولى: أنّ الواضع هو الله تعالى، وهذا ما يُنسب إلى أبي الحسن الأشعري وتابعيه وجماعة آخرين^(١).

واختاره المحقّق النائيّ تيّز - كما هو الظاهر من كلا تقريريه بحثه الأصولي^(٢) - بمعنى لزوم انتهاء الوضع إليه تعالى، نظراً إلى أنّ حكمته تعالى اقتضت أن يتكلّم الناس بألفاظ ليوصلوا مقاصدهم إلى الآخرين، وهذا إنّما يتمّ باستعمال الألفاظ، وهذا الانتهاء إليه تعالى يكون إمّا بوحى منه إلى نبي، أو بإلهام لأحد المخلصين، أو بإيداع ذلك في فطرة البشر، بحيث صاروا يتكلّمون ويبرزون المقاصد بالألفاظ،

(١) يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ١٥٠، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول ص ١٢.

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٣٠، أجود التقريرات ج ١ ص ١٧، ١٩، وفي النّفس شيء من التسوية بين اختيار الأشعري لهذه النّظرية، وذكر المحقّق النائيّ تيّز لها، فلعلّه قائل بأنّ الواضع هو الإنسان، لكنّ بإلهام من الله تعالى، وهو قريب ممّا ذكره المصنّف رحمته الله في المقام، فليُتدبّر جيداً.

بحسب فطرتهم، وما أودعه تعالى في طباعهم.

وإن شئت فقل: إنه تعالى يُلهم عباده - على اختلاف طوائفهم - التكلم بلفظ مخصوص عند إرادة معنى خاص، وبهذا تكون دلالة الألفاظ على معانيها برزخاً بين الذاتية المخضبة والجعلية الصرفة، وهو الاتجاه الثالث المتقدم في حقيقة الوضع، والنتيجة أنه تعالى هو الواضع الحكيم، لا أن الواضع شخص أو جماعة.

وقد ذكروا لإثبات هذه النظرية عدة وجوه:

(١) ما ذكره الأشعري من التمسك بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾^(١)، فتكون الأفعال والحروف كذلك؛ لعدم القائل بالفرق^(٢)، وهذا يبتني على كون المراد من الأسماء هو أسماء جميع المسميات، فتدل الآية المباركة على كونه تعالى هو المتصدّي لعملية الوضع.

(٢) أننا لم نشهد مجلساً قد وُضعت فيه هذه الألفاظ، فلو كان الواضع هو البشر لاشتهر ذلك ولعرف الواضع، وتأريخ وضعه لها، لأهمية هذا الأمر، كيف! وقد خلد التاريخ أشخاصاً ابتكروا أشياء أبسط بكثير من وضع اللغات.

(٣) أن إحاطة الإنسان بتمام ألفاظ لغة واحدة ومعانيها المتكثرة من زمان إلى آخر - فضلاً عن جميع اللغات - أمرٌ يفوق طاقة البشر، من دون وحي أو إلهام من قبل الله تعالى، فلا يكون الإنسان عندئذ بمفرده قادراً على القيام بعملية الوضع^(٣).

(١) سورة البقرة، الآية (٣١).

(٢) يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ١٥٣.

(٣) فوائد الأصول ج ١ ص ٣٠، أجود التقريرات ج ١ ص ١٩.

النَّظَرِيَّةُ الثَّانِيَّةُ: أنَّ الواضع هو البشر، وتندرج تحت هذه النَّظَرِيَّةُ عدة أقوال نذكر ثلاثة منها:

القول الأول: أنَّ الواضع شخص واحد لكلِّ لغة، كأن يكون واضع اللغة العربية هو (يعرب بن قحطان) مثلاً أو شخص آخر، وهذا القول قد ذكره المحقق النائيني تتج^(١)، ولم يذكره العلامة تتج في النهاية^(٢) رغم تصديده لنقل الأقوال في المسألة، ويبدو أنَّ المصنَّف رحمته قد اعتمد على ذكر شيخه تتج له.

وكيفما كان، فهذا القول ضعيف؛ وذلك لتوجّه الإيراد السابق من أنَّ الواضع لو كان شخصاً واحداً لَعُرِف واشتهر بين الناس، فإنّه قدّم للبشرية خدمة كبيرة يستحق أن يخلّد التاريخ اسمه لأجلها.

القول الثاني: أنَّ الواضع هو البشر، إمّا شخص واحد وإمّا جماعة اتفقوا على وضع الألفاظ لمعانيها، ثمَّ عَرَفُوا غيرَهم بذلك الوضع، من خلال الإشارات والقرائن، وهذا ما بنى عليه أبو هاشم الجبائي المعتزلي وأصحابه وجماعة من المتكلمين^(٣)، وهذا القول أيضاً ضعيف؛ لعين ما توجّه على سابقه.

القول الثالث: أنَّ واضع الألفاظ بإزاء معانيها أشخاص متعدّدون في أزمنة متعاقبة، فكلّما مسّت الحاجة إلى استحداث لفظ تصدّى شخص واحد أو أكثر لوضعه، انطلاقاً من القوة المودّعة في نفوسهم من الله تعالى، وبهذا يتمكّن البشر

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٣١.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ١٥٠ - ١٥١.

(٣) نفس المصدر السابق، الفصول الغروية ص ٢٣.

من التفهيم والتفهّم، وبمرور الزمن تكثّرت هذه الألفاظ شيئاً فشيئاً حتى تحوّلت إلى لغة، ونتيجةً لاختلاف قوميات البشر ينشأ الاختلاف بين الألفاظ التي يتبادلون بها مقاصدهم، وهذا يؤدّي بالتدريج إلى نشوء لغات مختلفة، لكلّ واحدة منها أصولها وضوابطها، إلى أن صارت بهذا الشكل الذي وصل إلينا.

وهذا القول هو ما يختاره المصنّف رحمته الله، كما هو واضح من كلامه، وبنفس هذا الأسلوب سيبيّن منشأ حصول الاشتراك اللفظي في اللغات، كما سيأتي في المبحث الثالث عشر من مقدّمة هذا المقصد^(١).

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٢٣٦.

٢ - من الواضع ؟

ولكن مَنْ ذلك الواضع الأول^(١) في كلّ لغة من اللغات؟

قيل: إنّ الواضع لا بدّ أن يكون شخصاً واحداً^(٢) يتبعه جماعة من البشر في التفاهم بتلك اللغة^(٣).

وقيل - وهو الأقرب إلى الصّواب - إنّ الطبيعة البشرية حسبَ القوة المودعة من الله تعالى فيها تقتضي إفادة مقاصد الإنسان بالألفاظ^(٤)، فيخترع من عند نفسه لفظاً مخصوصاً عند إرادة معنى مخصوص^(٥) - كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم - فيتفاهم مع الآخرين الذين يتصلّون به، والآخرين كذلك يخترعون من أنفسهم

(١) الذي أوجد العُلقة بين اللفظ والمعنى، وبها صار اللفظ دالاً على المعنى.

(٢) كيعرب بن قحطان أو غيره، وهذا ما نقله المحقّق النائيّ نذّر.

(٣) لعلّ وجه اللابديّة أنّ القول بكون الواضع أشخاصاً متعدّدين يتوقّف على اجتماعهم في مجلس، واتفاقهم على وضع كلّ لفظ بإزاء معناه، وهذا غير ثابت.

(٤) كلّما دعت الحاجة إلى استحداث لفظ، بمقتضى قانون التفهيم والتفهيم.

(٥) وهذا القول وسابقه يندرجان تحت نظرية أنّ الواضع من البشر، في مقابل كونه هو الله تعالى، التي تُنسب إلى الأشعري وتابعيه وجماعة، واختارها المحقّق النائيّ نذّر، كما هو الظاهر من تقريره بحثّه الأصولي، ومَرَّ التأمل في تبنيه نذّر له بالنحو المنسوب إلى الأشعري وجماعته.

الفاظاً لمقاصدهم^(١) وتتألف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الألفاظ، حتى تكون لغة خاصة لها قواعدها، يتفاهم بها قومٌ من البشر، وهذه اللغة قد تتشعب بين أقوام متباعدة^(٢) وتتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغيير والزيادة، حتى قد تنبثق منها لغات أخرى، فيصبح لكل جماعة لغتهم الخاصة^(٣).
وعليه، تكون حقيقة الوضع هو «جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به»^(٤)،
ومما يدل على اختيار القول الثاني في الواضع أنه لو كان الواضع شخصاً واحداً لنقل ذلك في تاريخ اللغات، ولعرف عند كل لغة واضعها^(٥).

(١) ويتفاهمون بها مع غيرهم أيضاً.

(٢) نتيجة لاختلاف قوميات البشر.

(٣) ولها ضوابطها وأصولها التي تكونت شيئاً فشيئاً بمرور الزمن.

(٤) هذا بالنظر إلى الوضع التعييني (وهو الغالب)، وإلا فقد ينشأ الوضع من كثرة الاستعمال، كما سيُصرّح به قريباً، وهناك احتمال آخر، تأتي الإشارة إليه قريباً.

(٥) فإن وُضع اللغة ليس بأهون من كثير من المخترعات التي اشتهرت نسبتها إلى مخترعيها ولم يُهمل التأريخ ذلك، فحصوله في حق واضع اللغة أولى من غيره.

المبحث الثالث: تقسيم الوضع إلى تعيني وتعيي

يمكن عدّ هذا المبحث شروعاً منه عليه السلام في تقسيم الوضع، وإن لم يُصرّح بكونه كذلك، وهو أول ثلاثة تقسيمات سيذكرها عليه السلام في هذه المقدمة.

وينبغي في كلّ تقسيم الالتفات إلى اعتباره، لأنّ القسمة هي إحداث كثرة في أمرٍ مبهم (وهو المُقسّم) لتحصيل أقسام مختلفة، وهذا إنّما يتمّ إذا انضمّ إلى المُقسّم شيء باعتباره نحصل على قسم، وبلحاظ عدمه نحصل على قسم ثانٍ وثالث.

والاعتبار الذي بموجبه ينقسم الوضع إلى تعيني وتعيي هو سبب أو منشأ حصول العُلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى، وبهذا الاعتبار ينشأ للوضع قسمان:

القسم الأول: تعيني، وهو ما يكون منشأ العُلقة الوضعية فيه هو اعتبارَ المعترِ أو جعلَ الجاعِل، وهو الأصل والغالب في الوضع، كما ذكر المصنّف عليه السلام، ومن أوضح أمثله وضع الأعلام الشّخصية بإزاء معانيها (أي الذوات الخارجية).

وهذا القسم هو المنظور إليه في التمهيدين السابقين، كما هو واضح من كلام المصنّف عليه السلام، كما أنّه يمثّل النحو المتعارف من الوضع التعيني، ولا بأس بأن يُطلق عليه اسم (الوضع التعيني الصريح)، في مقابل نحو آخر منه، وهو الوضع التعيني الحاصل بنفس الاستعمال من دون سبّق بالتخصيص، وسيأتي التطرّق له في مبحث (الحقيقة الشرّعية)^(١).

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٢٦٣ - ٢٦٤ .

القسم الثاني: تعيّن، وهو ما يكون منشأ العُلقة بين الطرفين فيه كثرة استعمال اللفظ في المعنى، سواء حصلت هذه الكثرة من شخص واحد أم من أشخاص متعدّدين حتى تصل حدّاً ينشأ بسببها الارتباط الخاصّ بين اللفظ والمعنى، ويشيع إطلاق اللفظ في ذاك المعنى بين الناس إلى أن يصل إلى مرحلة بحيث كلّما أُطلق اللفظ انتقل ذهن المخاطب إلى ذاك المعنى، من دون حاجة إلى قرينة، مثل لفظ (دابة) فإنّه كان يستعمل في كلّ ما يدبّ على الأرض (ولو كان إنساناً)، ثم صار موضوعاً بالتعيّن لمعناه المعروف.

وهذا يحصل الامتياز بين القسمين، لأنّ الارتباط الخاصّ بين اللفظ والمعنى في ذاك القسم قد حصل من التخصيص دفعةً واحدةً بفعل واحد، وفي هذا القسم حصل الارتباط تدريجاً من الاستعمال الكثير^(١).

إن قلت: هذا التقسيم باطل، لأنّه من تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره، فإنّ الوضع على ما مرّ في المبحثين السابقين هو الجعل والتعيين، فيختص بالتعيني، لأنّ التخصيص يساوق التعيين، فلا يصدق معنى الوضع على التعيني، مع أنّ المقسّم لا بدّ من أن يوجد في جميع أقسامه، كما هو المستفاد من تعريف التقسيم.

قلت: يمكن الجواب عن هذا الإشكال بجوابين:

الجواب الأول: المنع من عدم صدق التخصيص على الوضع التعيني، بل هو صادق على كلا القسمين، وذلك بأن يراد من التخصيص (المجعول مقسماً) هو التخصيص الأعمّ ممّا يكون عن قَصْدٍ، وما لا يكون عن قَصْدٍ، والأول هو الحاصل

(١) يلاحظ: عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ١٧ .

في الوضع التعيني، والثاني في الوضع التعيني، فتكون العُلقة الوضعية في الثاني أيضاً حاصلة بالتخصيص، لكن لا عن قَصْد، وهذا ما ذكره السيد الحكيم تَدُلُّ في حاشيته على الكفاية^(١).

الجواب الثاني: مع الغَض عن ذلك، والتسليم بعدم شمول التخصيص للوضع التعيني، إلا أنَّ بالإمكان القول إنَّ المصنَّف رحمته الله لم يَكُنْ في مقام تقسيم الوضع إلى التعيني والتعيني بلحاظ معناه السابق (أي الجَعْل والتعيين)، كي يرد هذا الإشكال، بل بلحاظ معنى آخر جامعٍ للثنتين، مثل الاختصاص أو الارتباط اللذين ذكرا في الكفاية^(٢)، وكلاهما قابل لأن يكون مَقْسَمًا للقسمين المذكورين. هذا، ويُتمَل أن يكون المصنَّف رحمته الله موافقاً لشيخه المحقق الأصفهاني تَدُلُّ الذي لا يرى حقيقة الوضع جامعةً لكلا القسمين^(٣)، ويشهد لهذا أنه رحمته الله لم يذكر تعريفاً جامعاً لكلا القسمين، فليُتَدَبَّر.

(١) حقائق الأصول ج ١ ص ٢٠ .

(٢) كفاية الأصول ص ٩ .

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ١ ص ٤٩ ت ١٦ .

٣- الوضع تعيني وتعيني

ثم إن دلالة الألفاظ على معانيها الأصل^(١) فيها أن تكون ناشئة^(٢) من الجعل والتخصيص^(٣)، ويُسمَّى الوضع حيثُ (تعينياً)^(٤).

وقد تنشأ الدلالة^(٥) من اختصاص اللفظ بالمعنى الحاصل - هذا الاختصاص^(٦)

(١) ذكروا لـ (الأصل) عدة معانٍ، والظاهر أن مراده ﷺ منه هنا هو الغالب، كما يشهد له تعبيره بـ (قد) عند شروعه في بيان الوضع التعيني، فليلاحظ.

(٢) هذا ظاهر في أن اعتبار القسمة - لو كان ﷺ في مقام ذكر تقسيم للوضع - هو منشأ تحقق الدلالة وسبب حصولها.

(٣) بمعنى وجود جاعلٍ أو معتبرٍ قاصدٍ لإيجاد العُلقة الوضعية بين الطرفين، كما هو المترامى من لفظ (التخصيص).

(٤) ولا ضير في التعبير عنه بـ (الوضع التعيني الصريح)، للاحتراز عن الوضع التعيني الحاصل بنفس الاستعمال، الذي ستأتي الإشارة إلى الخلاف الواقع فيه في بداية مبحث (الحقيقة الشرعية).

(٥) المذكورة، وهذا شروعٌ في بيان القسم الثاني للوضع، وإن لم يُصرَّح به.

(٦) هذا تصريحٌ بمرجع الضمير المستتر الواقع فاعلاً، وقوله: (الحاصل) بالجرّ نعتاً لـ (اختصاص) لا لـ (المعنى)، والاختصاص عنوانٌ شاملٌ لكلا القسمين المذكورين، كما يظهر من كلام صاحب الكفاية تثير، في أول (مبحث الوضع).

- من الكثرة في الاستعمال على درجة من الكثرة^(١) أنه تألفه الأذهان بشكل إذا سُمِع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى^(٢)، ويُسمَّى الوضع حيثُ (تعينياً)^(٣).

(١) بيان للكثرة المعتبرة، فليست أية كثرة استعمالية توجب حصول الوضع التعيني بل لا بدّ من حصول الأنس الذهني بين اللفظ والمعنى.

(٢) من دون حاجة إلى نصب قرينة، مع انتفاء الشعور بوجود أية عناية أو تجوُّز في استعمال اللفظ في هذا المعنى.

(٣) ولا ضير في عدم اندراج هذا القسم تحت التفسير السابق للوضع، لأنّ المراد من (الوضع) المذكور في العنوان معنى آخر أوسع من السابق، ولعلّ المصنّف رحمته الله لم يعتنِ سابقاً بذكر تفسير جامع للقسمين، لنكتة مرّت الإشارة إليها في الشرح.

المبحث الرابع: أقسام الوضع

هذا هو ثاني تقسيمات الوضع، وهو تقسيمه إلى أقسامه الأربعة المعروفة، وقبل بيانها ينبغي الوقوف سريعاً عند ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: الوضع فعلٌ اختياري للواضع، وهو حكمٌ على اللفظ بالمعنى، وبالعكس، وصدورُ هذا الفعل منه يتوقف على مقدّمات منها تصوّر كلّ من اللفظ والمعنى بنحو من التصرّو، كي يتمكّن من الحكم بأحدهما على الآخر، وإلا كانا مجهولين مطلقين عنده، والمجهول المطلق يستحيل الحكم به أو عليه؛ لامتناع توجه النفس إليه مطلقاً، والذي يهتّم في المقام هو تصوّر المعنى، وسيأتي الكلام حول تصوّر اللفظ في المبحث التاسع من المقدّمة^(١).

النقطة الثانية: أن تصوّر المعنى على نحوين:

النحو الأول: تصوّره بنفسه (أي مستقلاً)، من دون الاستعانة بمفهومٍ آخر يُجعل مرآةً ووجهاً وطريقاً لإحضار المعنى (المراد وضع اللفظ له) في الذهن مقدّمةً لوضع اللفظ بإزائه، مثل تصوّر (زيد) بذاته وبخصوصيته الخارجية، أو تصوّر (الإنسان) بنفسه وبما هو حيوان ناطق، من دون توسط مفهومٍ آخر في تصوّرهما، ولهذا النحو قسمان يأتي بيانهما قريباً.

النحو الثاني: تصوّره بوجهه وعنوانه، بأن يستعين الواضع في مقام التصرّو

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ١٦١-١٦٤.

بمفهوم آخر يجعله طريقاً إلى تصوّر المعنى المراد وضع اللفظ له، بحيث يكون المتصوّر أولاً هو ما جعله وجهاً، وبعد ذلك يتصوّر المعنى.

وهذا النحو يتحقّق في الغالب بين العامّ وأفراده، فإنّ العامّ يكون آلةً للحاظها ووجهاً من وجوهها، فيكون لحاظ معناه لحاظاً للأفراد ولو إجمالاً، كأنّ يتصوّر زيداً وعمراً وغيرهما من أفراد الإنسان بعنوان (الإنسان)، فإنّ المتصوّر أولاً هو الإنسان، وعن طريقه تصوّرنا أفراده.

وعندئذٍ يصحّ وضع اللفظ بإزاء الأفراد، وهو الحاصل في القسم الثالث الآتي، ولا مجال للعكس بأنّ يُجعل الخاصّ وجهاً للعامّ ومراًةً لتصوّره، لعدم صلاحية الخاصّ (بما هو خاصّ) لهذا، ومن أجله يمتنع القسم الرابع الآتي، كما سيتضح قريباً.

النقطة الثالثة: أنّ المراد من لفظ (الوضع) المذكور في بداية عنوان كلّ واحد من الأقسام الأربعة الآتية معنى آخر (وهو تصوّر المعنى ولحاظه)، وقد ذكر السيد الخوئي ثبوتاً أنّه اصطلاح^(١)، فيكون المراد منه في قولنا: «الوضع خاصّ والموضوع له خاصّ» مثلاً أنّ الملحوظ من الواضع معنى خاصّ، وبهذا يختلف عن المعنى المتقدّم والمعروف للوضع، أعني الجعل والتعيين.

وباتّضح هذه المقدّمات نقول: إذا أراد الواضع أن يضع لفظاً بإزاء معنى من المعاني، فلا بدّ أن يتصوّر المعنى أولاً مقدّمةً للحكم عليه، وتصوّره للمعنى إمّا بنفسه وإمّا بوجهه وعنوانه، وعلى كلا التقديرين فإنّما أن يضع اللفظ لنفس المعنى

(١) دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٣٣-٣٤.

المتصوّر، وإما أن يضعه لغيره، فتصير الأقسام أربعة.

وبهذا يظهر أن هذا التقسيم المبحوث عنه هنا عبارة عن تقسيمين في الواقع:
 أولهما: تقسيم الوضع باعتبار كيفية تصوّر المعنى المراد وضع اللفظ له إلى ما يكون المعنى الملحوظ فيه متصوّراً بنفسه، وإلى ما يكون متصوّراً بوجهه وعنوانه.
 ثانيهما: تقسيم الوضع باعتبار مقايضة المعنى الموضوع له مع المعنى المتصوّر، إلى ما يكون اللفظ فيه موضوعاً لنفس المعنى المتصوّر، وإلى ما يكون موضوعاً لغير المعنى المتصوّر.

وبلحاظ هذين الاعتبارين تنتج أربعة أقسام^(١):

القسم الأول: الوضع خاصّ والموضوع له خاص، ومعناه أن الواضع تصوّر معنى خاصاً، ثمّ وضع اللفظ بإزاء نفس هذا المعنى الخاص، ومثاله الأعلام الشخصية، فإنّ مَنْ يضع اسماً لمولوده فهو يتصوّر المولود أولاً ثمّ يضع الاسم له بالخصوص^(٢).

القسم الثاني: الوضع عامّ والموضوع له عامّ، أي أنّ الواضع في مقام التصوّر قد لاحظ معنى عامّاً له أفراد، ثمّ وضع اللفظ بإزاء نفس هذا المعنى العامّ المتصوّر، فهو يشترك مع القسم السّابق في التطابق بين المعنى المتصوّر والمعنى الموضوع له،

(١) ينبغي الحفاظ على هذا الترتيب؛ لدخاله في الأبحاث الآتية، فيكون حال أقسام الوضع من هذه الناحية حالّ الأشكال الأربعة في القياس، فليلاحظ.

(٢) هذا هو الوضع التعيني المتعارف، ومَرّت الإشارة إلى نحو آخر، وهو الوضع التعيني الحاصل بنفس الاستعمال، كما لو قال الأب بعد الولادة مباشرة: «ناولوني ولدي محمّداً»، من دون سابق تخصيصٍ له بهذا الاسم، وسيأتي مزيد كلامٍ عنه في بداية مبحث (الحقيقة الشرعية).

بخلاف القسمين الآتين، ومثاله أسماء الأجناس مثل ماء وسماء وإنسان وغيرها.

القسم الثالث: الوضع عامّ والموضوع له خاصّ، ومعناه أنّ الواضع تصوّر معنى عامّاً، ولكنه لم يضع اللفظ بإزاء هذا المعنى نفسه، وإنّما وضعه لأفراده، نظراً إلى تعلّق غرضه بوضع اللفظ لها، ولكي يصل إلى غرضه جعل المعنى العامّ مرآة لتصوّر الأفراد، ومثاله الحروف وما يلحق بها من الضمائر والموصولات وأسماء الإشارة والاستفهام ونحوها، على خلاف في شموله لها، يأتي بيانه قريباً.

ويُعبر عن الضمائر وأسماء الإشارة في كلماتهم بـ(المبهمات)، وقد ذكر السيد الأعرجي تتأ أنّ حالها من ناحية الوضع حال الحروف من دون أيّ فرق^(١)، وهذا ينسجم مع ما سيشير المصنّف رحمته في بداية المبحث السادس بقوله: «(الحروف وما يُلحق بها من أسماء الإشارة...)».

القسم الرابع: عكس السابق، أي الوضع خاصّ والموضوع عامّ، ومعناه أنّ يتصوّر الواضع معنى خاصّاً (كزيد) ثمّ يضع اللفظ لا بإزاء هذا المعنى الخاصّ بل بإزاء المعنى العامّ (كالإنسان) الشامل لهذا الفرد وسائر الأفراد الماثلة له، فهو يبتني على فرض الخاصّ وجهاً للعامّ ومرآة لتصوره، بالنظر إلى تعلّق غرض الواضع بوضع اللفظ بإزاء نفس العامّ.

وذكر المصنّف أنّ وقوع القسمين الأولين - فضلاً عن إمكانهما - ممّا لا خلاف فيه، وكذلك إمكان القسم الثالث، وإنّما يتركز الخلاف في وقوع هذا القسم، وفي إمكان الرابع فضلاً عن وقوعه، ولهذا لم يذكر رحمته مثلاً للقسم الرابع، لأنّ ذكر

(١) المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٨٠.

المثال يعني الاعتراف بوقوعه، والمفروض النزاع في أصل إمكانه.
وينبغي الالتفات إلى أنّ ما ذكره رحمته الله بشأن الأقسام الثلاثة الأولى، ووقوع
الأولين لا يعني انتفاء مطلق الإشكال في ذلك، فهناك بعض الإشكالات المثارة في
إمكان الأولين، فضلاً عن إمكان الثالث، ولكنّ الأصوليين تصدّوا للجواب عنها،
فليلاحظ.

٤ - أقسام الوضع

لا بدّ في الوضع من تصوّر اللفظ والمعنى^(١)، لأنّ الوضع حكمٌ على المعنى اللفظ^(٢)، ولا يصحّ الحكم على الشيء إلا بعد تصوّره ومعرفته بوجهٍ من الوجوه، ولو على نحو الإجمال^(٣)، لأنّ تصوّر الشيء قد يكون بنفسه^(٤)، وقد يكون بوجهه، أي بتصوّر عنوانٍ عامٍّ^(٥) ينطبق عليه، ويُشار به إليه، إذ يكون ذلك العنوان العامّ وكاشفاً عنه.

(١) هذا هو التقسيم الثاني للوضع - بناءً على كون ما تقدم هو التقسيم الأول - والملاحظ فيه هو (تصوّر المعنى)، في مقابل (تصوّر اللفظ) الذي يكون هو المنظور إليه في التقسيم الآتي للفظ إلى شخصي ونوعي.

(٢) معاً، فإنّ تخصيص اللفظ بإزاء المعنى يكون حكماً على كلا الطرفين، لا على اللفظ وحده، ولا على المعنى وحده.

(٣) وذلك لإخراجه من دائرة المجهول المطلق، كي تتوجّه النّفس إليه، ويتأتّى الحكم عليه عندئذٍ، كما مرّ في النقطة الأولى.

(٤) من دون التوسّل بمفهوم آخر يجعل طريقاً إلى تصوّر المعنى المراد وضع اللفظ له، ولو بسبب تصوّر أمر آخر، ولا يعتبر أن يكون مباشرة، كما مرّ في النقطة الثانية.

(٥) لأنّ العامّ له صلاحية الحكاية عن أفرادهِ، بخلاف الخاصّ، فليست له هذه الصّلاحية، ولهذا كان القسم الرابع الآتي مستحيلاً، كما سيتضح.

كما إذا حكمتَ على شَيْءٍ من بعيد أنه (أبيض) مثلاً^(١)، وأنت لا تعرفه بنفسه أنه أيُّ شيء هو، وأكثر ما تعرف عنه - مثلاً - أنه (شيء من الأشياء) أو (حيوانٌ من الحيوانات)^(٢)، فقد صحَّ حكمك عليه بأنه (أبيض) مع أنك لم تعرفه ولم تتصوَّره بنفسه، وإنَّما تصوَّرتَه بعنوان أنه (شيء) أو (حيوانٌ) لا أكثر وأشرتَ به إليه^(٣). وهذا ما يُسمَّى في عُرفهم (تصوُّر الشيء بوجهه)، وهو كافٍ لصحة الحكم على الشيء^(٤)، وهذا بخلاف المجهول مخضاً فإنه لا يمكن الحكم عليه أبداً^(٥). وعلى هذا، فإنه يكفي في صحة الوضع للمعنى أن نتصوَّره بوجهه^(٦)، كما لو كنَّا تصوِّرنَاهُ بنفسه^(٧).

-
- (١) وهذا الحكم لا يمكن من دون تصوُّر الحاكم لذاك الشيء بنحو ما.
 - (٢) وهذا المقدار من التصوُّر يكفي في تصحيح الحكم على ذاك الشيء.
 - (٣) ومن دون تصوُّر الشبح ولو بعنوان (الشيئية) لا يمكن الحكم عليه بالبياض.
 - (٤) لأنَّ هذا المقدار من التصوُّر يُخرجه من دائرة المجهول المطلق، ولو كانت العلاقة بين الاثنين علاقة العنوان والمعنون، كما سيأتي في آخر المبحث.
 - (٥) ولا الحكم به على شيء؛ لعدم توجُّه النفس نحو المجهول المطلق، فينخرم شرط الحمل حينئذٍ.
 - (٦) وأوضح مصاديقه هو القسم الثالث الآتي، ببركة صلاحية الكلِّي (أو العام) لأن يكون وجهاً لمصاديقه.
 - (٧) سواء كان هذا بلا واسطة أم بسبب تصوُّر أمر آخر، كما في تصوُّر العام بنفسه بسبب تصوُّر الخاص، وسيأتي مزيد بيانٍ لهذا عند الحديث عن القسم الرابع.

ولما عرفنا أنَّ المعنى لا بدَّ من تصوّره وأن تصوّره على نحوين، فلأنّه بهذا الاعتبار^(١) وباعتبار ثانٍ^(٢) - هو أنَّ المعنى قد يكون خاصّاً (أي جزئياً)، وقد يكون عاماً (أي كلياً) - نقول إنَّ الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية^(٣):

١ - أن يكون المعنى المتصوّر جزئياً، والموضوع له نفس ذلك الجزئي، أي أنَّ الموضوع له معنى متصوّر بنفسه لا بوجهه، ويُسمّى هذا القسم (الوضع^(٤) خاصّ والموضوع له خاصّ)^(٥).

٢ - أن يكون المتصوّر كلياً، والموضوع له نفس ذلك الكلي^(٦)، أي أنَّ الموضوع له كليّ متصوّر بنفسه لا بوجهه، ويُسمّى هذا القسم (الوضع عامّ والموضوع له

(١) يحصل تقسيم أول للوضع ينشأ عنه قسمان: أحدهما ما يكون المعنى متصوّراً فيه بنفسه، والآخر ما يكون المعنى متصوّراً فيه بوجهه.

(٢) يحصل تقسيم ثانٍ للوضع، ينشأ عنه قسمان أيضاً: أحدهما ما يكون المعنى الموضوع فيه عاماً، والآخر ما يكون المعنى الموضوع له خاصّاً، وقد دمج الأصوليون هذين التقسيمين، وذكرهما في صورة تقسيم واحد تنشأ عنه هذه الأقسام الأربعة.

(٣) أي على مستوى الإمكان العقلي، وإنَّ كان القسم الرابع مستحيلاً؛ لاستحالة كون الخاصّ وجهاً للعام، وينبغي الحفاظ على هذا الترتيب.

(٤) والمراد من الوضع هنا معنى آخر غير ما تقدّم، وهو تصوّر المعنى ولحاظه قبل وضع اللفظ بإزائه، ومرّ عن السيد الخوئي ثبوت أنّه اصطلاح في المقام.

(٥) فإنَّ الأب يتصوّر ابنه المولود حديثاً، ثم يضع الاسم له نفسه.

(٦) فيتطابق المعنى المتصوّر والمعنى الموضوع له، كما هو في القسم الأول.

عام^(١).

٣ - أن يكون المتصور كلياً، والموضوع له أفراد الكلي^(٢) لا نفسه، أي أن الموضوع له جزئي غير متصور بنفسه^(٣) بل بوجهه^(٤)، ويُسمى هذا القسم (الوضع عام والموضوع له خاص)^(٥).

٤ - أن يكون المتصور جزئياً، والموضوع له كلياً لذلك الجزئي^(٦)، ويُسمى هذا القسم (الوضع خاص والموضوع له عام).

إذا عرفت هذه الأقسام المتصورة العقلية^(٧)، فنقول: لا نزاع في إمكان الأقسام

(١) فمن يضع لفظ (إنسان) لمعناه فهو يتصور معنى عامّاً، ثم يضع اللفظ بإزاء نفس المعنى الذي تصوّره قبل الوضع.

(٢) لا فردٌ واحدٌ بعينه، لأنّ الكليّ إنّما يحكي عن جميع أفرادهِ لا عن واحدٍ، وهذا يرجع إلى أنّ غرض الواضع متعلّق بوضع اللفظ بإزاء الأفراد لا الكليّ.

(٣) وإلا لكان من القسم الأول، وهو خُلف.

(٤) وهو الكليّ الذي يندرج الخاصّ تحته، والكليّ صالح لأن يكون وجهاً لأفاده.

(٥) والمراد أنّ المعنى المتصور (قبل الوضع) عام، ولكنّ المعنى الموضوع له اللفظ ليس نفس ذاك المعنى المتصور بل معنى أخصّ منه.

(٦) وتوهم بعضهم أنّ العامّ متصور بوجهه (أي الجزئي)، فيشبه القسم الثالث

الذي يُتصور الخاصّ فيه بوجهه (وهو الكليّ)، ولكن سيوضح قريباً فساده، وأنّ الكليّ متصور بنفسه، لكن لا مباشرة بل بواسطة تصوّر الجزئي.

(٧) المستوفية لجميع الأقسام بغضّ النظر عن إمكان وقوع القسم أو استحالة.

الثلاثة الأولى^(١)، كما لا نزاع في وقوع القسمين الأولين، ومثال الأول الأعلام الشخصية كمحمد وعلي وجعفر، ومثال الثاني أسماء الأجناس كماء وسماء ونجم وإنسان وحيوان.

وإنما النزاع وقع في أمرين: الأول في إمكان القسم الرابع، والثاني في وقوع القسم الثالث بعد التسليم بإمكانه، والصحيح عندنا استحالة الرابع^(٢)، ووقوع الثالث، ومثاله الحروف وأسماء الإشارة والضمائر^(٣) والاستفهام ونحوها^(٤)، على ما سيأتي.

(١) حتى الثالث، ببركة صلاحية العام للحكاية عن الخاص المندرج تحته.

(٢) خلافاً للعلامة الرشتي رحمه الله، كما سيأتي قريباً، ولهذا لم يذكر المصنّف رحمه الله مثلاً له، بخلاف سائر الأقسام.

(٣) ويُعبّر عن الضمائر وأسماء الإشارة بـ(المبهات)، ولا يختلف حالها عن الحروف في المقام، ولهذا يقال إنها ملحقات بالحروف، كما سيأتي قريباً.

(٤) كالأسماء الموصولة.

المبحث الخامس: استحالة القسم الرابع

وقع الخلاف بين الأصوليين في أصل إمكان القسم الرابع، والمشهور عندهم استحالته، لا ممتنع أن يتصور الواضع معنى خاصاً، ولا يضع اللفظ بإزائه بل بإزاء كليّه، خلافاً لما يُنسب إلى العلامة الرشدي تَنَكُّر من القول بإمكان هذا القسم^(١)، وكذلك المحقق الحائري تَنَكُّر في الجملة^(٢)، وهذا فرعُ البناء على جواز كون الخاصّ (بما هو خاصّ) وجهاً للعامّ ومراًة لتصوره، وهنا تكمن مشكلة هذا القسم.

بيان ذلك: أن تصوّر العامّ بنفسه يمكن أن يقع على نحوين:

النحو الأول: أن يكون مباشرة وبلا واسطة، بأن نتصور الإنسان بأنه (حيوان ناطق) مباشرة، من دون توسط أفراده في مقام التصوّر، كما لو كنا نعلم بوضع هذا اللفظ لهذا المعنى، وهذا النحو يمثل القدر المتيقن في القسم الثاني (أي الوضع عامّ والموضوع له عامّ).

النحو الثاني: أن يكون بالواسطة، بأن نتصور فرداً من أفراده بحيث يؤدّي إلى تصوّر الكليّ بنفسه، وهذا عبارة أخرى عن استلزام تصوّر الجزئيّ لتصور الكليّ بنفسه، كما لو تصوّرنا (زيد) الجزئيّ بكنهه، بما أنه إنسان متشخص، فيؤدّي تصوّره هكذا إلى تصوّر (الإنسان) بنفسه، أو تصوّرنا (زيد) بما أنه حيوان ناطق متشخص،

(١) بدائع الأفكار ص ٤٠ ، وربما يوجد قائلٌ به قبله، كما قد يظهر من كلام صاحب الفصول

تَنَكُّر، يلاحظ: الفصول الغروية ص ١٦ ، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ٢٠ .

(٢) درر الفوائد ج ١ ص ٣٦ .

وهذا أيضاً يستلزم تصوّر الكليّ بنفسه.

وإذا اتّضح هذا، يظهر حال القسم الرابع من حيث الإمكان والامتناع، فلو تصوّر الواضع (زيد) الجزئيّ بأحد هذين الشكلين، ثمّ وضع اللفظ لـ (الإنسان) فلا مجال فيه لدعوى دخوله في القسم الرابع (الوضع خاصّ والموضوع له عامّ)، بل هو من القسم الثاني (الوضع عامّ والموضوع له عامّ)؛ وذلك لأنّ العامّ (كالإنسان) متصوّر بنفسه، غاية الأمر أنّ تصوّره بنفسه لم يكن مباشرة بل مع الواسطة، وهذا لا يمنع من اندراجهِ في القسم الثاني، لا أنّ تصوّر الخاصّ يكون وجهاً وعنواناً للعام، كما هو المدّعى في القسم الرابع.

وبهذا يظهر أنّ البيان المذكور للقسم الرابع هو في واقعه بيانٌ لنحو آخر للقسم الثاني من أقسام الوضع، لأنّ الحاصل واقعاً هو تصوّر الواضع للخاصّ ثمّ الانتقال منه إلى تصوّر الكليّ تبعاً لتصوّر الجزئيّ، وحينئذٍ يصحّ وضع اللفظ بإزاء نفس العامّ؛ لتحقيق شرط الوضع، وهو تصوّر المعنى العامّ حال تصوّر المعنى الخاصّ، ولا ضير في كون هذا نحواً ثانياً للقسم الثاني (الوضع العامّ والموضوع له العامّ).

فإذا فرضنا أنّ تصوّر الخاصّ لا يستلزم تصوّر العامّ بنفسه، فعندئذٍ لا يكون الوضع ممكناً؛ لعدم تصوّر المعنى المراد وضع اللفظ له (أي الإنسان) لا بنفسه، كما هو المفروض، ولا بوجهه لأنّ الخاصّ (الجزئيّ) لا يصلح لأنّ يكون وجهاً للعامّ (الكليّ) ومراًة لتصوّره.

والسرّ في هذا أنّ خصوصية الخاصّ التي توجب مباينته لسائر الأفراد وتمنع من كونه حكاية ومراًة لها هي نفسها توجب مباينته للعام، وتسلبه صلاحية الحكاية

عن العام، كما تمنع من الاتحاد المقوّم لحمله على العام، ولهذا لا يقال: «الإنسان زيد» مثلاً، وهذا بخلاف العام فإنه يصلح لأن يكون وجهاً للخاص: إمّا من جهة أنّ العام مفهوم منتزع من أفرادهِ، والمنتزَع يكون فانياً في منشأ انتزاعهِ، وعندئذٍ يصحّ أن يكشف عن أفرادهِ بوجه من الوجوه، وإمّا من جهة أنّ العام ملحوظٌ لا بشرط من جهة حقوق الخصوصية، ولأجله يتحد مع الأفراد في الوجود، فيصحّ أن يكون آلة للحاظها ومراة لتصورها، ولهذا يُتعلّق القسم الثالث للوضع (الوضع عام والموضوع له خاص)؛ لتقوّمه بفكرة مرآتية العام لأفرادهِ.

ومن الواضح أنّ الخاص يفقد كلتا هاتين الجهتين، فلا هو منتزَع من العام، كي يصير فانياً في العام، ولا هو ملحوظٌ لا بشرط، بل هو ملحوظ بشرط شيء (أي بشرط انضمام الخصوصية إليه)، وحينئذٍ يمتنع أن يكون حاكياً عن العام، ومن ثمّ تمنع معرفة العام من خلال معرفة الخاص، فلا يكون القسم الرابع للوضع معقولاً في حدّ نفسه.

لا يقال: قولكم «الجزئي لا يصلح لأن يكون وجهاً للكلي» ينافي قولكم المتقدم: «إنّ تصوّر الجزئي قد يستلزم تصوّر الكلي»، لأنّ تصوّر الجزئي إذا جاز أن يكون مستلزماً لتصوّر الكلي فلم لا يكون الخاص وجهاً للعام باعتبار أنّ المراد من الوجهية هو تصوّر الشيء في الجملة وبنحو من الأنحاء؟

لأنّا نقول: لا تنافي بين الاثنين، لأنّ المراد من عدم كون الجزئي وجهاً للعام هو أنّ تصوّره لا يكون مستلزماً لتصوّر الكلي بوجهه، في حين أنّ المراد من استلزام تصوّر الجزئي لتصوّر الكلي هو أنّ تصوّر الجزئي قد يكون مستلزماً لتصوّر الكلي

بنفسه، والذي ينفع في إمكان القسم الرابع هو أن يكون تصوّر الخاصّ سبباً لتصوّر العامّ بوجهه، وهو غير حاصل، بل ممتنع، في حين أنّ الحاصل بالفعل هو تصوّر الكليّ بنفسه بسبب تصوّر الجزئيّ، وهو ممكنٌ، غايته أنّه يجعل الوضع مندرجاً تحت القسم الثاني، وشتان بين الاثنين^(١).

(١) يلاحظ: كفاية الأصول ص ١٠ ، حقائق الأصول ج ١ ص ٢١ ، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ٢٧ - ٢٨ ، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ١٩ - ٢٠ ، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ١ ص ٤١ - ٤٢ .

٥ - استحالة القسم الرابع

أما استحالة الرابع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام فنقول في بيانه: إن النزاع في إمكان ذلك ناشئ من النزاع في إمكان أن يكون الخاص وجهاً وعنواناً للعام^(١)، وذلك لما تقدّم أن المعنى الموضوع له لا بدّ من تصوّره بنفسه أو بوجهه؛ لاستحالة الحكم على المجهول^(٢).

والمفروض في هذا القسم أن المعنى الموضوع له لم يكن متصوّراً، وإنّما تصوّر الخاص فقط، وإلا لو كان^(٣) متصوّراً بنفسه (ولو بسبب تصوّر الخاص) كان من القسم الثاني، وهو الوضع العام والموضوع له العام، ولا كلام في إمكانه بل في وقوعه، كما تقدّم^(٤).

فلا بدّ حينئذٍ للقول بإمكان القسم الرابع من أن نفرض أن الخاص يصحّ أن

(١) بحيث يكون العام متصوّراً بوجهه الذي هو الخاص، لا أن يكون تصوّر الخاص سبباً في تصوّر العام بنفسه، لأنّ هذا ليس محلاً للخلاف، لرجوع الوضع حينئذٍ إلى القسم الثاني المتفق على إمكانه ووقوعه معاً.

(٢) المطلق الذي لم يحضر إلى الذهن لا بنفسه ولا بوجهه.

(٣) العام الموضوع له اللفظ، وبهذا يكون هذا القسم معقولاً، ولكنّه يندرج عندئذٍ في القسم الثاني.

(٤) ومثاله أسماء الأجناس.

يكون وجهاً من وجوه العام، وجهةً من جهاته^(١) حتى يكون تصوّره كافياً عن تصوّر العام بنفسه ومغنياً عنه^(٢)، لأجل أن يكون تصوّراً للعام بوجه.

ولكنّ الصحيح الواضح لكلّ مفكّر^(٣) أن الخاصّ ليس من وجوه العام^(٤)، بل الأمر بالعكس من ذلك، فإنّ العام هو وجهٌ من وجوه الخاصّ وجهةً من جهاته^(٥).

ولذا قلنا بإمكان القسم الثالث - وهو (الوضع العام والموضوع له الخاصّ)^(٦) - لأنّنا إذا تصوّرنا العام فقد تصوّرنا في ضمنه جميع أفرادهِ^(٧) بوجه، فيمكن الوضع

(١) فيكون زيد أو عمرو مرآةً لتصوّر الإنسان مثلاً بنحو ما ومصحّحاً لوضع اللفظ بإزاء معنى (الإنسان).

(٢) وهي النقطة الجوهرية، وعليها يعتمد إمكان هذا القسم أو استحالة ولما كان الصواب امتناع كون الخاصّ وجهاً للعام كان هذا القسم مستحيلًا.

(٣) غايةً في التعريض بالقول بإمكان هذا القسم، كما لا يخفى.

(٤) ولا مرآةً لتصوّر العام، بحيث يصحّ الاعتماد على الخاصّ في مقام تصوّر العام مقدّمة لوضع اللفظ لنفس العام، وهذا تعريض بمنّ يقول بإمكان هذا القسم، ومَرَّ أنّه العلامة الرشتي يثبّت، أو قائل آخر قبله.

(٥) وذلك لأنّ انتزاع الكلّي من الأفراد يستلزم فناءً فيها، وهذا بدوره يستلزم اتحادهما، والجزئي ليس بهذه المثابة، كما هو واضح.

(٦) وسبّق التمثيل له بالحروف وملحقاتها من المبهمات.

(٧) لا أنّنا بتصوّر العام نتصوّر فرداً معيناً من أفرادهِ، لما مرّ من أنّ العام إنّما يصلح للحكاية عن جميع أفرادهِ لا عن فردٍ بعينه.

لنفس ذلك العام من جهة تصوّره بنفسه^(١)، فيكون من القسم الثاني، ويمكن الوضع لأفراده من جهة تصوّرها بوجهها^(٢)، فيكون من الثالث.

بخلاف الأمر في تصوّر الخاصّ، فلا يمكن الوضع معه إلا لنفس ذلك الخاصّ^(٣)، ولا يمكن الوضع للعام، لأنّا لم نتصوّره أصلاً لا بنفسه بحسب الفرض^(٤)، ولا بوجهه؛ إذ ليس الخاصّ وجهاً له^(٥)، ويستحيل الحكم على المجهول المطلق^(٦).

(١) وعندئذٍ يتحد المعنى المتصوّر والمعنى الموضوع له، وهذا الاتحاد لا يوجد إلا في القسمين الأولين للوضع.

(٢) وعنوانها (وهو العام)، وعندئذٍ يختلف المعنى المتصوّر حال الوضع عن المعنى الموضوع له.

(٣) فيكون الوضع عندئذٍ من القسم الأول، لا غير.

(٤) لأنّ تصوّر الجزئي لا يستلزم تصوّر الكلّي بنفسه، وإلا رجع إلى القسم الثاني، فإنّ تصوّر العام بنفسه لا يشترط فيه أن يكون مباشرة، بل يجوز أن يكون بواسطة كالخاصّ نفسه.

(٥) أي: للعام، ما لم تُتصوّر معه بقية الأفراد، وهذا محال في نفسه، لأنّ الخاصّ كزيد مثلاً مباينٌ لسائر الأفراد.

(٦) لأنّ الحكم على الشيء فرغٌ توجّه النّفس والتفاتها إليه، وهو غير ممكن مع كون الشيء مجهولاً مطلقاً.

المبحث السادس

وقوع القسم الثالث وتحقيق المعنى الحرفي

تقدّم من المصنّف رحمته الله أنّ إمكان القسم الثالث (أي الوضع عامّ والموضع له خاصّ) أمرٌ متفق عليه بين الأصوليين، وإنّما وقع الخلاف في وقوعه، بمعنى وجود أمثلة له في الخارج وعدم وجودها، ومَرَّ أنّه رحمته الله يختار الوقوع، ومثّل له بالحروف وما يلحق بها من الضمائر وأسماء الإشارة والموصولات والاستفهام ونحوها، ويقع الكلام في هذا المبحث في خمس جهات:

الجهة الأولى: بيان أهمّ الأقوال في الحروف

لا شكّ في أنّ إثبات وقوع القسم الثالث يتوقّف على تحقيق معنى الحرف، بما يميّزه عن الاسم، لأنّ مصير هذا القسم مرّبط تماماً بانطباقه على الحروف، وكلّ ما عداها من المبهّمات وغيرها ملحقٌ بالحروف، كما مرّ قريباً، وللکلمة باعتبار دلالتها على معنى مستقل وعدمها قسماً رئيسان:

أولهما: ما يدلّ على معنى مستقل في نفسه، ويندرج تحته الاسم والفعل، والمراد بالاستقلال في المقام هو الاستقلال في مقام التصرّو والمفهومية، بحيث لا يحتاج السامع في مقام تعقّل مفهوم الكلمة إلى استحضار غيرها كتعقّل كلمة (كتاب) أو (يقوم) فإنّه غني عن استحضار معنى آخر.

ثانيهما: ما يدلّ على معنى في غيره (أي غير مستقل في نفسه)، وهذا هو الحرف، فإنّه لما لم يكن دالا على معنى مستقل في نفسه احتاج إلى استحضار معنى آخر كي يُتعلّل مفهومه، مثل (في) و(من) فإنّهما تحتاجان في مقام تعلّلها إلى استحضار (الظرفية) و(الابتداء) اللذين هما من المعاني الاسمية، كما سيأتي توضيحه، فيكون المعنى الحرفي سنخ معنى لا يمكن تصوّره بشكل مستقل.

ومن هنا، فقد وقع الخلاف في تحقيق معنى الحرف، وتنجت عنه أقوال كثيرة، نقتصر على بيان ما ذكره المصنّف رحمته الله منها، ويمكن تصنيفها في اتجاهين رئيسين:

الاتجاه الأول: أنّ الحرف غير موضوع لمعنى أصلا، بل هو مجرد علامة على خصوصية في مدخوله، وقرينة على كيفية إرادة الأخير، فيكون حاله حال علامات الإعراب التي تُبين حال الكلمة من جهة أنّها فاعل أو مفعول أو غير ذلك، فكما أنّ الضمة في آخر (زيد) في قولنا: «(جاء زيد)» مثلاً قرينة على معنى الفاعلية فيه، وأنّ ما اتصل بها من الاسم هو الذي صدر عنه الفعل، من دون دلالة على معنى خاص، فكذلك (في) في قولنا: «(زيد في البيت)» مثلاً، فهو يكشف عن أنّ (البيت) لوحظ (بها هو ظرف لزيد) لا (بها هو موجود عيني خارجي)، كما لو قيل: «(البيت واسع)» مثلاً.

وهذا الاتجاه هو القول الثاني في كلام المصنّف رحمته الله، وهو يمثل جانب التفریط في شأن الحروف، وهو منسوب إلى المحقّق الرضي رحمته الله في شرحه على كافي ابن الحاجب^(١)، على تأمل في هذه النسبة يظهر بملاحظة مجموع كلامه هناك؛ إذ لا

(١) شرح الرضي على الكافية ج ١ ص ٣٦- ٣٧.

يَصِحَّ قَصْرُ النَّظَرِ عَلَى قَوْلِهِ: «(فَالْحَرْفُ وَحْدَهُ لَا مَعْنَى لَهُ أَصْلًا...)»، وَتَرْكُ سَائِرِ كَلَامِهِ هَلْ قَبْلًا وَبَعْدًا، فَلْيُلاحَظْ.

الاتجاه الثاني: أَنَّ الحرف موضوع لمعنى، وليس هو كعلامات الإعراب، وهذا هو المقبول لدى عامة الأصوليين، ويندرج تحته مسلكان رئيسان:

المسلك الأول: أَنَّ المعنى الحرفي متحدٌ مع المعنى الاسمي المسانخ له، ولا فرق بين المعنيين في مقام المفهومية، بل الفرق بينهما من جهة خارجة عن دائرة المعنى الموضوع له والمستعمل فيه، وهي نحو الوضع وكيفية، أو في نحو لحاظ المعنى، فالابتداء مثلاً إذا لوحظ استقلالاً كان معنى اسماً، وهو الذي يكون مدلول كلمة (الابتداء)، وإذا لوحظ آلياً كان معنى حرفياً، وهو الذي يكون مدلول الحرف (من)، ولو قُطِعَ النَّظَرُ عَنْ هَذِهِ الْجِهَةِ فَالْحَرْفُ (من) موضوع لنفس المعنى الموضوع له اسم (الابتداء)، وهو (الابتداء الجامع بين المستقل بالمفهومية وغير المستقل)، وهكذا مع بقية الحروف.

وهذا المسلك هو القول الأول بحسب طَرْحِ المصنِّف رحمته الله، وهو يمثل جانب الإفراط في التعامل مع الحرف، وهو ما اختاره صاحب الكفاية رحمته الله وفقاً لصاحب الفصول رحمته الله ^(١)، ونُسِبَ أيضاً إلى المحقق الرضي رحمته الله، وهو بحاجة إلى مزيد بيان للفرق بين الاسم والحرف، وللوجه في استعمال الاسم في موارد، والحرف في موارد أخرى.

وذكر المصنِّف رحمته الله أَنَّ لَازِمَ هَذَا الْقَوْلِ أَنْ يَكُونَ كُلُّ مِنَ الْوَضْعِ وَالْمَوْضُوعِ لَهُ

(١) الفصول الغروية ص ١٦، كفاية الأصول ص ١١.

في الحروف عامّاً، وهو عبارة أخرى عن كون الوضع فيها من القسم الثاني، حالها حال أسماء الأجناس، وهذا ما يلتزم به صاحب الكفاية **تَثْنُ فِعْلاً**، كما سيأتي.

المسلك الثاني: أنّ الحروف موضوعة لمعانٍ مغايرة للمعاني التي وُضعت لها الأسماء (المشابهة لها) من حيث الاستقلال وعدمه في عالم المفهومية، نظير الفرق بين الجوهر والعرض من حيث الاستغناء عن الموضوع والاحتياج إليه في الوجود الخارجي، فالحرف موضوع لمعنى نسبي، في حين أنّ الاسم موضوع لمعنى مستقل في نفسه، وبناءً على هذا يختلف الاثنان في مرحلة الوضع، خلافاً لما كان في المسلك السابق.

وتندرج تحت هذا المسلك أقوال كثيرة تختلف في ما بينها في تحديد الخصوصية الموجبة للفارق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي، نكتفي ببيان واحد منها، وهو أنّ الحرف موضوع لواقع النسبة (التي هي معنى غير مستقل في المفهومية)، وهو ما يكون ربطاً ونسبة (بالحمل الشائع الصناعي)، وهذا هو ما يتبنّاه المحقق الأصفهانى **تَثْنُ** مستظهِراً إياه من كلمات علماء المعقول^(١)، ووافقه المصنّف **وَسَيَأْتِي** توضيحه قريباً، وهذا هو القول الثالث بحسب ترتيب المتن للأقوال.

وينبغي الالتفات إلى أنّنا أشرنا إلى الأقوال في المعنى الحرفي بشكل مغاير لما ذكره **وَسَيَأْتِي** مراعاة للجانب الصناعي، ولكن سنشير إلى هذه الأقوال على وفق ما طرحه **وَسَيَأْتِي** وترتيب الأقوال بهذا الشكل قد ذكره شيخه المحقق النائيني **تَثْنُ**^(٢).

(١) نهاية الذّراية في شرح الكفاية ج ١ ص ٥١ - ٥٤ ت ١٨.

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٣٣ وما بعدها، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٢ وما بعدها.

٦- وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفي

إما وقوع القسم الثالث^(١)، فقد قلنا إن مثاله وضع الحروف وما يلحق^(٢) بها من أسماء الإشارة والضمائر والموصولات والاستفهام ونحوها، وقبل إثبات ذلك لا بد من تحقيق معنى الحرف^(٣)، وما يمتاز به عن الاسم.
فنقول: الأقوال في وضع الحروف وما يلحق بها من الأسماء ثلاثة^(٤):

١ - أن الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الأسماء المسانخة لها في المعنى^(٥)، فمعنى (من) الابتدائية هو عين معنى كلمة (الابتداء) بلا فرق، وكذا

(١) بعد الفراغ عن أصل إمكانه - ببركة صلاحية العام للحكاية عن أفراد -؛ ضرورة أن الوقوع فرع الإمكان.

(٢) مرّ قريباً نقل هذا إلحاق عن السيد الأعرجي تثنّي في المحصول.

(٣) وهو معنى غير مستقل بنفسه في مقام المفهومية، ولذا يحتاج إلى تصوّر شيء آخر، ولا يمكن أن يلحظ بنفسه سواء كان الدالّ عليه لفظاً أم هيئة.

(٤) وهو الترتيب الذي ذكره شيخه المحقّق النائيني تثنّي، ومرّ بيان هذه الأقول في الشرح على شكل اتجاهين.

(٥) فلا مائز في مرحلة الوضع بين الحرف والاسم المسانخ معه في حدّ ذاتيهما، لأنّهما موضوعان لمعنى واحد جامع بين المستقل وغير المستقل.

معنى (على) معنى كلمة (الاستعلاء)^(١)، ومعنى (في) معنى كلمة الظرفية، وهكذا. وإنَّما الفرق في جهة أخرى، وهي أنَّ الحرف وُضِعَ لأجل^(٢) أن يستعمل في معناه إذا لوحِظَ ذلك المعنى حالة وآلةً لغيره، أي إذا لوحِظَ المعنى غير مستقل في نفسه، والاسم وُضِعَ لأجل أن يستعمل في معناه إذا لوحِظَ مستقلاً في نفسه^(٣). مثلاً: مفهوم (الابتداء)^(٤) معنى واحد وضع له لفظان: أحدهما لفظ (الابتداء)، والثاني كلمة (من)، لكنَّ الأول وُضِعَ له لأجل أن يُستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل مستقلاً في نفسه^(٥)، كما إذا قيل: «ابتداءُ السَّيرِ كان سريعاً»، والثاني^(٦)

(١) فكلاهما موضوع لمعنى (الاستعلاء) الجامع بين المستقل وغير المستقل، لكنَّ مع فارقٍ يأتي بيانه قريباً.

(٢) فالفرق بين الاثنين من جهة الغاية من الوضع، وهذا هو أحد تفسيري كلام الكفاية، بمعنى أنَّ الواضع لم يشترط شيئاً في مرحلة الاستعمال، وإنَّما كانت له غاية من الوضع، وهي استعمال الحرف عند لحاظ المعنى آلة لغيره.

(٣) فهذان القيدان (اللحاظ الآلي، واللحاظ الاستقلالي) إنَّما يُلحِظان في مرحلة الاستعمال، وليساً مأخوذتين في المعنى في مرحلة الوضع، وبهذا يجاب عن إشكال عدم جواز استعمال أحدهما مكان الآخر رغم اتحاد المعنى الموضوع له فيهما.

(٤) الجامع، أي الأعم من الابتداء المستقل في المفهومية، وغير المستقل فيها.

(٥) أي: إذا كانت الغاية المنظورة في مقام الاستعمال هي تأدية الابتداء المستقل في المفهومية، الملحوظ باللحاظ الاستقلالي.

(٦) أي: كلمة (من).

وُضِعَ له لأجل أن يُستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل غير مستقل في نفسه^(١)، كما إذا قيل: «سِرْتُ من النَّجَف».

فتحصل أن الفرق بين معنى الحرف ومعنى الاسم أن الأول يلاحظه المستعمل حين الاستعمال آلة لغيره، وغير مستقل في نفسه، والثاني يلاحظه حين الاستعمال مستقلاً، مع أن المعنى في كليهما واحد^(٢)، والفرق بين وضعيهما إنما هو الغاية فقط^(٣).

ولازم هذا القول أن الوضع والموضوع له في الحروف عامتان^(٤)، وهذا القول منسوب إلى الشيخ الرضويّ نجم الائمة^(٥)، واختاره المحقق صاحب الكفاية^(٦).

(١) أي: إذا كانت الغاية هي تأدية (الابتداء غير المستقل في المفهومية، الملحوظ باللاحظ الآلي).

(٢) في مرحلة الوضع، وهو الأعمّ من الابتداء المستقل وغير المستقل.

(٣) أي الغاية المنظورة في مقام الاستعمال، وليس الفرق اشتراطاً الواضع، كما سيأتي منه عليه السلام قريباً عند ردّ إشكال الترادف.

(٤) لأنّ الحروف عندئذٍ قد وُضعت لنفس المعنى المتصور قبل الوضع، وهذا عبارة عن كون الوضع في الحروف من القسم الثاني، كأسماء الأجناس.

(٥) ينبغي الرجوع إلى كلامه عليه السلام في شرح الكافية لملاحظة مدى دقة هذه النسبة من عدمها، لا سيما بعد نسبة القول الثاني إليه أيضاً.

(٦) فالفارق بينهما إنما هو في نحو الوضع وكيفيته، أو قل: في كيفية لحاظ المعنى، بعد فرض اتحادهما في أصل المعنى الموضوع له.

٢- أن الحروف لم توضع لمعانٍ أصلاً^(١)، بل حالها حالُ علامات الاعراب في إفادة كيفية خاصة في لفظ آخر، فكما أن علامة الرفع في قولهم: «حدّثنا زرارَةً» تدلّ على أن زرارَةَ فاعِلُ الحديث^(٢)، كذلك (من) في المثال المتقدم تدلّ على أن النجف مبتدأ منها، والسَّيْر مبتدأ به^(٣).

٣- أن الحروف موضوعة لمعانٍ مبينة في حقيقتها وسنخها للمعاني الاسمية^(٤)، فإنّ المعاني الاسمية في حدّ ذاتها معانٍ مستقلة^(٥) في أنفسها، ومعاني الحروف لا استقلال له بل هي متقوِّمة بغيرها^(٦)، والصَّحيح هذا القول الثالث^(٧)، ويحتاج إلى توضيح وبيان.

-
- (١) هذا وسابقه يمثّلان جانبي إفراطٍ وتفريطٍ في التعامل مع الحرف.
- (٢) فلا معنى لها غير إفادة هذه الخصوصية، وهي كونه فاعلاً للحديث.
- (٣) فالابتداء من شيء والابتداء بشيء آخرهما من أحوال المعاني المستقلة، وليساً ممّا وُضع الحرف بإزائه.
- (٤) تبايناً كلياً، وهذا التباين ثابت في مرحلة الوضع، تبعاً لاختلاف المعنيين في الخارج، كما سيأتي مفصّلاً.
- (٥) في عالم تصوّر والمفهومية، فلا تحتاج إلى تصوّر مفهوم آخر، بخلاف الحرف.
- (٦) فهي موضوعة لمعانٍ نسبية غير مستقلة بنفسها في مقام المفهومية، وهذا القول يمثّل جانب الوسطية في التعامل مع الحروف.
- (٧) وهو مختار أكثر المتأخّرين، منهم المحقّق الأصفهاني تَتَذَرُّ الذي سيتبعه المصنّف تَتَذَرُّ في القول المختار في داخل (مسلك النّسبية).

الجهة الثانية: توضيح مختار المصنّف

تقدّم أنّ المصنّف رحمته الله يوافق شيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله ويختار القول الثالث في المقام المبني على فرض مغايرة بين المعنى الموضوع له في الحروف، والمعنى الموضوع له في الأسماء، وبيان هذا يستدعي ذكر أمرين:

الأمر الأول: أنّ المعاني الموجودة في الخارج على نحوين:

النحو الأول: ما يستقل في وجوده الخارجي، ويُعبّر عنه بالموجود المستقل تارةً، والموجود في نفسه أخرى، وهو بدوره ينقسم إلى قسمين أيضاً:

أولهما: جوهر، وهو ما يستغني في وجوده الخارجي عن الموضوع، فهو الموجود لا في موضوع، ويُعبّر عنه بـ(الموجود في نفسه لنفسه)، وهو «الماهية التي إذا وُجدت في الخارج وُجدت لا في موضوعٍ مستغنٍ عنها»، وهذا القسم يشمل كلاً من الواجب تعالى، والممكنات كالإنسان وغيره.

ثانيهما: عَرَض، وهو ما يفتقر في وجوده الخارجي إلى موضوع، فهو الموجود في موضوع، ويُعبّر عنه بـ(الموجود في نفسه لغيره)، وهو «الماهية التي إذا وُجدت في الخارج وُجدت في موضوعٍ مستغنٍ عنها»، فالافتقار إنما يكون من طرفها فقط، وهي تتمثل في المقولات التسعة العَرَضِيَّة المعروفة^(١)، فالسّواد الموجود في العبادة

(١) يلاحظ: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مق ٢ ف ١ مس ١ ص ٢١٤، شرح المنظومة

قسم الحكمة ج ٢ مق ٢ ف ١ ص ٤٦٢، نهاية الحكمة ج ٢ مر ٦ ف ٢ ص ٣٤٥.

مثلاً موجود في موضوع (وهو العباءة)، وهذا الموضوع مستغن في وجوده عن السواد، وهكذا الحال في سائر الأعراض.

النحو الثاني: ما لا يستقل في وجوده الخارجي أصلاً، ويُعبر عنه بـ(الموجود لا في نفسه) أو (الموجود في غيره) فيكون وجوده من سنخ الوجود الرابط، أي النسبة في القضايا الموجبة، وبهذا يظهر اختلاف هذا النحو عن كل من الجوهر والعرض اللذين يكون لكل منهما وجود مستقل في الخارج.

ولا شك في أن النحو الأول (أي الموجود في نفسه) موجود في الخارج، ولا يحتاج إلى إثبات بناءً على القول بالواقعية ونفي السوفسطائية، فينحصر الكلام في إثبات أصل وجود النحو الثاني (أي الموجود في غيره) في الخارج، وأن وجوده - على تقدير تحققه - غير مستقل، فهاهنا دعويان:

الدعوى الأولى: أصل وجود النسبة في الخارج، ولم يتصد المصنّف رحمته الله لإثباته، وملخص الكلام فيها أننا إذا أخذنا أية قضية خارجية مثل «زيد قائم»، التي تفيد أن زيداً في الخارج متلبس بالقيام، وفرضناها صادقة، فلا شك في أن صدقها (أي مطابقتها للواقع) يتوقف على تحقق أجزائها الثلاثة في الخارج، بأن يوجد (زيد) و(القيام) و(نسبة هذا القيام إلى زيد).

ولا يكفي في صدق هذه القضية أن يكون في الخارج مطابق لزيد ومطابق للقيام فقط، بل لا بد من أن يكون فيه مطابق للنسبة أيضاً، وإلا لم تكن القضية صادقة، لأن المطابق (بفتح الباء) للواقع حينئذ طرفان منها فقط، والمفروض أن صدق القضية مرهون بمطابقتها للواقع بجميع أطرافها من الموضوع والمحمول

والنسبة، وهذا راسمٌ لأصل تحقق الوجود الرّابط أو النسبة في الخارج^(١).

الدّعى الثانية: أنّ وجود النسبة غيرٌ مستقل، ويمكن أن يستدلّ له بقياس استثنائي صورته: «أنّ وجود النسبة لو كان مستقلاً في الخارج للزم التسلسل، ولكنّ التسلسل باطل، ينتج: أنّ وجودها غيرٌ مستقل في الخارج».

بيان الملازمة: أنّ الوجود الرّابط (أي النسبة بين طرفي القضية) لو كان وجوداً ثالثاً مستقلاً في الخارج عن وجود كلّ من الطرفين لاحتاج إلى رابطين أحدهما يربطه بالموضوع، والآخر بالمحمول، لأنّ المفروض حينئذٍ أنّ الرّابط طرفٌ مستقلّ حاله حال الموضوع والمحمول، فننقل الكلام إلى هذين الرّابطين، فإذا لم يكونا مستقلّين في الوجود فقد ثبت المطلوب، وهو كون الوجود الرّابط غيرٌ مستقل في الخارج.

وإذا كانا مستقلّين ينضم هذان الرابطان إلى الثلاثة (الموضوع، والمحمول، والرّابط الأول)، وتصير القضية مؤلّفة من خمسة أطراف لها خمسة وجودات، ولا بدّ من وجود ارتباط في ما بينها، فنحتاج إلى أربعة روابط جديدة، فإذا كانت هذه الرّوابط غيرَ مستقلة ثبت المطلوب، وإذا كانت مستقلة صارت القضية عندئذٍ مؤلّفة من تسعة أطراف، هي الخمسة السّابقة وهذه الرّوابط الأربعة، فننقل الكلام إلى هذه الأربعة، فإمّا أن نصل إلى رابطٍ غير مستقل ويثبت المطلوب، وإمّا أن تذهب السّلسلة إلى غير نهاية.

بطلان التالي: التسلسل (وهو ترتّب أمورٍ غير متناهية) باطل، كما هو مقرّر في

(١) يلاحظ: نهاية الحكمة ج ١ مر ٢ ف ١ ص ١٢١ - ١٢٤ .

محلّه^(١)، فلا بدّ من انقطاع السلسلة بالوصول إلى رابط لا يكون مستقلاً، فيثبت المطلوب، وهو أنّ الوجود الرّابط غير مستقل في الخارج^(٢).

الأمر الثاني: أنّ الإنسان في مقام إيصال مقاصده إلى الآخرين يحتاج إلى الاستعانة باللغة، لأنّها الوسيلة الصّالحة للإيفاء بذلك، ولما كانت المعاني في الخارج على نحوين - كما تقرّر في الأمر الأول - معانٍ مستقلة في نفسها، وأخرى غير مستقلة في نفسها، احتاج الإنسان عندئذٍ - لأجل التعبير عن مقاصده - إلى التوسّل بنحوين من الأدوات التعبيرية:

(١) ما يُعبّر به عن المعاني المستقلة، وهذا لا محالة ينحصر في الأسماء، وبهذا تكون الأسماء موضوعة بإزاء المعاني المستقلة في مقام الفهم والتصور.

(٢) ما يُعبّر به عن المعاني غير المستقلة، وهو يتمثّل في الحروف وما يلحق بها، فتكون موضوعة بإزاء تلك المعاني غير المستقلة، ويتراوح هذا بين اثنين:

أحدهما: ما يكون من قبيل الألفاظ، ومثاله الحروف بأنواعها، وتلحق بها المضمرات، من الضمائر وأسماء الإشارة والاستفهام الموصولات وغيرها.

الأخر: ما يكون من قبيل الهيئات، وهو قد يكون من الهيئات الناقصة كهيئة (المضاف والمضاف إليه)، وقد يكون من الهيئات التامة مثل هيئة (المبتدأ والخبر)، وهيئة (الفاعل والمفعول) وغيرها.

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مق ١ ف ٣ مس ٤ ص ١٧٧ - ١٨١، نهاية الحكمة ج ٣ مر ٨ ف ٥ ص ٦٤٨ - ٦٥١.

(٢) يلاحظ: نهاية الحكمة ج ١ مر ٢ ف ١ ص ١٢٤ - ١٢٥.

ومنشأ التعدّد في هذا النحو ما ذكره المصنّف رحمته الله من تعدّد أقسام المعاني غير المستقلة التي يحتاج الإنسان إلى إيصالها إلى الآخرين، فمن الطبيعي أن تتعدّد الأدوات التعبيرية التي يستعين بها في الكلام.

مثلاً: إذا قيل: «كُتِبْتُ الدَّرْسُ فِي كَرَّاسٍ بِالْقَلَمِ»، ففيه أربعة معانٍ حرفية: اثنان منها دلّت عليهما الهيئة^(١)، وهما (نسبة الكتابة إلى الفاعل) والدالّ عليها هيئة الفعل المبني للفاعل، و(نسبة الكتابة إلى ما وقعت عليه، أي الدَّرْس) والدالّ عليها علامة النَّصْب في كلمة (الدَّرْس) أو هيئة النصب.

واثنان دلّ عليها اللفظ: هما (نسبة الفعل إلى المكان) والدالّ عليها حرف الجر (في)، و(نسبة الفعل إلى الآلة، أي القلم) والدالّ عليها حرف الجر (الباء) في (بالقلم).

والمراد من وضع الحروف وملحقاتها بإزاء المعاني غير المستقلة من النسب والروابط هو وضعها بإزاء واقع المعنى غير المستقل، وهو ما يكون نسبة ورابطاً (بالْحَمْلِ الشائع الصناعي)، وليس المراد وضع الحروف بإزاء مفهوم (النسبة) أو عنوان (الرّابط)، لأنّ كلا منهما معنى اسمي مستقل بالمفهومية، والموضوع بإزائهما هو كلمة (النسبة) أو (الرّابط) مثلاً.

هذه خلاصة رأي المحقّق الأصفهاني رحمته الله في المقام^(٢)، وتبعه عليه المصنّف رحمته الله.

(١) جرينا على كتابتها بهذا الشكل مراعاةً للمشهور، وإلا فالمناسب للقاعدة هو (الهيئة).

(٢) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ١ ص ٥١ - ٥٥ ت ١٨، ويلاحظ للتوضيح: محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٧٤ - ٧٧.

تحقيق المعنى الحرفي^(١)

إنَّ المعاني الموجودة في الخارج على نحوين^(٢):

- الأول: ما يكون موجوداً في نفسه، كالزبد الذي هو من جنس الجوهر^(٣) و(قيامه) مثلاً الذي هو من جنس العَرَض^(٤)، فإنَّ كلاً منهما موجودٌ في نفسه^(٥)، والفرق أنَّ الجوهر موجودٌ في نفسه لنفسه، والعَرَض موجودٌ في نفسه لغيره.
- الثاني: ما يكون موجوداً لا في نفسه^(٦)، كنسبة القيام إلى زيد^(٧).

(١) هذا العنوان مَنَّا.

(٢) شروعٌ في توضيح القول الثالث في تعيين ما وُضِعَ الحرف بإزائه، وهو المختار للمصنّف رحمته الله.

(٣) المستغني في وجوده الخارجي عن الموضوع.

(٤) المفتقر في وجوده الخارجي إلى الموضوع أو المحلّ، وهو يتمثّل في المقولات العَرَضية المعروفة.

(٥) أي مستقلاً في أصل وجوده، فهذا المقدار مشترك بين الجوهر والعَرَض، وإنَّ كان الثاني يفتقر إلى الموضوع.

(٦) أي: غير مستقل، ويُعبّر عنه بـ(الوجود الرّابط).

(٧) في قولنا: «زيدٌ قائمٌ» التي يكون لها وجودٌ غير مستقل، ولولاها لم يحصل الارتباط بين (زيد) و(القيام).

والدليل على كون هذا المعنى لا في نفسه^(١): أنه لو كان للنسب والروابط وجوداتٍ استقلالية^(٢)، للزم وجود الرابط بينها وبين موضوعاتها^(٣)، فننقل الكلام إلى ذلك الرابط، والمفروض أنه موجود مستقل، فلا بدّ له من رابط أيضاً، وهكذا ننقل الكلام إلى هذا الرابط^(٤)، فيلزم التسلسل^(٥)، والتسلسل باطل، فيُعلم من ذلك أنّ وجود الروابط والنسب (في حدّ ذاته) متعلّق بالغير، ولا حقيقة له إلا التعلّق بالطرفين^(٦).

ثم إنَّ الإنسان^(٧) في مقام إفادة مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعاني

(١) وهي الدّعى الثانية، بعد الفراغ من الدّعى الأولى (أي أصل وجود النّسبة في الخارج)، التي لم يتصدّ المصنّف ﷺ لإثباتها.

(٢) في قبال الوجودات المستقلة لأطراف النّسب.

(٣) ومحمولاتها، فنحتاج إلى رابطتين لربط النّسبة بالموضوع والمحمول.

(٤) فإذا كان مستقلاً أيضاً احتجنا إلى عدة روابط، لكل واحد رابطان، كما مرّ، فتتألف القضية أولاً من خمسة أطراف، ثم من تسعة، وهكذا.

(٥) وهو «ترتيب أمور غير متناهية»، وبطلانه نظري، بخلاف الدّور الذي يكون بطلانه ضرورياً.

(٦) ففي قولنا: «(زيد قائم)» مثلاً وجودان مستقلان: أحدهما لزيد، والآخر للقيام، ووجود ثالث غير مستقل يربط بينهما، وهو وجود النّسبة.

(٧) هذا هو الأمر الثاني في مقام بيان مختاره ﷺ، وهو يرتكز كلياً على حكمة الواضع.

المستقلة^(١)، كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعاني غير المستقلة في ذاتها^(٢)، فحكمة الوضع تقتضي أن توضع بإزاء كل من القسمين^(٣) ألفاظ خاصة، والموضوع بإزاء المعاني المستقلة هي الاسماء^(٤)، والموضوع بإزاء المعاني غير المستقلة هي الحروف يلحق بها^(٥)، وهذه المعاني غير المستقلة لما كانت على أقسام شتى فقد وُضِعَ بإزاء كل قسم لفظٌ يدلّ عليه، أو هيئةٌ لفظية^(٦) تدلّ عليه.

مثلا - إذا قيل «نزحتُ البئر في دارنا بالدلو» ففيه عدة نسب مختلفة ومعاني غير مستقلة:

إحداها: نسبة النزح إلى فاعله، والدالّ عليها هيئة الفعل للمعلوم^(٧).
وثانيتها: نسبته إلى ما وقع عليه (أي مفعوله) وهو البئر، والدالّ عليها هيئة النَّضْب في الكلمة.

(١) في وجودها الخارجي مثل (زيد) و(القيام) في المثال السابق.

(٢) كالنسبة الرابطة بين الطرفين في المثال.

(٣) ولا وجه للتفريق بينهما من قبله في مقام الوضع.

(٤) لا بالمعنى النحوي، فتشمل الأفعال (بموادها)، كما أن المعارف (عدا الأعلام) ملحقة بالحروف هنا، مع أنها أسماءٌ بالاصطلاح النحوي.

(٥) من الألفاظ والهيئات، كما سيُصرّح به هنا قريبا.

(٦) إفرادية كانت الهيئة أو تركيبية، وسواء كانت الهيئة التركيبية ناقصة كما في هيئة المضاف والمضاف إليه والموصوف وصفته، أم تامة كما في هيئة الفعل وفاعله.

(٧) أي المبني للمعلوم، أو المبني للفاعل.

وثالثتها: نسبته إلى المكان، والدالّ عليها كلمة (في).

ورابعتها: نسبته إلى الآلة، والدالّ عليها لفظ الباء في كلمة (بالدلو)^(١).

ومن هنا يُعلم أنّ الدالّ على المعاني غير المستقلة ربّما يكون لفظاً مستقلاً كلفظة

من، والى، وفي^(٢)، وربّما يكون هيئةً في اللفظ كهيئات المشتقات^(٣) والأفعال^(٤) وهيئات الإعراب^(٥).

النتيجة

فقد تحقّق ممّا بيناه أنّ الحروف لها معانٍ تدلّ عليها كالأسماء^(٦)، والفرق أنّ

المعاني الاسمية مستقلة^(٧) في أنفسها وقابلةٌ لتصوّرها في ذاتها، وإنّ كانت في الوجود

(١) وخامستها نسبة الدار إلى مالكها، والدالّ عليها هو هيئة (المضاف والمضاف إليه) في (دارنا).

(٢) وغيرها ممّا يُعدّ حرفاً عند النحاة، وكذا ما يُلحق بالحروف ويُعرف بالمضمرات ويُعدّ اسماً في عرفهم كالضمائر وأسماء الإشارة والموصولات.

(٣) التي هي من الهيئات الإفرادية كقائم ومكتوب وغيرهما.

(٤) المسندة إلى فاعليها، فتكون من الهيئات التامة كالهيئة في ((جاء زيد)).

(٥) كهيئة النصب في المفعول به ونحوه.

(٦) وبهذا يبطل القول الثاني المنسوب إلى المحقّق الرضي رحمته، والتشبيه إنّما هو في

أصل الدلالة على المعنى، في مقابل نفي الدلالة من رأس.

(٧) في المفهومية واللاحظ، كما يتضح من العطف الآتي.

الخارجي محتاجةً إلى غيرها^(١) كالأعراض، وأمّا المعاني الحرفية فهي معاني غير مستقلة، وغير قابلة للتصور إلا في ضمن مفهوم آخر^(٢)، ومن هنا يُشبه كلُّ أمر غير مستقل بالمعنى الحرفي^(٣).

(١) أي: الموضوع، وهذا لا ينافي استقلالها في أصل وجودها خارجاً، فهي من (الموجود في نفسه)، وإن لم تكن من (الموجود لنفسه).

(٢) وبهذا يبطل القول الأول الذي تبناه صاحب الكفاية رحمته.

(٣) مع غَضِّ النَّظَر عن الدالّ عليه، فقد يكون الدالّ من الحروف، وقد يكون من المبهات الملحقة بها، وقد لا يكون لفظاً أصلاً، بأن يكون من الهيئات.

الجهة الثالثة: بطلان القولين الأولين

تصدّى المصنّف رحمته الله لإبطال القولين الأولين في المعنى الحرفي:

أما القول الثاني (القاضي بعدم وضع الحرف لمعنى أصلاً) فقد اتضح ممّا سبق أنّ هنالك معاني غير مستقلة، وهذه المعاني تحتاج إلى دلائل من الألفاظ وغيرها، وهي الحروف وملحقاتها، فلا مجال لدعوى عدم وضعها لمعنى أصلاً، لأنّ لازمه خلوّ المعاني غير المستقلة ممّا يدلّ عليها، وهذا مخالف لحكمة الواضع، فنفس انقسام المعاني في الخارج إلى مستقلة وغير مستقلة لا يُبقي مجالاً لهذا القول، كما لا يبغي مجالاً للقول الأول، فيكون هذا وجهاً مشتركاً يصلح لإبطال القولين الأولين معاً. بل يمكن القول إنّ هذا القول مخالف للوجدان القاضي بوجود معنى للحرف، من خلال ملاحظة حال الجملة مع وجوده تارةً، وملاحظة حالها من دونه أخرى. وأما القول الأول (أي اتحاد المعنى الموضوع له في الحروف والأسماء) فلاّنه يستلزم لازمين فاسدين:

الأول: كون المعاني في الخارج على نسق واحدٍ، ولأجله لم يختلف الحرف والاسم في المعنى، وهذا أيضاً يخالف ما ثبت قريباً من انقسام المعاني إلى قسمين، والحاجة إلى وضع ألفاظ بإزاء كلّ واحد منهما، فضلاً عن مخالفته لما نراه بالوجدان من وجود سنخين مختلفين من المعاني من حيث الاستقلال وعدمه.

الثاني: وقوع التّرادف بين الأسماء والحروف، الموجب لصحّة استعمال أحدهما

مكان الآخر، فكما يصحّ أن يقال: «رأيتُ أسداً» بدلاً من: «رأيتُ ضرغاماً»، فكذلك يلزم أن يصحّ: «من خيرٍ من الانتهاء» بدلاً من قولنا: «الابتداءُ خيرٌ من الانتهاء»، أو يقال: «الماءُ الظرفية الكوز» مكان: «الماءُ في الكوز»، مع أنّها من الاستعمالات المستهجنة ذوقاً، بل هما من قبيل الأغلاط، ومع وضوح بطلان هذين اللازمين يكون هذا القول (أي الملزوم) باطلاً؛ ضرورة أنّ بطلان اللازم يقتضي بطلان الملزوم، كما هو مقتضى قانون التلازم بين شيئين.

وقد اعترف صاحب الكفاية بتدّث نفسه بفساد هذا اللازم، وبطلان دعوى التّرادف، لكنّه أجاب عنه بما محصّله: أنّ الواضع وإن كان قد وضع الحرف والاسم المسايخ له بإزاء معنى واحد، إلا أنّ هناك فرقاً بينهما، يمنع من استعمال أحدهما مكان الآخر.

وذكر تدّث في بيان هذا الفرق عبارةً تقبل أكثر من تفسير، اختار المصنّف رحمته الله التفسير الذي ذكره المحقق النائيني تدّث، وهو أنّ الواضع اشترط في مقام الاستعمال شرطاً، وهو أنّ الحرف يُستعمل إذا أُريد تأدية المعنى حال كونه غير مستقل، وأنّ الاسم لا يُستعمل إلا إذا أُريد تأدية المعنى حال كونه مستقلاً^(١).

فإذا أُريد تأدية معنى (الظرفية) مثلاً حال كونه آلة للربط بين المعاني المستقلة فالواضع يوجب عندئذٍ استعمال الحرف (في)، بخلاف ما إذا أُريد تأدية معنى (الظرفية) بنحو يكون مستقلاً في المفهومية فهو يوجب استعمال كلمة (الظرفية)، وبهذا يظهر الفارق بين (في) و(الظرفية) من جانبٍ، و(أسد) و(ضرغام) من جانبٍ

آخر.

وأجاب المحقق النائيني رحمته عمّا ذكره شيخه رحمته في الكفاية بثلاثة أجوبة^(١)،
اقتصر المصنّف رحمته على الأولين منها :

الجواب الأول: أنّ وظيفة الواضع تنتهي بمجرد وضعه للألفاظ، ولا شأن له في ما يفعله المستعمل (بالكسر) في مقام الاستعمال، بمعنى أنّ اشتراط شيء خارج مقام الوضع ليس من صلاحيات الواضع، فيمكن للمستعمل في مقام الاستعمال أن يرتّب آثار اتحاد المعنيين، ولا يتوجّب عليه إطاعة الواضع في شيء من ذلك.

الجواب الثاني: مع الغض عن ذلك، والتسليم بلزوم إطاعة الواضع في مقام الاستعمال، والالتزام بما يشترطه كما لو كان الواضع مولى واجب الطاعة، إلا أنّ مخالفة المستعمل له لا تؤثر على صحّة الاستعمال، بحيث تجعله غلطاً، أقصى الأمر أنّ مخالفته تستلزم العصيان واستحقاق العقاب.

الجواب الثالث: أنّ استعمال الحرف مكان الاسم وبالعكس (بناءً على اتحاد المعنى الموضوع له فيهما) لا يختلف عن المجاز، الذي هو استعمال صحيح، بل الصحّة فيه أولى منها في المجاز، فإنّ المجاز استعمالٌ للفظ في غير ما وُضِعَ له، في حين أنّ مقامنا من استعمال اللفظ في نفس ما وضع له.

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٩ - ٥٠، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٣ .

بطلان القولين الأولين

وعلى هذا^(١)، يظهر بطلانُ القول الثاني القائل إنَّ الحروف لا معاني لها^(٢)، وكذلك القول الأول القائل إنَّ المعنى الحرفي والاسمي متحدان بالذات مختلفان باللحاظ^(٣).

ويردُّ هذا القولُ أيضاً أنه لو صحَّ اتحاد المعنيين لجاز استعمالُ كلِّ من الحرف والاسم في موضع الآخر^(٤)، مع أنَّه لا يصحُّ بالبداهة حتى على نحو المجاز^(٥)، فلا

(١) أي: وجود نحو آخر من المعاني، يحتاج إلى وجود لفظٍ يُعبَّر عنه.

(٢) أصلاً، كما هو المنسوب إلى المحقق الرضي رحمته، ووجه البطلان هو استلزامه انتفاء الرابطة بين الجواهر والاعراض، لما سيذكره قريباً من أنَّ المعاني الاسمية بنوعها موجودات مستقلة لا ربطَ بينها لولا الحروف.

(٣) لما قد تبيّن من أنَّ للمعاني قسمين، فلا ينسجم مع دعوى اتحاد معاني الحروف ومعاني الاسماء.

(٤) كما هو الحال في الألفاظ المترادفة، حيث يصحُّ في مثل «جاءني بشرٌّ» أن يقال: «جاءني إنسانٌ».

(٥) مع أنَّ استعمال (في) مكان (الظرفية) أولى بالجواز بنحو المجازية من استعمال لفظ (الأسد) في (الرجل الشجاع) مثلاً؛ لاتحاد المعنى الموضوع له في الحروف والاسماء بناءً على هذا القول.

يصحّ بدل قولنا: «زيدٌ في الدار» - مثلاً - أن يقال: «زيدٌ الظرفية الدار»^(١).

وقد أجيب عن هذا الايراد بأنّه إنّما لا يصحّ أحدهما في موضع الآخر لأنّ الواضع اشترط^(٢) ألا يُستعمل لفظ (الظرفية) إلا عند لحاظ معناه مستقلاً، ولا يُستعمل لفظ (في) إلا عند لحاظ معناه غير مستقل وآلة لغيره.

ولكنّه جواب غير صحيح^(٣)، لأنّه لا دليل على وجوب اتباع ما يشترطه الواضع إذا لم يكن اشتراطه يوجب اعتبار خصوصيّة في اللفظ والمعنى^(٤)، وعلى تقدير أن يكون الواضع ممنّ تجب طاعته^(٥) فمخالفته توجب العصيان^(٦) لا غلط الكلام^(٧).

(١) باعتراف صاحب الكفاية تُدْخِلُ نفسه، القائل بهذا القول.

(٢) لم يحافظ المصنّف رحمته الله على تعبيره السابق بالغاية، وعدّل إلى التعبير بالاشتراط، وفاقاً لشيخه المحقّق النائيّني تُدْخِلُ في تفسير عبارة الكفاية، كما مرّ في الشّرح.

(٣) لوجوه ثلاثة ذكرها المحقّق النائيّني تُدْخِلُ، وذكر منها اثنين فقط.

(٤) لأنّ هذا خارجٌ عن وظيفة الواضع التي تنتهي بوضع الألفاظ لمعانيها، وليس له تعيين ما يلزم على المستعمل (بالكسر) القيام به، وهذا هو الوجه الأول.

(٥) بأن كان من الموالي مثلاً، وهذا هو الوجه الثاني.

(٦) واستحقاق المستعمل للعقاب جراء مخالفته شرط المولى الواضع.

(٧) فيتعيّن عندئذ البناء على صحّة استعمال الحرف موضع الاسم وبالعكس، غايته أن يكون المستعمل (بالكسر) آثماً ومستحقاً للعقاب.

زيادة إيضاح

اتضح ممّا تقدّم أنّ الحروف وملحقاتها موضوعة بإزاء معاني غير مستقلة (أي نسبية)، بمقتضى حكمة الواضع، التي تستدعي وَضْعَ ألفاظ بإزاء كلّ من قسمي المعاني، ومحلّ الكلام هنا أنّ الحرف يؤدّي دور الرّبط بين أجزاء الكلام الواحد، ولولاه لم يكن هناك كلام أصلاً، بل مجرد ألفاظ متفرقة ومستقلة عن بعضها.

بيان ذلك: أنّ أجزاء أيّ كلام لما كانت موضوعة لمعاني مستقلة في نفسها، فكلّ واحد من هذه المعاني يكون مابيناً للآخر ومنفصلاً عنه، وعندئذ لا يمكن الاستفادة معنى تامّ يصحّ السكوت عليه من دون ارتباط هذه المعاني المستقلة في ما بينها، كي يتألف منها كلام يؤدّي معنى مفيداً للسامع، والذي يقوم بالربط بين هذه الأجزاء ليس إلا الحرف، أو ما يلحق به كاليئات.

ففي مثال المصنّف رحمته الله: ((كتبْتُ بالقلم)) يُستفاد من هذه الجملة نسبة الكتابة إلى المتكلّم، وأنّ هذه الكتابة حصلت بواسطة أداة تُسمّى بالقلم، وأنّ هذا القلم معين، لا أيّ قلم، ومن الواضح أنّنا لو جرّدنا هذه الجملة عن الحرف (بالمعنى الأصولي) لما تمكّن المتكلّم من إفادة هذا المعنى، لأنّ نتيجة التجريد تحوّل الجملة المذكورة إلى ألفاظ منفصلة عن بعضها (أنا، كتبْتُ، القلم)، وكأنّ المتكلّم يريد التلفّظ بهذه الألفاظ الثلاثة لا غير.

ولكنّ ببركة استعانة المتكلّم بالحروف وملحقاتها تمكّن من إفادة هذا المعنى

المجموعي المتقدم المشتمل على ثلاث نسب:

أولها: نسبة الكتابة إلى فاعلها (وهو المتكلم)، والدال عليها هيئة (كتبتُ)، وهي هيئة الفعل المبني للفاعل.

ثانيها: نسبة الكتابة إلى الآلة التي تمت بها (أي القلم)، والدال عليها هو حرف الباء الداخلة على القلم.

ثالثها: نسبة ما تقدم إلى قلم معين ولو بنحو العهد، والدال عليها هو حرف التعريف (أي اللام).

وبهذا يكون حال الحرف كحال النسبة من حيث الرُّبُط، فكما أن النسبة هي التي تربط بين العَدْل والحُسْن في قولنا: «الْعَدْلُ حَسَنٌ»، فكذلك الحرف يربط بين كلمة (العَدْل) وكلمة (حَسَن)، ويوحّد بينهما، ويحوّلها من كلمتين متفرقتين إلى كلام واحد مترابط يؤدي معنى مفيداً يصحّ السكوت عليه، وهذا الدَّور (أي الرُّبُط والتأليف) لم يكن ليحصل لولا كون الحرف دالاً على معنى نسبي، فهذا التشبيه في الحقيقة تشبيه بين الدالّ (الحرف) والمدلول (النسبة)، من أجل مزيد توضيح للدَّور الذي يؤديه الحرف في الجملة.

وقد استشهد المصنّف رحمته الله بالرواية المعروفة المنسوبة إلى مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، التي يرويها عنه تلميذه أبو الأسود الدؤلي، والتي تشتمل على تقسيم الكلمة إلى أقسامها الثلاثة المعروفة في علم النحو، مع ذكر تعريف أو تفسير لكل واحد منها: «الاسم ما أنبأ عن المسمّى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى، والحرف ما أوجد معنى في غيره».

ومحلُّ الاستشهاد في هذه الرواية هو ما يُستفاد منها من أنَّ المعنى الذي يؤدِّيه الاسم يكون معنى مستقلاً (في حدِّ نفسه)، في مقابل المعنى الذي يؤدِّيه الحرف فهو معنى غيرٌ مستقل (أي كائنٌ في غيره)، وليس هذا المعنى سوى الرُّبط بين كلمَات الجملة الواحدة.

وقد حذا المصنّف رحمه الله بهذا حَدَوْ شيخه المحقّق النائييّ تَدُكُّ الذي ذكر هذه الرواية في نهاية كلامه عن المعنى الحرفي^(١).

وينبغي الالتفات هاهنا إلى أنَّ هذه الرواية - كما ذكر المحقّق النائييّ تَدُكُّ^(٢) - وردت من طرق العامّة، ولهذا لم ينقلها تَدُكُّ بصيغة الجزم في أيّ من تقريره بحثه الأصولي (فوائد الأصول، وأجود التقريرات)، وعندئذٍ يأتي التساؤل عن السبب الذي دعا المصنّف رحمه الله إلى أن يذكرها بصيغة الجزم؟! اللهمّ إلا أن يكون رحمه الله قد اعتمد على نقل السيد المرتضى تَدُكُّ لهذه الرواية في الفصول عن الشيخ المفيد تَدُكُّ^(٣)، فليُتدبّر.

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٥٠، أجود التقريرات ج ١ ص ٣٢.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٣.

(٣) الفصول المختارة من العيون والمحاسن ص ٩١.

زيادة إيضاح^(١)

إذ قد عرفت أنّ الموجودات^(٢) منها ما يكون مستقلاً في الوجود^(٣)، ومنه ما يكون رابطاً بين موجودين، فاعلم أنّ كلّ كلامٍ مركَّبٍ من كلمتين أو أكثر إذا أُلقيت كلماته بغير ارتباط بينهما^(٤) فإنّ كلّ واحدة منها كلمةٌ مستقلة في نفسها لا ارتباط لها

(١) أقصى ما تبيّن لحدّ الآن أنّ المعنى الحرفي معنى غيرٌ مستقل، ولما كان هذا القدر غير كافٍ في المقام، تصدّى المصنّف رحمته الله لبيان حقيقة هذا المعنى (غير المستقل) المبين للمعنى الاسمي.

(٢) هامش: ينبغي أن يقال للتوضيح: إنّ الموجودات على أربعة أنحاء: موجودٌ في نفسه لنفسه بنفسه (وهو واجب الوجود)، وموجودٌ في نفسه لنفسه (وهو الجوهر كالجسم والنفس)، وموجودٌ في نفسه لغيره بغيره (وهو العَرَض)، وموجودٌ في غيره (وهو أضعفها)، وهو المعنى الحرفي المعبر عنه بـ(الرّابط)، فالأقسام الثلاثة الأولى الموجودات المستقلة، والرابع عداها، الذي هو المعنى الحرفي الذي لا وجود له إلا وجود طرفيه.

(٣) وهي الجواهر والأعراض، وإن اختلفت في ما بينها من حيث الاستغناء عن الموضوع وعدمه.

(٤) بنحو الكلمات المتفرقة المتناثرة، نتيجةً لغياب ما يؤدّي دور الرّبط بينها، وهو الحرف وما بمعناه.

بالأخرى^(١)، وإنّا الذي يربط بين المفردات ويؤلفها كلاماً واحداً هو الحرف أو إحدى الهيئات الخاصة^(٢).

فأنت إذا قلت مثلاً: «أنا، كتب، قلم» لا يكون بين هذه الكلمات رَبطٌ، وإنّا هي مفردات صِرْفَة مثورة^(٣)، إمّا إذا قلت: «كتبْتُ بالقلم» كان كلاماً واحداً مرتبط بعضه مع بعضٍ مُفهِماً للمعنى المقصود منه^(٤)، وما حَصَلَ هذا الارتباط والوحدة الكلامية إلا بفضل الهيئة المخصوصة لـ (كتبْتُ)^(٥)، وحرف الباء^(٦)، وأل^(٧).

وعليه يصحّ أن يقال: «إنّ الحروف هي روابط المفردات المستقلة^(٨)، والمؤلّفة للكلام الواحد، والموحّدة^(٩) للمفردات المختلفة»، شأنها شأنُ النّسبة بين المعاني المختلفة والرابطة بين المفاهيم غير المربوطة، فكما أنّ النّسبة رابطة بين المعاني ومؤلّفة

(١) ومن ثمّ لا يُستفاد منها معنى يصحّ السكوت عليه.

(٢) التّامة، كهيئة الفعل وفاعله، وهيئة المبتدأ والخبر ونحوهما.

(٣) ومنفصلة عن بعضها، ولهذا لا تفيد معنى تامّاً يصحّ السكوت عليه.

(٤) وهو نسبة الكتابة إلى فاعلها، وكونها حاصلة بقلم معين.

(٥) التي أفادت نسبة الكتابة إلى فاعلها.

(٦) الذي أفاد نسبة تلك الكتابة إلى الآلة، وهي القلم.

(٧) الذي أفاد كون تلك الكتابة قد حصلت بقلم معين.

(٨) هذا ظاهرٌ في موافقته ﷺ لشيخه المحقّق الأصفهاني تثنّى في أنّ شأن الحرف هو

إيجاد الرّبط بين جزئي الكلام بحيث لولاه لما وُجدت العُلقة بينهما.

(٩) بكسر الحاء المشدّدة على صيغة اسم الفاعل، وكذا في (المؤلّفة).

بينها فكذلك الحرف (الدالّ عليها) رابطٌ بين الألفاظ ومؤلفٌ بينها^(١).

وإلى هذا^(٢) أشار سيد الأولياء أمير المؤمنين عليه السلام بقوله^(٣) المعروف في تقسيم الكلمات: «الاسم ما أنبأ عن المسمّى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى، والحرف ما أوجد معنى^(٤) في غيره»، فأشار إلى أنّ المعاني الاسمية معاني استقلالية، ومعاني الحروف غير مستقلة في نفسها، وإنّما هي تحدث الرّبط بين المفردات^(٥)، ولم نجد في تعاريف القوم للحرف تعريفاً جامعاً صحيحاً مثل هذا التعريف^(٦).

(١) تشبيهٌ للحرف بالنسبة، ووجه الشّبه القيامُ بدور الرّابط بين المعاني المستقلة.

(٢) أي: الفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي في الاستقلال وعدمه.

(٣) ظاهره الجزم بصدور الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام مع أنّها مروية من طرق العامة - كما ذكر شيخه المحقّق النائيني رحمته الله - ولكن مرّ في الشّرح ما يمكن أن يكون وجهاً لهذا الجزم، فليلاحظ.

(٤) وهو الرّبط بين أجزاء الكلام، كما يختاره رحمته الله في المقام.

(٥) ولم يعتنِ رحمته الله بـ (أوجد) التي استشهد به شيخه المحقّق النائيني رحمته الله لكون معنى الحرف إيجادياً، وهو قول آخر في داخل مسلك النسبية.

(٦) بناءً على هذا اللفظ للرواية، وإلا فهناك لفظ آخر لها لا ينفع المصنّف رحمته الله، ولا شيخه المحقّق النائيني رحمته الله.

الجهة الخامسة: تشخيص الوضع في الحروف

هنالك خلاف معروف بين متأخري الأصوليين في تحديد نوع الوضع المتحقق في الحروف، وهو يدور بين القسم الثاني (الوضع عامّ والموضوع له عامّ) والقسم الثالث (الوضع عامّ والموضوع له خاصّ) وفي المقام أقوال ثلاثة^(١):

القول الأول: أنّ الوضع فيها عامّ والموضوع له عامّ والمستعمل فيه عامّ، ولكنّ التشخيص يكون بواسطة اللحاظ، وهذا هو الذي يختاره صاحباً الحاشية والكفاية بَيِّنَات^(٢).

القول الثاني: أنّ الوضع عامّ والموضوع له عامّ أيضاً، ولكنّ المستعمل فيه خاصّ فيكون التشخيص في مقام الاستعمال، وهذا ما يُنسب إلى التفتازاني.

القول الثالث: أنّ الوضع عامّ والموضوع له خاصّ، وهو الأفراد التي يكون العامّ وجهاً وعنواناً لها، وهذا مختار جمع من المتأخّرين منهم السيد الشريف^(٣)، وصاحب الفصول والمحقق الأصفهاني بَيِّنَات^(٤)، والمصنّف وَالْمُصَنِّفُ.

وقد مرّ في الجهة الأولى أنّ إثبات وقوع القسم الثالث يتوقّف على تحقيق معنى

(١) يلاحظ: حاشية المشكيني على الكفاية ج ١ ص ٨٢، أجود التقريرات ج ١ ص ٣٩.

(٢) هداية المسترشدين ج ١ ص ١٩٢ - ١٩٣، كفاية الأصول ص ١١.

(٣) تعلية المطول ص ٣٧٤ ط ق، ص ٥٩٦ ط ج.

(٤) الفصول الغروية ص ١٦، نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ١ ص ٥٣ وما بعدها ٨.

الحرف، لأنّ المثال المعروف الذي يُدعى صدق هذا القسم عليه هو الحروف وما يلحق بها، والذي تحصل ممّا مرّ أنّ الحروف موضوعة بإزاء معانٍ نسبية غير مستقلة في أنفسها، ولكنّ هذا المقدار لا يكفي في الإفصاح عن مختار المصنّف ﷺ بشكل صريح، لأنّه يُعبّر عن مسلك في تحقيق المعنى الحرفي تنطوي تحته عدة أقوال.

ومحصّل هذا القول أنّ حقيقة المعنى الحرفي هي عين الرّبّط، وهو عبارة عن النّسب والروابط القائمة بين الجواهر والأعراض كزيد وقيامه مثلاً، وهذا المعنى لا وجود له (في حدّ نفسه) أصلاً، لو قطعنا النّظر عن (زيد) و(القيام).

وهذا عبارة أخرى عن أنّ معنى الحرف يمثّل واقع النّسبة والرّبّط، أي مصداق النّسبة الذي هو نسبة بالحمل الشائع الصناعي، فيكون الحرف موضوعاً للنسب الواقعية الخارجية، لا لمفهوم النّسبة، أي ما هو نسبة بالحمل الأولي، لأنّ مفهوم (النّسبة) معنى مستقل يوضع بإزائه الاسم مثل كلمة (النّسبة) ونحوها، فالحرف (في) مثلاً موضوع للنسبة الظرفية بالحمل الشائع الصناعي (أي لواقع النّسبة الظرفية)، والحرف (على) موضوع لواقع النّسبة الاستعلائية لمفهومها، وهكذا.

وبناءً على هذا يختار المصنّف ﷺ أنّ الوضع في الحروف من القسم الثالث (الوضع عامّ والموضوع له خاصّ)، فيكون القسم الثالث واقعاً أيضاً، لأنّه ممكنٌ فقط، وهذا الكلام يشتمل على دعويين كلتاها بحاجة إلى إثبات:

الدّعوى الأولى: أنّ الوضع في الحروف عامّ، أي أنّ المعنى المتصوّر فيها من قبل الواضع يكون عامّاً، والوجه فيه أنّ المعنى الحرفي (أي واقع النّسبة وما هو نسبة بالحمل الشائع) لما كان غير مستقل في نفسه ومتقوّماً بطرفيه، كان معنى كلّ

واحد من الحروف جزئياً حقيقياً، ولهذا لا ينطبق إلا على الرِّبْط الحاصل في الجملة الخاصة، ولا ينطبق على الرِّبْط الحاصل في جملة أخرى، ولو من نفس الحرف فضلاً عن غيره، فالنسبة الظرفية المدلول عليها بـ(في) في قولنا: «الكتابُ في الحقيقة» مباينةٌ للنسبة الظرفية في قولنا: «الرَّجلُ في المسجدِ»، وكذلك باقي المعاني الحرفية. وحينئذٍ لا يتأتى للواضع أن يتصوّر مفهوماً كلياً يصدق على أفراد النسب صدقٌ الطبيعي (كالإنسان) على أفرادها، لأنّ هذا يتوقّف على إلغاء خصوصية كلّ فرد من أفراد النسبة، وإزالة ما يمتاز به كلّ واحد منها عن سائر الأفراد كي يتبقى المعنى العام المشترك بين جميع الأفراد، كما يقال في الإنسان ونحوه من الماهيات النوعية، ولكنّ هذا يؤدي إلى إعدام أفراد النسبة وإفنائها، لما مرّ آنفاً من أنّ كلّ واحد منها متقومٌ في وجوده بالطرفين اللذين يربط بينهما في الجملة المعيّنة، فتجرّده عن الطرفين يساوق انعدامه وإفناؤه.

كما لا يتأتى للواضع أن يستغني عن فكرة الجامع المشترك ويعتمد إلى تصوّر أفراد النسبة بما هي أفراد لها (بالحمّل الشائع)؛ نظراً إلى كونها كثيرة جداً، ولا تقف عند حدّ معين، مع أنّ الواضع - كما مرّ في التمهيد الثاني - هو الإنسان، ومثله لا يسعه استحضارها في حال الوضع.

ومع انسداد هذين الطريقتين أمام الواضع لا يبقى له إلا أن يأتي بعنوان كليّ يحكي عن أفراد النسب الجزئية الخاصة، مع الحفاظ على وجوداتها الخاصة، بما هي نسبٌ بالحمّل الشائع، ومن الواضح أنّ هذا العنوان العام لا يمكن أن ينطبق على تلك الأفراد بحيث يمثّل الجهة المشتركة بينها، لأنّ هذا العنوان عبارة عن مفهوم

(النسبة)، أي ما يكون نسبة بالحمل الأولي، فيكون عنواناً اسمياً، وهو مبين تمام المباينة مع تلك الأفراد التي يحكي عنها، لأنها نسب بالحمل الشائع، وهنا تبرز ثمرة الفرق بين العنوان الحاكي عن الأفراد، وبين الطبيعي، فإن حكاية عنوان النسبة عن أفراد النسبة لا تتوقف على كونه منطبقاً عليها، بخلاف الطبيعي الحاكي عن أفرادها. والحاصل: أن الواضع في مقام الوضع يتصور عنواناً عاماً يحكي عن جميع أفراد الحرف، وهذا هو المحقق لكون الوضع في الحروف عاماً.

الدعوى الثانية: أن المعنى الموضوع له في الحروف خاص، والوجه فيه أن كون المعنى الموضوع له عاماً يتوقف على وجود قدر مشترك بين أفراد النسب الجزئية، كي يتصور وضع لفظ الحرف بإزائه، وقد اتضح مما ذكرنا آنفاً أن المعنى العام القابل لأن يحكي عن أفراد النسب ليس معنى حرفياً، بل معنى اسمياً، وهو مفهوم (النسبة)، وهذا يستدعي أن تكون (في) مثلاً موضوعاً لمفهوم النسبة الظرفية، و(من) لمفهوم النسبة الابتدائية وهكذا، وهذا خلف، لأن الوضع سيكون من القسم الثاني (الوضع عام والموضوع له عام)، ويكون هذا عبارة عن وضع كلمة (النسبة) لمعناها، لا وضع (في) لمعناها، ولهذا يتعين أن يكون المعنى الموضوع له خاصاً، وهو تلك الأفراد الجزئية التي يحكي عنها العنوان العام الاسمي.

مثلاً: لو أراد الواضع أن يضع كلمة (على) للنسبة الاستعلائية الحقيقية، فليس أمامه إلا أن يتصور مفهوم (النسبة الاستعلائية) الحاكي عن أفراد هذه النسبة، ثم يضع (على) لهذه الأفراد التي يحكي عنها المفهوم المتصور^(١)، أي مصاديق النسبة

(١) ولا نقول: «يضعها لأفراد المفهوم المتصور» لأنه معنى اسمي، وهي معانٍ حرفية.

الاستعلائية، وبهذا يكون الوضع عامّاً، لأنّ المعنى المتصوّر حال الوضع عامّ، وهو مفهوم (النسبة الاستعلائية) الحاكي عن جميع أفرادها، ويكون المعنى الموضوع له خاصّاً، لأنّ الواضع لم يضع (على) بإزاء أفراد المعنى العامّ الذي تصوّره بل وضعها بإزاء مصاديق النسبة الحقيقية التي يحكي عنها ذاك العنوان الاسمي العام.

وهذا الكلام يجري أيضاً في كلّ ما ألحق بالحروف كالضمائر وأسماء الإشارة والموصولات التي تعبّر عنها بـ (المضمّرات)، كما يجري في أسماء الاستفهام ونحوها. فاسم الإشارة (هذا) مثلاً يكون المعنى المتصوّر فيه هو عنوان (المشار إليه المفرد المذكور)، ومن الواضح أنّ هذا معنى اسمي مستقل في المفهومية، وقد أتى به لغرض الحكاية عن الجزئيات المتفرقة التي يكون كلّ واحد منها (مشاراً إليه مفرداً مذكراً) بالحمّل الشائع الصناعي، ثمّ يوضع اللفظ لهذه الجزئيات.

وكذا الاسم الموصول مثل (الذي) فإنّ المعنى المتصوّر منه من قبل الواضع هو عنوان (المفرد المذكور المتعقّب بصلة)، ثمّ يوضع اللفظ بإزاء الجزئيات المتفرقة المعنونة بهذا العنوان الاسمي.

وهكذا الحال في الضمائر، كما في (هو) مثلاً، فإنّ المعنى المستحصّر فيه من الواضع هو عنوان (الغائب المفرد المذكور)، ولكن اللفظ لا يوضع بإزاء هذا المعنى المتصوّر، لأنّه معنى اسمي، بل يوضع للمصاديق التي يحكي عنها هذا العنوان المتصوّر، وهي أفراد المفرد المذكور الغائب بالحمّل الشائع.

الوضع في الحروف عامّ والموضوع له خاصّ

إذا اتضح جميع ما تقدّم يظهر أنّ كلّ نسبةٍ حقيقتها متقوِّمةٌ بطرفيها^(١) على وجهٍ لو قُطِع النَّظَرُ عن الطّرفين لبطلتْ وانعدمت^(٢)، فكلُّ نسبةٍ في وجودها الرّابط مبيّنةٌ لأيةٍ نسبةٍ أخرى^(٣)، ولا تصدق عليها، وهي (في حدّ ذاتها) مفهوم جزئي حقيقي^(٤). وعليه لا يمكن فرضُ النسبة مفهومًا كليًا ينطبق على كثيرين^(٥)، وهي متقوِّمة

(١) الشّخصيين المذكورين في كلامٍ معيّن، وهذا هو ما يجعل النسبة جزئيًا حقيقيًا مغايرًا لبقية النسب؛ فالطّرفان في كلّ جملةٍ يغيّران الطّرفين في جملةٍ أخرى..
(٢) ولهذا لا يتحقّق المعنى الحرفي إلا في مرحلة الاستعمال، لأنّ وجود طرفيه إنّما يكون في هذه المرحلة.

(٣) حتى لو كانت من سنخها أو مؤدّة بنفس الحرف فضلاً عن غيره، فالنسبة في قولنا: «الرّجل في الدّار» تباين النسبة في قولنا: «الرّجل في المسجد». فضلاً عن مثل ((الكتابُ على المنضدة)).

(٤) فالنسبة في «جاء زيدٌ» مثلاً تباين النسبة في «جاء عمرو» وفي «قام زيدٌ»، وهكذا في بقية النسب، حالها من هذه الجهة حال زيد وعمرو وبكرٍ مثلاً.

(٥) لأنّ هذا يتوقّف على وجود حيثية (أو جهة) مشتركة بين أفراد النسب بعد إلغاء خصوصيات الأفراد، لتكون مثل زيد وعمرو وغيرهما من أفراد الإنسان، وهذا مفقود في النسبة، وإلا لزم الخُلف.

بالطرفين، وإلا لبطلت وانسلخت عن حقيقة كونها نسبة^(١).

ثم إنّ النسب غيرُ محصورة^(٢) فلا يمكن تصوّر جميعها للواضع، فلا بدّ في مقام الوضع لها من تصوّر معنى اسمي يكون عنواناً^(٣) للنسب غير المحصورة حاكياً عنها، وليس العنوان (في نفسه) نسبة^(٤)، كمفهوم لفظ (النسبة الابتدائية) المشار به إلى أفراد النسب الابتدائية الكلامية^(٥)، ثم يضع لنفس الأفراد غير المحصورة التي لا يمكن التعبير عنها إلا بعنوانها^(٦).

وبعبارة أخرى: إنّ الموضوع له هو النسبة الابتدائية بالحمل الشائع^(٧)، وأما

(١) حقيقة وبحمل الشائع، كما هو المختار للمصنّف رحمته الله، بل هي عندئذ نسبة بالحمل الأولي.

(٢) بمعنى أنّها لا تقف عند حدّ معين في مقام العدّ، لكونها جزئيات حقيقية، كما مرّ آنفاً.

(٣) لا كلياً صادقاً عليها صدق الطبيعي (كالإنسان) على أفرادها.

(٤) لأنّه معنى اسمي، والعلاقة بينه وبين النسب الجزئية علاقة العنوان والمعنون، لا علاقة الطبيعي وأفراده حتى يكون الجامع نسبة بالحمل الشائع.

(٥) مع أنّه نسبة ابتدائية بالحمل الأولي، وهذه الأفراد التي يراد وضع اللفظ بإزائها نسب بالحمل الشائع.

(٦) وبهذا يتحقّق الوضع من القسم الثالث، ولا سبيل آخر للوصول إليه نتيجة لطبيعة المعاني التي يراد وضع اللفظ بإزائها.

(٧) التي تكون جزئياً حقيقياً، وتقوم بطرفيها.

النسبة الابتدائية بالحمل الأولي فليست بنسبة حقيقة^(١)، بل تكون طرفاً للنسبة، كما لو قلت: «(الابتداء كان من هذا المكان)».

ومن هذا يُعلم حال أسماء الإشارة والضائير والموصولات ونحوها^(٢)، في الجميع عام^(٣) والموضوع له خاص^(٤).

(١) وبالحمل الشائع، لعدم تقوّمها بطرفين، بل هي مفهوم اسمي مستقل في نفسه، يؤدي بالاسم - وهو (الابتداء) - لا بالحرف وما بمنزلته.

(٢) ممّا يكون ملحقاً بالحروف، ف(هذا) مثلاً موضوع لكلّ مشار إليه مفرد مذكر، والحاكي عنه هو مفهوم (الكلّي المشار إليه المفرد المذكر)، كما أنّ (هو) موضوع لكلّ غائب مفرد مذكر، والحاكي عنه مفهوم (الغائب المفرد المذكر)، مع أنّ كلّ واحد من هذين المفهومين معنى اسمي مستقل.

(٣) لأنّ المعنى المتصوّر فيها عام، وهو مفهوم (النسبة) العام.

(٤) وهو النسب الجزئية التي يحكي عنها ذاك المفهوم الاسمي، مع أنّها ليست من أفراد حقيقة؛ لمكان التباين بين الاثنين.

المبحث السّابع: المجاز بالوضع أو بالطّبع

هناك كلامٌ بين الأصوليين في تحديد مناط صحّة الاستعمال المجازي لغةً، وأنّ صحته تتوقّف على ثبوت الترخيص والإذن من الواضع، وهو المعبر عنه في الكفاية بـ(الوضع)، أو أنّها تتوقّف على حُسْن الاستعمال المجازي وموافقته للذوق السليم، وهو المعبر عنه بـ(الطّبع)، فيقال حينئذٍ إنّ صحّة المجاز بالوضع أو بالطّبع؟ وقبل بيان الحال في ذلك ينبغي ذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنّ استعمال اللفظ في معنى من المعاني لا يخلو من أنحاء ثلاثة أشار إليها المصنّف رحمته الله:

أولها: حقيقي، بأن يكون المعنى المستعمل فيه اللفظ عينَ المعنى الموضوع له كاستعمال لفظ (أسد) في الحيوان المفترس في مثل: «رأيتُ أسداً في الغابة». **ثانيها:** مجازي، بأن يكون المعنى المستعمل فيه اللفظ مغايراً للمعنى الموضوع له، ولكنّ تربطه به علاقة من العلاقات المذكورة في علم البيان، أو قلّ: توجد مناسبة بين المعنيين المستعمل فيه والموضوع له، مثل استعمال لفظ (أسد) في الرجل الشّجاع في قولك: «رأيتُ أسداً يرمي»، لعلاقة المشابهة بين المعنى المستعمل فيه (الرجل الشّجاع) والموضوع له (الحيوان المفترس)، وهذه العلاقة بمثابة المصحّح للتجوّز في لفظ (الأسد)^(١).

(١) المطوّل (شرح تلخيص المفتاح) ص ٥٦٥، شروح التلخيص ج ٤ ص ٢ وما بعدها.

وهذا هو المعبر عنه بـ (المجاز في الكلمة) أو (المجاز المفرد)، وهو محل الكلام في هذا المبحث، من بين أقسام المجاز التي يذكرها علماء البيان، وهو يختلف بلحاظ هذه العلاقة، فتارةً يكون مجازاً بالاستعارة، وهو ما تكون العلاقة فيه بين المعنيين هي المشابهة، نحو «رأيتُ أسداً يرمي»، فإنَّ العلاقة بين (الحيوان المفترس) و(الرجل الشجاع) هي المشابهة في الشجاعة.

وأخرى يكون مجازاً مرسلًا، وهو ما تكون العلاقة فيه بين المعنيين (الموضوع له والمستعمل فيه) غير المشابهة من العموم والخصوص، والكلية والجزئية، وما كان، وما يكون، وغيرها ممَّا هو مذكور في علم البيان^(١).

ثالثها: غَلَطٌ، بأنَّ لا يكون المعنى المستعمل فيه هو المعنى الموضوع له، ولا مناسباً له كاستعمال لفظ (أسد) في الرجل قصير القامة مثلاً، كما لو قيل: «جاء الأسد» مشيراً إلى شخص قصير القامة، مع انتفاء الوضع والمناسبة فيه معاً.

المقدمة الثانية: نسب كثير من الأصوليين إلى السكاكي القول بإنكار المجاز في المفرد، وأنَّ الاستعارة عنده حقيقة، وعبروا عنها بـ (الحقيقة السكاكية)^(٢)، في قبال المشهور الذين يرون استعمال (الأسد) في الرجل الشجاع مجازياً لعلاقة المشابهة.

ولكنَّ هذه النسبة في غير محلِّها، لأنَّ السكاكي نفسه يُصرِّح بأنَّ القول المنصور هو أنَّ الاستعارة مجاز لغوي^(٣)، ومراده من كونه مجازاً عقلياً هو أنَّ التصرّف في أمر

(١) المطوّل (شرح تلخيص المفتاح) ص ٥٧١ - ٥٧٧، شروح التلخيص ج ٤ ص ٢٠ وما بعدها.

(٢) لا حاجة إلى ذكر مصادر؛ فإنَّ كتب الأصول من هذه الدّعوة ملاءة.

(٣) مفتاح العلوم ق ٣ ص ٣٧٠ - ٣٧١.

عقلي، فالتكلّم في قولنا: «(رأيتُ أسداً يرمي)» يتصرّف في أفراد الأسد، ويجعلها على نحوين: حقيقية هي أفراد الحيوان المفترس، وادّعائية متمثلة بـ(الرجل الشجاع). وكيفما كان، فهذا المبحث إنّما تكون له موضوعية بناءً على القول بوجود مجاز في اللغة - كما ذكر السيد الخوئي رحمته^(١) - كي تصل النوبة إلى البحث عن أنّ صحّة استعمال اللفظ فيه بالوضع أو بالطبع.

وباتّضح هاتين المقدمتين، ففي المقام أقوال أهمها اثنان:

القول الأول: أنّ صحّة المجاز لغة تتوقّف على ثبوت ترخيص نوعي من الواضع، بمعنى ترخيصه في استعمال اللفظ في كلّ ما يناسب معناه الموضوع له، ويمكن القول إنّ هذا الترخيص يُستكشف من خلال توفّر إحدى علائق المجاز بين المعنى الموضوع له والمعنى المستعمل فيه فعلاً، فكلّما توفّرت العلاقة صحّ استعمال اللفظ في المعنى الواجد لها، سواء استحسنته أذوق المستعملين أم لا، فيصحّ استعمال لفظ (رقبة) مثلاً في الإنسان لمكان المناسبة بينهما، لتوفّر علاقة الكل والجزء حتى لو لم يستحسنه طبع أهل الاستعمال، وفي المقابل لا يصحّ استعمال لفظ (اليد) مثلاً فيه لانتفاء المناسبة المطلوبة حتى لو فُرض استحسان الطّبع له، وهذا هو القول المنسوب إلى المشهور^(٢).

القول الثاني: أنّ صحّة المجاز تابعة للطّبع العُرفي وذوق أبناء المحاورّة، بمعنى أنّ كلّ ما يستسيغه طبعُ أهل المحاورّة وأرباب الكلام فهو صحيح، حتى لو منع

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ١٠٣ .

(٢) حقائق الأصول ج ١ ص ٣١، محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ١٠٢ .

الواضع عنه، وكلّ ما لا يستسيغه طبعهم فلا يصحّ ولو أُذِنَ به الواضع، وهذا هو الظاهر من المحقّق القميّ رحمته الله (١)، وتبنّاه صاحب الكفاية رحمته الله (٢) والمصنّف رحمته الله، وتظهر الثمرة العملية بين القولين في الاستعمال الذي يراه أهل المحاورة بطبعهم حسنًا، ولم تتوفّر في المورد أيّ من علائق المجاز التي يذكرها علماء البيان.

هذا، وقد ذكر المصنّف رحمته الله لمختاره دليلًا ومؤيّدًا:

أمّا الدليل فهو الوجدان الحاكم بصحة استعمال (الأسد) في الرجل الشجاع مثلاً من دون حاجة إلى ترخيص الواضع، وهذا يكشف عن أنّ الوجدان يرى هذا الاستعمال مناسباً للوضع والفطرة ولو منع الواضع منه، بخلاف استعمال (الأسد) في البخر (رائحة الفم)، فإنّ الذوق لا يراه صحيحاً ولو رخص الواضع في ذلك.

وأما المؤيّد فهو اتفاق أكثر اللغات في كثير من المجازات، فإنّه شاهد على أنّ منشأ صحة الاستعمال المجازي هو الطبع، لأنّ من البعيد ادّعاء إحراز إذني الواضع في كلّ واحدة من تلك اللغات على استعمال اللفظ في معناه المجازي.

يبقى هنا شيء، وهو أنّ ما يتبنّاه المصنّف رحمته الله لا يرجع إلى ما يُنسب إلى عبّاد الصيمري، لأنّ المراد من الطبع هو أنّ الألفاظ الموضوعية لمعانيتها الحقيقية يصحّ أن تُستعمل في معانٍ مناسبة لها، لا أنّ المراد صحة استعمالها في تلك المعاني ابتداءً.

(١) القوانين المحكّمة ج ١ ص ٧٣.

(٢) كفاية الأصول ص ١٣.

٧- الاستعمال الحقيقي ومجازي^(١)

استعمال اللفظ في معناه الموضوع له (حقيقةً)، واستعماله في غيره المناسب له (مجازاً)^(٢)، وفي غير المناسب (غَلَطُ)، وهذا^(٣) أمرٌ محلّ وفاق.

ولكنّه وقع الخلاف في الاستعمال المجازي في أنّ صحّته هل هي متوقّفة على ترخيص النواضع وملاحظة العلاقات المذكورة في علم البيان^(٤)، أو أنّ صحّته طَبَعِيّة تابعة لاستحسان الذّوق السّليم^(٥)، فكلّما كان المعنى (غيرُ الموضوع له) مناسباً للمعنى الموضوع له واستحسنه الطّبع صحّ استعمال اللفظ فيه، وإلا فلا^(٦)؟

(١) ظاهره أنّ البحث عن تقسيم الاستعمال إلى هذين القسمين، والواقع بخلافه، فالأنسب جعلُ العنوان: «المجاز بالوضع أو بالطّبع»، كما صنع في الكفاية.

(٢) والجامع بينهما كونُ الاستعمال صحيحاً، في مقابل كونه غَلَطاً.

(٣) أي أصل انقسام الاستعمال إلى صحيح وغلط، وإلا فقد بنى صاحب الكفاية تكلّفاً على وجود واسطة بين الحقيقة والمجاز، فتكون الأقسام عنده أربعة لا ثلاثة.

(٤) ويُعبّر عنه بـ(الوضع)، أي اشتراط إذن الواضع في صحّة استعمال اللفظ في ما يناسب معناه ولو كان مستهجنّاً بحسب طّبع أهل المحاورة، ونُسب إلى المشهور.

(٥) المعبّر عنه بـ(الطّبع)، فتكون العبّرة بالمناسبة التي يقبلها طّبعُ أهل الاستعمال، وعدم توقّف صحّة الاستعمال على الإذن المذكور.

(٦) سواء رَخّص فيه الواضع أم لم يرخص.

والأرجح القول الثاني^(١)، لأننا نجد صحّة استعمال (الأسد) في الرجل الشجاع مجازاً^(٢)، وإنّ منَع منه الواضع^(٣)، وعدم صحّة استعماله مجازاً في كرهه رائحة الفم - كما يمثلون - وإنّ رخص الواضع^(٤).
ومؤيد ذلك^(٥) اتفاق اللغات المختلفة غالباً في المعاني المجازية، فترى في كلّ لغة يُعبّر عن (الرجل الشجاع) باللفظ الموضوع للأسد^(٦)، وهكذا في كثير من المجازات الشائعة عند البشر^(٧).

-
- (١) وفاقاً لصاحب الكفاية تثنّى، وذكر له رحمته الله دليلاً ومؤيداً.
(٢) مرسلاً بعلاقة المشابهة بين المعنيين (المستعمل فيه والموضوع له).
(٣) ولم يرخص فيه، وهذا ثابت بالوجدان.
(٤) إذا فرضت موافقته على استعمال لفظ (أسد) مجازاً في كلّ مَنْ يشبه الأسد في صفاته من الشجاعة وبخّر رائحة الفم وغيرها.
(٥) أي: كون العبرة في الصحّة بقبول الطّبع العُرفي وذوق أبناء اللغة.
(٦) وهذا ينسجم مع كون المدار على الطّبع، ويبعد رجوعه إلى إذن الواضعين في تلك اللغات، وقد جعله رحمته الله مؤيداً لأنّ هذا مجرد استبعاد.
(٧) كإطلاق لفظ (قَمَر) - مثلاً - على الشخص صاحب الوجه الجميل مجازاً، فإنّه لا يختصّ باللغة العربية.

المبحث الثامن: تبعية الدلالة للإرادة

تطرّق غير واحد من المناطق في بداية مبحث انقسام الدلالة الوضعية اللفظية إلى أقسامها الثلاثة (المطابقة والتضمن والالتزام) للحديث عن مدخلية الإرادة في تحقّق الدلالة^(١)، وقد حذا الأصوليون حذوهم في هذا المبحث لكن بشكل أوسع، وقبل الخوض في مدى تبعية الدلالة للإرادة وعدمها، ينبغي أولاً التطرّق لثلاث مقدّمات:

المقدّمة الأولى: المذكور في كلمات الأصوليين تقسيم دلالة اللفظ على المعنى إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: تصوّرية، وهي انتقال ذهن السّامع إلى معنى اللفظ بمجرد سماعه، أو قلّ: خطور المعنى من اللفظ سواء كان اللافظ من ذوي الحسّ والشّعور أم لم يكن، وسواء كان مريداً للمعنى أم غير مريد، كانتقال الذهن إلى معنى اللفظ الصادر من النائم أو السّاهي، فلا يعتبر في تحقّق هذه الدلالة أزيد من وضع اللفظ للمعنى وعلم السّامع بالوضع.

القسم الثاني: تصديقية أولى (أو تفهيمية)، وهي دلالة اللفظ على أنّ المتكلّم مريدٌ لتفهيم المعنى للسّامع، ومن الواضح أنّ تحقّق هذا المقدار من الدلالة يتوقّف -

(١) يلاحظ: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد ص ٢٥ - ٢٦، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار ص ٣١، شروح الشمسية ج ١ ص ١٨٣.

مضافاً إلى ما مرَّ في سابقتها - على إحراز كون المتكلم مريداً للمعنى، وملفتاً، وغير هازل، مع عدم نصب قرينة متصلة على خلاف مراده، ولا ضير في وجود قرينة منفصلة، كما سيأتي في باب العام والخاص^(١)، ولم يذكر المصنّف رحمه الله هذا القسم لأنّه لا يعترف بوجوده أصلاً، كما سيُصرّح به في المبحث الثالث من باب (حجّة الظواهر)^(٢).

القسم الثالث: تصديقية ثانية (أو جدية)، وهي دلالة اللفظ على أنّ المعنى الذي قصده المتكلم هو مراده الجدّي، أو قلّ: الدلالة على التطابق بين المراد الجدّي والمراد الاستعمالي للمتكلم، ويُعبّر عنها أيضاً بأنها ظهور حال المتكلم في ذلك، وهذا القسم بمرتبة متأخرة عن سابقه، ولهذا يعتبر في تحقّقه - مضافاً إلى تقدّم - عدم نصب المتكلم قرينة على خلاف المراد، ولو كانت منفصلة، فضلاً عما إذا كانت متصلة.

المقدمة الثانية: هناك كلامٌ بين الأصوليين في أنّ الدلالة الوضعية (أي الناشئة عن الوضع) هي الدلالة التصورية أو الدلالة التصديقية الثانية، وقد ذهب مشهور المتأخرين إلى أنّ الدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية، وأنّ الدلالة التصديقية (تفهيمية كانت أو جدية) خارجة عن باب الدلالة بالمرّة، لأنها تثبت ببناء العقلاء. وفي المقابل ذهب بعض الأصوليين - منهم السيد الخوئي قدس سره والمصنّف رحمه الله - إلى أنّ الدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقية (أي الثانية)، وأنّ الدلالة التصورية

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ١٠ - ١١.

(٢) المصدر السابق ج ٧ ص ٢٣٨.

ليست من باب الدلالة أصلاً، بل هي من باب تداعي المعاني؛ لمكان أنسِ الذهن بالمعنى الحاصل من كثرة الاستعمال أو غيرها، وتسميتها (دلالة) إنما هي من باب التشبيه والتجوز^(١).

وقد استظهر المحقق الأصفهاني تضيُّق انحصار الدلالة في الدلالة التصديقية من كلمات عدة من أساطين المعقول كالشيخ الرئيس والخواجه الطوسي والعلامة عليه السلام وغيرهم^(٢).

إذا تبين هذا، فإن القول بتبعية الدلالة للإرادة وعدمها يبتني على تعيين الدلالة الوضعية من بين الدلالة التصورية والدلالة التصديقية، وفي المقام قولان معروفان: **القول الأول:** إنكار تبعية الدلالة للإرادة، وهذا واضح على ما يبنى عليه المشهور من كون الدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية، لما مرَّ من عدم توقُّف الدلالة التصورية على كون المتكلم مريداً لتفهيم المعنى، إذ يكفي في انتقال السامع إلى المعنى وخطوره في ذهنه مجرد علمه بالوضع، ولو كان اللفظ صادراً من لافظٍ غير شاعر أصلاً.

القول الثاني: البناء على تبعيتها للإرادة، وهذا هو المتعين بناءً على القول بأن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقية من دون فرق في هذا بين مسلكي التعهّد والاعتبار: أمّا على مسلك التعهّد - الذي يتبنّاه السيد الخوئي تضيُّقاً وفقاً للمحقق

(١) يلاحظ: محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ١١٦ - ١١٨ ، دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٦١ - ٦٣ .

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ١ ص ٧١ - ٧٥ ت ٣٣ .

الملا علي النهاوندي رحمته - فواضح ممّا مرّ آنفاً، وفي المبحث الأول من المقدمة.

وأما على مسلك الاعتبار - الذي يختاره الأكثر ومنهم المصنّف رحمته - فلا أنّ الغرض الذي يدفع الإنسان إلى وضع الألفاظ بإزاء معانيها هو التفهيم والتفهّم مع بني نوعه، ومن الواضح أنّ هذه الغاية إنّما تحصل إذا كان المتكلّم مريداً لتفهيم المعنى حين إطلاق اللفظ، بل تتحدّد الدلالة بحدود الغرض من الوضع، ولا معنى لجعل الدلالة أوسع من الغرض الدّاعي إلى الوضع، بأنّ تجعل دائرة الوضع واسعة لتشمل موارد عدم كون المتكلّم مريداً أو عدم كونه من ذوي الشعور أصلاً.

وذكر المصنّف رحمته أنّ أول من تنبّه إلى هذه التبعية هو المحقّق الطوسي رحمته، ويشير إلى قوله رحمته في شرح الإشارات: «لأنّ دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلّقة بإرادة المتلفّظ الجارية على قانون الوضع...»^(١)، فهو رحمته يستفيد من هذا الكلام أنّ الدلالة الوضعية ليست إلا التصديقية، وأنّها تابعة للإرادة.

وهنا كلام آخر سابق عليه يرتبط بالمقام، ذكره الشيخ الرئيس في الشفاء بقوله: «لأنّ معنى دلالة اللفظ هو أن يكون اسماً لذلك المعنى على سبيل القصد الأول»^(٢).

وبناءً على هذا، يكون المصنّف رحمته موافقاً لصاحب الكفاية رحمته، ومخالفاً لصاحب الفصول رحمته، فإنّ الثاني فهِم من كلام الشيخ الرئيس والمحقّق الطوسي رحمته أنّهما يقولان بوضع الألفاظ للمعاني (من حيث هي مرادة)^(٣)، وهذا عبارة

(١) شرح الإشارات والتنبيهات ج ١ ص ١٠٩، طبعة المحاكمات.

(٢) الشفاء، قسم المنطق، المدخل ص ٤٢ - ٤٣.

(٣) الفصول الغروية ص ١٧ - ١٨.

أخرى عن كونها ناظرين إلى الدلالة التصورية وأنها يقولان بتبعيتها للإرادة، وردّ عليه صاحب الكفاية رحمته بأنّ نظرهما إلى الدلالة التصديقية حصراً، فهي التي ينيان على تبعيتها للإرادة، وليست الدلالة التصورية^(١)، وقد وقع الخلاف بين شراح الكفاية والمعلّقين عليها في المحاكمة بين كلامي صاحبي الفصول والكفاية رحمتهما، بين منتصرٍ للأول ومدافعٍ عن الثاني^(٢).

ثم إنّ المصنّف رحمته استشهد بكلام له في كتابه (المنطق) حول الدلالة الوضعية غير اللفظية، فذكر مثال (طريقة الباب)، حيث نرى أنّ صاحب الدار لا يتقل ذهنه إلى وجود شخص طالب له على الباب من مجرد تصوّر معنى الطّريقة، بل لا يتقل ذهنه حتى إذا حصلت الطّريقة فعلاً إذا علّم أنّها غير مقصودة، كما لو حصلت بسبب الرّيح مثلاً، وإنّما ينتقل ذهن صاحب الدار إلى وجود شخص يطلبه إذا علّم أنّ طريقة الباب صدرت من شخص قاصد مريد لأهل الدار، وهذا الكلام يجري بعينه في باب الدلالة اللفظية، فإنّ دلالة اللفظ على المعنى إنّما تتمّ إذا أحرز السّامع أنّ المتكلّم قاصد ومريدٌ لإيصال المعنى إليه وتفهمه إياه.

ويزداد هذا وضوحاً إذا لاحظنا تعامل النّاس مع العلامات التي تشير إلى معانٍ محدّدة من كون الطّريق مغلقاً أو لزوم الذهاب يميناً أو يساراً ونحوهما، فإنّهم

(١) كفاية الأصول ص ١٦ - ١٨.

(٢) لعلّ الصّواب هو ما صنعه صاحب الفصول رحمته، لأنّ تبعية الدلالة التصديقية للإرادة ممّا لا نزاع فيه، وإلا فكيف يُظنّ بمثل المحقّق الشريف الجرجاني - الذي يصرّح بنفي تبعية الدلالة للإرادة في تعليقه على شرح الرسالة الشّمسية (ج ١ ص ١٨٣) - أن يكون نظره إلى الدلالة التصديقية؟، فليتدبّر.

يلتزمون بها ويرتبون الأثر عليها إذا كانت (أي العلامات) موضوعة في أماكنها الخاصة، بخلاف ما إذا وجدوها مطروحة في الطريق مثلاً، فإن المعاني التي يراد الدلالة عليها بتلك العلامات وإن كانت تخطر إلى أذهانهم إلا أنهم لا يرتّبون أيّ أثر عليها، وهذا يدلّ بوضوح على أنّ الدلالة لا تتحقّق إلا إذا كان المعنى مراداً من قبل المتكلّم، ومقصوداً تفهيمه من قبله.

٨- الدّالة تابعة للإرادة

قسّموا^(١) الدّالة إلى قسمين: تصوّرية والتصديقية:

١ - تصوّرية، وهي أن يتقل ذهن الإنسان^(٢) إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من لافظ، ولو علّم أن اللافظ لم يقصده^(٣)، كانتقال الدّهن إلى المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ في معنى مجازي، مع أن المعنى الحقيقي ليس مقصوداً للمتكلم^(٤)، وكانتقال الدّهن إلى المعنى من اللفظ الصّادر من السّاهي أو النائم أو الغالط^(٥).

(١) لم يقل: «تنقسم الدّالة إلى قسمين» لأنّه ﷺ يرى هذا التقسيم باطلاً، كما سيُصرّح به في المبحث الثالث من باب (حجّة الظّواهر) عند الحديث عن الظهور تصوّري والتصديقي.

(٢) العالم بوضع اللفظ للمعنى، فلا يُعتبر في تحقّق هذا الانتقال أزيد من وضع اللفظ للمعنى، وعلم السّامع بهذا الوضع.

(٣) أصلاً، سواء كان اللافظ من شأنه أن يكون قاصداً للمعنى الذي يُستفاد من اللفظ، أم لم يكن كذلك.

(٤) أصلاً لأجل قيام القرينة الصارفة عنه، فالعلم بعدم إرادة المتكلم لإفادة المعنى الحقيقي لا يمنع من خطوره في ذهن السّامع.

(٥) ونحوهم كالهازل، والجامع بين الثلاثة أن اللافظ ليس من شأنه أن يكون قاصداً للمعنى الذي يمكن للسّامع ترتيب الأثر عليه.

٢ - التصديقية^(١)، وهي دلالة اللفظ على أن المعنى مراد للمتكلم^(٢) في اللفظ وقاصد لاستعماله فيه، وهذه الدلالة متوقفة على عدة أشياء:

أولاً: على إحراز كون المتكلم في مقام البيان والإفادة^(٣).

وثانياً: على إحراز أنه جادٌ، غيرٌ هازل^(٤).

وثالثاً: على إحراز أنه قاصد^(٥) لمعنى كلامه، شاعِرٌ به^(٦).

ورابعاً: على عدم نصب قرينة^(٧) على إرادة خلاف الموضوع له^(٨) وإلا كانت

-
- (١) أي: الثانية المعبر عنها بالجدية، فهي المتبادرة من لفظ (التصديقية) عند الإطلاق، ولم يقيدها لأنه لا يعترف بالدلالة التصديقية الأولى أصلاً، كما مرّ قريباً.
- (٢) بالإرادة الجدّية وأنّ ما قصد تفهيمه في المرحلة السابقة مرادٌ جدي له.
- (٣) وليس في مقام الإهمال أو الإجمال مثلاً، فإن لم تُتم على هذا قرينة خاصة أمكن عندئذٍ إحرازه بالاعتماد على الأصل العقلائي، وهكذا في غيره.
- (٤) رغم كونه ملتفتاً، ولا يخفى فرقه عن سابقه وعن لاحقه.
- (٥) لإخراج اللفظ الصادر عن الغالط والنائم، والمناسب جعل هذا أولاً.
- (٦) لإخراج اللفظ الصادر عن الساهي لأنه قاصد لما يصدر منه، ولكن لا عن شعور بسبب نسيانه، ويمكن إخراج الثلاثة بنحو واحد.
- (٧) منفصلة، أما القرينة المتصلة فهي تمنع من أصل انعقاد ظهور للكلام في إرادة تفهيم المعنى، فوجودها يضرّ بالدلالة التصديقية الأولى (أي التفهيمية) فضلاً عن الدلالة التصديقية الثانية الجدّية، وفق التقسيم الثانوي للظهور.
- (٨) هذا يناسب الطرح القديم، والمناسب: «على خلاف المعنى الظاهر».

الدَّلالة التصديقية على طبق القرينة المنصوبة^(١).

والمعروف^(٢) أَنَّ الدَّلالة الأولى (التصورية) معلولة للوضع، أي أَنَّ الدَّلالة الوضعية هي الدَّلالة التصويرية^(٣)، وهذا هو مراد مَنْ يقول: «إِنَّ الدَّلالة غيرُ تابعة للإرادة بل تابعة لعلم السَّامع بالوضع»^(٤).

والحق أَنَّ الدَّلالة^(٥) تابعة للإرادة، وأول مَنْ تنبَّه لذلك - في ما نعلم - الشيخ نصير الدِّين الطوسي (أعلى الله مقامه)^(٦)، لأنَّ الدَّلالة في الحقيقة منحصرة

(١) فلو قال المولى أولاً: «أكرم العلماء»، ثم قال: «لا تكرم الفساق» كان المدلول الجدي له طلب إكرام العلماء غير الفساق (أو العدول) فقط، وينكشف أن شمول طلب الإكرام للفساق منهم لم يكن مراداً جدياً من أول الأمر.

(٢) عند متأخري الأصوليين.

(٣) وليست الدَّلالة التصديقية، كما يختاره المصنّف رحمته الله.

(٤) لأنَّه رحمته الله يستوضح بل يستبده عدم تبعية الدَّلالة التصويرية للإرادة، كما يظهر من شيخه المحقق النائيني رحمته الله في (أجود التقريرات).

(٥) الحقيقية لا الدَّلالة الصَّورية، وينحصر مصداقها عند المصنّف رحمته الله في الدَّلالة التصديقية لعدم صحة تقسيم الظهور عنده إلى تصوري وتصديقي، كما سيأتي في المبحث المشار إليه من باب (حجّة الظواهر) أيضاً.

(٦) بل يمكن القول إنَّه الشيخ الرئيس ابن سينا، ولهذا تعارف في المقام إيراد عبارة له ذكرها في الشفاء، إلى جنب عبارة المحقق الطوسي رحمته الله، ومَرَّ نقل كلتا العبارتين في الشَّرح، فليلاحظ.

في الدلالة التصديقية^(١)، والدلالة التصورية - التي يسمونها (دلالة) - ليست بدلالة^(٢)، وإن سُميت كذلك فإنه من باب التشبيه والتجوز^(٣)، لأن التصورية في الحقيقة هي من باب تداعي المعاني الذي يحصل بأدنى مناسبة^(٤)، فتقسيم الدلالة إلى تصديقية وتصورية تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره^(٥).

والسر في ذلك^(٦) أن الدلالة حقيقة - كما فسرناها في كتاب المنطق الجزء الأول بحث الدلالة - هي أن يكشف الدال عن وجود المدلول^(٧)، فيحصل من العلم به

(١) كما بنى عليه شيخه المحقق الأصفهاني تثنى، وصرح به السيد الخوئي تثنى أيضاً، رغم الاختلاف الكبير بينهما في حقيقة الوضع.

(٢) حقيقة، فلا تكون هي المنظورة في كلام المحقق الطوسي تثنى، وفاقاً لصاحب الكفاية تثنى، كما مرّت الإشارة إليه.

(٣) بنحو المجاز بالاستعارة مثلاً لتوفّر علاقة المشابهة بينها وبين الدلالة التصديقية في أصل الانتقال من اللفظ إلى المعنى.

(٤) بين اللفظ والمعنى المنتقل إليه، من دون تحقّق دلالة حقيقية.

(٥) فكأنّه قيل: «تنقسم الدلالة التصديقية إلى دلالة تصديقية وغيرها»، وبطلانه واضح؛ فإنّ قوام أيّ تقسيم هو بوجود المُقسّم في جميع الأقسام، والشيء لا يوجد في غيره، كما لا يخفى.

(٦) أي في ما ذكر من انحصار الدلالة حقيقةً في خصوص الدلالة التصديقية، وتوقّف تحقّقها على القصد والإرادة.

(٧) والكشف عن وجود (المدلول المستتبع للعلم بوجوده) أمرٌ تصديقي.

العلمُ بالمدلول، سواء كان الدالّ لفظاً أو غير لفظ^(١).

مثلاً^(٢) إنّ طريقة الباب يقال إنّها دالة على وجود شخصٍ على الباب طالبٍ لأهل الدار، باعتبار أنّ المطرقة موضوعة لهذه الغاية، وتحليلُ هذا المعنى أنّ سماع الطرقة يكشف عن وجود طالب قاصد^(٣) للطلب، فيحصل من العلم بالطرقة العلم بالطارق وقصده، ولذلك^(٤) يتحرّك السّامع إلى إجابته، لا أنّه يتنقل ذهن السّامع من تصوّر الطرقة إلى تصوّر شخص ما^(٥)، فإنّ هذا الانتقال^(٦) قد يحصل بمجرد تصوّر معنى الباب أو الطرقة من دون أن يسمع طريقة، ولا يُسمّى ذلك (دلالة)^(٧)، ولذا إنّ

(١) ولهذا تنقسم الدّالة إلى لفظية وغير لفظية، لكن بشرط توفّر القصد، وإلا لم تكن دلالة حقيقة عند المصنف رحمته الله أصلاً.

(٢) توضيحٌ بمثال لدلالة وضعية غير لفظية، يتبعه مثال آخر لدلالة وضعية لفظية، ويختتم بدلالة من الأولى، فالمذكور ثلاثة أمثلة كلّها من الوضعية.

(٣) فلو لا توفّر عنصر (القصد) لدى الشّخص (الطارق للباب) لم يتحرّك صاحب الدار لإجابته.

(٤) أي: ولتحقق هذا الكشف (غير المستند إلى مجرّد التّصوّر) عند صاحب الدار.

(٥) كي يقال إنّ الدّالة هنا تصوّرية؛ وذلك لجواز حصول هذا الانتقال مع عدم تحقّق الطرقة أصلاً.

(٦) التّصوّر المحض غير المستند إلى عنصر (القصد).

(٧) حقيقةً، لأنّه من باب تداعي المعاني، أي أنّ معنى (الطرقة) يجلب معنى (طلب) شخص لأهل الدار) ويستدعيه.

الطَّرْقَة - لو كانت على نحو مخصوص يحصل من حركة الهواء مثلاً - لا تكون دالة^(١) على ما وُضِعَتْ له المطرقة، وإن خَطَرَ في ذهن السامع معنى ذلك^(٢). وهكذا نقول في دلالة الألفاظ^(٣) على معانيها بدون فرق، فإن اللفظ إذا صدر من المتكلم على نحو يُحرز معه أنه جاد فيه غير هازل، وأنه عن شعور وقصد، وأن غرضه البيان والإفهام^(٤)، ومعنى إحراز ذلك أن السامع علم بذلك، فإن كلامه يكون حيثنَّ دالا على وجود المعنى^(٥)، أي وجوده في نفس المتكلم بوجود قصدي^(٦)، فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمه بأن المتكلم قاصد لمعناه لأجل أن يفهمه السامع^(٧).

-
- (١) بنحو الدلالة الحقيقية، أي التصديقية.
- (٢) لأن مجرد الخطور لا يُحقِّق دلالة تصديقية، كما اتَّضح من كلامه ﷺ، ولا عِبْرَة بتحقيق غير الدلالة التصديقية، لعدم كونها دلالة أصلاً.
- (٣) بالدلالة التصديقية (أي الثانية)، وهي محلّ البحث، وتوسيطها بين مثالين من غير اللفظية إنّما هو لأجل التوضيح؛ لوحدة الملاك في الاثنتين.
- (٤) مع خلّوّه عن القرينة على خلاف المعنى الظاهر من الكلام.
- (٥) لا على مجرد تصوّر المعنى لأنه ليس دلالة أصلاً.
- (٦) هذا هو العنصر الأهم، وهو المنظور إليه في هذا البحث.
- (٧) على أنّ هذا المعنى هو المراد النهائي للمتكلم، فلا صَيَّر في كون هذا التعبير أقرب إلى الدلالة التفهيمية، بالالتفات إلى ما مرَّ هاهنا، وما سيأتي منه ﷺ مفصلاً في باب (حجّة الظواهر).

وبهذا يكون الكلام دالا، كما تكون الطَّرْقَةُ دالة^(١)، وينعقد بهذا للكلام ظهورٌ في معناه الموضوع له أو المعنى الذي أُقيمت على إرادته قرينة^(٢).

ولذا نحن عَرَّفنا الدلالة اللفظية في المنطق (٢٦/١) بأنها: «هي كون اللفظ بحالة^(٣) ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به»، ومن هنا سُمِّي المعنى (معنى)، أي المقصود، من عناء: إذا قَصَّده.

ولأجل أن يتضح هذا الأمر جيداً^(٤) اعتبر باللافات التي توضع في هذا العصر للدلالة على أن الطريق مغلق - مثلاً - أو أن الاتجاه في الطريق إلى اليمين أو اليسار، ونحو ذلك، فإن اللافنة إذا كانت موضوعة في موضعها اللائق^(٥) على وجهه منظم بنحو يظهر منه أن وضعها لهداية المستطرقين كان مقصوداً لواضعها، فإن^(٦) وجودها هكذا يدلّ حيثنذ على ما يقصد منها من غلّط الطريق أو الاتجاه^(٧).

(١) بالدلالة الوضعية غير اللفظية.

(٢) ممّا يكون معنى مجازياً أو إطلاقياً أو غيرهما.

(٣) وهذه الحالة جامعة للأمر الأربعة التي ذكرها المصنّف رحمته الله في بداية البحث، والتي تمثل أركان الدلالة التصديقية الجدّية.

(٤) هذا هو المثال الثالث والأخير، ويندرج في باب الدلالة الوضعية غير اللفظية.

(٥) في الطريق العام أو على واجهات المباني مثلاً.

(٦) جواب (إذا) في قوله: «(إذا كانت موضوعة في موضعها اللائق)».

(٧) فالعلم بقصد الواضع للمعنى يستتبع العلم بتحقيق المعنى بنحو تترتب عليه الآثار من ترك سلوك ذاك الطريق أو تغيير الاتجاه بحيث يستحقّ المخالف العقوبة.

أما لو شاهدتها مطروحة في الطريق مهملةً أو عند الكاتب يرسمها فإنَّ المعنى المكتوب يخطر في ذهن القارئ^(١) ولكن لا تكون دالة^(٢) عنده على (أنَّ الطريق مغلقة) أو (أنَّ الاتجاه كذا)، بل أكثر ما يُفهم من ذلك أنَّها ستوضع لتدلَّ على هذا بعد ذلك^(٣) لا أنَّ لها الدلالة فعلاً.

(١) من باب تداعي المعاني أو ما يُسمَّى: (الدلالة التصورية)، ولكن لا يترتب عليها الأثر، كما كان يترتب على سابقتها.

(٢) بدلالة حقيقية، ولا عبْرَة بمجرد الخطور.

(٣) بمعنى أنَّ لها شأنية الدلالة الحقيقية على ذلك المعنى مستقبلاً، في ما لو وُضعت بالنحو اللائق.

المبحث التاسع

تقسيم الوضع إلى شخصي ونوعي

هذا هو ثالث تقسيمات الوضع التي يذكرها المصنّف رحمته الله وأخراها، وهو باعتبار كيفية تصوّر الموضوع (لفظاً أو هيئة) حين إرادة الوضع، بناءً على ما مرّ في المبحث الرابع من أنّ الوضع حكمٌ على اللفظ والمعنى وبالعكس، والحكمُ بشيءٍ على آخر فرعٌ تصوّر الطرفين (المحكوم عليه والمحكوم به) معاً، فكما يتعيّن على الواضع أن يتصوّر المعنى، كما لاحظناه هناك، سواء كان تصوّره بنفسه أم بوجهه، فكَذلك يلزمه أن يتصوّر اللفظ أو بتعبير أدق: يتصوّر ما يريد أن يضعه بإزاء المعنى سواء كان لفظاً أم هيئة.

وبهذا الاعتبار ينقسم الوضع إلى قسمين:

القسم الأول: شخصي، وهو ما يتصوّر الواضع فيه الموضوعَ بشخصه، وهذا القسم يُتعلّق في الألفاظ - كما أفاد المحقّق الأصفهاني رحمته الله^(١) - لتمكّن الواضع من أن يلحظ شخصَ اللفظ (بإداته وهيئته)، ثم يضعه بإزاء معنى من المعاني، ولهذا القسم - كما ذكروا - عدّة مواضع، أشهرها اثنان:

الموضع الأول: أسماء الجوامد، من دون فرق بين الأعلام الشّخصية مثل زيد وعمّرو، وأسماء الأجناس مثل حَجَر وماء، فإنّ الواضع يمكنه أن يتصوّر هذه

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ١ ص ٧٧ ت ٣٥.

الألفاظ بأشخاصها، ويلحظها بأنفسها، ثم يضعها بإزاء معانيها بملاحظة شخص اللفظ بهويته الذاتية التي يمتاز بها عما عداه من الألفاظ، من دون حاجة إلى أن يأتي بعنوان جامع يجعله حاكياً عن الجزئيات المذكورة، وهذا هو معنى قولهم: «إنَّ وضعَ الجوامدِ شخصي»، لأنَّ ألفاظها متصورة حال الوضع بأشخاصها.

الموضع الثاني: مواد المشتقات، فإنَّ المشتقَّ عند كثير من الأصوليين مركَّب من مادَّة وهيئة، وكلُّ واحد منهما يوضع لمعنى، فالمادَّة توضع بإزاء معناها بوضع شخصي، كما هو المعروف عندهم، كما في (كاتب) مثلاً، فإنَّ مادته (ك.ت.ب) موضوعة بإزاء معنى الكتابة، الذي يكون محفوظاً في جميع أفراد المادَّة المتحققة في المشتقات، فإنَّ المشتقات تشترك في ما بينها في المعنى العام الذي تؤدِّيه المادَّة، وإنَّها تختلف في الزوائد والإضافات التي تقتضيها الهيئات المتعددة الطارئة على المادَّة.

القسم الثاني: نوعي، وهو ما لا يكون المتصور فيه شخص الموضوع، بل المتصور جامع نوعي يحكي عن جميع أفراد الموضوع، من دون أن يكون الموضوع بنفسه متصوراً، وهذا يتحقَّق في الهيئات في موضعين رئيسين:

الموضع الأول: الهيئات الإفرادية، كالهيئات المتحققة في المشتقات، مثل هيئة ضارب ومكتوب ومقتل ونحوها، وكذا الهيئات الحاصلة في الأفعال مع قطع النَّظر عن نسبتها إلى فاعليها مثل هيئة كَتَبَ، وضَرَبَ ونحوها.

وذكر المصنِّف رحمته الله وفقاً لشيخه المحقِّق الأصفهاني رحمته الله (١) - أنَّ الوجه في كون الوضع فيها نوعياً هو عدم كون الهيئة (في حدِّ ذاتها) مستقلة في مقام اللحاظ

(١) نهاية الدِّرّاية في شرح الكفاية ج ١ ص ٧٧ ت ٣٥.

والتصوّر؛ لتوفّقها على تحقّقها في ضمن مادّة من الموادّ، فلا بدّ من أن يلاحظها الواضع في ضمن مادّة معينة، مثل مادّة (ك.ت.ب) مثلاً، ثمّ يضع الهيئة بإزاء معناها، وهذا يفرض - ابتداءً - على الواضع أن يتصوّر جميع الموادّ التي يمكن أن تتحقّق الهيئة في ضمنها، وهو أمرٌ غير ممكّن له عادةً، لأنّ الموادّ غير منحصرة، بمعنى أنّها لا تقف عند حدّ معين، فلا يبقى أمامه إلا أن يأتي بعنوان جامع أو هيئة جامعة ويجعله حاكياً عن الهيئة المتحقّقة في ضمن موادّها الكثيرة، وبهذا يتمكّن من لحاظ الهيئة التي يريد وضعها بإزاء معناها.

فلو أراد أن يضع هيئة الفعل الماضي - مثلاً - فعليه أن يأتي بهيئة (فَعَلَ) مثلاً المتحقّقة في ضمن (ف.ع.ل) ويجعلها عنواناً لجميع الهيئات التي تقع على هذا الوزن مثل ضَرَبَ، أَكَلَ، كَتَبَ، وغيرها، وهكذا لو أراد أن يضع هيئة اسم الفاعل فيلزمه أن يأتي بهيئة (فاعل) ويجعلها جسراً للحاظ الهيئات الواقعة على هذا الوزن مثل كاتب، وعالم، واقف، وغيرها، وهكذا الحال في سائر الأفعال والمشتقّات.

ولا يخفى أنّ اختيار مادّة (ف.ع.ل) بالخصوص - كي تكون هي العنوان الحاكي عن جميع الهيئات في كلّ الموادّ - اصطلاحٌ جرى عليه علماء العربية^(١)، وهذا هو معنى كون الوضع في الهيئات نوعياً.

الموضع الثاني: الهيئات التركيبية، وهي الهيئات المتحقّقة في ضمن المركّبات، وهي تارة تكون ناقصة، وهي الهيئات المتحقّقة في ضمن ألفاظ تفيد معنى ناقصاً لا يحسّن السكوت عليه، كالمركّب الإضافي في مثل (كتاب زيد) فإنّ هيئته موضوعة

(١) يلاحظ: شرح الرضي على شافية ابن الحاجب ج ١ ص ١٣ .

لمعنى وهو تقييد الأول بالثاني، وكذلك المركّب الوصفى في مثل (الرجل العالم)، ومثلها المتعلّق ومتعلّقه مثل (قائمٌ في المسجد)، ونحوها.

وأخرى تكون تامّة، وهي الهيئات المتحقّقة في ضمن ألفاظ تفيد معنى يحسّن سكوت المتكلّم عليه ولا يبقى المخاطب منتظراً لشيء (في الجملة)، كهيئة الفعل مع فاعله، وهيئة المبتدأ والخبر، وهيئة الجملة الشرطية وجزائها.

فلهيئة في هذه الموارد تكون متصوِّرة بعنوان حاكٍ عنها ومشير إلى أفرادها المتحقّقة في ضمن موادّ كثيرة لا تقف عند حدّ معين، لكنّ الواضع في مقام لحاظها وتصوِّرها يتوسّل بلحاظ الجامع الحاكي عن تلك الأفراد، ولهذا تنحلّ الأوضاع في الهيئات إلى أوضاع عديدة بعدد أفراد الهيئة - كما ذكر السيد الخوئي ^(١) - بالنظر إلى أنّ الواضع لم يتصوّر الهيئة (التي يريد وضعها لمعناها) بشخصها.

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ١٢٧ .

٩ - الوضع شخصي ونوعي

قد عرفتَ في المبحث الرابع أنّه لا بدّ في الوضع من تصوّر اللفظ^(١) والمعنى، وعرفتَ هناك أنّ المعنى تارةً يتصوّر الواضع بنفسه^(٢)، وأخرى بوجهه وعنوانه^(٣)، فاعرفْ هنا أنّ اللفظ^(٤) أيضاً كذلك ربّما يتصوّر الواضع بنفسه^(٥)، ويضعه للمعنى كما هو الغالب في الألفاظ، فيُسمّى الوضع حيثنّذ (شخصياً)^(٦)، وربّما يتصوّر بوجهه وعنوانه، فيُسمّى الوضع (نوعياً).

ومثال الوضع النوعي الهيئات^(٧)، فإنّ الهيئة غير قابلة للتصوّر بنفسها^(٨)، بل إنّها يصحّ تصوّرها في مادّة من موادّ اللفظ كهيئة كلمة (ضَرَب) مثلاً - وهي هيئة الفعل

(١) إذا كان الدالّ لفظاً، أو الهيئة إذا كان الدالّ هيئة، ويجمع الاثنين (الدالّ).

(٢) كما هو حاصل في القسمين الأولين للوضع.

(٣) كما هو حاصل في القسم الثالث.

(٤) بالمعنى العامّ الشامل للهيئات، وإليه يرجع الضمير في (يتصوّر).

(٥) من دون حاجة إلى التوسّل بشيء يُجعل مرآةً لتصوّره.

(٦) لتمكّن الواضع من لحاظ شخص اللفظ المراد وضعه بإزاء المعنى، كما هو الحاصل في الجوامد ومواد المشتقّات.

(٧) إفرادية كانت أو تركيبية (تامة أو ناقصة).

(٨) لاحتياجها إلى مادّة تتحقّق هي فيها، وتصير بسببها قابلة للتصوّر.

الماضي - فإنَّ تصوُّرها لا بدَّ أن يكون في ضمن (الضاد والراء والباء) أو ضمن (الفاء والعين واللام) في (فَعَل)، ولما كانت المواد غير محصورة^(١) ولا يمكن تصوُّر جميعها، فلا بدَّ من الإشارة إلى أفرادها بعنوانٍ عامٍّ^(٢)، فيضع كلُّ هيئة تكون على زنة (فَعَل) مثلاً أو زنة (فَاعِل) أو غيرهما^(٣)، ويتوصَّل إلى تصوُّر ذلك العامٍّ^(٤) بوجود الهيئة في إحدى المواد كإداة (فَعَل) التي جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربية^(٥).

(١) ولا تقف عند حدٍّ معين لكثرتها، فكلِّما ذُكرت مادة ظهرت مادة أخرى غيرها وهكذا، نظير ما يقال في الاعداد.

(٢) أو هيئة عامة لكلِّ ما يكون على وزنها، وبهذا يتمكَّن الواضع من لحاظ جميع الهيئات الواقعة على هذا الوزن.

(٣) مثل مفعول وفعل وفعل، وهكذا في الهيئات التركيبية بنحوها.

(٤) الجامع لكلِّ الهيئات التي يمكن أن تتحقَّق في ضمن موادها.

(٥) لنكتة أشار إليها المحقِّق الرضي رحمه الله في شرح الشافية، حيث أصبحت هذه المادة المخصوصة (ف.ع.ل) معبرة عن جميع المواد التي تتمثل فيها هذه الهيئة.

المبحث العاشر: وضع المركّبات

وقع بين الأصوليين كلامٌ في حاجة المركّب إلى وضعٍ جديدٍ - زائداً على وضع مفرداته (بالوضع الشّخصي)، وهيئته (بالوضع النوعي) - لغرض إفادة المعنى التام المقصود منه، وعدم حاجته إليه.

بيان ذلك: أنّنا إذا أخذنا أيّ مركّب مثل «زيدٌ رجلٌ»، فإنّ (زيد) المحكوم عليه موضوع بالوضع الشّخصي لإفادة ذات (زيد)، و(رجل) المحكوم به موضوع بالوضع الشّخصي أيضاً، لإفادة معنى الرجولة عن طريق ملاحظة كلّ من اللفظين بهادته وهيئته، كما أنّ هيئة «زيدٌ رجلٌ» التركيبية موضوعة بالوضع النوعي لإفادة ثبوت الرجولة لزيد، وهذا واضح.

وهكذا إذا أخذنا جملة «زيدٌ عالمٌ»، فسنجد أنّ (زيد) موضوع لمعناه بالوضع الشّخصي، وكلمة (عالم) المركّبة من مادّة وهيئة، أيضاً موضوعة بوضعين: شخصي للمادّة، ونوعي لهيئة (عالم) لإفادة نسبة الحدث إلى فاعله، فهذه أوضاع ثلاثة، ويوجد وضع رابع نوعي لمجموع الهيئة التركيبية لجملة (زيد عالم) لإفادة نسبة العلم (أو العالمية) إلى زيد.

فهذه الأوضاع الثلاثة (في المثال الأول)، والأربعة (في المثال الثاني) لا خلاف في تحقّقها، وإنّما وقع الخلاف - ظاهراً - في وجود وضعٍ آخر لكلّ من الجملتين - بمجموعهما من المواد والهيئات - زائداً على تلك الأوضاع، أو قلّ: في ثبوت وضع

للمركَّب (بمادته وهيئته) زائداً على وضع مواده وهيئاتها، كما قد ذكر السيد الحكيم رحمته (١)، وفي المقام قولان:

القول الأول: أن المركَّبات ليست موضوعة بوضع جديد وراء وضع مفرداتها بموادها وهيئاتها، فهي تدلُّ على معانيها بنفس الأوضاع السابقة الموجودة في المركَّب التام، كالأوضاع الثلاثة في المثال الأول، والأربعة في المثال الثاني، وهذا هو القول المشهور بين الأصوليين.

القول الثاني: البناء على وجود وضع آخر للمركَّب بتمامه، وهذا القول تارة يُنسب إلى جماعة من علماء العربية، كما ذكر صاحب الحاشية رحمته (٢)، وأخرى لا إلى جماعة معينة كما في الكفاية (٣)، وثالثة ينسب إلى ابن مالك، كما نقل المحقق الأصفهاني رحمته (٤)، والتحقّق من وجود المخالف وعدمه يتوقّف على تنقيح محلّ النزاع لئلا يكون النزاع لفظياً، كما سيُشير إليه المصنّف رحمته.

وقد أورد صاحب الكفاية رحمته على هذا القول بإيرادين (٥)، أشار المصنّف رحمته إلى أولهما:

الإيراد الأول: أن الوضع الجديد المدّعى لغوٌ لا فائدة فيه، ولا يليق بالواضع الحكيم، لأنَّ المركَّب إنّما يدلُّ على معناه من خلال الأوضاع السابقة المذكورة

(١) حقائق الأصول ج ١ ص ٤٠-٤١ .

(٢) هداية المسترشدين ج ١ ص ١٩٣ .

(٣) كفاية الأصول ص ١٨ .

(٤) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ١ ص ٧٦ ت ٣٥ .

(٥) كفاية الأصول ص ١٨ .

(بمفرداته وهيئاته)، فإنَّ جملة «(زَيْدٌ قائمٌ)» يُستفاد معناها بمجرد وضع (زيد) لمعناه و(قائم) لمعناه، وهيئة «(زَيْدٌ قائمٌ)» لمعناها، من دون حاجة إلى وضع جديد لتمام المركب، وهذا يبتني على أنَّ المراد من الوضع الجديد المدعى هو الوصول إلى نفس الغرض المترتب على الوضع السابق، كما هو المتصور.

الإيراد الثاني: أنَّه يستلزم استحضار معنى المركب مرتين، أولاهما بسبب الوضع السابق، وثانيتهما بسبب الوضع الجديد المدعى لتمام المركب، وهذا خلاف الوجدان القاضي باستحضار معنى المركب مرةً واحدةً فقط.

ولوضوح ضعف هذا القول ذهب بعض الأصوليين كالسيد الخوئي رحمته الله (١) والمصنّف رحمته الله إلى كون النزاع لفظياً، بتقريب أنَّ مَنْ يقول بوضع جديد للمركبات يريد به وضع الهيئة التركيبية لمعناها، وهو الوضع الأخير في المثالين المتقدمين، في حين أنَّ المشهور المنكرين يريدون نفي الوضع الجديد الزائد على الأوضاع السابقة للمفردات والهيئات، وبهذا يختلف موردا الإثبات والنفي، فلا يكون النزاع عندئذٍ معنوياً.

١٠- وضع المركّبات

ثم^(١) الهيئة الموضوعة لمعنى: تارة تكون في المفردات كهيئات المشتقات التي تقدّمت الإشارة إليها^(٢)، وأخرى في المركّبات^(٣) كالهيئة التركيبية بين المبتدأ والخبر لإفادة حَمَل شيء على شيء^(٤)، وكهيئة تقديم ما حقّه التأخير لإفادة الاختصاص^(٥). ومن هنا^(٦) تعرف أنّه لا حاجة إلى وضع الجُمْل والمركّبات^(٧) في إفادة معانيها

(١) هذا المقطع إلى قوله وَالْمُتَعَارِفَاتُ: «لإفادة الاختصاص» يرتبط بالمبحث السّابق لكونه بياناً لقسمي الوضع النوعي، ولكنّه وَالْمُتَعَارِفَاتُ ذكره هنا من باب التوطئة.

(٢) في المبحث السّابق في كلّ من الفعل (المجرّد عن فاعله) والمشتقات، عند الحديث عن كون الوضع فيها نوعياً.

(٣) سواء كانت ناقصة كهيئة المضاف والمضاف إليه وهيئة الموصوف والصفة، أم كانت تامّة، كما مثل له وَالْمُتَعَارِفَاتُ.

(٤) كَحَمَل معنى القيام على زيد في قولنا: «زيدٌ قائمٌ»، بالحمل الشائع المتعارف.

(٥) وهو من الأساليب المعروفة القَصْر، كما في قوله تعالى في سورة الحمد: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، نظراً إلى أنّ حقّ المفعول أن يتأخر عن فعله.

(٦) أي: من جهة وجود وضعٍ لهيئات المركّبات لإفادة المعنى المراد منها.

(٧) أي: وضعاً جديداً للمركّب بتمامه لإفادة تمام معناه، زائداً على الأوضاع الثابتة لمفرداته.

زائداً على وضع المفردات بالوضع الشّخصي والهيئات^(١) بالوضع النوعي - كما قيل^(٢) - بل هو لغوٌ محض^(٣).

ولعلّ مَنْ ذهب^(٤) إلى وضعها أراد به وضع الهيئات التركيبية^(٥) لا الجملة بأسرها (بموادها وهيئاتها) زيادةً على وضع أجزائها^(٦)، فيعود النزاع حينئذٍ لفظياً^(٧).

(١) سواء كانت هيئة المشتقّ أو المركّب الإضافي أو الوصفي الواقع جزءاً من الجملة، أم كانت هيئة المركّب التام نفسه.

(٢) وهو تارةً يُنسب إلى جماعة من علماء العربية، وأخرى لا إلى جماعة بعينها، وثالثة إلى ابن مالك، كما مرّ في الشّرح.

(٣) وذلك لتحقيق غرض المتكلّم من خلال وضع المفردات والهيئات، فتنتفي الحاجة إلى وضع المركّب، وهذا هو أول إيراد الكفاية.

(٤) محاولةً من المصنّف رحمته الله لجعل النزاع في المقام لفظياً، انطلاقاً من وضوح ضعف هذا القول.

(٥) أي الوضع الثالث في «زيدٌ رجلٌ»، والرابع في «زيدٌ عالمٌ»، وهو وضع هيئة المبتدأ والخبر لإفادة حمل شيء على شيء.

(٦) بموادها وهيئاتها، كما مرّ بيانه.

(٧) لتغاير مورد الإثبات ومورد النفي، فلا يبقى حينئذٍ خلاف معنوي بينه وبين المشهور المنكرين لوجود وضعٍ جديدٍ للمركّبات.

المبحث الحادي عشر: علامات الحقيقة والمجاز

تقدّم أنّ استعمال اللفظ تارةً يكون في معناه الموضوع له، وأخرى في غيره، ومحل الكلام هاهنا في كيفية استكشاف المعنى الحقيقي للفظ، وتمييزه عن غيره، من خلال الاعتماد على طرق غالباً ما تمثل بوجودها علاماتٍ للحقيقة، وبعدها علاماتٍ للمجاز.

وهذا المبحث - كما أفاد السيد الخوئي تذوّ^(١) - كانت له قيمةٌ عند المتقدمين الذين يعتمدون على أصالة الحقيقة، وتتفي قيمته عند المتأخرين الذين يعتمدون على الظهور العُرفي للفظ مع غُصّ النَّظَر عن كون المعنى الظاهر حقيقياً أو مجازياً، لأنّ الحُجّة تدور مدارَ الظهور العُرفي وجوداً وعدمًا.

ومع التنزّل عن ذلك، فإنّ هذه الطرق إنّما يُحتاج إليها بناءً على الرأي الصّحيح من أنّ الاستعمال لا يدلّ على الحقيقة، لأنّه أعمّ منها، ولا دلالة للأعمّ على الأخصّ، كما هو واضح، خلافاً لما يُنسب إلى السيد المرتضى تذوّ من كون الاستعمال علامة الحقيقة، كما يظهر من كلامه تذوّ^(٢)، وسيأتي بعض الحديث عنه في المبحث الثاني عشر من مقدّمة هذا المُقصد.

وكيفما كان، فقد ذكر الأصوليون عدّة علامات لتمييز المعنى الحقيقي عن

(١) دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٦٨ .

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ١٣ .

غيره، أوصلها السيد الأعرجي تذ إلى سبعة^(١)، وأنهاها صاحب الحاشية تذ إلى تسعة^(٢)، واقتصر المصنّف رحمته على ثلاث منها فقط، وسيُشير في المبحث الآتي، وفي باب حجّة الظواهر من المقصد الثالث^(٣) إلى علامة رابعة، وهي تنصيص أهل اللغة على كون معنى معين هو ما وضع بإزائه اللفظ المعين.

العلامة الأولى: التّبادر، وهو من أشهر وأهمّ علامات الحقيقة، ويقع الكلام حوله في جهتين:

الجهة الأولى: التّبادر هو انسباق المعنى من اللفظ، وارتسامه في ذهن السّامع أو المتلقي مجرداً عن كلّ قرينة، بمعنى أنّ الانسباق المذكور يحصل من حاقّ اللفظ، من دون تدخل عوامل أخرى في مقدمتها القرائن الحالية والمقامية، ومقتضى هذا أنّ المعنى الذي ينسب من حاقّ اللفظ بعد إطلاقه، ويرتسم في ذهن المخاطب يكون هو المعنى الموضوع بإزائه اللفظ.

ويمكن تقريب علامة التّبادر بأنّ الانسباق المذكور يرجع إلى أحد أسباب ثلاثة:

(١) المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى، فيكون اللفظ علّة تامّة لحضور المعنى في ذهن السّامع، وهذا هو القول المحكي عن عبّاد الصّيمري، وهو باطل، كما مرّ في المبحث الأول من المقدّمة.

(١) المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٨٤-٨٨.

(٢) هداية المسترشدين ج ١ ص ٢١٣ وما بعدها.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٧ ص ٢٠٤.

(٢) وجود قرينة (حالية أو مقالية) أدت إلى انسباق المعنى، وهذا باطل أيضاً، لأنّ المفروض خلوّ المقام عن أية قرينة، ولهذا يُصرّح الأصوليون بقيد (من حاقّ اللفظ) أو (من نفسه)، كما جاء في الكفاية^(١).

ولا مجال للنقض بالمجاز المشهور الراجح (على الحقيقة)، بدعوى أنّه ينسب إلى ذهن السّامع من دون حاجة إلى قرينة، خلافاً لسائر المجازات، لأنّ المجاز المشهور أيضاً لا يستغني عن القرينة، غايته أنّ قرينته هي نفس شهرته، فليلاحظ.

(٣) أنّ يكون اللفظ موضوعاً بإزاء المعنى، وهذا هو المتعيّن، فيكون هو السبب في انسباق المعنى وارتسامه في ذهن المخاطب.

الجهة الثانية: يواجه الاستدلال بالتبادر عدة اعتراضات، اقتصر المصنّف رحمه الله على ذكر أشهرها، ونضيف إليه واحداً:

الاعتراض الأول: لزوم الدّور، بتقريب أنّ ارتسام المعنى في ذهن السّامع يتوقّف على كونه عالماً بوضع اللفظ له؛ إذ لو لم يكن عالماً بوضعه له لم يلتفت إليه، ولم ينسب المعنى إلى ذهنه، لوضوح أنّ الوضع بمجرّده لا يوجب خطوّر المعنى في الذهن ما لم يكن معلوماً، فإذا انتفى العلم بالوضع لم يحصل التبادر، فإذا توقّف علمه بالوضع على تبادر المعنى وانسباقه إلى الذهن - كما هو مقتضى جعل التبادر علامة على الوضع - لزم الدّور الصريح، لأنّ معنى العلامة ترتّب العلم بالوضع على تبادر المعنى، والنتيجة توقّف التبادر على العلم بالوضع، الذي يتوقّف بدوره على التبادر.

ويمكن أن يُقَرَّب هذا الاعتراض بلزوم تحصيل الحاصل، بتقريب أن المعنى لا ينسب إلى الذهن إلا إذا كان السامع عالماً بوضع اللفظ بإزائه، فإذا فُرض أنه عالم بالوضع فلا حاجة له إلى التبادر لاستكشاف حال اللفظ أصلاً.

وأجاب المصنّف رحمته الله عن هذا الاعتراض بجوابين تبعاً لصاحب الكفاية تدبر (١):

الجواب الأول: أن علم الإنسان بمعلوماته تارة يكون ارتكازياً إجمالياً، وهو العلم الحاصل في النفس بنحو قد يغفل الإنسان عنه أحياناً، ولا يلتفت إليه مع وجوده في نفسه، وتارة أخرى يكون علماً تفصيلياً، وهو الصورة الحاصلة من الشيء الملتفت إليها تفصيلاً، وغير المغفول عنها.

وبالنظر إلى هذين النحوين يظهر ارتفاع الدور المذكور، لأن العلم بالوضع (الذي يتوقف على التبادر) هو العلم التفصيلي بالوضع، بينما العلم بالوضع (الذي يتوقف عليه التبادر) هو العلم الارتكازي (الإجمالي) به، واختلاف العلمين كافٍ في رفع الدور.

ومعنى هذا أن في ذهن الإنسان صورة إجمالية لمعنى اللفظ، بوصفه من أهل المحاورة، فيكون المعنى مرتكزاً في ذهنه، وإن كان غافلاً عن خصوصياته، وهذا المقدار من العلم الارتكازي يكفي في حصول التبادر، فإذا أراد معرفة المعنى الموضوع بإزائه لفظ معين أمكنه الرجوع إلى متركزاته الذهنية، فإذا وجد خطوط معنى معين عند إطلاق ذاك اللفظ من دون اعتماده على قرينة، وحصل منه التفات إلى ما هو مركوز في حافظته، فعندئذٍ يصير علمه بالمعنى المنسب علماً تفصيلياً بعد

أن كان إجمالياً ارتكازياً، وهذا هو المراد من كون هذا الخطور أو التبادر كاشفاً عن وضع اللفظ بإزاء المعنى المنساق، فيكون المتوقف على التبادر صورةً تفصيلية، والمتوقف عليه التبادر صورةً إجمالية.

الجواب الثاني: أن التبادر قد يحصل لدى مَنْ يعلم باللغة وبأوضاع المفردات فيها، كالشخص العربي العالم بأوضاع مفرداتها بإزاء معانيها، ولكن الذي يستفيد من التبادر شخص آخر غير عالم بأوضاعها، كالشخص الأعجمي، وبهذا أيضاً يرتفع الدور، لأن العلم الذي يتوقف عليه التبادر إنما هو علم الشخص العارف باللغة، في حين أن العلم المتوقف على التبادر هو علم غيره، أي علم المستعلم الذي يجعل تبادر المعنى عند غيره علامة لنفسه (أي للمستعلم) على كون اللفظ موضوعاً لذلك المعنى.

والفرق بين هذا الجواب وسابقه - بعد اشتراكهما في الابتداء على أصل المغايرة بين العلمين - هو أن التغير في الجواب الأول حاصل في نفس متعلق العلم (أي المعلوم)، مع اتحاد الموضوع (أي العالم)، بينما يكون التغير في الجواب الثاني في نفس موضوع العلم مع اتحاد المتعلق، ولا شك في أن المغايرة في الثاني أقوى منها في الأول، ويظهر من المحقق القمي تدلل الاعتماد على هذا الجواب فقط^(١).

الاعتراض الثاني: مع الغض عما تقدم، فإن النتيجة المترتبة على انسباق المعنى وتبادره من حاق اللفظ مجرداً عن القرائن إنما هي كون اللفظ موضوعاً لهذا المعنى (أو ظاهراً فيه) في زمان حصول التبادر، مع أن المطلوب استكشاف حال اللفظ في

زمان النصّ السابق على زمان التّبادر، وهذا ما لا يتكفّل التّبادر بإثباته.

مثلاً: المترتّب على التمسك بانسباق معنى (التراب الخالص) وتبادره من لفظ (الصّعيد) في قول الصادق عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم: «(إنّ ربّ الماء هوربُ الصّعيد)»^(١)، هو كون لفظ (الصّعيد) حقيقة أو ظاهراً في (التراب الخالص) في زماننا، مع أنّ المطلوب إثبات كون الاستعمال كذلك في زمانه عليه السلام السابق على زماننا بمئات السنين.

وهذا يؤدّي إلى إضعاف القيمة العلمية للتبادر، ويتعيّن حينئذٍ إمّا البحث عن علامة أخرى تسلم من هذا الاعتراض، وإمّا تتميم علاميته من خلال التمسك باستصحاب القهقري الذي يقول به السيد الخوئي قدس سره^(٢)، أو (أصالة الثبات) التي يقول بها بعض المحقّقين من تلامذته قدس سره^(٣)، وتفصيل الكلام في محله.

(١) تهذيب الأحكام ج ١ ص ١٩٧ ح ٤٦٧ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ١٢٩ - ١٣٠ ، مصابيح الأصول ج ١ ص ٩٩ .

(٣) الحلقة الثالثة ق ١ ص ١٨٩ - ١٩٠ .

١١ - علامات الحقيقة والمجاز

قد يعلم الإنسان - إمّا من طريق نصّ أهل اللغة^(١) أو لكونه نفسه من أهل اللغة - أنّ لفظ (كذا) موضوع^(٢) لمعنى (كذا)، ولا كلام لأحد في ذلك، فإنّه من الواضح أنّ استعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقة، وفي غيره مجاز^(٣).

وقد يشكّ في وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص^(٤)، فلا يعلم أنّ استعماله فيه هل كان على سبيل الحقيقة فلا يحتاج إلى نصّب قرينة عليه، أو على سبيل المجاز فيحتاج إلى نصّب القرينة^(٥).

وقد ذكر الأصوليون لتعيين الحقيقة^(٦) من المجاز - أي لتعيين أنّه موضوع لذلك

(١) لم يسبق منه عليه السلام عدّه من جملة علامات الحقيقة، ولكنّه سيشير إليه في المبحث

الآتي من المقدمة، كما سيذكره في المبحث الأول من باب (حجّة الظواهر).

(٢) مرّ أنّ المعتمد عند المتأخرين هو الظهور، وإنّ لم يكن ناشئاً عن الوضع.

(٣) ولا يكفي مجرد الاستعمال في كون المعنى المستعمل فيه حقيقياً، خلافاً لما يظهر من السيد المرتضى رحمته، ويأتي بيانه قريباً.

(٤) بأن يكون الشكّ في أصل وضع اللفظ لمعنى ما، مع علم المخاطب بأنّ هذا المعنى هو المراد، ولكنّه لا يعرف أنّ الاستعمال حقيقي أو مجازي.

(٥) ولا مجال هنا لإجراء أصالة الحقيقة، كما سيأتي في أول المبحث الثاني عشر.

(٦) كما هو المناسب للطرح القديم الذي كان متعارفاً عندهم.

المعنى أو غير موضوع - طرقاً وعلامات كثيرة^(١) نذكر هنا أهمها:

الأولى: التبادر.

دلالة كل لفظ على أي معنى لا بد لها من سبب^(٢)، والسبب لا يخلو فرضه عن أحد أمور ثلاثة: المناسبة الذاتية^(٣)، وقد عرفت بطلانها، أو العُلقة الوضعية^(٤)، أو القرينة الحالية أو المقالية^(٥)، فإذا عُلِمَ أنَّ الدلالة مستندة إلى نفس اللفظ من غير اعتماد على قرينة^(٦) فإنه يثبت أنها من جهة العُلقة الوضعية^(٧)، وهذا هو المراد بقولهم «التبادرُ علامة الحقيقة»، والمقصود من كلمة (التبادر) هو انسباق المعنى من نفس

(١) منها تنصيب أهل اللغة على وضع هذا اللفظ لذلك المعنى، ولم يذكرها هنا في المقام، ولكنه سيذكرها في المبحث الآتي وفي باب (حجية الظواهر)، وذكر السيد الأعرجي تتد سبع علامات، وأنها صاحب الحاشية تتد إلى تسعة.

(٢) حالها من هذه الناحية حال أي ممكنٍ حادث، (وهو الموجود المسبوق بالعدم)، فإنه يحتاج إلى ما يخرجُه عن حد الاستواء.

(٣) بين اللفظ والمعنى، التي مرَّ نقلها عن عباد الصيمري، وأنَّ المعروف تفسيرُها بالعلية التامة، ويحتمل أن يراد منها مجرد الاقتضاء.

(٤) وهو الاحتمال المتعين والمطلوب في المقام.

(٥) يمكن الاستغناء عن الأمر الأخير، لأنَّ المفروض خلوّ الكلام عن أية قرينة، فيدور السبب بين الأولين، والأمر سهل.

(٦) حالية أو مقالية، وإلا فلا يكون التبادر نافعاً.

(٧) من باب الانحصار؛ لعدم وجود سبب رابع للدلالة.

اللفظ^(١) مجرداً عن كلّ قرينة^(٢).

وقد يُعترض على ذلك^(٣) بأنّ التبادر لا بدّ له من سبب^(٤)، وليس هو إلا العلم بالوضع، لأنّ من الواضح أنّ الانسباق لا يحصل من اللفظ إلى معناه في آية لغة لغير العالم بتلك اللغة، فيتوقّف التبادر على العلم بالوضع^(٥)، فلو أردنا إثبات الحقيقة وتحصيل العلم بالوضع بسبب التبادر^(٦) لزم الدّور المحال، فلا يُعقل - على هذا^(٧) - أن يكون التبادر علامةً للحقيقة يُستفاد منه العلم بالوضع، والمفروض أنّه^(٨) مستفاد من العلم بالوضع.

-
- (١) أو من حاقّ اللفظ، وارتسامه في ذهن السّامع أو المتلقّي، وهذا القيد ضروري في المقام، وبإدعاء فقدّه يجاب عن كثير من دعاوى التبادر.
- (٢) ولا يرد النقض بالمجاز المشهور الراجح، لأنّه أيضاً لا يستغني عن القرينة كسائر المجازات، غايته أنّ قرينته هي نفس شهرته، فليُتدبّر.
- (٣) أي على جعل التبادر أمانةً للحقيقة، واقتصر المصنّف رحمته الله على ذكر محذور الدّور، ويمكن أن يُعبّر عنه بـ (تحصيل الحاصل) أيضاً.
- (٤) فإنّ انسباق المعنى في ذهن السّامع أمرٌ ممكن، فيحتاج إلى علة.
- (٥) هذه هي المقدّمة الأولى لتقريب الدّور، ومفادها واضح.
- (٦) كما هو مقتضى جعل التبادر علامةً للحقيقة، فيكون العلم بالوضع متوقّفاً على التبادر، وقد كان التبادر متوقّفاً على العلم بالوضع، وهذه هي المقدّمة الثانية.
- (٧) أي: بناءً على استلزام التبادر للدّور، مع أنّ بطلان الأخير بديهي.
- (٨) أي: التبادر، وهذا بيان لتوقّف التبادر على العلم بالوضع، ولا يخلو عن تكرار.

والجواب ^(١): «أنَّ كلَّ فرد من أيَّة أمة يعيش معها لا بدَّ أن يستعمل الألفاظ المتداولة عندها تبعاً لها، ولا بدَّ أن يركّز ^(٢) في ذهنه معنى اللفظ ارتكازاً يستوجب انسباقَ ذهنه ^(٣) إلى المعنى عند سماع اللفظ، وقد يكون ذلك الارتكاز من دون التفاتٍ تفصيلي إليه وإلى خصوصيات المعنى ^(٤)».

فإذا أراد الإنسان معرفة المعنى وتلك الخصوصيات، وتوجَّهت نفسه إليه - فإنَّه يُفَتِّش عما هو مرَّكّزٌ في نفسه من المعنى، فينظر إليه مستقلاً عن القرينة ^(٥)، فيرى أنَّ المتبادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه الارتكازي ^(٦)، فيعرف أنَّه حقيقةً فيه.

(١) من وجهين تبعاً للكفاية، كلاهما يبتني على فرض المغايرة بين العلم بالوضع (المتوقَّف على التبادر) والعلم بالوضع (المتوقَّف عليه التبادر).

(٢) شروع في الجواب الأول، ومحصله أنَّ العلم بالوضع (المتوقَّف على التبادر) هو العلم التفصيلي به، والعلم بالوضع (المتوقَّف عليه التبادر) هو العلم الارتكازي به، وهو موجود لدى أهل اللغة وإن كانوا قد يغفلون عن خصوصياته أحياناً، والمغايرة بين العَلَمَيْن من ناحية المعلوم تكفي في رفع الدَّور.

(٣) المناسب: «انسباق المعنى إلى ذهنه» أو «انتقال ذهنه إلى المعنى»، والأمر سهل من هذه الناحية.

(٤) وقد يغفلون عنه أحياناً، وهذا النحو من العلم غير متوقَّف على التبادر، ومن هنا تبطل المقدَّمة الثانية للدَّور المدعى.

(٥) كما هو المفروض في باب التبادر، وإلا لم يكن تبادراً حقيقياً.

(٦) الموجود في نفسه، ولكنه كان غافلاً عنه، ولهذا يوصف بأنَّه ارتكازي.

فالعلم بالوضع لمعنى خاص بخصوصياته التفصيلية - أي الالتفات التفصيلي^(١) إلى الوضع، والتوجه إليه - يتوقف على التبادر^(٢)، والتبادر إنما هو موقوف على العلم الارتكازي بوضع اللفظ لمعناه غير الملتفت إليه^(٣).

والحاصل أن هناك^(٤) علمين: أحدهما يتوقف على التبادر، وهو العلم التفصيلي، والآخر يتوقف التبادر عليه، وهو العلم الإجمالي^(٥) الارتكازي، هذا الجواب بالقياس إلى العالم بالوضع^(٦)، وأما بالقياس إلى غير العالم به فلا يُعقل حصول التبادر عنده لفرض جهله باللغة.

نعم^(٧)، يكون التبادر أمانة على الحقيقة عنده، إذا شاهد التبادر عند أهل

(١) غير المغفول عنه، وبهذا يفرق عن العلم الإجمالي الارتكازي.

(٢) وارتسام المعنى في ذهن الشخص الذي يريد الاستفادة من علامة التبادر.

(٣) وإذا تغير العلمان (الموقوف، والموقوف عليه) ارتفع الدور.

(٤) أي: عند أبناء اللغة بمقتضى انتماهم إليها وممارستهم لها يومياً.

(٥) هذا إطلاق آخر للعلم الإجمالي، غير الإطلاق المتعارف له.

(٦) إجمالاً، ويريد أن يستحصل لنفسه (لا لغيره) من التبادر علماً تفصيلاً.

(٧) هذا هو الجواب الثاني المبني على فرض المغايرة بين العلمين من ناحية العالم، حيث يفرض وجود شخصين: أحدهما يحصل عنده التبادر؛ لكونه عالماً بالوضع تفصيلاً، والآخر غير عالم بالوضع، ويحصل عنده العلم به، بسبب التبادر الحاصل عند الشخص الأول، فالتوقف على التبادر هو علم الشخص الثاني (المستعلم)، بينما المتوقف عليه التبادر هو علم الشخص الأول (العارف باللغة).

اللغة^(١)، يعني أنّ الأمانة عنده تبادرُ غيره من أهل اللغة.

مثلاً: إذا شاهد الأعجمي^(٢) من أصحاب اللغة العربية انسباقَ أذهانهم من لفظ (الماء) المجرد عن القرينة^(٣) إلى (الجسم السائل البارد بالطّبع)، فلا بدّ أن يحصل له^(٤) العلم بأنّ هذا اللفظ موضوعٌ لهذا المعنى عندهم^(٥)، وعليه فلا دَوْر هنا^(٦)، لأنّ علّمه يتوقّف على التّبادر^(٧)، والتّبادرُ يتوقّف على علم غيره^(٨).

(١) أي: يكون تبادر المعنى عند العالم باللغة (كالعربي) أمانةً على الحقيقة عند غير العالم بها (كالأعجمي).

(٢) أي الشخص غير العربي، فهو مثلاً للشخص غير العارف بأوضاع المفردات في اللغة العربية.

(٣) هذا تأكيدٌ على ما هو المفروض في محلّ الكلام.

(٤) أي: للشخص الأعجمي (أو المستعلم).

(٥) أي: عند أهل اللغة العربية.

(٦) لاختلاف العِلْمَيْن في الموضوع (وهو العالم)، وهذا المقدار كافٍ.

(٧) أي: لأنّ علم الأعجمي بالوضع يتوقّف على التّبادر الحاصل عند العربي.

(٨) أي: وهذا التّبادر يتوقّف على علم غير الأعجمي، أي على علم العربي نفسه.

العلامة الثانية: عدم صحّة السِّلْب وصحّته

ذكر كثير من الأصوليين أنّ عدم صحّة سَلْب اللفظ عن معنى معين (أو صحّة حَمْلِهِ عليه) يكون علامة على كون اللفظ موضوعاً له، وأما رةً على كون استعماله فيه حقيقياً، كما تكون صحّة سَلْبِهِ عن المعنى (أو عدم صحّة حَمْلِهِ عليه) أما رةً على عدم كونه موضوعاً له، وأنّ استعماله فيه ليس حقيقياً.

وقبل بيان كيفية الانتفاع بهذه العلامة ينبغي ذكر مقدّمة، وهي أنّ الحَمْل - كما ذكروا في علم المنطق - لا بدّ فيه وجود تغاير بين الطّرفين (الموضوع والمحمول) من جهة؛ لامتناع حَمْل الشيء على نفسه، كما لا بدّ فيه من اتحادهما من جهة؛ لامتناع حَمْل أحد المتباينين على الآخر، وباعتبار جهتي (التغاير والاتحاد) ينقسم الحَمْل إلى قسمين رئيسين:

أولهما: أولي ذاتي، وهو ما يكون ملاكُه اتحاد الطّرفين في المفهوم وتغايرهما بالاعتبار، بأنّ يكون مفهوم المحمول عينَ مفهوم الموضوع، مثل «الإنسان حيوانٌ ناطقٌ»، مع تغاير الطّرفين اعتباراً بالإجمال والتفصيل، فيتوفّر شرطاً صحّة الحَمْل.

ثانيهما: شائع صناعي، وهو ما يكون ملاكُه الاتحاد الوجودي بين الطّرفين (وبه يرتفع محذور حَمْل أحد المتباينين على الآخر)، والتغاير المفهومي (وبه يرتفع محذور حَمْل الشيء على نفسه)، مثل: «الإنسان حيوانٌ» أو «الإنسان ماشٍ».

ويختلف هذان القسمان من حيث الأثر المترتب على كلّ واحد منهما، فالحَمْل

الذاتي الأولي يفيد الاتحاد الذاتي بين مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول، ولأجله يقع في باب التعريفات، في حين يكون الأثر المترتب على الحمل الشائع الصناعي هو اندراج ذات الموضوع تحت مفهوم المحمول، وصيرورته من مصاديقه، حيث تكون النسبة بين الطرفين إحدى النسب الثلاثة بين الكليات، غير التباين^(١).

وباتضح هذا، يقع الكلام في جهتين:

الجهة الأولى: الانتفاع بعلامية (عدم صحة السلب وصحته) أو صحة الحمل وعدمها) لإثبات الحقيقة أو المجاز يتحقق في ثلاث مراحل مترتبة:

المرحلة الأولى: الاعتماد على الحمل الأولي، بأن يكون لدينا معنى يُشكّ في وضع لفظ ما له، وحينئذٍ نأخذ هذا المعنى المشكوك، ونجعله موضوعاً في قضية، محمولها اللفظ المشكوك وضعه لذاك المعنى، ونحاول أن نحمل اللفظ (بما له من المعنى الارتكازي) على المعنى بالحمل الأولي، فإذا صدقت القضية وصحَّ حمل اللفظ على المعنى علمنا تفصيلاً أنّ هذا اللفظ (المشكوك) موضوع لذلك المعنى، فتكون صحة الحمل الأولي علامة الحقيقة، وإذا كذبت القضية ولم يصحَّ الحمل الأولي يكون عدم صحة الحمل علامة على عدم كون اللفظ موضوعاً للمعنى، ويستلزم كون المعنى مغايراً للفظ، فيكون استعماله فيه مجازاً.

ومثاله ما لو أراد الشخص أن يستعلم حال لفظ (ضرغام) مثلاً وأنه موضوع

(١) يلاحظ: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مق ١ ف ١ مس ٣٨ ص ١٠٤ - ١٠٥، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ج ١ ص ٤٩٠ - ٤٩١، المنطق للمصنّف ج ١ ص ٩١ - ٩٢، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ٥٩ - ٦٠.

للحيوان المفترس أو لا، فعندئذٍ يجعل (الأسد) - الدالّ على المعنى المشكوك - موضوعاً للقضية، ثمّ يحمل عليه لفظ (ضرغام) المشكوك في وضعه له، بما لهذا اللفظ من معنى ارتكازي في نفسه، ويُشكّل قضية: «(الأسدُ ضرغامٌ)»، ويُجرب الحَمْلُ الأولي، فإذا وجده صحيحاً دلّ هذا على اتحاد معنَيي (ضرغام) و(أسد)، ويحصل له علم تفصيلي بأنّ اللفظ المشكوك موضوعٌ لمعنى (الأسد).

وإذا لم يجد الحَمْلُ صحيحاً، ووجد صحّة سَلْبِ اللفظ المشكوك عن المعنى دلّ هذا على عدم وضعه بإزائه، وأنّ استعماله فيه كان مجازياً، كما لو كان المعنى المشكوك في وضع لفظ (ضرغام) بإزائه هو الشّجاع مثلاً، فيجد الشّخص من نفسه صحّة سَلْبِ (ضرغام) عنه فيقول: «(الشّجاعُ ليس بضرغام)»، ويستكشف من صحّة السِّلْب أنّ استعمال لفظ (ضرغام) في معنى (الشّجاع) مجازي، كما إذا أخبر عن مجيء رجل شجاع بقوله: «(جاءَ ضرغامٌ إلى المسجد)» مثلاً.

المرحلة الثانية: الاعتماد على الحَمْلُ الشائع الصناعي، وهذه المرحلة مترتبة على سابقتها، فلا تصل النّوبة إليها إلا إذا لم يصحّ حَمْلُ اللفظ المشكوك على المعنى المشكوك بالحَمْلُ الأولي.

ومخصّلتها: أنْ تُجرَّب حَمْلُ اللفظ المشكوك على المعنى المشكوك بالحَمْلُ الشائع الصناعي، ثمّ نرجع إلى أنفسنا لنرى مدى صحّة هذا الحَمْلُ من عدمها، فإذا وجدناه صحيحاً علمنا أنّ المعنيين متحدان في الوجود (في الجملة)، وأنّ الطّرفين ليسا متباينين، فيحتمل أن تكون بينهما إحدى النّسب الثلاثة المتبقية، لأنّ مجرد اندراج المعنى (المشكوك) تحت معنى اللفظ وكونه من مصاديقه يمكن أن

يتحقق مع أي من النسب الثلاثة، وهذا المقدار لا يدلّ على كون الموضوع في القضية معنى حقيقياً للفظ، كما سيأتي قريباً، بل أقصاه كون الموضوع مصداقاً حقيقياً للمحمول، فيجوز أن يكون المحمول مستعملاً في معناه المجازي، وإذا لم نجد الحمل صحيحاً، بل وجدنا صحّة سلب اللفظ عن المعنى كشف هذا عن عدم اتحاد المعنيين، المساوق لتحقق نسبة التباين بينهما، وحينئذٍ يحصل لنا علم تفصيلي بعدم وضع اللفظ بإزاء المعنى المشكوك.

مثلاً: لو أردنا أن نستعلم حال لفظ (حيوان) وأنه موضوع لمعنى (الإنسان) أو لا، فعندئذٍ نحمل لفظ (حيوان) - بما له من معنى ارتكازي عندنا - على معنى (الإنسان) بنحو الحمل الشائع، ونقول: «(الإنسانُ حيوانٌ)»، فإذا وجدنا الحمل صحيحاً عرفنا أن بين الطرفين اتحاداً في الوجود، وأن النسبة بينهما ليست هي التباين، سواء كانت هي نسبة العموم المطلق كما في المثال، أو التساوي كما في «(الإنسانُ ناطقٌ)»، أو العموم الوجهي كما في «(الإنسانُ أبيضٌ)»، وإذا وجدنا عدم صحّة الحمل كما لو حملنا (حيوان) على (نبات) مثلاً عرفنا أن الطرفين متباينان، وأنهما لا يتصادقان في الوجود البتّة.

المرحلة الثالثة: وهي أيضاً تعتمد على الحمل الشائع، لكنها تختلف عن سابقتها من جهة أننا لا نجعل موضوع القضية هو نفس اللفظ المشكوك وضعه للمعنى، بل نأخذ أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له، ونجعله موضوعاً في قضية محمولها نفس اللفظ المشكوك.

مثلاً: لو شككنا في معنى (الحيوان الناطق) وأن لفظ (إنسان) موضوع له أم

لا، فعندئذٍ نأخذ أحد مصاديق الحيوان الناطق (المشكوك وضعُ اللفظ له)، مثل (زيد)، ونحمل عليه لفظ (إنسان) - بما له من معنى ارتكازي - بالحمل الشائع الصناعي أيضاً، فنقول: «(زيدٌ إنسانٌ)»، فإذا وجدنا صحّة الحمل كشف هذا عن كون (زيد) مصداقاً حقيقياً لمعنى الإنسان (الواقع محمولاً في القضية)، كما يُستفاد من صحّة الحمل أنّ المعنى الموضوع بإزائه لفظ (إنسان) معنى يصدق على زيد صدقاً حقيقياً، وإن لم نعلم تفصيلاً أنّه هو الحيوان الناطق أو غيره، وإذا لم نجد صحّته بل وجدنا صحّة سلب (إنسان) عن (زيد) دلّ هذا على عدم كون (زيد) من مصاديق المحمول.

واستثنى المصنّف رحمته الله من ذلك مورداً واحداً، يمكن فيها أن تكون صحّة الحمل فيه علامةً على الحقيقة، وذلك في ما إذا دار أمر اللفظ بين وضعه لمعنى عام ووضعه لمعنى خاصّ، كما إذا شككنا في أنّ لفظ (الصّعيد) مثلاً موضوع لمطلق وجه الأرض أو للتراب فقط، فإذا وجدنا صحّة حمل اللفظ على مطلق وجه الأرض، وعدم صحّة سلبه عنه، بأن يقال: «(الرّمْلُ صعيدٌ)» مثلاً، عُلِمَ تفصيلاً أنّه موضوع لمطلق الأرض لا لخصوص التراب.

وإذا لم نجد صحّة الحمل المذكور، ووجدنا صحّة السلب وصدق قضية «(الرّمْلُ ليس بصعيدٍ)»، فعندئذٍ ينكشف أنّ الرّمْلَ مثلاً ليس مصداقاً حقيقياً لمعنى (الصّعيد)، ويكون استعماله في مطلق وجه الأرض مجازياً، بأحد نحوين أشار إليهما المصنّف رحمته الله: إمّا لوجود مناسبة مباشرة بين التراب الخالص والرّمْلَ، ولو كانت من قبيل المشابهة، وإمّا لكون المناسبة بين التراب الخالص ومعنى آخر، له

مصاديق أحدها الرَّمْل.

الجهة الثانية: يواجه التمسك بهذه العلامة عدّة اعتراضات، اقتصر المصنّف

على ذكر واحد، ونضيف إليه واحداً:

الاعتراض الأول: نفس إشكال الدّور المتقدّم على التمسك بالتبادر؛ فإنّه

عامّ، وتقريره: أنّ عدم صحّة سلب اللفظ (بها له من معنى ارتكازي) عن المعنى يتوقّف على العلم بوضع اللفظ لهذا المعنى، فإذا توقّف العلم بالوضع على عدم صحّة السلب - بسبب جعل الأخير أمانة على الوضع - لزم الدّور الصّريح، لأنّ مآل هذا إلى توقّف عدم صحّة السلب على نفسه.

والكلام في ردّه لا يختلف عمّا تقدّم في باب التبادر، من ناحية تأتّي الجوابين

المذكورين هناك فيه:

أما الجواب الأول - المتعلّق باعتماد نفس العالم بالوضع على العلامة - فلأنّ

العلم بالوضع (الذي تتوقّف عليه صحّة الحمل) هو العلم الارتكازي به، في حين أنّ العلم بالوضع (الذي يتوقّف على صحّة الحمل) هو العلم التفصيلي بالوضع، وباختلاف العِلْمَيْن من ناحية المتعلّق يرتفع الدّور.

وأما الجواب الثاني - المرتبط باعتماد غير العالم بالوضع (أي المستعلم) على

العلامة - فبأنّ يجعل المستعلم صحّة حمل اللفظ على المعنى عند العارف باللغة علامة له (أي للمستعلم) على كون اللفظ موضوعاً بإزاء المعنى، أو يجعل عدم صحّة الحمل عند العارف علامة المجازية.

الاعتراض الثاني: وهو يتوجّه على كلّ واحدة من المرحلتين المتقدّمتين لصحّة

السِّلْب أو عدم صحّة الحَمْل:

أما المرحلة الأولى - أي الاعتماد على الحَمْل الأولي - فلأنّ الاتحاد الذاتي بين المعنيين المستفاد من صحّة الحَمْل، كما يمكن أن يرجع إلى كون المعنى (المجعول موضوعاً) معنى حقيقياً للفظ (أسد) كي تكشف صحّة حَمْل المعنى الآخر (أي: ضرغام) عليه عن الوضع، فكذا يمكن أن يرجع اتحادهما إلى أنّ المعنى (المجعول موضوعاً) معنى مجازي للفظ (أسد)، فيصحّ حَمْل (ضرغام) عليه أيضاً؛ ضرورة أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، كما هو الصحيح عند الأصوليين، خلافاً لما يظهر من السيد ثقل^(١)، فلا تكون صحّة الحَمْل الأولي أمانة على وضع لفظ (ضرغام) لمعنى متحدٍ مع معنى (أسد) كي يثبت وضع لفظ (ضرغام) لمعنى (الأسد).

وبالجملة: أقصى ما يُستفاد من صحّة الحَمْل هو الاتحاد الذاتي بين الموضوع والمعنى المستعمل فيه لفظ (ضرغام) مع المغايرة الاعتبارية، وهذا لا يستلزم كون الموضوع في القضية معنى حقيقياً للفظ (أسد)، لأنّه من قبيل الاستدلال بالأعمّ على الأخصّ، فليلاحظ.

وأما المرحلة الثانية - أي الاعتماد على الحَمْل الشائع - فيتوجّه عليها عينٌ ما أوردناه على المرحلة الأولى، لأنّ المعنى الذي ثبت كون (زيد) من مصاديقه الحقيقية يمكن أن يكون معنى مجازياً للفظ (إنسان)؛ فإنّ أقصى ما تفيده صحّة الحَمْل الشائع هو مجرّد الاتحاد الوجودي بين الطرفين وكون (زيد) مندرجاً تحت معنى (إنسان) المستعمل في القضية، ولا يلزم أن يكون لفظ (إنسان) مستعملاً في

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ١٣ .

معناه الحقيقي، كي ينكشف كونه معنى جامعاً بين (زيد) وسائر أفراد الحيوان الناطق، بل يجوز أن يكون (إنسان) مستعملاً في معناه المجازي، وثبوت الوضع بواسطة صحّة الحَمْل يتوقف على كونه مستعملاً بمعناه الحقيقي، وهو غير متعيّن؛ لما مرّ مراراً من أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة^(١).

تبقى الإشارة إلى أهمّ الأقوال في القبول بهذه العلامة وعدمه، وهي ثلاثة:

القول الأول: القبول بعلاميتها في كلا قسمي الحَمْل، وهو المنسوب إلى

المشهور، ومنهم صاحب الكفاية والعلامة الرشتي رحمتهما^(٢).

القول الثاني: القبول بها في الجملة (أي في الحَمْل الأولي فقط)، وهو ما صرّح به

العلامة المشكيني رحمته^(٣)، ويُستفاد من مجموع كلام المصنّف رحمته، إلا أنه استثنى

صورة واحدة من الحَمْل الشائع، مرّ بيانها، ولكن سيأتي في مبحث (الصحيح والأعم) ما ظاهره البناء على تمامية هذه العلامة بالجملة، كالتبادر^(٤)، فليُتدبّر جيداً.

القول الثالث: إنكار علاميتها مطلقاً من دون فرق بين قسمي الحَمْل (الأولي،

والشائع)، وهذا ما يختاره السيد الخوئي رحمته^(٥).

(١) يلاحظ: محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ١٣١ - ١٣٥.

(٢) كفاية الأصول ص ١٩ - ٢٠، بدائع الأفكار ص ٨٤.

(٣) حاشية المشكيني على الكفاية ج ١ ص ١٣٤.

(٤) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٢٨٤.

(٥) محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ١٣٤.

العلامة الثانية: عدم صحّة السّلب وصحته وصحّة الحَمْل وعدمه

ذكروا^(١): أنّ عدم صحّة سلب اللفظ^(٢) عن المعنى الذي يُشكّ في وضعه له علامة أنّه حقيقةٌ فيه، وأنّ صحّة السّلب علامةٌ على أنّه مجاز فيه، وذكروا أيضاً^(٣): أنّ صحّة حَمْل اللفظ على ما يُشكّ في وضعه له علامةٌ الحقيقة، وعدم صحّة الحَمْل علامةٌ على المجاز^(٤)، وهذا ما يحتاج إلى تفصيل وبيان^(٥).

فنعول: لتحقيق الحَمْل وعدمه والسّلب وعدمه نسلّك الطّرق الآتية:

-
- (١) أي: مشهور الأصوليين، فإنّ المنسوب إليهم القبولُ بتمامية هذه العلامة في كلا قسمي الحَمْل (الأولي والشائع)، والمستفاد من كلامه ﷺ هنا القبولُ بها في الجملة، ولكن سيأتي منه في مبحث (الصحيح والأعم) ما ظاهره القبولُ بها بالجملة.
- (٢) حيث يُجعل اللفظ (المشكوك وضعه للمعنى) محمولاً في القضية، والموضوع فيها هو المعنى، كما سيتضح مفصّلاً.
- (٣) إشارة إلى التعبير الثاني لهذه العلامة، وهو بلحاظ صحّة الحَمْل وعدم صحتها، فلهذه العلامة تعبيران بخلاف غيرها.
- (٤) قد يقال: إنّ هذا يتنافى مع ما مرّ في بداية المبحث السابع من كون المجاز أيضاً استعمالاً صحيحاً كالحقيقة، فليُتأمل.
- (٥) محصّله ثلاث مراحل مرتبة من الحَمْل، كما سيتضح.

١ - نجعل المعنى ^(١) الذي يُشكّ في وضع اللفظ له (موضوعاً) ^(٢) ونُعبر عنه بأيّ لفظ كان يدلّ عليه، ثم نجعل اللفظ المشكوك في وضعه لذلك المعنى (محمولاً) بما له من المعنى الارتكازي ^(٣)، ثم نجرّب أن نحمل بالحمل الأولي اللفظ (ما له من المعنى المرتكز في الذهن) على ذلك اللفظ ^(٤) الدالّ على المعنى المشكوك وضع اللفظ له ^(٥)، والحمل الأولي ملاكه الاتحاد في المفهوم والتغاير بالاعتبار ^(٦).

وحيتئذ إذا أجرينا هذه التجربة، فإن وجدنا عند أنفسنا صحّة الحمل وعدم صحّة السلب ^(٧) علمنا تفصيلاً بأنّ اللفظ موضوعٌ لذلك المعنى ^(٨)، وإن وجدنا عدم

(١) هذه هي المرحلة الأولى التي يُعتمد فيها على الحمل الأولي.

(٢) كما لو شككنا في وضع لفظ (ضرغام) لمعنى (الحيوان المفترس) مثلاً.

(٣) أي: نجعل لفظ (ضرغام) - بما له من معنى ارتكازي - محمولاً في القضية، وفيه إشارة إلى رفع محذور الدّور، وسيشير إليه في التنبيه الآتي.

(٤) مثل (أسد) الذي نعلم بدلالته على معنى الحيوان المفترس.

(٥) فيقال: «(الأسدُ ضرغامٌ)» مثلاً، بنحو الحمل الأولي.

(٦) هامش: وقد شرحنا الحمل وأقسامه في الجزء الأول من المنطق (ص ٧٦) من الطبعة الثانية.

(٧) كما لو صدقت قضية: «(الأسدُ ضرغامٌ)».

(٨) لكنّ هذا غير لازم من صحّة الحمل الأولي؛ وذلك لجواز أن يكون المحمول مستعملًا في معنى مجازي، وهو استعمال صحيح أيضاً كالحقيقة، كما مرّ في المبحث السابع من المقدمة، فليُتدبّر.

صحّة الحمل^(١) وصحّة السّلب علمنا أنّه ليس موضوعاً لذلك المعنى بل يكون استعماله فيه مجازاً.

٢- إذا لم يصحّ عندنا الحمل الأولي نجرب أن نحمله^(٢) هذه المرة بالحمل الشّائع الصناعي^(٣) الذي ملاكه الاتحاد وجوداً، والتغاير مفهوماً.

وحيثُ، فإنّ صحّ الحمل علمنا أنّ المعنيين متحدان وجوداً^(٤) سواء كانت النسبة التساوي أو العموم من وجه^(٥) أو مطلقاً، ولا يتعيّن واحد منها بمجرد صحّة الحمل^(٦)، وإن لم يصحّ الحمل وصحّ السّلب علمنا أنّهما متباينان^(٧).

(١) كما لو كان المعنى المشكوك وضع لفظ (ضرغام) له هو الشّجاع، فيصدق: «الشّجاع ليس بضرغام» مثلاً.

(٢) أي: نحمل اللفظ بها له من معنى ارتكازي.

(٣) هذه هي المرحلة الثانية، وفيها يختلف نوع الحمل، مع بقاء طرفي القضية على ما كانا عليه في المرحلة الأولى.

(٤) في الجملة، ولكنّ مرّ أنّ هذا المقدار (في حدّ ذاته) لا يوجب العلم بالوضع، لجواز كون المعنى المستعمل فيه المحمول مجازياً، ولهذا لم يدعِ المصنّف رحمته.

(٥) هامش: إنّما يفرض العموم من وجه إذا كانت القضية مهمة.

(٦) لأنّ تصادق الطرفين إنّما يكشف عن عدم كون النسبة بينهما هي التباين، ولا يدلّ على كونها إحدى الثلاثة المتبقية بخصوصها.

(٧) إذ لو كانت النسبة بينهما إحدى الثلاثة المتبقية (التساوي، والعموم المطلق، والعموم الوجهي) لصحّ الحمل (في الجملة) جزماً.

٣- نجعل موضوع القضية^(١) أحدَ مصاديق المعنى المشكوك وضعُ اللفظ له لا نفسَ المعنى المذكور^(٢)، ثمَّ نَجْرِبُ الحَمْلَ - وينحصر الحَمْلُ في هذه التجربة بالحَمْلِ الشَّايِعِ^(٣) :-

فإنَّ صَحَّ الحَمْلُ عُلِمَ منه حال المصداق من جهة كونه أحدَ المصاديق الحقيقية لمعنى اللفظ الموضوع له^(٤) - سواء كان ذلك المعنى نفسَ المعنى المذكور^(٥) أو غيره المتحدِّ معه وجوداً - كما يُستَعْلَمُ منه^(٦) حالُ الموضوع له (في الجملة)^(٧)، من جهة شموله لذلك المصداق.

(١) هذه هي المرحلة الثالثة، وهي تشبه الثانية في نوع الحَمْلِ (أي الشَّائع)، ولكنها تختلف عنها في موضوع القضية، فإنَّ الموضوع في هذه مصداقُ المعنى المشكوك، وفي تلك (أي الثانية) نفسُ المعنى المشكوك.

(٢) فلو شككنا في وضع (إنسان) لمعنى (الحيوان الناطق) مثلاً، نجعل (زيد) مثلاً موضوعاً، ونحمل عليه (إنسان) بالحَمْلِ الشَّائع، لترى صحَّةَ الحَمْلِ من عدمها.

(٣) لعدم معقولية الحَمْلِ الأولي بعد كون الموضوع من قبيل المصاديق.

(٤) إذ لو لم يَكُنْ (زيد) مصداقاً حقيقياً لمعنى الإنسان لما صحَّ الحَمْلُ الشَّائع في قولنا: «(زيدٌ إنسانٌ)».

(٥) في القضية، أي معنى (الإنسان) مثلاً.

(٦) أي: من كون الحَمْلِ المذكور صحيحاً.

(٧) لا تفصيلاً، فيُعلم أنَّ لفظ (إنسان) موضوع لمعنى صادق على (زيد) صدقاً حقيقياً، وإنَّ لم يُعلم أنَّ هذا المعنى هو (الحيوان الناطق) مثلاً أو غيره.

بل^(١) قد يُستعلم منه تعيين الموضوع له، مثلاً إذا كان الشكّ في وضعه لمعنى عامّ أو خاصّ، كلفظ (الصّعيد) المرّدّ بين أن يكون موضوعاً لمطلق وجه الأرض^(٢) أو لخصوص التراب الخالص، فإذا وجدنا صحّة الحمل وعدم صحّة السّلب بالقياس إلى غير التراب الخالص من مصاديق الأرض^(٣) يُعلم قهراً تعيين وضعه لعموم الأرض^(٤).

وإن لم يصحّ الحمل وصحّ السّلب علّم أنّه^(٥) ليس من أفراد الموضوع له ومصاديقه الحقيقية^(٦) وإذا كان قد استعمل فيه اللفظ فلا استعمال يكون مجازاً إمّا فيه

(١) استثناءً ممّا ذكره عليه السلام في هذه المرحلة، مفاده القبول بأمارية صحّة الحمل الشائع على الحقيقة في مورد واحد خاصّ، وهو أن يدور المعنى (المشكوك وضع اللفظ له) بين العموم والخصوص، ولكن سيأتي منه عليه السلام في مبحث (الصّحيح والأعمّ) ما ظاهره البناء على تمامية هذه العلامة بالجملة، كالتّبادر، فليلاحظ.

(٢) الشامل للتراب الخالص وغيره كالرّمْل والجص ونحوهما.

(٣) كالرّمْل، فيصدق قولنا: «الرّمْل صعيدٌ»، دون: «الرّمْل ليس بصعيدٍ».

(٤) لأنّ وضع لفظ (الصّعيد) للحصّة غير الشاملة للرّمْل مثلاً معلومٌ، وإنّما يُشكّ في وضع اللفظ للمعنى الأوسع من ذلك، فإذا لم يصحّ الحمل علّم خروج الزائد (كالرّمْل) عن المعنى الموضوع له.

(٥) أي: أن غير التراب الخاصّ، كالرّمْل في المثال.

(٦) يرد عليه أنّ استعمال اللفظ في معناه المجازي صحيح وليس بغلط، كما تكرّرت الإشارة إليه، فليلاحظ.

رأساً^(١) أو في معنى يشملهُ ويعمّه^(٢).

تنبيه

إنَّ الدَّورَ الذي ذُكِرَ في التَّبادُرِ يتوجَّهُ إشكاله هنا أيضاً^(٣)، والجواب عنه نفس الجواب هناك، لأنَّ صحَّةَ الحَمْلِ^(٤) وصحَّةَ السَّلْبِ إنَّما هما باعتبار ما للفظ من المعنى المَرْتَكِزِ إجمالاً، فلا تتوقَّفُ العلامةُ إلا على العلم الارتكازي، وما يتوقَّفُ على العلامة هو العلم التفصيلي^(٥).

(١) بأنَّ تتحقَّقَ المناسبةُ بين التراب الخالص والرَّمْلِ مباشرة، ولو بنحو المشابهة، فيكون المجاز من باب الاستعارة.

(٢) بأنَّ تكون المناسبة المصحَّحة للمجاز بين التراب ومعنى آخر، ولهذا المعنى مصاديق أحدها الرَّمْلُ، فتكون المناسبة عندئذٍ غير مباشرة.

(٣) بتقريب: أنَّ صحَّةَ حَمْلِ اللفظ على المعنى تتوقَّفُ على العلم المسبق بوضعه للمعنى، فإذا جُعِلَت صحَّةُ الحَمْلِ علامةً على الوضع لزم توقُّفُ العلم بالوضع على صحَّةِ الحَمْلِ، فتتوقَّفُ صحَّةُ الحَمْلِ على نفسها.

(٤) هذا هو الجواب الأول، المرتبط بنفس الشَّخص العارف باللغة (أي بوضع اللفظ لمعناه)، ومفاده اختلاف العِلْمَيْنِ في المتعلِّق (أي المعلوم)، كما أوضحه رحمته الله.

(٥) ولا مجال للدَّور مع اختلاف العِلْمَيْنِ في المتعلِّق أصلاً؛ لابتناؤه (أي الدَّور) على اتحاد العِلْمَيْنِ في كلِّ من المتعلِّق والموضوع.

هذا كلّهُ بالنّسبة إلى العارف باللغة، وأمّا الجاهل بها^(١) فيرجع إلى أهلها في صحّة الحمل والسّلب وعدمهما كالتبادر.

(١) هذا هو الجواب الثاني، وملخصه: أنّ العلم بالوضع (الذي تتوقّف عليه صحّة الحمل) هو علمُ أبناء اللغة، في حين أنّ العلم بالوضع (الذي يتوقّف على صحّة الحمل) هو علمُ الأعجمي، فيختلف العِلْمان في الموضوع، ويرتفع الدّور لابتناؤه على اتحاد العِلْمَيْن، كما مرّ آنفاً.

العلامة الثالثة: الاطراد

ذكروا للاطراد أكثر من تفسير، ومن ذلك ما ذكره المصنّف رحمته الله، وهو أن يكون اللفظ المستعمل في مورد باعتبار معنى ما بحيث يصح استعماله في سائر الموارد بلحاظ ذلك المعنى، فكلّما وُجد هذا المعنى في مورد صحّ استعمال اللفظ فيه من دون فرق بين فرد وآخر، ولا بين مقام وآخر، وليس الاطراد إلا كون اللفظ بهذه المثابة، مثل إطلاق لفظ (إنسان) على زيد باعتبار كونه حيواناً ناطقاً، فهو يصح إطلاقه على جميع الأفراد الواجدة للحيوانية الناطقية، ومثله إطلاق لفظ (عالم) على عمرو مثلاً باعتبار وجدانه لمعنى (العلم) حيث يصح إطلاق هذا اللفظ على كلّ فرد واجد للعلم^(١).

ولكنّ الاطراد - بهذا التفسير - يواجه اعتراضاً معروفاً، وهو أنّه لا يكون مطّرداً (أي مانعاً)؛ لصدّقه على المجاز، فإنّ اللفظ بلحاظ معناه المجازي أيضاً يصحّ استعماله في جميع الموارد التي توجد فيها العلاقة المصحّحة للمجاز، كما في لفظ (أسد)، فإنّه يصحّ استعماله في كلّ مورد تتوفّر فيه المشابهة في الشّجاعة في جميع الأفراد والمقامات، فلا فرق بينه وبين اطراد استعمال اللفظ في أفراد الحيوان المفترس من هذه الناحية، كي يُجعل هذا علامةً للحقيقة في الثاني فقط دون الأول، فإنّ دوام صحّة الاستعمال المجازي فرعٌ دوام وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي

(١) يلاحظ: حاشية المشكيني على الكفاية ج ١ ص ١٣٤، حقائق الأصول ج ١ ص ٤٠.

والمعنى المجازي، ولهذا لا يُحرز كون الاطراد ناشئاً عن وضع اللفظ بإزاء المعنى المستعمل فيه، مما يعني أنَّ الاطراد لازم أعمّ من الوضع، مع أنَّ كونه أمانة على الحقيقة يتوقف على كونه لازماً مساوياً للوضع.

وهذا الإشكال - على تقدير تماميته - سيال يتوجّه على أغلب التفسيرات التي يذكرونها للاطراد، وقد أجيب عنه بجوابين.

أولهما: تقييد الاطراد بقيد (على وجه الحقيقة) أو (من غير تأويل)، وحيثنّذ يختصّ بالمعنى الحقيقي، ولا يتنقض بالاطراد في المجاز، لاحتياج هذا الاطراد إلى التأويل ولحاظ العلاقة، وهذا الجواب ذكره صاحب الفصول تذكّر^(١) ولم يرتضه صاحب الكفاية تذكّر^(٢).

ثانيهما: التسليم بحصول الاطراد في كلّ من الحقائق والمجازات، إلا أنّهما ليسا على نسق واحد، فإنّ الاطراد الحاصل في الحقائق يكون بلحاظ أنواع العلائق من دون خصوصية للمعنى المستعمل فيه اللفظ، ولهذا يصحّ إطلاق لفظ (عالم) على كلّ ذات تتصف بالإدراك، بينما يكون الاطراد في المجازات بلحاظ أشخاص العلائق، بمعنى وجود خصوصية للمورد المستعمل فيه اللفظ، ولهذا لا يحسن استعمال لفظ (أسد) وإرادة (العصفور الشجاع) مثلاً، ممّا يكشف عن عدم كونه من قبيل اطراد الحقيقة.

ولكن المصنّف رحمته الله يسلم بتامة هذا الاعتراض، ولأجله لم يقبل بعلامية

(١) الفصول الغروية ص ٤٨.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٠.

الاطراد، وفاقاً لصاحب الكفاية تذ^(١)، وخلافاً للمشهور من تمامية علاميته على الحقيقة، وعلامة عدمه على المجاز، كما حكاها السيد المجدد الشيرازي تذ^(٢).
ومما تقدم كله يظهر أنّ المصنّف رحمته يقبل بعلامة التبادر (بالجملة)، كما يقبل علامة صحة الحمل لكن في الجملة، إلا أنّه يرفض علامة الاطراد (بالجملة) بنحو الاستقلال في مقابل أخويه، وهذا لا يتنافى مع القبول بعلامة الاطراد أحياناً على الوضع إذا كان مآله إلى التبادر، بحيث يكون بمثابة العلامة على التبادر، وفرق واضح بين كون الاطراد علامةً وكونه علامةً على العلامة، فليلاحظ.

يبقى هنا التنبيه على أنّ العلامات الثلاثة المتقدمة - على تقدير تماميتها - تمثل أمارات على وضع اللفظ للمعنى وكون الاستعمال حقيقياً، وبنفس البيان والملاك يفترض أن تكون أعدامها أمارات على عدم وضع اللفظ للمعنى المستعمل فيه، وهذا كله يبتني على طريقة المتقدمين المبتنية على لحاظ المعاني الحقيقية للألفاظ دون المعاني الظاهرة منها، كما مرّ عن السيد الخوئي تذ قبيل الحديث عن التبادر.

(١) كفاية الأصول ص ٢٠.

(٢) تقارير آية الله المجدد الشيرازي ج ١ ص ١٢٠.

العلامة الثالثة: الاطراد

وذكروا^(١) من جملة علامات الحقيقة والمجاز الاطرادَ وعدمه، فالاطراد علامة الحقيقة، وعدمه علامة المجاز^(٢).

ومعنى الاطراد^(٣): أنَّ اللفظ لا يختصَّ صحة استعماله بالمعنى المشكوك^(٤) بمقام دون مقام ولا بصورة دون صورة، كما لا يختصَّ بمصداقٍ دون مصداق^(٥).

(١) أي: مشهور الأصوليين، فقد حكى السيد المجدد الشيرازي تَنَقُّلَ عنهم الاعتماد على الاطراد، ونسبة الذكر إليهم تشير إلى عدم قبوله (عنه السلام) به، كما سيُصرَّح به، وفاقاً لصاحب الكفاية تَنَقُّلَ.

(٢) كما هو الحال في غير الاطراد، فالعلامة (كالتبادر مثلاً) بوجودها تمثل أمانة الحقيقة، وبعدها تمثل أمانة عدم الحقيقة، أي المجاز.

(٣) هذا هو أحد التفسيرات المذكورة للاطراد، ومحصله أنَّه عبارة عن شيوع استعمال اللفظ في معنى - من دون قرينة - في جميع الأفراد وفي جميع المقامات، كما نجده في استعمال لفظ (إنسان) في (الحيوان الناطق).

(٤) كالحيوان الناطق في المثال الآتي، والمناسب: «استعماله في المعنى المشكوك».

(٥) فلفظ (إنسان) كما يصحَّ إطلاقه - من دون حاجة إلى قرينة - على زيد باعتبار كونه حيواناً ناطقاً، يصحَّ أيضاً إطلاقه كذلك على كلِّ فردٍ يكون واجداً للحيوانية الناطقية، وفي جميع المقامات.

والصحيح أنّ الاطراد ليس علامة للحقيقة^(١)، لأنّ صحّة استعمال اللفظ في معنى (بما له من الخصوصيات)^(٢) مرة واحدة تستلزم صحته دائماً^(٣) سواء كان حقيقة أم مجازاً^(٤)، فالاطراد لا يختصّ بالحقيقة حتى يكون علامة لها^(٥).

(١) وإن كان يصحّ كونه علامة أحياناً لأجل رجوعه إلى التبادر، وهو المعبر عنه بـ(اطراد التبادر)، فيكون من قبيل العلامة على العلامة، ولكنّ هذا ليس مقصوداً لهم من ذكر (الاطراد) في مقابل التبادر وغيره.

(٢) مثل (الحيوانية الناطقية) في المثال المتقدم.

(٣) في كلّ الأفراد الواجدة لتلك الخصوصية، وفي جميع المقامات.

(٤) لصحّة استعمال اللفظ بلحاظ المعنى المجازي في كلّ فرد واجد للعلاقة، فيصحّ إطلاق (أسد) على كلّ شجاع، وفي كلّ مقام، وهذا هو الإشكال المعروف على التمسك بالاطراد، كما مرّ.

(٥) فعلاميته تتطلب مساواته للحقيقة، فإذا كان أعمّ من الحقيقة لم يصلح لأنّ يكون علامة عليها؛ لوضوح أنّ الأعم لا يدلّ على الأخصّ.

المبحث الثاني عشر: الأصول اللفظية

تمهيد:

الشكّ الذي قد يحصل لدى المخاطب عند سماعه لفظاً من الألفاظ يكون على نحوين باعتبار متعلّقه:

النحو الأول: الشكّ في أصل المعنى الموضوع له ذاك اللفظ، في ما إذا كان المخاطب جاهلاً بالوضع، كما إذا قال المتكلّم: «رأيتُ أسداً»، فمن الواضح أنّ المخاطب لا يكون عالماً بالمراد من الأسد، مع فرض جهله بالوضع.

وهذا النحو خارج عن محلّ الكلام في هذا المبحث، وعلاج الشكّ فيه يتمّ بالرجوع إلى علامات الحقيقة من نصّ أهل اللغة أو التّبادر وأخويه، فهي الطرق التي يتعيّن الرجوع إليها في هذه الحالة.

ومجرّد استعمال اللفظ في المعنى لا يكفي في إثبات وضعه له؛ لما مرّ في المبحث السابع من أنّ الاستعمال الصّحيح لا ينحصر في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بل يتحقّق أيضاً باستعماله في المعنى المجازي إذا توفّرت العلاقة المصحّحة، ونُصبت القرينة الصارفة، ولهذا يكون ذكروا أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، خلافاً لما يظهر من السيد المرتضى تثنؤً وآخرين من التمسكّ بأصالة الحقيقة في الاستعمال^(١).

ووجه الخطأ هاهنا هو أنّ مورد أصالة الحقيقة هو العلم بالمعنى الموضوع له

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ١٣، ص ٥٢.

اللفظ مع الجهل بالمراد الجدّي للمتكلّم منه، وهو النحو الثاني الآتي، فيُتمسّك بأصالة الحقيقة عندئذٍ، ويُبنى على أنّ اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي، دون ما إذا علم المخاطب بالمراد الجدّي للمتكلّم، ولكنّه لم يعلم أنّ هذا المعنى المراد حقيقي أو مجازي، كما اشتهر تطبيقها عن السيد تيّز.

ولكن يُفهم من كلام صاحب الحاشية تيّز في بداية حديثه عن العلامة الخامسة (أصالة الحقيقة) أنّ مخالفة السيد المرتضى تيّز هي في صورة تعدّد المعنى المستعمل فيه، دون صورة اتحاده فإنّ الأصوليين مطبقون على الحكم بدلالة الاستعمال على الحقيقة^(١)، فليلاحظ.

النحو الثاني: الشكّ في المعنى الذي استعمل فيه اللفظ وأراده المتكلّم، مع علم المخاطب بالوضع، كما لو كان عالماً بوضع لفظ (أسد) للحيوان المفترس، إلا أنّه لا يعرف أنّ مراد المتكلّم منه في قوله: «(رأيت أسداً)» هو الحيوان المفترس أو الرجل الشجاع، وهذا ما يُعبّر عنه بـ(الشكّ في المراد).

وهذا النحو هو المبحوث عنه في هذا المبحث، وعلاج الشكّ فيه يتمّ بالرجوع إلى الأصول اللفظية، فيُتمسّك بأصالة الحقيقة مثلاً في المثال المتقدّم، ويُبنى على أنّ مراد المتكلّم هو رؤية الحيوان المفترس، لأنّ مقتضاها تقديم المعنى الحقيقي على غيره كلّما دار الأمر بين الاثنين، ولم تكن في الكلام قرينة على إرادة غير المعنى الحقيقي، مع احتمال وجودها، كما سيأتي.

وباتضح هذا التمهيد يقع الكلام عن الأصول اللفظية في جهتين:

(١) هداية المسترشدين ج ١ ص ٢١٥ .

الجهة الأولى: استعراض الأصول اللفظية

الأصول اللفظية عبارة عن ظهورات تقتضيها الضوابط والمناسبات العرفية التي يعتمد عليها أهل المحاورة، وتكون مرجعاً للمخاطب أو المتلقي عند الشك في المراد الجدي للمتكلم، ويترتب على الأخذ بها نفي كل احتمال يخالف ما هو الظاهر من الكلام.

وقد ذكر المصنّف رحمه الله مجموعة من الأصول اللفظية:

الأول: أصالة الحقيقة، وهي أصل لفظي عقلاني يرجع إليه عند الشك في المراد الجدي للمتكلم من اللفظ الذي أطلقه، وتردده بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، عند انتفاء وجود قرينة في الكلام، مع عدم احتفافه بما يصلح للقرينة، ويترتب على إعمال هذا الأصل حمل اللفظ على معناه الحقيقي، فيكون حجة للسامع على المتكلم، وبالعكس.

فلو قال الأستاذ: «ارسم قمراً» مثلاً، وشك التلميذ في المعنى المراد من القمر، وتردد عنده بين المعنى الحقيقي (الجزم السماوي) والمعنى المجازي (رجل حسن الوجه) فالمتعين - بمقتضى أصالة الحقيقة - حمل لفظ (القمر) على معناه الحقيقي، فيتوجب عليه أن يرسم الجزم السماوي المعروف.

الثاني: أصالة العموم، وهي أصل لفظي عقلاني يرجع إليه عند الشك في إرادة الشمول والسعة من الكلام وعدم إرادته منه، فيبنى على إرادة الشمول، وعدم الاعتداد بالاحتمال المخالف فيقال إن الأصل هو العموم.

مثاله أن يقول المولى: «أكرم العلماء»، وهو بحسب الظهورات الناشئة من

الضوابط المعتمدة عند أبناء المحاورة يكون شاملاً لكل عالم، سواء كان فقيهاً أم غيره، فإذا شكّ المخاطب في إرادة العموم من لفظ (العلماء)، لاحتاله إرادة إكرام خصوص الفقهاء مثلاً، فعندئذ تجري أصالة العموم، ويثبت وجوب إكرام جميع العلماء حتى غير الفقهاء، وتكون أصالة العموم حجة لكل من المتكلم والمخاطب على الآخر، فلا يحقّ للمتكلّم أن يؤاخذ المخاطب لو قام بإكرام عالم نحوي مثلاً، بدعوى أنّه لم يقصد العموم، كما لا يحقّ للمخاطب أن يمتنع عن إكرام العالم غير الفقيه لمجرد احتماله إرادة إكرام خصوص الفقهاء، طالما لم تقم قرينة على إرادة إكرام الفقهاء حصراً.

الثالث: أصالة الإطلاق، وهي أصلٌ لفظي عقلائي يُرجع إليه عند الشكّ في إرادة الشمول من الكلام، مع عدم نصب قرينة على إرادة التقييد، وعدم وجود ما يصلح للتقييد، فإذا أورد المتكلم في كلامه لفظاً مطلقاً، واحتمل المخاطب أنّه يريد للتقييد، فعندئذ يبنى على إرادته للإطلاق وشمول كلّ أفراد الطبيعة عملاً بأصالة الإطلاق، فتكون حجة لكل من المتكلم والسامع على الآخر.

ومثاله أن يقول: «أكرّم فقيراً»، ويشكّ المخاطب في أنّ مراد المتكلم إكرام جميع الفقراء من دون استثناء أو خصوص (الفقير الهاشمي) مثلاً، فلا يشمل غيره من عوام الفقراء، وحينئذ تجري أصالة الإطلاق، ويثبت بها وجوب إكرام كلّ فقير، وإن لم يكن هاشمياً.

وسياقي في بداية باب المطلق والمقيّد أنّ الوجه المعروف عندهم في التفريق بين العموم والإطلاق هو أنّ الدالّ على الشمول في باب العموم يكون لفظاً مثل كلّ،

وجميع، ونحوهما، بخلاف باب الإطلاق، فإنَّ الدلالة على الشمول تكون بمعونة مقدمات الحكمة^(١).

الرابع: أصالة عدم التقدير، وهي أصلٌ لفظي عقلائي يُرجع إليه عند الشك في وجود لفظ مقدّر في الكلام، كما لو قال: «أكرم العالم» واحتمل المخاطب وجود لفظ في الكلام لم يذكره المتكلم لسبب ما، بحيث تتسع دائرة الطلب لتشمل (إكرام خادم العالم) أيضاً، فيتعيّن حينئذٍ البناء على تمامية الكلام وعدم التقدير، ويكون الواجب على المخاطب هو إكرام نفس العالم فقط، ولا يجب إكرام خادمه اعتماداً على هذا الخطاب.

وألحق المصنّف رحمته بها أصلين يمكن عدّهما مستقلين:

أحدهما: أصالة عدم النقل، وهي أصلٌ لفظي عقلائي أيضاً، يُرجع إليه عند احتمال نقل معنى اللفظ إلى معنى آخر مع هجران استعماله في المعنى الأول، كما إذا قال المولى: «ورّع هذه الأموال على أولادي»، واحتمل المخاطب حصول نقل في لفظ (الولد) إلى خصوص الابن، وهجران استعماله في البنت، ممّا يوجب حرمان البنات من تلك الأموال، فهنا تجري أصالة عدم النقل، ويتعيّن على المخاطب البناء على بقاء (الولد) بمعناه الأعمّ الشامل للبنت، ومن ثمّ يتوجّب عليه توزيع الأموال على الأبناء والبنات، ويكون هذا الأصل - كسائر الأصول العقلانية - حجة لكلّ من الطرفين على الآخر.

الآخر: أصالة عدم الاشتراك، وهي أيضاً أصلٌ لفظي عقلائي، يُرجع إليه عند

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ٢١٥.

الشك في حدوث وضع آخر للفظ من دون هجران استعماله في المعنى السابق، بحيث تتساوى نسبة اللفظ إلى المعنيين، وحينئذ يُتمسك بأصالة عدم الاشتراك ويُبنى على عدم وضع اللفظ بإزاء المعنى الثاني (المحتمل) على حدة، كما إذا قال المولى: «أعطي هذه الكتب لأبنائي»، واحتمل المخاطب أن يكون لفظ (الأبن) موضوعاً للتحديد أيضاً على حدة، كما أنه موضوع للأبن المباشر، فعندئذ تجري أصالة عدم الاشتراك، ويتوجب عليه إعطاء الكتب للأبناء المباشرين فقط، وعدم إعطاء شيء منها للأحفاد.

الخامس: أصالة الظهور، وقبل بيان هذا الأصل ينبغي الالتفات إلى أن للكلام باعتبار كيفية دلالة على المعنى أنحاء ثلاثة:

أولها: نصّ، وهو ما يفيد معناه بنحو الجزم واليقين، بأن يكون المدلول عند المخاطب واضحاً متعيناً وفق الضوابط اللغوية والعرفية للمحاورات، من دون أي احتمال لإرادة المتكلم لخلاف هذا المعنى الواضح.

ثانيها: مجمل، وهو ما يحتمل أكثر من معنى من دون أن يحصل لدى المخاطب اطمئنان بإرادة المتكلم لأي منها سواء كانت المعاني متساوية عند المخاطب أو كان لبعضها نحو رجحان على البعض الآخر من دون أن يصل رجحانه إلى حد الوثوق بإرادته من اللفظ.

ثالثها: ظاهر، وهو ما يصلح لإفادة أكثر من معنى أيضاً، إلا أن أحد المعنيين أو المعاني يكون راجحاً على غيره، ويكون هو المنساق من اللفظ بحيث يحصل لدى المخاطب وثوق بأنه المراد من اللفظ، وأن ما عداه بحكم الملغى، وإن كان محتملاً،

فإنَّ العقلاء (أو قُل: أرباب المحاوره) لا يعتدّون باحتمال إرادة خلاف ما يطمئنّ المخاطب بإرادة المتكلّم له، ويتزّولونه منزلة العدم، وهذا النحو هو المراد في المقام. فأصالة الظهور أيضاً أصلٌ لفظي عقلائي يُرجع إليه عند الشكّ في المعنى المراد من اللفظ بسبب احتمال إرادة خلافه، على أن لا يرقى هذا الاحتمال المخالف إلى حدّ بحيث يكون مكافئاً للمعنى الأول الظاهر، فيكون مقتضى أصالة الظهور هو الأخذ بالمعنى الأول، وعدم الاعتداد باحتمال إرادة خلافه.

ولكنّ هذا الأصل عند المصنّف رحمته الله ليس مقابلاً للأصول المتقدّمة، بل كلّها ترجع إليه، فأصالة الحقيقة - مثلاً - لا تعني أزيد من حَمَلِ الكلام على ظاهره الذي يكون هو المعنى الحقيقي في أغلب الأحيان.

كما أنّ أصالة العموم لا تعني سوى إرادة الشمول الظاهر من اللفظ من جهة الوضع، ومثلها أصالة الإطلاق التي تفيد إرادة الشمول الظاهر من اللفظ ببركة مقدّمات الحكمة، وهكذا أصالة عدم التقدير، فإنّها لا تعني سوى أنّ الظاهر من الكلام هو المعنى الأول الخالي عن التقدير، وهكذا الكلام في أصالة عدم النقل وأصالة عدم الاشتراك، وسيأتي مزيد بيان لهذا في المبحث الرابع من باب (حجّة الظواهر)^(١)، حيث سيُصرّح المصنّف رحمته الله هناك بعدم وجود أصلٍ عند العقلاء سوى أصالة الظهور، وفاقاً لشيخه المحقّق الأصفّهاني رحمته الله ^(٢).

ومفادها حَمَلِ الكلام على المعنى الذي يترجح على سائر المعاني بحدّ يُطمأنّ

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٧ ص ٢٧٨ - ٢٨٠.

(٢) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ١٨٠ - ١٨٢ ت ٨٣.

بكونه هو المراد الجدّي للمتكلّم، وعدم الاعتناء بأيّ احتمال آخر مخالف له، وإن كان ذاك الاحتمال موجوداً في نظر العقل، لأنّه لما كان ضعيفاً ولم يرقّ إلى معاندة وزلزلة المعنى الظاهر لم يعبأ به العقلاء واعتبروه كالمعدوم.

ولكن هذا الكلام لا يستدعي كون الظاهر من اللفظ هو المعنى الحقيقي دائماً، بل يمكن أن يكون الظاهر هو المعنى المجازي، فيقع التنافي البدوي بين أصالتي الحقيقة والظهور، والتقديم للثانية من دون أدنى ريب.

ومن هنا نفهم أن كون أصالة الحقيقة هي الأصل إنّما هو باعتبار أن الغالب والمتوقع من كلّ لفظ أن يستعمل في ما وُضع له لا في غيره، ولأجل ذلك كان مورد (أصالة الحقيقة) خصوص ما إذا كان الظاهر هو المعنى الحقيقي، دون ما إذا كان الظاهر هو المعنى المجازي، فلا محلّ لأصالة الحقيقة.

بل سيأتي من المصنّف رحمته الله في الموضع المشار إليه أن التعبير بد(أصالة الحقيقة) وغيرها لا يخلو عن مسامحة، لأنّه تعبير عن شيء لا وجود له عند العقلاء، إلا إذا كان الغرض منه مجرد إبراز جانب من جوانب أصالة الظهور، وهو عدم الاعتناء باحتمال إرادة المجاز لمخالفته لما هو الظاهر من الكلام (أعني الحقيقة).

وهكذا في أصالة عدم التقييد، فإذا كان الظاهر من اللفظ هو التقييد حمل عليه، ولا مورد لأصالة الإطلاق أصلاً، لأنّ العبرة بما يظهر من الكلام، ولو لم يكن هو الإطلاق، وهكذا لو كان الكلام ظاهراً في التخصيص، فلا مصحّح لجريان أصالة العموم، ومما مرّ يتضح أن المعوّل عليه في باب الألفاظ هو (أصالة الظهور) لا غير.

١٢ - الأصول اللفظية^(١)

تمهيد:

اعلم أنّ الشكّ في اللفظ على نحوين:

١ - الشكّ في وضعه لمعنى من المعاني^(٢).

٢ - الشكّ في المراد منه بعد فرض العلم بالوضع، كأن يُشكّ في أنّ المتكلّم أراد بقوله: «رأيتُ أسداً» معناه الحقيقي أو معناه المجازي^(٣)، مع العلم بوضع لفظ (الأسد) للحيوان المفترس، وبأنّه غير موضوع للرجل الشجاع^(٤).

أمّا النحو الأول فقد كان البحث السابق معقوداً لأجله، لغرض بيان العلامات المثبتة للحقيقة أو المجاز، أي المثبتة للوضع أو عدمه^(٥).

-
- (١) هي ظهورات تقتضيها الضوابط اللغوية والمناسبات العرفية، يُرجع إليها عند الشكّ في مراد المتكلّم، لنفي احتمال إرادة خلاف الظاهر من الكلام.
- (٢) بعد استعمال اللفظ في ذاك المعنى مع جهل المخاطب بالوضع.
- (٣) فلا علّم للمخاطب بالمراد الجدّي للمتكلّم من لفظ (أسد)، مع علمه بوضع اللفظ للحيوان المفترس.
- (٤) فليس هو كلفظ (عين) مثلاً، وإلا لكان مشتركاً بينهما، فيحتاج إلى قرينة لتعيين المعنى المراد منهما.
- (٥) بناءً على الطرح القديم الذي يحصر منشأ الحقيقة في الوضع.

وهنا نقول: إنّ الرجوع إلى تلك العلامات وأشباهها - كنصّ أهل اللغة^(١) - أمرٌ لا بدّ منه في إثبات أوضاع اللغة (أية لغة كانت)، ولا يكفي في إثباتها أن نجد في كلام أهل تلك اللغة استعمال^(٢) اللفظ في المعنى الذي شُكّ في وضعه له، لأنّ الاستعمال كما يصحّ في المعنى الحقيقي يصحّ في المعنى المجازي^(٣)، وما يدرينا لعلّ المستعمل اعتمد على قرينة حالية أو مقالية^(٤) في تفهيم المعنى المقصود له فاستعمله فيه على سبيل المجاز، ولذا اشتهر في لسان المحقّقين - حتى جعلوه كقاعدة - قولهم: «إنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز»^(٥).

ومن هنا نعلم بطلان طريقة العلماء السّابّقين لإثبات وضع اللفظ بمجرد وجدان استعماله في المعنى في لسان العرب، كما وقع ذلك لعلم الهدى السيد المرتضى تثنّى، فإنّه كان يُجري أصالة الحقيقة في الاستعمال^(٦)، بينما أن أصالة الحقيقة إنّما تجري

(١) لم يسبق منه رحمته الله ذكره إلى جنب العلامات الثلاثة المتقدّمة.

(٢) تمهيدٌ للتعريض بما شاع عن السيد تثنّى وجمع من أنّ الاستعمال علامة الحقيقة، ولكن ذكر في حاشية المعالم الإطباق عليه عند اتحاد المعنى المستعمل فيه، فليلاحظ.

(٣) بعد توفّر العلاقة المصحّحة للمجاز، لأنّ الاستعمال الصّحيح يشمل المجاز أيضاً، ولا يختصّ بالمعنى الحقيقي، كما مرّ في المبحث السّابع من المقدّمة.

(٤) ولم تصل إلينا، خصوصاً القرينة الحالية التي قد يُتساهل في نقلها.

(٥) ومن الواضح أنّ العام لا يدلّ على الخاصّ بأيّ نحو من الدّلالة.

(٦) أي: يُجريها في مورد علم المخاطب بمراد المتكلّم وشكّه في أنّه المعنى الحقيقي أو المجازي، ليثبت بها كونه من الأول، كما صنّع تثنّى في صيغة (الأمر).

عند الشك في المراد^(١) لا في الوضع^(٢)، كما سيأتي.

وأما النحو الثاني^(٣) فالمرجع فيه لإثبات مراد المتكلم الأصول اللفظية^(٤)، وهذا البحث معقود لأجلها، فينبغي الكلام فيها من جهتين:

أولاً - في ذكرها، وفي ذكر مواردها.

ثانياً - في حجيتها، ومذكر حجيتها.

أما من الجهة الأولى فنقول: أهم الأصول اللفظية ما يأتي:

١ - أصالة الحقيقة، وموردها ما إذا شك في إرادة المعنى الحقيقي أو المجازي من اللفظ^(٥) بأن لم يُعلم وجود القرينة^(٦) على إرادة المجاز مع احتمال وجودها^(٧)، فيقال

(١) بأن يكون المخاطب عارفاً بوضع لفظ (أسد) للحيوان المفترس، ولكنه لا يعرف مراد المتكلم منه، وأنه قد رأى حيواناً مفترساً أو رجلاً شجاعاً.

(٢) لكي يصير دور (أصالة الحقيقة) هو تحديد المعنى الموضوع له.

(٣) وهو الشك في المعنى المراد للمتكلم بعد العلم بالوضع.

(٤) فتجري أصالة الحقيقة في المثال الأخير، ويثبت بها أن المرئي حيوان مفترس.

(٥) مع علمه بالمعنى الموضوع له اللفظ - كما مر - وليس موردها العكس بأن كان يعلم المعنى المراد للمتكلم ولكنه لا يعلم أنه هو المعنى الموضوع له أو لا.

(٦) بالفعل، ولم يكن الكلام محفوفاً بما يصلح للقرينة، فتكون الشروط المعتمدة في إجراءاتها أربعة.

(٧) إذ لو كان يعلم بانتفاء القرينة على خلاف الظاهر فلا معنى للشك أصلاً، بل يتعين البناء على أن هذا الظاهر هو المراد الجدّي للمتكلم.

حيثنذ: «الأصلُ الحقيقة»، أي الأصل أن نحمل الكلامَ على معناه الحقيقي^(١)، فيكون حجة فيه للمتكلّم على السّامع، وحجة فيه للسّامع على المتكلّم، فلا يصحّ^(٢) من السّامع الاعتذارُ في مخالفة الحقيقة^(٣)، بأن يقول للمتكلّم: «لعلّك أردتَ المعنى المجازي»^(٤)، ولا يصحّ الاعتذار من المتكلّم بأن يقول للسّامع: «إني أردتُ المعنى المجازي»^(٥).

٢ - أصالة العموم، وموردها ما إذا ورد لفظ عام، وشكّ في إرادة العموم منه أو الخصوص، أي شكّ في تخصيصه^(٦)، فيقال حيثنذ: «الأصلُ العموم» فيكون حجة

(١) كما لو قال الأستاذ: «ارسم قمراً»، وشكّ التلميذ في مراد أستاذه وأتّه المعنى الحقيقي لـ(القمر) أو المعنى المجازي، فتجري أصالة الحقيقة، ويلزمه رسمُ الجِرم السماوي لا رجلٍ حَسَن الوجه.

(٢) تفريعٌ على كون الأصل حجة للمتكلّم.

(٣) كما لو قام التلميذ في المثال برسم (رجلٍ حَسَن الوجه)، بدعوى أنّه فهِم من اللفظ معناه المجازي لا الحقيقي.

(٤) مع أنّ المتكلّم لم ينصب أية قرينة على المجازية.

(٥) إذا فُرِض في المثال المتقدّم أنّ التلميذ قد أجرى أصالة الحقيقة وقام برسم (الجِرم السماوي)، فلا يحقّ للمتكلّم أن يلومه على ذلك، ويدّعي أنّه يريد المعنى المجازي وليس الحقيقي.

(٦) كما لو قال: «أكرم العلماء» وشكّ المخاطب في شموله لغير الفقهاء أو للفسق منهم، وعدم شموله.

في العموم على المتكلم^(١) أو السامع^(٢).

٣- أصالة الإطلاق^(٣)، وموردها ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات وقيود يمكن إرادة بعضها منه^(٤)، وشك في إرادة هذا البعض لاحتمال وجود القيد، فيقال: «الأصل الإطلاق» فيكون حجة على السامع والمتكلم كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٥) فلو شك مثلاً في البيع أنه هل يشترط في صحته أن يُشأ بالفاظ عربية، فإننا نتمسك بأصالة إطلاق (البيع) في الآية لنفي اعتبار هذا الشرط والتقييد به،

(١) فليس للمتكلم أن يؤخذ السامع في ما لو أكرم الأخير عالماً غير فقيه أو فاسقاً مثلاً، ويدعي (أي المتكلم) أن مراده من قوله: «أكرم العلماء» هو إكرام خصوص الفقهاء أو العلماء العدول منهم فقط.

(٢) فلا يُقبل اعتذار السامع في ما لو فرض امتناعه عن إكرام عالم نحوي مثلاً، بذريعة أنه قد فهم من المثال السابق كون المتكلم مريداً لإكرام خصوص العلماء العدول، مع أن الكلام الواصل إليه خالٍ عن مثل هذا المخصص.

(٣) الفارق المعروف بينه وبين العموم أن الدال على الشمول إن كان هو اللفظ - بتوسط الوضع - مثل كل وجميع وغيرهما فالمراد من العموم مثل «أكرم كل عالم»، وإن كان مقدمات الحكمة فهو من الإطلاق مثل «أكرم عالماً».

(٤) إشارة إلى واحدة من مقدمات الحكمة اللازم توفرها قبل التمسك بالإطلاق، وهي قابلية المعنى للتقييد، بناءً على مختاره رحمته الله - وفقاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله - في نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد، كما سيأتي في باب (المطلق والمقيّد).

(٥) سورة البقرة، الآية (٢٧٥).

فنحكم حيثنَّذ بجواز البيع بالألفاظ غير العربية^(١).

٤ - أصالة عدم التقدير^(٢)، وموردها ما إذا احتُمِل التقدير في الكلام، وليس هناك دلالة على التقدير^(٣)، فالأصل عدمه^(٤).

ويُلحق بأصالة عدم التقدير أصالة عدم النَّقل^(٥)، وأصالة عدم الاشتراك^(٦)، وموردهما ما إذا احتُمِل معنى ثانٍ موضوعٌ له اللفظ، فإن كان هذا الاحتمال مع

(١) إذ لو كان مراد الشَّارع المقدس هو خصوص البيع المنشأ باللغة العربية لكان ينبغي التقييد به، فمع عدم ذكر القيد ينكشف أنَّه مريدٌ لمطلق البيع.

(٢) ومقتضاها عدم ترتيب الأثار على وجود اللفظ المحتمل وجوده، كما مرَّ في مثال «أكرم العالم».

(٣) من باب عدم العلم بالدلالة، لا العلم بعدمها، كما مرَّ في أصالة الحقيقة.

(٤) أي: عدم وجود لفظ مقدَّر في الكلام، كما لو قال: «أكرم العالم»، واحتمل المخاطب سقوط لفظ (خادمه) مثلاً، فيجري الأصل المذكور، ويُبنى على عدم تقديره، فلا يجب إكرام خادم العالم استناداً إلى هذا الخطاب.

(٥) في ما إذا احتمل المخاطب حدوث نقل في اللفظ من معناه إلى معنى جديد مع هجران استعماله في المعنى السابق، كما لو احتمل المخاطب في مثال: «وزَّع هذه الأموال على أولادي» حدوث نقل في لفظ (الولد) إلى الابن خاصة.

(٦) كما لو احتمل المخاطب في قول الجد: «أعطِ هذه الكتبَ لأبنائي» وَضَعَ لفظ (الابن) للحفيد بوضع آخر على حدة، فيصير اللفظ عندئذٍ مشتركاً بينه وبين الابن المباشر.

فرض هجر المعنى الأول - وهو المسمّى بـ(المنقول) - فالأصل عدم النّقل^(١)، وإن كان مع عدم هذا الفرض - وهو المسمّى بـ(المشترك) - فإنّ الأصل عدم الاشتراك^(٢)، فيُحمَل اللفظ في كلّ منهما على إرادة المعنى الأول، ما لم يثبت النّقل والاشتراك^(٣)، إمّا إذا ثبت النقل فإنّه يُحمَل على المعنى الثاني^(٤)، وإذا ثبت الاشتراك فإنّ اللفظ يبقى مجمّلاً لا يتعيّن في أحد المعنيين^(٥) إلا بقريّة على القاعدة المعروفة في كلّ مشترك^(٦).

٥ - أصالة الظهور، وموردها ما إذا كان اللفظ ظاهراً في معنى خاصّ^(٧) لا على

-
- (١) فيتوجّب على المخاطب في المثال أن يوزع الأموال على البنات أيضاً، ولا يعتني باحتمال طروء النقل على لفظ (الولد).
- (٢) فيتوجّب على المخاطب في المثال أن يعطي الكتب للأبناء المباشرين فقط، ولا يعتدّ باحتمال حصول الاشتراك في لفظ (الابن).
- (٣) بنحو معتبر، ولا قيمة لمجرد احتمال تحقّق النقل أو الاشتراك؛ فإنّ الأصل اللفظي إنّما يكون مرجعاً في صورة الشكّ في إرادة خلاف الظاهر.
- (٤) لأنّ المفروض في النّقل ترك استعمال اللفظ في المعنى الأول السّابق.
- (٥) لفرض تساوي نسبة اللفظ إليهما، فيلزم المتكلّم حيثنّذ أن ينصب قريّة لتعيين المعنى المراد منها، إذا كان في مقام البيان والتفهم.
- (٦) يقصد: الاحتياج إلى قريّة لتعيين المعنى المراد من بين معاني اللفظ، فالمشترك مع وجود القريّة المعيّنة يصير من المبيّن، ومن دونها يصير من الجُمَل.
- (٧) أي: متعيّناً في هذا المعنى المحتمل من اللفظ، بحيث يُطمأن بكونه هو المراد منه وفق الضوابط المعتمّدة عند أهل المحاورة، وبهذا يخرج الجُمَل والنصّ.

وجه النصّ فيه الذي لا يُتمتّل معه الخلاف^(١)، بل كان يُتمتّل إرادة خلاف الظاهر^(٢)، فإنّ الأصل حيثنّذ أن يُحمّل الكلام على الظاهر فيه^(٣).

وفي الحقيقة إنّ جميع الأصول المتقدّمة راجعة إلى هذا الأصل^(٤)، لأنّ اللفظ مع احتمال المجاز - مثلاً - ظاهرٌ في الحقيقة^(٥)، ومع احتمال التخصيص ظاهرٌ في العموم، ومع احتمال التقييد ظاهرٌ في الإطلاق^(٦)، ومع احتمال التقدير ظاهرٌ في عدمه، فمؤدّي (أصالة الحقيقة) نفس مؤدّي (أصالة الظهور) في مورد احتمال المجاز^(٧)، ومؤدّي (أصالة العموم) نفس مؤدّي (أصالة الظهور) في مورد احتمال التخصيص،

(١) احترازٌ عن النصّ، الذي يدلّ على معناه بنحو الجزم مع انتفاء أيّ احتمال للخلاف، كدلالة (أحد) في سورة الإخلاص على وحدانيته تعالى.

(٢) لكنّ هذا الاحتمال (الملازم للظهور) يكون بدرجة بحيث لا يعبأ به العقلاء وأبناء المحاورة، ويعتبرونه كالعدم.

(٣) ويكون حجة لكلّ من المتكلّم والمخاطب على الآخر، كما مرّ.

(٤) لأنّها بمثابة تطبيقات لأصالة الظهور، وإبراز لجوانب الظهور التي يلزم العمل بها، فالتعبير عن كلّ منها بـ (الأصل) لا يخلو عن مسامحة، كما سيأتي مزيد توضيح له في مبحث (اعتبار جريان أصالة الحقيقة) من باب (حجية الظواهر) عند بيان القول الرابع المختار للمصنّف رحمته الله، وفاقاً لشيخه المحقّق الأصفهاني رحمته الله.

(٥) فالأصل الجاري هو (أصالة الظهور) وليس (أصالة الحقيقة).

(٦) فالأصل الجاري هو (أصالة الظهور) لا (أصالة الإطلاق)، وكذا في البقية.

(٧) أي البناء على المعنى الحقيقي لا لأنّه موضوع له، بل لأنّه هو الظاهر.

وهكذا في باقي الأصول المذكورة، فلو عبّرنا بدلاً عن كلّ من هذه الأصول بـ(أصالة الظهور) كان التعبير صحيحاً مؤدياً للغرض.

بل ^(١) كلّها يرجع اعتبارها إلى اعتبار أصالة الظهور، فليس عندنا ^(٢) في الحقيقة إلا أصل واحد، هو (أصالة الظهور).

ولذا ^(٣) لو كان الكلام ظاهراً في المجاز، واحتُمل إرادة الحقيقة انعكس الأمر ^(٤)، وكان الأصل من اللفظ المجاز ^(٥)، بمعنى أنّ الأصل الظهور، ومقتضاه الحتم على المعنى المجازي، ولا تجري (أصالة الحقيقة) حيث ^(٦)، وهكذا لو كان

(١) هذا ترقٍ ينتج عنه انتفاء كلّ أصل لفظي في مقابل أصل الظهور، فيكون ذكر سائر الأصول بمثابة التوضيح لموارد تحقّق أصالة الظهور.

(٢) أي: عند العقلاء وأهل المحاور، وتفصيل الكلام في المبحث المشار إليه آنفاً من باب (حجّة الظواهر).

(٣) شروع في ذكر موارد اختلاف أصالة الظهور مع غيرها في النتيجة، وهذا راسم لعدم استقلالية تلك الأصول في قبال أصالة الظهور.

(٤) فيلزم البناء على إرادة المجاز، وعدم الاعتناء باحتمال إرادة الحقيقة، وهذا لا ينسجم مع التعبير بـ(أصالة الحقيقة) الظاهر في استقلاليتها عن (أصالة الظهور).

(٥) ما دام هو الظاهر من اللفظ، ولا قيمة لعدم كونه هو الموضوع له.

(٦) لعدم كون حجّة (أصالة الحقيقة) من باب التعبد، كما نسبه في الكفاية إلى بعض الفحول ^(٧)، كي يلزم البناء على الحقيقة كلّما دار الأمر بينها وبين المجاز، بل حجّة (أصالة الحقيقة) هي من باب الظهور، وفاقاً لمشهور الأصوليين.

الكلام ظاهراً في التخصيص^(١) أو التقييد^(٢).

(١) فيتعيّن البناء على كون التخصيص هو المراد الجدي للمتكلم، مع أنّ هذا لا يتناسب مع ظاهر التعبير بـ(أصالة العموم).

(٢) فيلزم البناء على كون التقييد هو المراد الجدي للمتكلم، مع أنّه لا يتناسب مع ظاهر التعبير بـ(أصالة الإطلاق)، وما هذا وذاك إلا لأنّ العبرة هي بما يكون الكلام ظاهراً فيه، أيّاً كان، فلا رجحان للعموم (بما هو) على التخصيص، كي يلزم حمل الكلام على العموم دائماً، كلّما دار الأمر بين الاثنين، كما لا رجحان للإطلاق (بما هو) على التقييد.

الجهة الثانية: حجّة الأصول اللفظية

المذكّر الأساسي لحجّة الأصول اللفظية المذكورة أو أصالة الظهور (بتعبير أدق)، هو السّيرة العقلانية، والمراد منها تباني العقلاء على سلوك معين في واقعة من الوقائع بحيث يكون المخالف لهم مستحقاً للذم، ممّا يكشف عن نشوء هذا الاتفاق عن نكتة عقلانية، وليس اعتباطاً أو لمحض التعبد.

ومن ذلك تبانيهم على الأخذ بظهور كلام المتكلم، وعدم التفاتهم إلى احتمال إرادة الخلاف، ما دام الكلام خالياً عن أية قرينة على الخلاف، ولم يكن محتملاً بما يصلح للقرينة على ذلك، فيكون المعنى الظاهر حجّة لكلّ من المتكلم والمخاطب على الآخر، ولا يختلف إلغاء العقلاء لاحتمال إرادة خلاف الظاهر عن الغاء غيره من الاحتمالات التي يحتمل المخاطب طروءها على المتكلم من قبيل الغفلة والخطأ والهزل ونحو ذلك، وهذا هو المعروف بينهم في منشأ حجّة الأصول اللفظية.

وفي مقابل هذا قولٌ حكاه في الكفاية عن بعض الفحول^(١)، مفاده أنّ حجّة أصالة الحقيقة مثلاً هي من باب التعبد، بمعنى أنّ العقلاء يأخذون بالمعنى الحقيقي للفظ كلّما دار الأمر بين الحقيقة والمجاز، إلى أنّ تقوم قرينة على المجاز، ولا يكفي مجرد احتفاف الكلام بمحتمل القرينية، وهنا تظهر ثمرة الفرق بين القولين^(٢).

(١) لعلّ المقصود به صاحب الحاشية تذكّر، أو أخوه صاحب الفصول تذكّر.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٣٣، ويلاحظ: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٤ ص ٢١٥، ص ٢٢٦، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ٢ ص ٣١٤، ص ٣٢٠.

ثم إنّ دلييلة السّيرة العقلائية - بعد إحراز الصّغرى - أي أصل تحقّقها - على الأخذ بالأصول اللفظية منوطة بإحراز تحقّق أمرين:

أولهما: معاصرة السّيرة لزمان المعصوم عليه السلام، وإلا لم يَكُنْ انعقادها مجدياً، لتوقّف الشرط الآتي على إحراز المعاصرة، وقد يتمّ إثبات هذا الشرط من خلال إثبات أنّ تلك السّيرة متجذّرة عند العقلاء فيكشف عن وجودها في زمانه عليه السلام.

ثانيهما: إمضاء الشارع المقدّس للسّيرة وموافقتها عليها، كي يترتّب الأثر الشرعي عليها، وإلا فلا قيمة لها (بما هي سيرة)، وهذا يتمّ إمّا من خلال إحراز موافقتها عليها مباشرة، وهو قليل الوقوع خارجاً، وإمّا من خلال الاكتفاء بسكوته، وعدم ثبوت ردّعها عنه، وهو الطّريق الغالب تحقّقه خارجاً، فيدلّ هذا على رضاه بها، إذ لو لم يَكُنْ موافقاً عليها لكان عليه أن يردع عنها، بعد فرض تمكّنه منه، وعدم وجود مانع من ذلك من تقيّة ونحوها، ولا حاجة إلى ثبوت عدم الرّدع، كما هو مختار المصنّف عليه السلام، وفاقاً لشيخه المحقّق الأصفهاني رحمته الله (١)، وسيأتي مثله في (باب السّيرة) من المَقْصَد الثالث (٢).

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٢٤٨ ت ١١٦، ج ٥ ص ٢٩ - ٣٠ ت ١١.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٧ ص ٣٩٦.

حجّة الأصول اللفظية

وهي الجهة الثانية من البحث عن الأصول اللفظية، والبحث عنها يأتي في بابه، وهو باب مباحث الحجّة^(١)، ولكن ينبغي الآن أن نتعجّل في البحث عنها؛ لكثرة الحاجة إليها، مكتفين بالإشارة.

فنقول: إن المدرك والدليل في جميع الأصول اللفظية واحد وهو تباني العقلاء^(٢) في الخطابات الجارية بينهم على الأخذ بظهور الكلام^(٣) وعدم الاعتناء باحتمال إرادة

(١) مقصوده عليه السلام ما سيذكره في المبحث الثالث من باب (حجّة الظواهر)، وهو (أصالة عدم القرينة) من انحصار الأصول اللفظية عند العقلاء في أصالة الظهور، وكل ما عداها يرجع إليه، وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني تتمة.

(٢) وجريان طريقتهم على الأخذ بسلوك معين بحيث يستحق المخالف لهم اللوم والتوبيخ، ويكون هذا ناشئاً عن نكات مركوزة في أعماق نفوسهم؛ إذ لا وجود لمفردة (التعبد) في قاموس العقلاء، كما لا يخفى.

(٣) ولو كان الظاهر من الكلام هو المجاز أو التخصيص أو التقييد، ولهذا يُعتبر خلوّ الكلام عن أية قرينة على خلاف الظاهر، بل عن محتمل القرينية أيضاً، بناءً على ما هو المعروف عند الأصوليين في منشأ حجّة (الأصول اللفظية)، خلافاً لبعض الفحول تتمة الذي ييني على كون حجّيتها من باب التعبد، وبرز الفرق بين القولين في مورد احتفاف الكلام بمحتمل القرينية على الخلاف، كما مرّ.

خلاف الظاهر^(١)، كما لا يعتنون باحتمال الغفلة أو الخطأ أو الهزل^(٢) أو إرادة الإهمال والإجمال^(٣)، فإذا احتمل الكلام المجاز أو التخصيص أو التقيد أو التقدير لا يوقفهم ذلك عن الأخذ بظاهرة^(٤)، كما يلغون أيضاً احتمال الاشتراك والنقل ونحوهما^(٥).

ولا بدّ أن الشارح^(٦) قد أمضى هذا البناء، وجرى في خطابه على طريقتهم هذه، وإلا لزجرنا ونهانا عن هذا البناء في خصوص خطابه^(٧)، أو لبيّن لنا طريقته لو كان

(١) وتنزيله منزلة العدم، فإنّ هذا الاحتمال موجود في كلّ ظاهر، وإلا كان نصّاً لا ظاهراً، وهو خُلف.

(٢) ويتعارف التعبير عن السلوك العقلاني في هذه الموارد بـ(أصالة عدم الغفلة)، و(أصالة عدم الخطأ)، و(أصالة عدم الهزل)، و(أصالة البيان)، وغيرها.

(٣) الفرق بينهما - كما سيأتي في محله - أنّ عدم البيان (المتحقّق في الاثنين) يكون مقصوداً للمتكلّم في مورد الإجمال، دون الإهمال.

(٤) وهو الحقيقة في الأول، والعموم في الثاني، والإطلاق في الثالث، وعدم التقدير في الرابع، فيُنزّل احتمال الخلاف في الموارد الأربعة منزلة العدم في نظرهم.

(٥) فيبنون على عدم الاشتراك وعدم النقل، ولا أثر لبقاء هذه الاحتمالات في نظر العقل، لأنّ المعتر انتفاؤها عند العقلاء وأرباب المحاور لا مطلقاً.

(٦) المطّلع على هذه السيرة؛ لاعتبار إحراز معاصرتها لزمانه.

(٧) كما حصل مع سيرتهم على العمل بالقياس، التي ورد الزجر عنها في أحاديث كثيرة فاقت حدّ التواتر.

له غير طريقتهم طريقةً خاصةً يجب اتباعها^(١)، ولا يجوز التعدي عنها إلى غيرها، فيُعلم من ذلك^(٢) على سبيل الجزم أنّ الظاهر حجّةٌ عنده، كما هو عند العقلاء بلا فرق^(٣).

(١) وهذا كاشف آخر عن عدم رضا الشارع المقدّس عن طريقة العقلاء؛ لوضوح أنّ بيان طريقته المخالفة لطريقتهم يتضمّن الرّجْر عنها، فهو زجرٌ وزيادة.

(٢) أي: من عدم زجر الشارع المقدّس عن طريقة العقلاء، أو بيان الطّريقة المقبولة عنده والمخالفة لها.

(٣) خاصّة على رأي المصنّف رحمته الله - تبعاً لشيخه المحقّق الأصفهاني رحمته الله - من كون الشارع المقدّس من العقلاء بل هو رئيسهم، ولأجله لا يُعتبر ثبوت عدم الرّدْع بل يكفي عدم ثبوت الرّدْع، كما مرّت الإشارة إليه آنفاً.

المبحث الثالث عشر: التّرادف والاشتراك

يشتمل هذا المبحث على مطلبين مستقلين، ويقع الكلام في مقامين رئيسين:

المقام الأول: التّرادف

يظهر من العلامة تتّك أنّ التّرادف عبارة عن «دلالة لفظين أو أكثر على معنى واحد باعتبار واحد»^(١)، وذكر السيد الأعرجي تتّك أنّه «اجتماع اللفظين على معنى في الوضع»^(٢)، ويجمعهما «اشتراك لفظين أو أكثر في الدّلالة على معنى واحد»، كما في إنسان وبشر، وكذا أسد وضرغام، وهكذا السيف والصارم والمهند، على كلام بينهم في أصل تحقّق التّرادف في بعض هذه الأمثلة وعدمه.

ويقع الكلام في التّرادف في جهتين:

الجهة الأولى: على الرغم من وجود الكثير من الألفاظ المتحدّة في المعنى، فقد وقع الخلاف في أصل إمكان التّرادف وعدمه في اللغة على قولين:

القول الأول: إنكار وقوع التّرادف، بدعوى أنّ وقوعه ينافي حكمة الواضع، فإنّ الغرض من وضع الألفاظ لمعانيها هو التفهيم والتفهّم، وهذا يتحقّق بوضع لفظ واحد بإزاء المعنى، فوضع أزيد من لفظ واحد لأداء معنى واحد عبث لا يليق

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ٢٠٣.

(٢) المحصول في علم الأصول ج ١ ص ١٢٦.

بالواضع الحكيم، وأجاب عن مثل (الإنسان) و(البشر) بأتهما في الواقع متباينان^(١)، وهذا ما تبناه بعض، وعبر عنهم العلامة تثنى بـ«شاذ من الناس»^(٢).

القول الثاني: إمكان وقوع الترادف في اللغة، بل وقوعه فيها بالفعل، وهذا هو المعروف والمشهور بينهم، وذلك لبطلان الدعوى المتقدمة بمنع المنافاة بين حكمة الواضع وثبوت الترادف من جهة، ولوقوعه من جهة أخرى، فإن وقوعه أدل دليل على إمكانه، وهذه اللغة بين أيدينا، وفيها الكثير من الألفاظ المترادفة، مما يدل بوضوح على أن منع وقوع الترادف في اللغة لا يستند إلى أساس صلب، بل هو بمعزل عما تقضيه أدنى مراجعة لكتب اللغة، حيث نجد فيها التنصيص من أئمة اللغة على ذلك، ولعل هذا هو الوجه في إهمال المصنّف تثنى الكلام عن هذه الجهة.

الجهة الثانية: هناك ثلاثة احتمالات في منشأ حصول الترادف في اللغة أشار المصنّف رحمته إلى اثنين منها:

الاحتمال الأول: أن يكون الترادف حاصلًا من شخص واحد أو قبيلة واحدة، بأن يقوم شخص مثلاً بوضع لفظ بإزاء معنى معين، ثم يعود هذا الشخص نفسه ويضع لفظاً آخر لإفادة نفس ذاك المعنى، سواء كان وضع الألفاظ لمعنى واحد في زمان واحد أو في أكثر، ويظهر من العلامة تثنى أن هذا ليس بأكثرى التحقق^(٣).

الاحتمال الثاني: أن يكون الترادف حاصلًا من أشخاص متعددين، بأن يضع

(١) يلاحظ: مفاتيح الأصول ص ٢١.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ٢٠٤.

(٣) المصدر السابق ج ١ ص ٢٠٥.

شخص أو قبيلة - بتعبير المصنّف رحمته الله - لفظاً بإزاء معنى، ويأتي شخص آخر (أو قبيلة أخرى) فيضع لفظاً آخر لنفس ذلك المعنى، اتفاقاً من دون التفات إلى الوضع السابق، وحينها أراد أهل اللغة أن يجمعوا بين عباراتها ويوحدوا في ما بينها وجدوا أنّ هناك أكثر من لفظ يؤدي معنى واحداً، وذكر العلامة رحمته الله أنّ هذا السبب هو الأكثر في تحقّق الترادف^(١).

ويمكن الاستشهاد لهذا الاحتمال بصعوبة التواصل في ما بين الناس في تلك العصور، ومعه لا يبقى مجال لتأثيرهم بالوضع الأول للفظ، ويكفي في هذا عدم الدليل على الاحتمال الأول، لأنّه لا ينسجم مع طبيعة الإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً، يحتاج إلى التواصل مع بني نوعه، وتبادل الأفكار معهم، ممّا يفرض عليه جعل اللفظ بإزاء المعنى الذي يحتاج إلى تفهيمه، ومن الجائز جداً أن يتفق شخصان أو أكثر في تفهيم معنى واحدٍ بأكثر من لفظ، من دون أيّ شعور من الثاني بسبق وضع لفظ بإزاء المعنى من قبل واضح آخر متقدّم عليه، كما ذكر العلامة رحمته الله في المقام.

وهذا الاحتمال هو الذي يرتضيه المصنّف رحمته الله، مستظهرّاً إياه من كلام بعض المؤرّخين، وهو عين ما ذكره شيخه المحقّق النائيني رحمته الله^(٢).

وربما يكون المراد من المؤرّخ المشار إليه في كلام المصنّف رحمته الله هو عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١ هـ)، ولكنّ يتوجّه عليه أنّ هذا المعنى قد ذكره العلامة رحمته الله قبله

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ٢٠٥.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٧٦.

بحوالي قرنين من الزمن، مضافاً إلى أَنَّ السَّيَوطِيَّ إِنَّمَا صَرَّحَ بِكَوْنِ الاحْتِمَالِ الثَّانِي هُوَ الْأَقْرَبُ فِي بَابِ التَّرَادُفِ (وهو النوع السابع والعشرون) وَلَمْ يُصَرِّحْ بِشَيْءٍ فِي بَابِ الْإِشْتِرَاكِ (وهو النوع الخامس والعشرون)^(١)، فَلْيُتْلَاحَظْ.

الاحتمال الثالث: أَنَّ يَكُونُ الْمُنْشَأُ هُوَ كِلَا الْإِحْتِمَالَيْنِ السَّابِقَيْنِ لَكِنْ بِنَحْوِ التَّبَعِيضِ، بِأَنَّ يَكُونِ التَّرَادُفُ فِي بَعْضِ الْأَلْفَاظِ نَاشِئاً مِنْ وَاضِعٍ وَاحِدٍ (شَخْصاً كَانَ أَوْ قَبِيلَةً)، وَفِي بَعْضِهَا الْآخَرُ مِنْ أَكْثَرِ مِنْ شَخْصٍ أَوْ قَبِيلَةٍ.

المقام الثاني: الاشتراك

المراد من الاشتراك اللفظي هو «كون اللفظ موضوعاً لأكثر من معنى بوضع على حِدة، من دون اعتبار سَبَقَ بعض المعاني على البعض الآخر، ولا اعتبار مناسبة بينها، سواء أكان الوضع تعيينياً أو تعينياً»، مثل لفظ (عين) الموضوع للباصرة وغيرها، وكذا (قُرء) الموضوع للحيض والطُّهر، وغيرهما من الألفاظ المشتركة^(٢). وهذا المعنى هو المنساق من لفظ (الاشتراك) عند الإطلاق، ويقابله الاشتراك المعنوي، وهو «كون اللفظ موضوعاً لمعنى كُلِّ جَامِعٍ بَيْنَ عِدَّةٍ مَعَانٍ»، وهذا النحو من الاشتراك خارجٌ عن محلِّ كلامنا.

ويبتني الكلام هنا على مسلك الاعتبار في حقيقة الوضع، وكيفما كان، فيقع الكلام في هذا المقام في جهتين مشابهتين لما مرَّ في التَّرادُفِ:

(١) المزهري في علوم اللغة وأنواعها ج ١ ص ٢١٧، ٢٤٠ - ٢٤١.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ٢٠٩، المحصول في علم الأصول ج ١ ص ١٣٠.

الجهة الأولى: لا يختلف الاشتراك عن التّرادف من ناحية وقوع الخلاف في أصل إمكانه في اللغة واستحالته، ولكنه يمتاز عن التّرادف من حيث وجود بعض التفصيلات التي أوجبت نشوء أقوال كثيرة، نكتفي بالإشارة إلى الأقوال الأربعة التي ذُكرت في الكفاية:

القول الأول: إمكان الاشتراك، بل وقوعه مطلقاً في الكتاب العزيز وغيره (أي اللغة)، وهذا هو المشهور بين العلماء كصاحب الكفاية تت^(١)، والمصنّف رحمته، ودليل إمكانه هو نفس وقوعه في الاثنين؛ لتنصيب أهل اللغة على تحقّقه، وانسباق كلّ من المعنيين أو المعاني عند سماع تلك الألفاظ، والتّبادر - كما مرّ - علامة الحقيقة.

القول الثاني: استحالة وقوعه مطلقاً، أي في الكتاب العزيز وغيره، وهذا هو المحكي عن تغلب والأبهري والبلخي^(٢)، والوجه فيه ما مرّ في التّرادف من دعوى منافاته لحكمة الواضع؛ لانتفاء حصول تفهيم كلّ من المعنيين اللذين يُفترض وضع اللفظ بإزائهما مثلاً، نظراً إلى أنّ وضع اللفظ كان بالسوية بالنّسبة إلى كلّ من المعنيين أو المعاني، فعندئذٍ يتوقّف تفهيم المعنى المراد من اللفظ على نصب قرينه، قد تخفى على السّامع، فيصير اللفظ مُجْمَلاً.

واختار هذا القول المحقّق النهاوندي والسيد الخوئي رحمتهما^(٣)، لكن لا اعتماداً على هذا البيان، بل استناداً إلى (مسلك التعهّد) الذي يقولان به في تفسير الوضع.

(١) كفاية الأصول ص ٣٥ .

(٢) مفاتيح الأصول ص ٢٣ .

(٣) تشريح الأصول ص ٤٧ ، محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٢٣١ .

القول الثالث: البناء على وقوعه في اللغة، لما مرَّ في القول الأول، مع المنع من وقوعه في الكتاب، لاستلزامه أحدَ محذورين: إمَّا التطويل بلا طائل إذا اعتمد في بيان المراد من المشترك على القرائن الدالة على ذلك، وإمَّا الإجمال إذا لم يُعتمد في بيان المراد على شيء من ذلك، وكلاهما لا يليق بالكتاب العزيز.

القول الرابع: ضرورة وقوع الاشتراك في اللغة، زائداً على إمكانه ووقوعه فيها، بدعوى أنَّ الألفاظ متناهية (أي محدودة)، لأنَّها مؤلَّفة من الحروف الهجائية المتناهية، والمؤلَّف من المتناهي متناهٍ، وهذا بخلاف المعاني فهي غير متناهية (أي لا تقف عند حدٍّ)، لأنَّها في واقعها تعبير عن حاجات الإنسان، وهي متجددة في كلِّ زمان، فلاجل تحقيق التوازن بين الألفاظ والمعاني يصبح الاشتراك واجباً^(١).

الجهة الثانية: لا يختلف الكلام في الاشتراك عمَّا تقدَّم في الترادف من ناحية وجود ثلاثة احتمالات أيضاً في كيفية نشوئه في اللغة:

(١) أنَّ منشأ حصول الاشتراك هو قيام شخص واحد أو قبيلة واحدة بوضع اللفظ لأكثر من معنى.

(٢) أنَّ منشأ حصوله هو تصدِّي أشخاص متعدّدين للقيام بذلك، وهذا أيضاً هو مختار المصنّف رحمته الله.

(٣) أنَّ منشأ كلا الاحتمالين السابقين لكنْ على سبيل التبويض بأن يكون وضع بعض الألفاظ المشتركة لأكثر من معنى بفعلٍ واضحٍ واحدٍ (شخصاً كان أو قبيلة)، ويكون وضع بعضها الآخر بفعل أكثر من شخص أو قبيلة.

(١) يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ٢١٠-٢١٥، المحصول في علم الأصول ج ١ ص ١٣٠-١٣٦، محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٢٢٦-٢٣٣.

١٣ - التّرادف والاشتراك

لا ينبغي الإشكال في إمكان التّرادف^(١) والاشتراك^(٢)، بل في وقوعهما في اللغة العربية^(٣)، فلا يُصغى إلى مقالة مَنْ أنكرهما^(٤)، وهذه بين أيدينا اللغة العربية، ووقوعهما فيها كالنّور على المنار.

ولكنّ ينبغي أن نتكلم في نشأتهما^(٥)، فإنّه يجوز أن يكون من وضع واضح واحد، بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد^(٦) أو لفظاً لمعنيين^(٧)، ويجوز أن يكونا من وضع واضعين متعدّدين، فتضع قبيلة - مثلاً - لفظاً لمعنى، وقبيلة أخرى لفظاً آخر

(١) وهو دلالة لفظين أو أكثر على معنى واحد، مثل إنسان وبشر.

(٢) وهو كون اللفظ موضوعاً بإزاء أكثر من معنى على حدة، بحيث تتساوى نسبة اللفظ إلى جميع المعاني، مثل (قرء) الموضوع للحيض والطهر.

(٣) وفي الكتاب العزيز أيضاً، ولم يذكره ﷺ لوضوحه، لا أنّه يتبنى القول الثالث الذي يحصر وقوع الاشتراك في اللغة فقط، فليلاحظ.

(٤) وقد عبّر عنهم العلامة تيّز في ما يرتبط بالتّرادف بـ (شاذ من الناس).

(٥) هذا واضح في (الوضع التعييني) دون (الوضع التعيني)، فلا مجال فيه للتّرديد الذي سيذكره، فليلاحظ.

(٦) فيصيران مترادفين، وقد يقع التّرادف بين ثلاثة ألفاظ، وأكثر أيضاً.

(٧) فيصير مشتركاً لفظياً بينهما، وقد يوضع اللفظ بإزاء أكثر من معنيين.

لذلك المعنى^(١)، أو تضع قبيلةً لفظاً لمعنى وقبيلةً أخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر^(٢)، وعند الجمع بين هذه اللغات - باعتبار أن كل لغة منها لغة عربية صحيحة^(٣) - يجب اتباعها - يحصل الترادف والاشتراك.

والظاهر أن الاحتمال الثاني^(٤) أقرب إلى واقع اللغة العربية، كما صرح به بعض المؤرخين للغة^(٥)، وعلى الأقل فهو الأغلب في نشأة الترادف والاشتراك^(٦)، ولذا نسمع علماء العربية يقولون: «لغة الحجاز كذا، ولغة حمير كذا، ولغة تميم كذا» وهكذا، فهذا دليل على تعدد الوضع بتعدد القبائل والأقوام والأقطار في الجملة، ولا تهمتنا الإطالة في ذلك^(٧).

(١) أي: لأداء نفس ذلك المعنى، هذا في باب الترادف.

(٢) هذا في باب الاشتراك اللفظي.

(٣) بغض النظر عن كونها فصيحة أو غير فصيحة.

(٤) القاضي بنشوء الاثنين في جميع الألفاظ من واضعين متعددين، وهناك احتمال ثالث يبتني على التبعض بين الاحتمالين.

(٥) قيل إن المقصود هو السيوطي في كتابه (المزهر)، ولكن مرَّ أنه إنما صرح بهذا في باب الترادف، ولم يُصرِّح بشيء في باب الاشتراك، فليلاحظ.

(٦) كما صرح العلامة بتعدد هذا فيهما.

(٧) لعدم ترتب ثمرة عملية عليه، بعد وضوح وقوع الاثنين في الكتاب العزيز واللغة، ولعله لأجل هذا قال المحقق النائي بتعدد في الأجود: ((ولا فائدة مهمة في تحقيق ذلك)).

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

هناك خلافاً معروف بين الأصوليين في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى وعدم جوازه، ومحل النزاع بينهم هو اللفظ متعدّد المعنى، وهذه المعاني المتعدّدة تارة تكون كلّها حقيقية، كما في اللفظ المشترك، وأخرى تكون كلّها مجازية، وثالثة تكون مختلفة، فلا يختصّ البحث عند المصنّف رحمته الله بالفرض الأول، وفاقاً لصاحب الكفاية رحمته الله^(١)، وخلافاً للمشهور الذين قيّدوا به (المشترك) في العنوان. كما صنع صاحب المعالم والمحقق القمي رحمتهما الله، حيث عقّدا بحثين: أولهما في المشترك، والثاني في غيره من متعدّد المعنى^(٢).

وقبل الخوض في ذلك ينبغي ذكر مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: لو لاحظنا اللفظ المشترك باعتباره المصداق الأبرز في المقام، لوجدنا له أنحاء متعدّدة في الاستعمال، فإنّه قد يستعمل من دون قرينة تعيّن المعنى المراد، فيصير مُجْمَلاً، وهذا خارج عن محلّ الكلام بالمرّة.

وقد يستعمل مع القرينة، وعندئذٍ فتارة يُستعمل في الجامع بين معنيين أو أكثر، بأن يكون كلّ واحد منهما فرداً لذاك الجامع، كما سيأتي في مبحث الأوامر من استعمال صيغة الأمر في الطّلب الجامع بحيث يكون كلّ من الوجوب والنّدب فرداً

(١) كفاية الأصول ص ٣٦.

(٢) معالم الدّين ص ١٦٨، ص ١٨٣، القوانين المُحكّمة ج ١ ص ١٤٠، ص ١٤٨.

له، وهذا أيضاً خارج عن محلّ الكلام، لأنّه من استعمال اللفظ في معنى واحد، وإن كان مجازياً لأنّه استعمال للفظ في غير ما وضع له.

وأخرى: يُستعمل في مجموع المعنيين أو المعاني (من حيث المجموع)، بحيث يكون كلّ واحد منها جزءاً المعنى المستعمل فيه اللفظ، ومدلولاً تضمينياً للفظ، وقد تطرّق له المصنّف رحمه الله في نهاية المبحث، وذكر أنّه من قبيل استعمال اللفظ في معنى واحد، فيكون أيضاً خارجاً عن محلّ الكلام.

وثالثة: يُستعمل في أحد معانيه مع القرينة، وهو جائز كذلك.

ورابعة: يُستعمل في أكثر من معنى، في أكثر من استعمال، وجوّازه ممّا لا ريب فيه، كما أوضحه المصنّف رحمه الله أيضاً مستعيناً بمثال النّظر في المرأة.

وخامسة: يُستعمل كذلك، لكنّ في استعمال واحد وبلحاظ واحد، بحيث يكون كلّ واحد من المعنيين أو المعاني مناطاً للحكم بنحو الاستقلال، وكأنّ اللفظ لم يُستعمل إلا لإفادة هذا المعنى فقط، وكذلك الحال بالنّسبة إلى المعنى الثاني، فكل معنى يجزّ اللفظ إلى ساحته هو وحده، كأن يقول: «(رأيتُ عينا)»، ويريد أنّه قد رأى عينا باصرة وعينا جارية معاً، بحيث تكون كلّ واحدة هي المرئية دون الأخرى، وهذا النحو هو محلّ الكلام، ومورد النقض والإبرام.

وهكذا لو استعمل لفظاً (له عدة معاني مجازية) وأراد أكثر من واحد منها استقلالاً في استعمال واحد، أو استعمل لفظاً له معنى مجازي وأراد هو مع معناه الحقيقي معاً كذلك، وسيأتي بيانها في التنبيه الأول.

والحاصل أنّ محلّ النزاع هو استعمال اللفظ (متعدّد المعنى) لإفادة أكثر من

واحد من معانيه استقلالاً في استعمال واحد، بأن يدعى كون اللفظ قابلاً لكل واحد من المعنيين أو المعاني كما إذا لم يُستعمل اللفظ إلا فيه وحده، ويكون كل معنى هو المقصود بالإفادة وحده.

المقدمة الثانية: الاستعمال (في الجملة) هو إلقاء اللفظ واستخدامه لغرض تفهيم المخاطب المعنى المراد من قبل المتكلم، وهذا المقدار لا إشكال فيه ظاهراً، وإنما وقع الخلاف في تحليل معناه، وهنا مسلكان رئيسان:

المسلك الأول: البناء على أن الاستعمال هو فناء اللفظ في المعنى، بمعنى جعل اللفظ مختصاً بالمعنى، وملحوظاً بلحاظ غير استقلالي، وله تصويران:

التصوير الأول: أن حقيقة الاستعمال هي جعل اللفظ وجهاً وعنواناً للمعنى، بحيث يكون المعنى كأنه هو الملقى إلى المخاطب، فالتكلم عندما يُلقى اللفظ فهو يُعده في المعنى ويجعله فانياً فيه، حتى كأن الموجود هو المعنى، ولا وجود للفظ أصلاً، وهذا هو ما ذكره صاحب الكفاية تت، ووافقه المحقق النائيني تت^(١).

التصوير الثاني: أن حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى باللفظ، أي جعل اللفظ آلة لإحضار المعنى وإيجاده وجوداً تنزلياً (هو الوجود اللفظي للمعنى)، في مقابل سائر وجوداته من الخارجي والذهني والكتبي بحيث يكون اللفظ ملحوظاً بلحاظ آلي، ويكون المعنى ملحوظاً بلحاظ استقلالي، وهذا التصوير هو ما ذكره المحقق الأصفهانى تت^(٢)، وتبعه المصنّف رحمته الله.

(١) كفاية الأصول ص ٣٦، فوائد الأصول ج ١ ص ٩٣، أجود التقريرات ج ١ ص ٤٩.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ١ ص ١٥٢ - ١٥٣ ت ٩٢.

المسلك الثاني: أن الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ علامة على المعنى، أي علامة لإبراز ما يقصد المتكلم تفهيمه، فيكون الاستعمال شبيهاً بنصب شاخص في الطريق لأجل العلامة، ولا يلزم أن يكون اللفظ ملحوظاً آلة دائماً، بل يجوز أن يُلاحظ استقلالاً، وهذا ما ذكره السيد الخوئي تدُّ بناءً على مسلكه المتقدم في حقيقة الوضع^(١).

وباتضح هاتين المقدمتين، ففي المقام عدة أقوال أهمها أربعة:

القول الأول: امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى استقلالاً في استعمال واحد، وهو مختار المشهور وأكثر المحققين منهم صاحب الكفاية تدُّ^(٢)، ووافقه المحققون الثلاثة عليه^(٣)، والمصنّف رحمه الله.

وهذا الامتناع عقلي يرجع إلى عدم مساعدة حقيقة الاستعمال على هذا النحو من الاستعمال بناءً على المسلك الأول بكلا تصويريه:

أما على التصوير الأول فلوضوح التنافي بين لحاظ اللفظ وجهاً للمعنى الأول وفانياً فيه، وبين لحاظه كذلك للمعنى الثاني، مع فرض وحدة اللحاظ، مع أن الاستعمال واحد، فاللفظ ملحوظ من جهة المستعمل (بالكسر) بلحاظ واحد، فإذا جعل اللفظ بهذا اللحاظ وجهاً وعنواناً للمعنى الأول لم يكن له أن يجعله بنفس

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٢٣٧، مصابيح الأصول ج ١ ص ١٤٦ .

(٢) كفاية الأصول ص ٣٦ .

(٣) أجود التقريرات ج ١ ص ٧٦، نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ١ ص ١٥٠ - ١٥٣ ت ٩١،

نهاية الأفكار ج ١ ص ١٠٨ .

ذلك اللحاظ وجهاً وعنواناً للمعنى الثاني، لأنّ اللفظ إنّما يصلح لأن يكون وجهاً وعنواناً لمعنى واحد فقط.

وإن شئت فقل: إنّ المتكلم جعل اللفظ فانياً في المعنى الأول باستعماله فيه، فلم يبقَ لفظ كي يجعله فانياً في المعنى الثاني بنفس ذلك الاستعمال.

وأما على التصوير الثاني فلأنّ اللفظ موجود بوجود واحد، فلا محالة يكون وجوداً تنزلياً لمعنى واحد فقط، ولا يعقل أن يكون كذلك لمعنيين، ولازم استعماله في معنيين في استعمال واحد إيجاداً لمعنيين تنزلياً، وهو مساوق لكون الوجود الواحد للفظ وجودين تنزليين في آن واحد (أحدهما للمعنى الأول، والآخر للمعنى الثاني)، وهذا غير ممكن لأنّ اللفظ ليس له وجودان بالذات، وهو على حدّ كون وجود واحد وجودين حقيقيين لماهيتين في الخارج؛ لوحدة الملاك في الحالتين. ومحصّل ما أفاده المصنّف رحمه الله أنّ لحاظ اللفظ هو نحو من الوجود له في أفق النّفس، فإذا فرض استعمال اللفظ مرّتين لزم أن يفرض له لحاظان، فيكون للفظ الواحد وجودان آليان، لأنّ اللحاظ في كلامه رحمه الله عبارة عن الوجود الذهني، واجتماع وجودين ذهنيين لشيء واحد غير معقول، كاجتماع وجودين خارجيين له. ولا فرق في الامتناع العقلي للاستعمال في الأكثر بين كون الاستعمال حقيقياً وكونه مجازياً، لوحدة ملاك الاستحالة في الاثنين، كما هو واضح، لأنّ حقيقة الاستعمال لا يفرّق فيها بين الحقيقة والمجاز، كما لا فرق بين كون اللفظ (المتعدّد المعنى) مفرداً - كما تقدّم - وكونه مثني أو مجموعاً ما دام الاستعمال واحداً، لأنّ الفارق بين المفرد ومقابليه هو وجود علامة الثنية وعلامة الجمع، وكلّ منهما لا

تدلّ إلا على تكرار ما يراد من المفرد، فإذا امتنع إرادة معينين من المفرد امتنعت فيهما أيضاً، وسيأتي مزيد توضيح لهذا قريباً عند تصديده عليه السلام لإبطال قول المعالم.

القول الثاني: أنّ الاستعمال في الأكثر ممكنٌ عقلاً وجائزٌ عرفاً، لكنّ بنحو التفصيل بين المفرد وغيره، فيكون الاستعمال مجازياً في المفرد، وحقيقياً في المثني والمجموع، وهو ما يختاره صاحب المعالم تدوّن^(١)، وستأتي مناقشة المصنّف عليه السلام له.

القول الثالث: أنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد - بنحو الاستقلال في استعمال واحد - ممكنٌ عقلاً وعرفاً، وهذا ما يبنى عليه جمعُ منهم المحقق الحائري والسيد البروجردي عليهما السلام^(٢).

القول الرابع: أنّ الاستعمال في الأكثر ممكنٌ عقلاً وممتنعٌ عرفاً، وهذا ما يتبناه السيد الخوئي تدوّن، أمّا جوازه عقلاً فواضح، بناءً على مختاره في حقيقة الاستعمال من كونه علامة لإبراز ما نفس المتكلم، ومن الجائز أن يكون ما في النفس أكثر من معنى، فيصير اللفظ علامة لإرادة تفهيم كلّ واحد من المعنيين أو المعاني استقلالاً. وأمّا عدم جوازه عرفاً فلأجل كونه مخالفاً للظهور العرفي، فلا يصار إليه إلا مع القرينة، ولا فرق في هذا كلّ بين المفرد والمثني والمجموع^(٣).

(١) معالم الدّين ص ١٧٣ - ١٧٤ .

(٢) درر الفوائد ج ١ ص ٥٥ ، نهاية الأصول ص ٦٦ .

(٣) محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٢٣٧ - ٢٤٠ .

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

لا شك في جواز استعمال اللفظ^(١) المشترك^(٢) في أحد معانيه بمعونة القرينة المعينة^(٣)، وعلى تقدير عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً لا دلالة له على أحد معانيه^(٤). كما لا شبهة في جواز استعماله في مجموع معانيه (بما هو مجموع المعاني)^(٥)، غاية الأمر يكون هذا الاستعمال مجازاً يحتاج إلى القرينة، لأنه استعمال للفظ في غير ما وُضِعَ له^(٦).

ولأنها وقع البحث والخلاف في جواز إرادة أكثر من معنى واحد من المشترك في

(١) متعدّد المعنى سواء كان مشتركاً لفظياً أم غيره، كما هو ظاهر عنوان البحث، وفقاً لصاحب الكفاية رحمته، وخلافاً للمشهور.

(٢) لعل وجه التقييد بـ (المشترك) كونه أوضح مصاديق اللفظ المتعدّد المعنى.

(٣) بكسر الياء (بصيغة اسم الفاعل)، سواء كانت هذه القرينة حالية أم مقالية.

(٤) كما لو قال الأستاذ للتلميذ: «إرسم عينا»، ولم ينصب قرينة لتعيين مراده من العين المطلوب رسمها.

(٥) وسيتطرّق له المصنّف رحمته في نهاية البحث، وهو خارج عن محلّ الكلام، لأنه من استعمال اللفظ في معنى واحد لا في أكثر من معنى.

(٦) فإنّ اللفظ موضوع لكل واحد من معانيه على حدة، ولم يوضع لمجموعها، بحيث يصير كلّ واحد منها جزءاً من المعنى المستعمل فيه اللفظ.

استعمال واحد، على أن يكون كل من المعاني مراداً من اللفظ على حدة^(١)، وكأن اللفظ قد جُعِل للدلالة عليه وحده^(٢).

وللعلماء في ذلك أقوالٌ وتفصيلات كثيرة، لا يهَمُّنا الآن التعرُّض لها، وإنَّما الحقُّ عندنا عدمُ جواز مثل هذا الاستعمال^(٣).

الدليل: أنَّ استعمال أيِّ لفظٍ في معنى إنَّما هو بمعنى إيجاد ذلك المعنى باللفظ^(٤)، لكنَّ لا بوجوده الحقيقي، بل بوجوده^(٥) الجعلي التنزيلي، لأنَّ وجود اللفظ وجودٌ للمعنى تنزِيلاً^(٦)، فهو وجودٌ واحدٌ يُنسب إلى اللفظ حقيقةً (أولاً وبالذات) وإلى

(١) على أن يكون كل معنى وحده مناطاً للحكم، بنحو مستقلٍّ عن المعنى الآخر، وكأنَّ غيره ليس بموجود أصلاً.

(٢) ولم يُستعمل اللفظ إلا لإفادته هو فقط، وهكذا بالنسبة إلى المعنى الثاني، فكل واحد من المعنيين يجزّ المعنى إلى ساحته.

(٣) عقلاً، وفاقاً للمشهور وأكثر المحقِّقين، منهم صاحب الكفاية تَتَبُّر، وهذا هو القول الأول في المسألة.

(٤) هذا البيان أقربُ إلى التّصوير الثاني لمسلك الفناء الذي ذكره شيخه المحقِّق الأصفهاني تَتَبُّر، فليلاحظ.

(٥) الضميران في «بوجوده» أولاً وثانياً يرجعان إلى المعنى، فالوجود اللفظي يكون بمثابة وجودٍ تنزيلي للمعنى.

(٦) بناءً على مختاره رحمته عليه في حقيقة الاستعمال، وفاقاً لشيخه المحقِّق الأصفهاني تَتَبُّر، كما مرَّ بيانه في الشَّرْح.

المعنى تنزيلاً (ثانياً وبالعرض)^(١)، فإذا أوجد المتكلم اللفظ لأجل استعماله في المعنى فكأنها أوجد المعنى^(٢)، وألقاه بنفسه إلى المخاطب، فلذلك يكون اللفظ ملحوظاً للمتكلم بل^(٣) للسامع آلة وطريقاً للمعنى وفانياً فيه^(٤) وتبعاً للمحاطة، والملحوظ بالأصالة والاستقلال هو المعنى نفسه^(٥).

وهذا نظير الصورة في المرأة^(٦)، فإن الصورة موجودة بوجود المرأة، والوجود الحقيقي للمرأة، وهذا الوجود نفسه يُنسب إلى الصورة (ثانياً وبالعرض)^(٧)، فإذا نظر الناظر إلى الصورة في المرأة فإنما ينظر إليها^(٨) بطريق المرأة بنظرة واحدة هي

(١) هامش: راجع عن توضيح (الوجود اللفظي للمعنى) الجزء الأول من المنطق (ص ٢٢) من الطبعة الثانية للمؤلف.

(٢) وهذا تعبير آخر عن كون الاستعمال هو إلقاء اللفظ آلة لإحضار المعنى.

(٣) هذا الترقّي من باب الإضراب الانتقالي لا من باب العدول، فليلاحظ.

(٤) حديث (فناء اللفظ في المعنى) مشترك بين تصويري صاحب الكفاية والمحقق الأصفهاني رحمهما، فلا ضير من هذه الناحية.

(٥) وبهذا يتضح كيف يكون الاستعمال إيجاداً للمعنى باللفظ.

(٦) تمثيل منطقي يقاس فيه اللفظ بالمرأة، والمعنى بالصورة، والجامع بينهما كون الشيء آلة للتوصل إلى شيء آخر، والحكم هو نسبة الوجود الواحد إلى أحدهما أولاً وبالذات، وإلى الآخر ثانياً وبالعرض.

(٧) كما يُنسب الوجود الواحد إلى المعنى ثانياً وبالعرض.

(٨) أي: إلى الصورة، وباتّضاح الحال فيها يتّضح الحال في المعنى.

للمصوّرة (بالاستقلال والأصالة)، وللمرآة (بالآلية والتبّع)^(١)، فتكون المرآة كاللفظ ملحوظة تبعاً للحاظ المصوّرة وفانية فيها^(٢) فناء العنوان^(٣) في المعنون^(٤).

وعلى هذا، لا يمكن استعمال لفظ واحد إلا في معنى واحد، فإنّ استعماله في معنيين مستقلاً - بأن يكون كلّ منهما مراداً من اللفظ، كما إذا لم يكن^(٥) إلا نفسه - يستلزم^(٦) لحاظ كلّ منهما^(٧) بالأصالة، فلا بدّ من لحاظ اللفظ في آن واحد مرتين

(١) وبهذا يتضح التمثيل المنطقي الذي مرّت الإشارة إليه آنفاً، ولا يثوهم دلالة قوله: «فتكون المرآة كاللفظ» على أنّ اللفظ هو الأصل.

(٢) أي: المرآة فانية في الصورة، وآلة لإيجاد الصورة، فلمّا كانت الصورة لا تحصل إلا بالنظر إلى المرآة، أصبح النّظر إلى المرآة تبعياً.

(٣) أو المفهوم في المصداق، فالمفهوم يُجعل حاكياً عن مصداقه ويُحكم على الأخير بواسطة النّظر إلى المفهوم، ففي قولنا: «الإنسان ضاحكٌ» مثلاً، يُنظر إلى مفهوم (الإنسان) بالتبّع، وإلى مصداقه (أفراد الإنسان) بالاستقلال، لأنّه الذي يراد بالحكم عليه بالضاحكية وللتوصّل للحكم يُجعل مفهوم (الإنسان) عنواناً للمحكوم عليه.

(٤) هامش: راجع عن توضيح (فناء العنوان في المعنون) الجزء الأول من المنطق (ص ٥٥) من الطبعة الثانية.

(٥) أي: لم يكن المقصود من اللفظ إلا هذا المعنى فقط، وهكذا الحال مع المعنى الآخر، فيكون كلّ من المعنيين هو المقصود بالحكم دون المعنى الآخر.

(٦) خبر (إنّ) في قوله: «فإنّ استعماله...».

(٧) أي: كلّ من المعنيين، لأنّ المعنى هو المراد إحضاره إلى السّامع.

بالتَّبَع^(١)، ومعنى ذلك اجتماع لحاظين في آنٍ واحدٍ على ملحوظٍ واحدٍ، أعني به الفاني^(٢) في كلّ من المعنيين، وهو محالٌّ بالضرورة^(٣)، فإنَّ الشيء الواحد^(٤) لا يقبل إلا وجوداً واحداً في النَّفس في آنٍ واحدٍ.

ألا ترى أنَّه لا يمكن أن يقع لك أن تنظر في مرآةٍ واحدةٍ إلى صورة تسع المراة كلها، وتنظر في نفس الوقت إلى صورة أخرى تسعها أيضاً، إنَّ هذا المحال^(٥). وكذلك النَّظَر في اللفظ إلى معنيين، على أن يكون كلّ منهما قد استعمل فيه اللفظ مستقلاً، ولم يحك إلا عنه^(٦).

نعم^(٧)، يجوز لحاظ اللفظ فانياً في معنى في استعمالٍ، ثم لحاظه فانياً في معنى آخر

(١) إحداهما آلة لإحضار المعنى الأول، والأخرى آلة لإيجاد المعنى الثاني.

(٢) مرَّ أن حديث الفناء مشترك بين تصويري الكفاية والمحقق الأصفهاني تَدُلُّ.

(٣) لأنَّ لحاظ اللفظ عبارة عن وجوده في النَّفس، فيصير معنى اجتماع اللحاظين هو قبول اللفظ الواحد لوجودين في النَّفس في آنٍ واحدٍ، وهو محال.

(٤) وهو اللفظ، ولا فرق في الاستحالة المذكورة بين أن يكون الوجود الثاني للفظ عين الوجود الأول وأن يكون غيره.

(٥) فحال اللفظ كحال المرآة، فإنَّه لا يصلح إلا لإحضار معنى واحدٍ، ولا يمكن جعله في آنٍ واحدٍ آلة لإحضار معنيين كلّ منهما بنحو الاستقلال.

(٦) أي: ولم يحك اللفظ إلا عن هذا المعنى وحده، وذاك المعنى وحده.

(٧) غرضه عليه السلام من هذا الاستدراك زيادة توضيح محلّ النزاع الذي يتقوّم بادعاء حكاية اللفظ عن كلا المعنيين في استعمال واحد.

في استعمال ثانٍ^(١)، مثلما تنظر في المرأة إلى صورة تسعها، ثم تنظر في وقت آخر إلى صورة أخرى تسعها^(٢).

وكذا يجوز لحاظ اللفظ في مجموع معنيين في استعمال واحد^(٣) ولو مجازاً، مثلما تنظر في المرأة في آن واحد إلى صورتين لشيئين مجتمعين، وفي الحقيقة إنّها استعملت اللفظ في معنى واحد هو مجموع المعنيين^(٤)، ونظرت في المرأة إلى صورة واحدة لمجموع الشيئين^(٥).

(١) هذا خارجٌ عن محلّ النزاع، كما هو واضح، بسبب تعدّد الاستعمال، ومحلّ الكلام كون الاستعمال واحداً.

(٢) سعة الصّورة لتمام المرأة، يقابلها في باب الاستعمال فناء اللفظ في المعنى، وعدم صلاحيته لإيجاد معنى ثانٍ في نفس الاستعمال.

(٣) لكونه من استعمال اللفظ في معنى واحد، فيخرج عن محلّ النزاع أيضاً، وإن كان الاستعمال واحداً، وتقدّم ذكره في بداية المبحث.

(٤) فيكون كلّ واحد من المعنيين جزءاً من المعنى المستعمل فيه اللفظ.

(٥) وهذا أيضاً غير ما هو محلّ الكلام من استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى في آن واحد، وفي استعمال واحد، على أن يكون كلّ واحد من المعاني هو المراد وحده.

تنبيهان

التنبيه الأول: عدم اختصاص محل النزاع بالمشترك

مرّ في بداية هذا المبحث أنّ محلّ النزاع يعمّ كلّ لفظ متعدّد المعنى وإنّ كانت جميع معانيه مجازية أو كان بعضها حقيقياً وبعضها الآخر مجازياً، ولا يختصّ النزاع (القائم بين الأصوليين) بالمشترك اللفظي، وإنّ كان هو من أظهر مصاديق اللفظ المتكثّر المعنى.

وبناءً على هذه التوسعة تكون الصور المتحقّقة في المقام ثلاثة:

الصورة الأولى: أن تكون جميع معاني اللفظ حقيقية، وهذا هو ما يتحقّق في المشترك اللفظي، كما تقدّم مفصّلاً، فإنّ كلّ واحد من معاني لفظ (عين) مثلاً هو معنى حقيقي للفظ، غاية الأمر أنّ تعيّن الباصرة مثلاً لأنّ تكون هي مراد المتكلم من اللفظ بالخصوص يحتاج إلى قرينة.

الصورة الثانية: أن تكون جميع المعاني مجازية، فيقع البحث حينئذٍ عن جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى مجازي، إذا كان للفظ أكثر من معنى مجازي، مثل لفظ (السّماء) فإنّ له أكثر من معنى مجازي كالمرطّر والنبات، وقد اجتمعا في قول الشاعر:

إِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ
رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَاباً

حيث استعمل لفظ (السّماء) أولاً بمعنى الغيث، وأرجع الضمير عليه بمعناه

المجازي الآخر وهو النبات، وحينئذ يأتي نفس الكلام السابق من استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى مجازي باستعمال واحد وعدم جوازه بالبيان المتقدم، كما لو كان الشخص واقفاً تحت المطر في بستان عامرٍ بالزرع وقال: «ما أجمل السماء»، قاصداً إظهار التعجب من جمال كل واحد من المطر والزرع بنحو الاستقلال في آنٍ واحد.

الصورة الثالثة: أن يكون بعض المعاني حقيقياً وبعضها الآخر مجازياً، كما لو كما لو كان واقفاً تحت المطر، وقال: «ما أجمل السماء» قاصداً إظهار تعجبه من جمال كل واحد من السماء والمطر في آنٍ واحد، بحيث يكون كل منهما هو المتعجب من جماله وحده بنحو الاستقلال.

التنبيه الثاني: مناقشة قول المعالم

يتطرق المصنّف رحمته الله هنا للقول الثاني في المسألة، وهو ما بنى عليه صاحب المعالم رحمته الله، الذي وافق المشهور في اللفظ المفرد (في الجملة)، فمَنَعَ من استعماله في أكثر من معنى بنحو الاستعمال الحقيقي، وخالفهم في المثني والمجموع، فجوز استعمال اللفظ فيها في أكثر من معنى على سبيل الحقيقة^(١)، وبهذا يتألف قوله من دعويين:

الدعوى الأولى: أن استعمال اللفظ المفرد في أكثر من معنى هو غير جائز بنحو

(١) معالم الدّين ص ١٧٣ - ١٧٤ .

الحقيقة، وفاقاً للمشهور عند الأصوليين، ولكنه يصحّ بنحو المجاز.

ولم يتطرق المصنّف رحمته لاستدلال صاحب المعالم على هذه الدّعى، ولعلّه لأجل عدم مخالفتها مع قول المشهور في أصل الامتناع، وإن كانت دعواه مخالفة لهم من جهة تجويزه الاستعمال مجازاً، لأنّ عدم الجواز الذي يتبنّاه المشهور لا يُفرّق فيه بين كون الاستعمال حقيقياً وكونه مجازياً؛ لعموم الوجه الذي ذكره للامتناع، كما مرّ قريباً.

واستدلّ لها بتدّ بأنّ اللفظ في حالة الأفراد موضوعٌ للمعنى مقيداً بقيد الوحدة، فإذا استعمل اللفظ في أكثر من معنى في استعمالٍ واحدٍ كان مجازاً، لأنّه من استعمال اللفظ الموضوع للكلّ (وهو المعنى مع قيد الوحدة) في الجزء (أي المعنى مجرّداً عن قيد الوحدة)، والعلاقة المصحّحة للتجوّز هي علاقة الكلّ والجزء.

وقد ناقشه صاحب الكفاية بتدّ بمناقشتين، إحداهما المنع من كون الألفاظ موضوعة للمعاني بقيد الوحدة، بل هي موضوعة لذوات المعاني (أي مجرّدة عن قيد الوحدة)، فلا يكون استعمال اللفظ في المعنى (مجرّداً عن قيد الوحدة) استعمالاً له في غير المعنى الموضوع له ^(١)، فليتأمل.

الدّعى الثانية: أنّ الاستعمال في الأكثر جائزٌ بنحو الحقيقة إذا كان اللفظ مثنى أو مجموعاً، ومحصل استدلاله بتدّ عليها أنّ التثنية - على المعروف - في قوة تكرار اللفظ بالعطف، فقولك: «(رأيتُ عينين)» بقوة: «(رأيتُ عيناً وعيناً)»، وكذلك الجمع فهو بقوة ذكر اللفظ ثلاث مرات على أقل تقدير، فكما يصحّ أن يُقصد من العين

الأولى في قولك: «رأيتُ عيناً وعيناً» فردُّ من طبيعة كالباصرة، ومن العين الثانية فردُّ من طبيعة أخرى كالنابعة، فكذلك يصحُّ في قولك: «رأيتُ عينين» أن يراد فردان من طبيعتين، بركة كونه في قوّة «رأيتُ عيناً وعيناً».

وهكذا الحال في المجموع، فكما يصحُّ في قولنا: «رأيتُ عيناً وعيناً وعيناً» أن يراد من كلّ عينٍ فردُّ من طبيعة كالباصرة والنابعة والذهب، فكذا يصحُّ في قولنا: «رأيتُ عيوناً» أن يراد منه ثلاثة أفراد كلّ واحد من طبيعة، ويكون الاستعمال في المثالين حقيقياً بركة كون المثني والمجموع في قوّة تكرار اللفظ، من دون أخذ قيد (الوحدة) في أيّ منهما، كي يكون الاستعمال في الأكثر استعمالاً للفظ في جزء معناه، كما كان في المفرد، بل الاستعمال فيهما يكون في تمام المعنى الموضوع له.

ثم ذكر صاحب المعالم تذكُّر مؤيداً لما ذهب إليه في المثني والمجموع، وهو صحّة تشية الأعلام مع أن المراد منها فردان متباينان، فالزידان في «رأيتُ الزيدين» عبارة عن زيد بن بكر وزيد بن خالد مثلاً، وكلُّ منهما مغاير للآخر في الوجود، ولا مجال للتأويل بالمسمّى لأنّه تعسّف^(١).

وأجاب المصنّف رحمه الله عن هذا الدليل - وفاقاً لغير واحد من المحققين منهم صاحب الكفاية تذكُّر^(٢) - بجواب يمتني على مقدّمة، مفادها أن المثني والمجموع يغيّران المفرد من ناحية وجود وضعٍ آخر فيهما لإفادة معنى التعدّد في المراد من مدخول المادّة، فكلمة (عينان) مثلاً، فيها وضعان: وضع المادّة (عين) لمعناها

(١) معالم الدّين ص ١٧٣ - ١٧٤ .

(٢) كفاية الأصول ص ٣٧ - ٣٨ .

المعروف (وهو الطبيعة)، ووضعُ هيئةِ المثني للدلالة على التعدّد، فالمراد من (عينان) هو المعنى المراد من مدخول المادّة، ولا أثر لوضع الهيئة.

وباتضح هذا، فإنّ ما جاء في استدلال المعالم يبتني على أنّ وضع الهيئة يؤثّر على المراد من المادّة، مع أنّه أجنبي عنه بالمرّة، فإنّ الهيئة موضوعة لإفادة التعدّد في ما يراد من المادّة، فينبغي أولاً تحديد المراد من المادّة، ثمّ يأتي دور الهيئة لتفيد التعدّد في مصداق نفس المعنى.

وهذا هو مقتضى كون الثنية والجمع بمنزلة التكرار في اللفظ، فكأنّه تكرر وأريد من كلّ لفظ فردٌ من أفراد معناه، فالمستفاد منهما التعدّد في مصداق معنى واحد (أي طبيعة واحدة)، ومرّ آنفاً أنّ المراد من المفرد معنى واحد (وهو طبيعي المعنى)، وليس مقتضاه أن يراد من كلّ لفظٍ معنى من معانيه، كي يكون مفاد وضع الهيئة فيهما هو التعدّد في المعنى.

فيكون المراد من ((رأيتُ عَيْنَيْنِ)) رؤية فردين من العين الباصرة أو فردين من العين النابعة مثلاً، بحسب ما يراد من المادّة، لأنّ الهيئة تفيد التعدّد في ما هو المراد من المادّة قبل دخول الهيئة عليها، وليس مفادها التعدّد في معنى المادّة، ولهذا لا يكون مفاد القول المذكور رؤية عين باصرة وعين نابعة، وإلا لزم التجوّز في لفظ المثني، لأنّه موضوع لإفادة (فردين من طبيعة واحدة)، فاستعماله في (فردين من طبيعتين) مجازٌ، وهذا ما لا يرتضيه صاحب المعالم تتدّ نفسه.

يبقى التأييد الذي ذكره صاحب المعالم تتدّ (أي صحّة دخول علامتي الثنية والجمع على الأعلام الشّخصية)، وهو لا شهادة فيه - كما أفاد المصنّف رحمته - على أنّ

كلاً من علامتي التثنية والجمع تدلّ على تعدّد نفس المعنى، لا على تعدّد مصداق المعنى الواحد المراد من مادة المفرد قبل دخولها عليه.

وقبل بيان عدم تمامية هذا المؤيّد نذكر مقدّمة، وهي أنّ هناك خلافاً معروفاً بين النحاة في أنّ المعتر في تثنية وجمع الأسماء هو الاتفاق في اللفظ والمعنى معاً، أو مجرد الاشتراك في اللفظ، والذي عليه أكثرهم هو الأول، ولذلك استشكلوا في تثنية الأعلام وجمعها بأنّ (زيدان) مثلاً معنيان مختلفان، لأنّ كلاً منهما جزئي حقيقي مباين للآخر وجوداً، ولهذا تمسّكوا بفكرة (التأويل بالمسمّى)، وجعلوا من شروط التثنية والجمع كون الاسم نكرة، لكي يكون قابلاً للتعدّد، ويتوفّر التماثل في اللفظ والمعنى، فيكون المراد من (زيدان) هو (فردان من المسمّى بزيد).

وباتّضح هذا، يظهر أنّ التأييد المذكور يتوقّف على أنّ يكون العَلَم مستعملاً في معناه الحقيقي غير القابل للتعدّد، لكي تتعين إرادة معنيين متباينين لا فردين من معنى واحد، والصّحيح أنّ الأعلام الشّخصية في موارد التثنية والجمع مستعملة - قبل دخول علامتي التثنية والجمع عليها - في معنى مجازي وهو (المسمّى باللفظ)، وبدخول العلامتين يُستفاد التعدّد في هذا المعنى (أي المسمّى باللفظ)، لأنّه ذو مصاديق وقابلٌ للتعدّد، فيكون المراد في قولك: «(رأيت الزيدَين)» رؤية فردين من المسمّى بزيد، لا رؤية مصداقين متباينين كزيد بن بكر وزيد بن خالد، والمفروض أنّ هذا الاستعمال عند صاحب المعالم يُدّعى صحيح بنحو الحقيقة لا بنحو المجاز.

ولا يخفى أنّ هذا الجواب من المصنّف رحمته الله يبتني على عدم الاعتناء بما صرّح به صاحب المعالم يُدّعى نفسه بعد ذلك من عدم قبوله بالتأويل المذكور لأنّه «تَعَسَّفُ

بعيد»^(١)، ولهذا لم يكتفِ صاحب الكفاية بتدعيم هذا الجواب في ردّ تأييد المعالم، بل ذكر جواباً آخر يبتني على رفض فكرة (التأويل بالمسمّى)^(٢)، فليلاحظ.

(١) معالم الدّين ص ١٧٤ .

(٢) كفاية الأصول ص ٣٧-٣٨ .

تنبيهان

الأول^(١): أنه لا فرق في جواز الاستعمال في المعنيين بين أن يكونا حقيقيين^(٢) أو مجازيين^(٣) أو مختلفين^(٤)، فإنّ المانع - وهو تعلّق لحاظين بملحوظٍ واحدٍ^(٥) في آنٍ واحدٍ - موجودٌ في الجميع، فلا يختصّ بالمشترك كما اشتهر^(٦).

(١) الغرض منه إفادة عموم البحث لكلّ لفظ متعدّد المعنى، ولا ينحصر بالمشترك اللفظي، فيكون ذكر (المشترك) في المقام من باب أنّه المصداق الأبرز لمتعدّد المعنى. (٢) وهو ما مرّ الكلام فيه مفصّلاً، ومثاله الواضح المشتركات اللفظية، كما لو قال: «رأيتُ عيناً»، ويكون مقصوده هو إفادة رؤية عين باصرة وأخرى جارية في آنٍ واحدٍ وباستعمالٍ واحدٍ.

(٣) كما لو قال: «ما أجمل السّماء» بقصد إظهار تعجّبه من جمال كلّ واحد من المطر والزّرع بنحو الاستقلال في آنٍ واحدٍ وبنفس هذا الاستعمال. (٤) كما لو أراد في المثال السابق إظهار تعجّبه من جمال كلّ واحد من السّماء والمطر بنحو الاستقلال في آنٍ واحدٍ.

(٥) وهو اللفظ، كلفظ (سماء) في المثالين المذكورين، فيُلحظ مرةً لإفادة معنى (المطر)، ويُلحظ مرةً أخرى في نفس الوقت لإفادة معنى (الزّرع)، وهكذا. (٦) عندهم، ولهذا نجد صاحب المعالم والمحقّق القمّيّ رحمتهما مثلاً يعقدان مبحثين: أحدهما في المشترك، والآخر في غيره من متعدّد المعنى.

الثاني^(١): ذكر بعضهم أن الاستعمال في أكثر من معنى إن لم يُجز في المفرد^(٢) يجوز^(٣) في الثنية والجمع، بأن يراد من كلمة (عينين)^(٤) - مثلاً - فردٌ من العين الباصرة، وفردٌ من العين النابعة، فلفظ (عين) - وهو مشترك - قد استعمل حال الثنية في معنيين: في الباصرة والنابعة^(٥)، وهذا شأنه في الإمكان والصحة شأن ما لو أريد معنى واحدٌ من كلمة (عينين) بأن يراد بها فردان من العين الباصرة مثلاً، فإذا صحَّ هذا^(٦) فليصحَّ ذاك^(٧) بلا فرق.

(١) الغرض منه إبطال القول الثاني المبني على التفصيل بين اللفظ المفرد وغيره، وهو ما يتبناه صاحب المعالم رحمته، وهو المقصود بـ (بعضهم).

(٢) على نحو الحقيقة، وفاقاً لمشهور الأصوليين، وإن جاز استعمال اللفظ فيه على نحو المجاز خلافاً لهم.

(٣) على نحو الحقيقة، وهذا شروع في الدّعى الثانية لقول المعالم، والأحسن أن يقول: «يُجْز...» بالجزم أو «فهو يجوز...» مثلاً.

(٤) في قولك: «رأيتُ عينين»، وكذا (عيون) في «رأيتُ عيوناً» حيث يراد منه فردٌ من الباصرة، وفردٌ من النابعة، وفردٌ من الربيثة مثلاً.

(٥) فكأنه قال: «رأيتُ عيناً باصرة وعيناً نابعة»، كما سيوضح.

(٦) يعني: إرادة فردين من طبيعة واحدة كباصرتين أو نابتين مثلاً.

(٧) أي: إرادة فردين من طبيعتين كالباصرة والنابعة، وهذا تمثيل منطقي يراد منه تعدية الحكم (صحة الاستعمال) من الأصل (إرادة فردين من طبيعة واحدة) إلى الفرع (إرادة فردين من طبيعتين)، والجامع ما سيأتي في الدليل.

واستدلّ على ذلك^(١) بما ملخصه: أنّ الثنية والجمع في قوّة تكرار الواحد بالعطف^(٢)، فإذا قيل: (عينان) فكأنّما قيل: (عينٌ وعينٌ)، وإذ يجوز في قولك: (عينٌ وعينٌ) أن تُستعمل إحداهما في الباصرة، والثانية في النابعة، فكذلك ينبغي أن يجوز في ما هو بقوتها - أعني (عينين) - وكذا الحال في الجمع^(٣).

والصّحيح عندنا عدمُ الجواز في الثنية والجمع كالْمفرد^(٤)، والدليل أنّ الثنية والجمع وإن كانا موضوعين لإفادة التعدّد، إلا أنّ ذلك من جهة وضع الهيئة^(٥) في قبال وضع المادّة^(٦)، وهي (أي المادّة) نفس لفظ المفرد الذي طرأت عليه الثنية والجمع^(٧)، فإذا قيل (عينان) مثلاً، فإنّ أريد من المادّة خصوصُ الباصرة فالتعدّد

(١) أي: جواز استعمال المثنى والمجموع في الأكثر، استعمالاً حقيقياً.

(٢) بناءً على صحّة الثنية والجمع لمجرد الاتفاق في اللفظ دون المعنى، كما في (زيدان) و(زيدون) لرفضه تذكُّر فكرة (التأويل بالمسمّى).

(٣) فهو في قوّة ذكر اللفظ ثلاثاً على الأقل، فيكون قوله: «(رأيتُ عيوناً)» في قوّة: «(رأيتُ عيناً وعيناً وعيناً)»، فتصحّ إرادة رؤية ثلاثة أفراد من ثلاث طبائع مختلفة.

(٤) مطلقاً (حقيقةً ومجازاً) وفاقاً للمشهور، لأنّ كلاً من المثنى والمجموع عندئذٍ مستعملٌ في معناه (أي إفادة تعدّد مدخوله)، لا في معنيين، كما يدّعى.

(٥) فهيتة المثنى مثلاً موضوعة لإفادة فردين من نفس طبيعة المفرد الذي دخلت عليه علامة الثنية، ولم توضع لإفادة فردين من طبيعتين، كما ادّعى.

(٦) لطبيعي المعنى، كطبيعي (العين الباصرة) أو طبيعي (العين النابعة).

(٧) والتعدّد (المفاد بالهيئة) إنّما يطرأ على مدلول اللفظ المفرد.

يكون فيها^(١) (أي فردان منها)، وإن أريد منها خصوصُ النابعة مثلاً، فالتعدّد يكون بالقياس إليها^(٢)، فلو أريد الباصرة والنابعة^(٣) فلا بدّ أن يراد التعدّد من كلّ منهما، أي فرداً^(٤) من الباصرة وفردٌ من النابعة، لكنّه مستلزمٌ لاستعمال المادّة في أكثر من معنى^(٥)، وقد عرفت استحالته.

وأما أن الثنية والجمع في قوّة تكرار الواحد^(٦) فمعناه أنّها تدلّ على تكرار أفراد المعنى المراد من المادّة^(٧) لا تكرار نفس المعنى المراد منها، فلو أريد من استعمال

(١) أي: في الباصرة، فيكون المراد هو رؤية عينين باصرتين.

(٢) أيضاً، فيكون مراد المتكلّم من «رأيتُ عينين» إفادة رؤيته لفردين من العين النابعة مثلاً، لأنّ المراد من المادّة قبل طرؤ الثنية عليها هو العين النابعة، وهذا من استعمال لفظ (عينين) في معنى واحد لا في معنيين.

(٣) أي: فلو أريد فردان من طبيعتين من لفظ (عين) الذي استعمل في معنيين قبل عروض هيئة المشنى عليه.

(٤) الصّحيح: «(أي فردان من الباصرة، وفردان من النابعة)»، كما يقتضيه قوله: «التعدّد من كلّ منهما»، فليُلتفت.

(٥) لأنّ المراد من المادّة طبيعة واحدة معينة، وما تفيده هيئة الثنية إنّها هو التعدّد في نفس هذه الطبيعة، لا التعدّد في طبيعتين متغايرتين.

(٦) الذي هو بمثابة العمود الفقري لاستدلال المعالم.

(٧) قبل عروض علامة الثنية أو الجمع عليها، وهذا من استعمال لفظ المشنى أو المجموع في معنى واحدٍ، لا في أكثر من معنى، كما يدعى.

الثنية أو الجمع فردان أو أفراد من طبيعتين أو طبائع متعدّدة لا يمكن ذلك أبداً^(١)، إلا أن يراد^(٢) من المادّة (المسمّى بهذا اللفظ) على نحو المجاز^(٣)، فتُستعمل المادّة في معنى واحد وهو معنى (مسمّى هذا اللفظ)^(٤)، وإن كان مجازاً، نظير الأعلام الشّخصية غير القابلة لعروض التعداد على مفاهيمها الجزئية^(٥) إلا بتأويل (المسمّى)، فإذا قيل: (محمّدان) فمعناه فردان من المسمّى بلفظ (محمّد)^(٦)، فاستعملت المادّة - وهي لفظ (محمّد) - في مفهوم المسمّى مجازاً^(٧).

(١) لأنّه من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو مستحيل عقلاً.

(٢) شروع في ردّ التأييد الذي ذكره في المعالم، ولم يُبشر إليه المصنّف رحمته الله.

(٣) لأنّ المادّة موضوعة للطبيعة، و(المسمّى باللفظ) مغايرٌ للطبيعة، فاستعملها في المسمّى هو من استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

(٤) فيراد من «رأيتُ عينين» إفادة رؤية فردين من المسمّى بلفظ (عين)، أحدهما عين باصرة، والآخر عين نابعة مثلاً.

(٥) فإنّ كلّ واحد منها يحكي عن جزئي حقيقي مباين لسائر الجزئيات، وهذا إشارة إلى مقدّمة مهمة ترتبط بشروط الثنية، وقد مرّ بيانها في الشّرح.

(٦) وإن كان الفردان متباينين في الخارج، لأنّ أحدهما محمّد بن زيد، والآخر محمّد بن بكر مثلاً.

(٧) مع أنّ مدّعى صاحب المعالم تدّئ كون الاستعمال حقيقياً، ولكن مرّ أنّه تدّئ لا يرضى بهذا التأويل، ويعتبره «تعمّساً بعيداً»، فليتدبّر.

المبحث الرابع عشر: الحقيقة الشرعية

هناك كلامٌ بين الأصوليين في أن أسامي العبادات كالصلاة والزكاة والصوم والحجّ ونحوها، وهكذا الحال في بعض ألفاظ المعاملات مثل العدالة والفسق والمباراة والخُلْع وغيرها موضوعة من قبل الشارع المقدّس - أي النبيّ الأعظم ﷺ - أو هي باقية على معانيها اللغوية والعرفية، فثبت هذا الوضع منه ﷺ يُعبّر عنه بـ (الحقيقة الشرعية).

ويقابلها الحقيقة التشريعية، وهي وضع تلك الألفاظ من قبل أتباع الشارع، المعبّر عنهم بـ (المشرّعة)، وهي خارجة عن محلّ الكلام؛ لعدم الإشكال في ثبوتها ظاهراً، والمراد من أتباع الشارع - كما ذكر السيد الحكيم تذوّ^(١) - هم الذين يتبعونه في استعمال الألفاظ المذكورة في معانيها الشرعية، وإن لم يكونوا من الصحابة. وقبل بيان أهمّ الأقوال في المسألة نذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: مرّ في المبحث الثالث من المقدمة أنّ الوضع التعييني عبارة عن «تخصيص اللفظ بالمعنى بجعل جاعلٍ»، حيث يُصرّح الواضع بالجعل أولاً، وبعد ذلك يستعمل اللفظ في المعنى الموضوع له، وعبرنا عنه هناك بـ (الوضع التعييني الصريح)، ومرّ الكلام عنه مفصّلاً.

ومرّت الإشارة هناك إلى وجود نحوٍ آخر منه يُعبّر عنه بـ (الوضع بالاستعمال)،

وهو «جَعَلَ اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به بنفس الاستعمال»، وبهذا يفترق عن الوضع الصريح؛ إذ لا يتأخر الاستعمال فيه عن الوضع، كما هو المعهود في الوضع، ومثاله في الأعلام الشخصية أن يقول الأب عقيب ولادة ابنه: «ناولوني ابني محمداً»، مع أنه لم يسمه بهذا الاسم سابقاً، وإنَّها وَصَّعه له بنفس هذا الاستعمال.

وقد وقع الخلاف في هذا النحو، حيث بنى صاحب الكفاية تَدُّئاً على ثبوته، وكونه نحواً آخر من الوضع التعيني^(١)، ولم يتطرق المصنَّف رحمته لهذا النحو في ما سَبَقَ، واقتصر على ذكر الوضع التعيني (الصريح)، ولعلَّه لأجل عدم قبوله به، ودخوله عنده في الاستعمال الغلطى، فيكون موافقاً (في الجملة) لشيخه المحقق النائيني تَدُّئاً الذي لم يقبل به^(٢).

المقدمة الثانية: هناك كلامٌ بينهم في أنَّ المعاني الشرعية لأسامي العبادات معانٍ حادثة، وأنَّ الإسلام هو مَنْ أتى بها وابتكرها، أو أنَّ تلك المعاني الشرعية ثابتة في الشرائع السابقة عليه، فتكون الألفاظ موضوعة فيها بإزاء تلك المعاني قبل الشريعة الإسلامية، والشارع المقدس إنَّما استعملها في المعاني التي كانت ثابتة في الشرائع السابقة، وهذا ما يجزم به المصنَّف رحمته، وقد يُتمسك لهذا المدعى بجملة من الآيات القرآنية التي تُنسب فيها بعض العبادات المعروفة مثل الصَّلَاة والصوم والحجَّ إلى الشرائع السابقة^(٣).

(١) كفاية الأصول ص ٢١ .

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٩ ، محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ١٤٣ .

(٣) يلاحظ: كفاية الأصول ص ٢١- ٢٢ ، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ١ ص ١١٩ .

وعلى هذا الأساس يبتني البحث عن ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه؛ إذ لو بُني على الأول فلا كلام في أنّ الشارع المقدّس يستعمل تلك الألفاظ في نفس معانيها السابقة، وتكون أسامي العبادات حقائق لغوية، كما ذكر في الكفاية^(١).

وهذا بخلاف المعاملات، فلا كلامَ بينهم (ظاهراً) في انتفاء الحقيقة الشرعية فيها؛ لوضوح أنّ الشارع كان يستعمل أساميتها في نفس المعاني التي كان العرف يستعملونها فيها، كما سيأتي في التنبيه الثاني، ولم يرد التصريح عنه في مورد يكون مراده منها غير ما يريده أهل العرف.

وباتضح هذا، يقع الكلام عن الحقيقة الشرعية في جهتين:

الجهة الأولى: الأقوال الرئيسة في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدم ثبوتها ثلاثة، كما أفاد صاحب الحاشية تذيلاً^(٢):

القول الأول: الثبوت مطلقاً، أي من دون فرق بين الألفاظ المتداولة في السنة التشريعية وغير المتداولة، وهو المعروف بين أصوليي الفريقين، وقد تمسّكوا له بعدة وجوه، منها التبادر، فإنّ المنسب إلى الذهن عند سماع أسامي العبادات هو المعاني الشرعية، والتبادر علامة الحقيقة.

القول الثاني: النفي مطلقاً، وهو ما يتبنّاه جماعة من المتأخرين، منهم صاحب المعالم والمحقّق النائيني رحمتهما^(٣)، بالنظر إلى عدم تمامية الوجوه المذكورة للثبوت،

(١) كفاية الأصول ص ٢٢.

(٢) هداية المسترشدين ج ١ ص ٤١١ - ٤١٤.

(٣) معالم الدّين ص ١٦٧، أجود التقريرات ج ١ ص ٤٨ - ٥٠.

ومستندهم فيه أنّ الوضع التعيني (الصريح) مقطوعٌ بعدم، وغير الصريح منه قد ظهر لاحقاً، والوضع التعيني غير ثابت بالشكل المطلوب، كما سيتضح بعد قليل، وهذان القولان هما المعروفان عند الأصوليين.

القول الثالث: التفصيل بلحاظ الألفاظ والأزمان، وهذا ما يتبنّاه كثير من متأخري المتأخرين منهم صاحب الكفاية رحمته الله (١)، والمصنّف رحمته الله.

فقد جزم رحمته الله بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية بنحو الوضع التعيني (الصريح)، وفاقاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله (٢)، لأنّه لو كان حاصلًا في زمن النبي الأعظم عليه السلام لاشتهر وبأنّ ووصل إلينا، فإنّ الدواعي إلى إخفائه معدومة، بل الدواعي إلى إظهاره متضافرة، ومع هذا لم ينقل - ولو في خبر واحد - أنّه عليه السلام قد تصدّى مباشرةً لوضع شيء من ألفاظ العبادات لمعانيها الشرعية المعروفة.

وهذا يبدو مسلماً عند الأكثر، ولهذا نجد أنّ صاحب الكفاية رحمته الله قد تمسك بالوضع التعيني غير الصريح، وذكر أنّ دعوى ثبوت الحقيقة الشرعية بهذا النحو قريبة جداً، وتمسك بتبادر المعاني الشرعية من الألفاظ في محاورات الشارع (٣).

ولكنّ المصنّف رحمته الله فصل في الوضع التعيني بين الألفاظ كثيرة الاستعمال في زمانه عليه السلام كالصلاة والزكاة والصوم والحجّ حيث مال إلى ثبوت الحقيقة الشرعية فيها؛ وذلك لتوفّر الكثرة الاستعمالية في صدر عصر الشارع، وبين الألفاظ قليلة

(١) كفاية الأصول ص ٢١ - ٢٢ .

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٨ .

(٣) كفاية الأصول ص ٢١ .

الاستعمال فبنى على عدم ثبوتها فيها بالوضع التعيّن.

إن قلت: لا كلام في تحقّق الكثرة الاستعمالية في كثير من الألفاظ، لا سيّما كثيرة التداول، فينبغي أن لا يقع الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية فيها بنحو الوضع التعيّن.

قلت: الظاهر أنهم يفرّقون بين حصول الكثرة في خصوص لسان الشارع وحصولها في لسانه ولسان تابعيه معاً، ومن يمنع من حصول الوضع التعيّن فهو يرى تحقّق الكثرة الاستعمالية بالشكال الثاني، وهي لا تكفي عنده في ثبوت الحقيقة الشرعية، ومن يقول بحصول الوضع التعيّن فهو يكفي بحصول الكثرة في لسان المجموع (أي الشارع وأتباعه معاً)، ولا يشترط حصولها في لسانه ﷺ خاصّة، ويمكن القول إنّ المصنّف رحمه الله يشترط حصولها في لسانه ﷺ خاصّة، كما يفهم من كلامه في نهاية المبحث، فليتدبر.

الجهة الثانية: ذكر كثير من الأصوليين - منهم صاحبا المعالم والكفاية رحمهما الله (١) - أنّ هناك ثمرة تترتب على بحث الحقيقة الشرعية، وموردها ما إذا ورد في خطاب شرعي لفظ مجرّد عن القرينة، فبناءً على القول بثبوت الحقيقة الشرعية يتعيّن حملُه على المعنى الشرعي، وبناءً على نفي الحقيقة الشرعية لا يُحمَل اللفظ على المعنى الشرعي، بل يتردّد أمره بين احتمالين، لم يجزم المصنّف رحمه الله بأيّ منهما:

أحدهما: حَمَل اللفظ على المعنى اللغوي، بتقريب أنّ الشارع لا يختلف عن سائر أهل المحاورة من ناحية استعمال الألفاظ في معانيها اللغوية، ولا مجال لحمله

(١) معالم الدّين ص ١٥٧-١٥٨، كفاية الأصول ص ٢٢.

على المعنى الشرعي، لأنه مجاز، فيحتاج إلى نصب قرينة.

الآخر: التوقف في شأنه، بمعنى عدم حمل اللفظ على المعنى اللغوي ولا على المعنى الشرعي، وهذا هو المعروف عندهم، لأن نفي الحقيقة الشرعية لا يمنع من كون المعنى الشرعي من قبيل المجاز المشهور المعبر عنه بـ (المجاز الراجح)، أي على الحقيقة، وهذا يتبادر منه معناه بقرينة شهرته.

وهناك قولان آخران: حمل اللفظ على المعنى الحقيقي (وهو اللغوي) لمكان الوضع، وحمل اللفظ على معناه المجازي (وهو الشرعي) لمكان الشهرة^(١).

وفي مقابل هذا ذهب جمعٌ إلى نفي ترتب هذه الثمرة، لأنها تنفرع على الشك في المراد الاستعمالي من الألفاظ الواردة في الخطابات الشرعية، نظراً إلى استعمالها فيها في عرف المتشرعة، وهذا ما يتبنّاه المحقق النائيني قدس سره^(٢)، وتبعه تلميذه السيد الخوئي قدس سره^(٣)، والمصنف رحمه الله تعالى.

والوجه في هذا - كما أوضحه رحمه الله تعالى - أنّ الموضوع المفترض فيه الاحتياج فيه إلى الحقيقة الشرعية هو الكتاب العزيز والسنة النبوية، ولا حاجة إليها في كليهما: أمّا في الكتاب العزيز فلأنّ الألفاظ الواردة فيه محفوفة بالقرائن غالباً، فعندئذ تكون الألفاظ ظاهرة في المعاني الشرعية، ولا جدوى من البحث عن كونها معاني حقيقية أو مجازية، لما مرّ غير مرّة من أنّ العبرة إنّما هي بالظهور.

(١) يلاحظ: القوانين المحكمة ج ١ ص ٥٤ - ٥٥، ص ٦٢، هداية المسترشدين ج ١ ص ٤١٦،

نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ١ ص ٩١ ت ٤٩، محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ١٤٢.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٨.

(٣) دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٦٦، محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ١٤٢.

وأما في السنة النبوية فلا أن أكثر ما يعنينا منها واردٌ عن طريق الأئمة الأطهار عليهم السلام، ولا ينبغي الرّيب في ثبوت الحقيقة التشريعية في زمان الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، فبطريق أولى تكون ثابتة في زمان أولاده الأئمة الأطهار عليهم السلام، وعندئذٍ يتعيّن حملُ الألفاظ الواردة عنهم عليهم السلام على معانيها الشرعية، ويكون الاستعمال حقيقياً بحسب عُرفهم من باب الوضع التعيّن - على أقلّ تقدير -، وبهذا تنتفي الحاجة إلى البحث عن ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه من الأساس، ما دام المعنى المستعمل فيه محرّزاً، وهو المعنى الشرعي.

١٤ - الحقيقة الشرعية

لا شك في أننا - نحن المسلمين - نفهم من بعض الألفاظ المخصوصة كالصلاة والصوم ونحوهما^(١) معاني خاصة شرعية^(٢)، ونجزم بأن هذه المعاني حادثة لم يكن يعرفها أهل اللغة العربية قبل الإسلام^(٣)، وإنما نُقلت تلك الألفاظ من معانيها اللغوية إلى هذه المعاني الشرعية^(٤)، هذا لا شك فيه.

ولكن الشك وقع - عند الباحثين - في أن هذا النقل^(٥) وقع في عصر الشارع

(١) من أسامي العبادات كالزكاة والحج وغيرهما، بل مرّ أن الخلاف يشمل بعض الألفاظ في باب المعاملات أيضاً.

(٢) مثل الأفعال المخصوصة من (الصلاة)، والإمساك المخصوص من (الصوم)، والنسك والشعائر الخاصة في زمان ومكان مخصوصين من (الحج)، وهكذا في بقية الأسامي، من دون حاجة إلى نصب قرينة على إرادة هذه المعاني.

(٣) وهو المعروف عندهم، في مقابل القول بكون معانيها (كالمعاملات) سابقة على الإسلام، كما قد يُستفاد من بعض الآيات القرآنية.

(٤) مع هجران استعمالها في معانيها اللغوية، إلا مع القرينة الدالة عليها، فلو قال الأب لولده: «لا تؤخّر صلاتك» كان المتبادر في ذهن الولد جزمًا هو النهي عن تأخير الصلاة المعروفة عن وقتها لا النهي عن تأخير الدعاء.

(٥) كنقل لفظ (الصلاة) مثلاً من (الدعاء) إلى (الأفعال المخصوصة).

المقدس^(١) على نحو الوضع التعيني^(٢) أو التعيني فتثبت الحقيقة الشرعية^(٣)، أو أنه وقع في عصر بعده على لسان أتباعه المشرعة، فلا تثبت الحقيقة الشرعية، بل الحقيقة المشرعية^(٤)؟

والفائدة من هذا النزاع^(٥) تظهر في الألفاظ الواردة في كلام الشارع مجردة عن القرينة، سواء كانت في القرآن الكريم أم السنة، فعلى القول الأول^(٦) يجب حملها على المعاني الشرعية، وعلى الثاني^(٧) تحمّل على المعاني اللغوية^(٨) أو يتوقّف فيها فلا تحمّل

(١) أي: النبي الاعظم ﷺ بقرينة إضافة العصر إليه، وكذا التعبير بـ(حياة الشارع) و(لسان الشارع) ونحوهما مما لا يتناسب مع المولى تعالى.

(٢) الصريح المتعارف، وهو ما يحصل بالجعل السابق على الاستعمال، ولم يتطرّق المصنّف ﷺ للوضع التعيني غير الصريح الذي يحصل بنفس الاستعمال.

(٣) بمعنى كون النبي الأعظم ﷺ هو مَنْ وضع لفظ (الصلاة) أو لفظ (الصوم) مثلاً يإزاء معناها الشرعي.

(٤) فيكون الواضع (أي الناقل) هو المشرعة، ولهذا تُنسب الحقيقة إليهم.

(٥) شروغ في بيان الثمرة المترتبة على هذا المبحث، والمناسب فنياً تأخيرها.

(٦) أي: ثبوت الحقيقة الشرعية، كما هو واضح.

(٧) أي: إنكارها، فيدور أمر اللفظ عندئذٍ بين احتمالين، يجمعهما عدم الحمل على المعنى الشرعي، ولم يجزم المصنّف ﷺ بأيّ منهما.

(٨) هذا هو الاحتمال الأول، ووجهه أنّ حاله ﷺ عندئذٍ حال أبناء المحاوره من حيث استعمال كلّ واحد من تلك الألفاظ في معناه اللغوي.

على المعاني الشرعية ولا على اللغوية^(١)، بناءً على رأي مَنْ يذهب إلى التوقف^(٢) في ما إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي وبين المجاز المشهور^(٣)؛ إذ من المعلوم أنه إذا لم تثبت الحقيقة الشرعية فهذه المعاني المستحدثة تكون - على الأقل - مجازاً مشهوراً في زمانه رحمته الله^(٤).

والتحقيق في المسألة أن يقال: إنَّ نُقْلَ تلك الألفاظ إلى المعاني المستحدثة إما بالوضع التعيني^(٥) أو التعيني:

أما (الأول) فهو مقطوع بعدم، لأنه لو كان نُقْلُ الينا بالتواتر أو بالأحاد على الأقل^(٦)؛ لعدم الداعي إلى الإخفاء^(٧)، بل الدواعي متظافرة على نقله، مع أنه لم يُنْقَلْ

(١) لأنّ نفي الحقيقة الشرعية لا يمنع من صيرورة المعنى الشرعي من قبيل المجاز المشهور الراجح على المعنى الحقيقي (أي اللغوي).

(٢) بل هو المشهور عند الأصوليين، كما جاء في القوانين وحاشية المعالم.

(٣) وهو ما يتبادر منه المعنى المجازي، ويصلّ إلى درجة يصير راجحاً حتى على المعنى الحقيقي، ولهذا لا يحتاج إلى نصب قرينة؛ اكتفاءً بشهرته.

(٤) لكثرة استعمال اللفظ فيه، لا سيما ألفاظ العبادات الكثيرة التداول.

(٥) الصّريح المتعارف الذي يتأخّر الاستعمال فيه عن الجعل والتخصيص، ولهذا جزم المصنّف رحمته الله وكثيرون بعدم تحقق هذا الوضع.

(٦) في رواية واحدة، ولو كانت ضعيفة السند.

(٧) فإنّه ليس من مسائل العقيدة - مثلاً - التي تعمّد التأريخ إهمالها والتغاضي عنها لأسباب معروفة.

ذلك أبداً^(١).

وأما (الثاني)^(٢) فهو مما لا ريب فيه بالنسبة إلى زمان إمامنا أمير المؤمنين عليه السلام لأن اللفظ إذا استعمل في معنى خاص في لسان جماعة كثيرة زماناً معتدّاً به - لا سيما إذا كان المعنى جديداً^(٤) - يصبح حقيقة فيه بكثرة الاستعمال، فكيف إذا كان ذلك عند المسلمين قاطبة في سنين متتالية^(٥).

فلا بد^(٦) - إذا - من محل تلك الألفاظ على المعاني المستحدثة في ما إذا تجردت عن القرائن في روايات الائمة عليه السلام.

نعم، كونها حقيقة فيها في خصوص زمان النبي ﷺ غير معلوم^(٧) وإن كان غير

(١) وإلا لتمثل في كتب التاريخ التي نقلت لنا أحداثاً أقل أهمية من مسألتنا بكثير.

(٢) أي الوضع التعيني، وقد اختلف كلامه ﷺ فيه بين النفي تارة، والاثبات على تفصيل تارة أخرى، كما مرّ بيانه في الشرح.

(٣) في كل الألفاظ بنحو الحقيقة المشترعية، فإن تكرر استعمالها لمدة تزيد عن عشرين سنة كافٍ في حصوله، ولكن هذا ليس هو المبحوث عنه في المقام.

(٤) ولم يكن ثابتاً للفظ آنذاك، كالأفعال المخصوصة في الصلاة مثلاً، فإن هذا يساعد على تحقق العُلقة الوضعية بينه وبين اللفظ.

(٥) ولكنه حينئذٍ حقيقة مشترعية، لا حقيقة شرعية، كما تقدّم.

(٦) منشأ الابدائية هو الأولوية القطعية من ناحية بُعد زمانهم عليه السلام عن زمانه عليه السلام.

(٧) بالنسبة إلى الألفاظ التي لا يكثر تداولها على الألسنة مثل الاستطاعة والزوجة ونحوهما، وهذا رجوع إلى الحقيقة الشرعية محل الكلام.

بعيد، بل من المظنون ذلك^(١)، ولكنّ الظنّ في هذا الباب لا يُغني عن الحقّ شيئاً^(٢).
غير أنّه لا أثر لهذا الجهل^(٣)، نظراً إلى أنّ السنّة النبوية غير مبتلى بها إلا ما نُقِلَ لنا
من طريق آل البيت عليهم السلام على لسانهم^(٤)، وقد عرفت الحال في كلماتهم أنّه لا بدّ من
حملها على المعاني المستحدثة^(٥).

وأما القرآن المجيد فأغلب ما ورد فيه من هذه الألفاظ^(٦) أو كلّهُ محفوفٌ
بالقرائن المعيّنة لإرادة المعنى الشرعي^(٧)، فلا فائدة مهمّة في هذا النزاع بالنسبة

(١) أي كونها حقيقة في زمانه عليه السلام، لوضوح أنّ هذا أرجح من احتمال عدم كونها
كذلك، وبهذا يتحقّق الظنّ.

(٢) لما سيأتي في مقدّمة المقصد الثالث من أنّ الأصل في الظنّ هو عدم الحجّة إلا
ما ثبت اعتباره بدليل قطعي كخبر الواحد والظواهر ونحوهما، ولم يثبت أنّ الظنّ
في مقامنا من هذا القبيل.

(٣) بكونها حقائق شرعية في زمانه عليه السلام، وهذا شروع في الإيراد على الثمرة المذكورة
للبحث، اعتماداً على طريقة الإمامية.

(٤) ولا عبرة بما يصلنا عن طريق غيرهم عليهم السلام أصلاً.

(٥) بالأولوية القطعية؛ لتحقّق الكثرة الاستعمالية على مدى عشرات السنين.

(٦) أي: ألفاظ العبادات من الصلّة والزكاة والصّوم والحجّ ونحوها المتوزعة على
جملة من آياته الكريمة.

(٧) فتكون ألفاظ العبادات الواردة فيه ظاهرة في المعاني الشرعية، وهذا يكفي، فلا
حاجة إلى التدقيق في كونها معاني حقيقية أو مجازية، كما مرّ غير مرّة.

إليه^(١).

على أن الألفاظ الشرعية ليست على نسق واحد^(٢)، فإن بعضها كثير التداول كالصلاة والصوم والزكاة والحج، لا سيما الصلاة التي يؤدونها كل يوم خمس مرات^(٣)، فمن البعيد جداً ألا تصبح حقائق^(٤) في معانيها المستحدثة بأقرب وقت في زمانه^(٥) ﷺ.

(١) وبهذا لا تظهر لهذا البحث ثمرة عملية معتد بها.

(٢) هذا استدراك على ما ذكره ﷺ أنفاً من عدم العلم بحصول الوضع التعيني في زمانه ﷺ، لكن مورد الاستدراك خصوص الألفاظ الكثيرة التداول، ومنه يُعرف مختاره ﷺ النهائي في المسألة، وإن حصل الفصل في الاثناء بذكر الثمرة ومناقشتها.

(٣) فتكون أكثر تداولاً من الثلاثة، فإن الصوم يجب في شهر من العام، كما أن الحج يجب مرة واحدة في العمر، وهكذا الحال في الزكاة، ولكن هذا التفاوت النسبي لا يمنع من كون الثلاثة (في حدّ انفسها) كثيرة التداول على ألسنة المسلمين.

(٤) بطريق الوضع التعيني، كما هو واضح.

(٥) خاصة، ويمكن أن يُستفاد منه بناء المصنّف ﷺ على عدم كفاية حصول الكثرة الاستعمالية في المجموع من لسانه ﷺ ولسان تابعيه، فليلاحظ.

الصَّحِيحُ وَالْأَعَمُّ

هذا البحث - كما ذكر المصنّف رحمته الله - من ملحقات المبحث المتقدّم، وحيث إنّ ظاهر كلمات كثير من الأصوليين - منهم المحقق القميّ وصاحب الفصول تتبعاً^(١) - شمول هذا البحث لألفاظ المعاملات أيضاً، يقع الكلام فيه في مقامين رئيسين:

المقام الأول: العبادات

يمكن تصوير جريان البحث في باب العبادات بأنّ يقال: إنّ أسامي العبادات كالصّلاة والصّوم وغيرهما موضوعة لخصوص المعاني الصّحيحة أو أنّها موضوعة للأعمّ من الصّحيحة والفاسدة؟

لفظ (الصّلاة) مثلاً موضوع لخصوص الصّلاة الصّحيحة الجامعة لما يُعتبر فيها (شطراً وشرطاً)، بحيث لا يقال لَمْ تَرَكَ القراءة أو التّشهد مثلاً: «إِنَّهُ صَلَّى» بنحو الحقيقة، أو هو موضوع للأعمّ من الصّلاة الصّحيحة والفاسدة، فيقال في حقه حينئذٍ: «إِنَّهُ صَلَّى صلاة فاسدة»؟

وهذا التّصوير للنزاع يبتني على الطّرح القديم الذي يُلاحظ فيه المعنى الحقيقي للفظ انطلاقاً من حصر منشأ الدّلالة في الوضع، ويقال بناءً على الطّرح المتأخّر: إنّ المعنى الذي يُستظهر من لفظ (الصّلاة) هو خصوص الصّلاة الصّحيحة أو الأعمّ

منها ومن الفاسدة؟

والمصنّف رحمته الله من القائلين بالوضع للأعمّ، ولكنه قبل أن يُبيّن مختاره في المسألة ذكر ثلاث مقدّمات:

المقدّمة الأولى: لا كلام بين الأصوليين في جريان النزاع في مبحث (الصحيح والأعمّ) بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعية، فيقال عندئذٍ إنّ الشارع المقدّس عندما وضع ألفاظ العبادات هل وضعها لخصوص تامّة الأجزاء والشرائط أو للأعمّ منها ومن الفاسدة، وهذا واضح.

وإنّما وقع الكلام بينهم في جريان النزاع بناءً على القول بنفي الحقيقة الشرعية، وهنا قولان:

القول الأول: توقّف جريان النزاع هاهنا على القول بالثبوت هناك، فلا مجال للنزاع أصلاً لو بُني على إنكار ثبوت الحقيقة الشرعية، وهذا ما بنى عليه جماعة منهم السيد محمد المجاهد وصاحب الفصول والكفاية رحمته الله ^(١).

القول الثاني: عدم التوقّف، فيجري النزاع هاهنا حتى على القول بالإنكار هناك، وهذا مختار جماعة آخرين، منهم المحقّق القمي والشيخ الأعظم والمحقّق النائيني رحمته الله ^(٢)، ووافقهم المصنّف رحمته الله.

وأفاد رحمته الله في تصوير النزاع عندئذٍ أنّ المعنى الشرعي الحقيقي الذي استعملت

(١) مفاتيح الأصول ص ٤٤، الفصول الغروية ص ٤٦، كفاية الأصول ص ٢٣.

(٢) القوانين المحكمة ج ١ ص ١٠١، مطراح الأنظار ج ١ ص ٣١، فوائد الأصول ج ١ ص ٥٩،

أجود التقريرات ج ١ ص ٥٠.

فيه ألفاظ العبادات الواردة على لسان المتشرّعة (ولو على سبيل الوضع التعيّن) إنّ كان هو خصوص المعنى الصّحيح كشف هذا عن أنّ الألفاظ مستعملة في لسان الشّارع أيضاً في المعنى الصّحيح فقط، سواء كان حقيقياً أم مجازياً، وإنّ كان المعنى المستعمل في محاورات المتشرّعة هو الأعمّ من الصّحيح والفاقد كشف هذا أيضاً عن أنّ الشّارع يستعمل تلك الألفاظ في المعنى الأعمّ من دون فرق بين كون الاستعمال عنده حقيقياً وكونه مجازياً.

والوجه في استكشاف كيفية استعمال الشّارع لهذه الألفاظ من خلال إحراز كيفية تعامل المتشرّعة معها هو أنّهم أتباع الشّارع، والمفروض أنّ لا يخرج تعاملهم مع الألفاظ الشرعية عن الطّريقة التي ترضيها الشريعة التي يتبعونها، كما مرّ نقله قريباً عن السيد الحكيم رحمته الله.

وهذا التّصوير يتضح جريان النزاع وعدم تأثره بنفي ثبوت الحقيقة الشرعية، وهناك تصوير آخر لم يذكره المصنّف رحمته الله، ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله ^(١)، وجملة ممّن جاؤوا بعده كصاحب الكفاية رحمته الله ^(٢).

المقدمة الثانية: ذكّر للصّحيح والفاقد أكثر من تفسير، فقد فسّر المتكلّمون الصّحيح بأنّه: «ما يوافق الشريعة المقدّسة»، والفاقد بأنّه: «ما لا يوافق الشريعة» في حين فسّر الفقهاء الصّحيح بأنّه: «ما يُسقط الإعادة»، والفاقد بأنّه: «ما لا يُسقط الإعادة».

(١) مطارح الأنظار ج ١ ص ٣٢-٣٣.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٣.

والذي يختاره المصنّف رحمته الله - وفقاً لصاحب الكفاية تذّكر^(١) - أن الصّحة ليس لها إلا معنى واحد وهو (تماميّة الأجزاء والشرائط)، كما أن الفساد له معنى واحد فقط وهو (نقصان بعض الأجزاء والشرائط)، ومن هنا لا يكشف التفسيران المتقدمان آنفاً عن اختلاف معنى الصّحة والفساد عند الفريقين (المتكلمين والفقهاء)، لأنّ هذا الاختلاف يرجع إلى اختلافهما في الأثر المهمّ المنظور:

فالمتكلمون فسّروا الصّحة والفساد بما مرّ آنفاً لكون الأثر المهمّ عندهم هو موافقة الشريعة وعدمها، وهما موضوع الثواب والعقاب، نظراً إلى أنّهم يبحثون عن أفعاله تعالى وما يرتبط بالأجزاء والثواب والعقاب.

في حين أنّ الفقهاء لما كانوا يبحثون عن أفعال المكلفين وما يترتب عليها من الأحكام فسّروها بما مرّ، لأنّ الأثر المهمّ عندهم (المرتّب على الصّحة والفساد) هو سقوط الإعادة وعدمه، فيرجع هذا الاختلاف إلى اختلاف الأغراض المنظورة، وهو لا يوجب الاختلاف في معنى الصّحة والفساد عندهم.

المقدّمة الثالثة: ذكر صاحب الكفاية تذّكر ثمّرتين لهذا المبحث^(٢)، واقتصر المصنّف رحمته الله على الثمرة التي قد اعتبرها الشيخ الأعظم تذّكر العمدة^(٣)، وهي جواز التمسك بالإطلاق من قبل الأعمّي (القائل بالوضع للأعمّ)، بخلاف الصّحیحی (القائل بالوضع للصّحیح)، فليس له ذلك، ويُعبّر عنها أيضاً بـ (إجمال الخطاب

(١) كفاية الأصول ص ٢٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٨ .

(٣) مطارج الأنظار ج ١ ص ٦١ .

وعدمه)، والمراد من الإطلاق هو (الإطلاق اللفظي)، الذي مرَّ ذكره في المبحث الثاني عشر، وسيأتي الكلام عنه في المسألة الخامسة من باب (المطلق والمقيّد)^(١)، وليس المراد منه (الإطلاق المقامي)، الذي سيأتي الحديث عنه في نهاية مبحث (التعبدي والتوصلي)^(٢).

بيان ذلك: أنَّ إمكان التمسك بالإطلاق اللفظي يتوقّف على إحراز صدق اللفظ على المسمّى، فمتى ما أحرز المخاطب ذلك، وشكّ في تقييد المعنى بقيد زائد جاز له التمسك بالإطلاق لنفي أخذ القيد المشكوك، بخلاف ما إذا لم يُحرز صدق اللفظ على المسمّى فليس له التمسك بالإطلاق؛ لزوم محذور (التمسك بالعام في الشبهة المصداقية)، وسيأتي بيانه في باب العام والخاص^(٣)، فلو قال المولى: «أكرم العالم»، وشكّ المخاطب في وجوب إكرام (زيد) مثلاً، فهنا صورتان:

الصورة الأولى: أن يُحرز المخاطب كونه (زيد) عالماً، ولكنه يشكّ في وجوب إكرامه لكونه فاسقاً مثلاً، وهو يحتمل أن الواجب إكرامه خصوص العالم العادل، فيجوز له حينئذٍ التمسك بأصالة الإطلاق لنفي تقييد وجوب الإكرام بالعدالة، لأنّه يُحرز صدق موضوع الحكم (أي العالم) على زيد، ويشكّ في تقييد الوجوب بقيد زائد (وهو العدالة)، وأصالة الإطلاق كفيلة بنفي مدخلية العدالة في غرض المولى، ومن ثمّ يتوجّب عليه إكرام (زيد) العالم، وهذا يتناسب مع القول بوضع

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ٢٨٥ - ٢٩٣ .

(٢) المصدر السابق ج ١ ص ٤٧٤ - ٤٧٥ .

(٣) المصدر السابق ج ٣ ص ٧٧ وما بعدها .

أسامي العبادات للأعم.

وهكذا الكلام في مثال المصنّف رحمته الله، لأنّ المكلف يعلم بصدّق عنوان متعلّق المأمور به (وهو الرّقة) على الكافر، فتجري أصالة الإطلاق لنفي تقييده بوصف (الإيمان)، فيحصل الامتثال بعق رقة كافرة.

الصّورة الثانية: أن لا يُحرز كونَ (زيد) عالماً أصلاً، فيشكّ حينئذٍ في وجوب إكرامه وعدمه، ولا يجوز له هنا التمسك بأصالة الإطلاق، لأنّ الواجب عليه إكرام مَنْ يثبت أنّه عالم، فمع الشكّ في هذا لا يمكنه إجراء أصالة الإطلاق للزوم محذور التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، الذي يؤول إلى إثبات الحكم لموضوعه، مع أنّ الموضوع يلزم أن يؤخّذ مفروض الوجود في رتبة متقدمة على الحكم.

وهكذا الحال في مثاله رحمته الله، فإنّ ما هو مقدّمة للصلاة إنّما هو التيمّم بما يثبت كونه صعيدياً، فلا يمكن التمسك بإطلاق الآية للتيمّم بالخصّ مثلاً، مع عدم إحراز كونه صعيدياً، وعندئذٍ يكون المرجع هو الأصول العملية بعد فرض انتفاء الأصول اللفظية وسائر الأدلة الاجتهادية.

وبناءً على هذا، فإذا ورد أمرٌ من الشارِع المقدّس مثل: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١)، وشككنا في أنّ السّورة واجبة في الصّلاة أو غير واجبة، جرى الخلاف المتقدّم، فعلى القول بالوضع للأعم يجوز التمسك بإطلاق لفظ (الصّلاة) لنفي اعتبار السّورة في الصّلاة (أي نفي جزئيتها)، لأنّنا نحرز صدقَه على المصداق الخالي عن السّورة، فيرجع شكّنا إلى الشكّ في أنّ الصّلاة مقيّدة بالسّورة أو غير مقيّدة بها، ويحصل

(١) سورة البقرة، الآية (٤٣).

الاجتزاء بالصَّلَاة من دون سورة.

وهذا بخلافه على القول بالوضع للصَّحِيح، فلا يصحَّ التمسُّك بالإطلاق لعين المحذور المتقدِّم؛ فإنَّنا لا نحرز صدقَ اسم (الصَّلَاة) على المصدق الخالي عن السُّورة أصلاً، لأنَّ الوجوب عند الصَّحِيحي منصبٌّ على الصَّلَاة التامة الأجزاء والشرائط، ومع احتماله وجوب السُّورة لا يكون محرِّراً لصدق متعلِّق الأمر أصلاً، كي يكون الشكُّ عنده شكًّا في اعتبار أمر زائدٍ على المسمَّى، ومع الشكِّ في صدقه على الفاقد للجزء أو الشرط المشكوك اعتباره لا يصحَّ التمسُّك بأصالة الإطلاق، واللازم حينئذٍ الرجوع إلى الأصل العملي المناسب للمورد.

والموضع المعروف لتنقيح الأصل الجاري في المورد هو مبحث دوران الأمر بين الأقلِّ والأكثر الارتباطيين، ولكنه لا يأتي لأنه من مباحث (أصالة الاشتغال)، والموجود في الكتاب من الأصول العملية هو (أصالة الاستصحاب) فقط.

وينبغي الالتفات إلى أنَّ تَمَسُّكَ الأعمِّي بالإطلاق ليس على وسعه الواسع، بل هو منوط بعدم كون القيد المشكوك اعتباره من أركان العمل، ولهذا نجد المصنِّف رحمته الله يمثِّل بالسُّورة، دون الرُّكوع والسُّجود ونحوهما من أركان الصَّلَاة.

وباتضح هذه المقدمات الثلاثة، فالذي يختاره المصنِّف رحمته الله في المقام - كما مرَّ - هو وضع أسامي العبادات للأعمِّ من الصَّحيحة والفاسدة، وفاقاً للمحقق القمِّي رحمته الله (١)، وخلافاً للشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمته الله (٢).

(١) القوانين المُحكَّمة ج ١ ص ١٠٦ .

(٢) مطارج الأنظار ج ١ ص ٧٣، كفاية الأصول ص ٢٤ .

وقد ذكر أصحاب هذا القول ثلاثة وجوه، اقتصر المصنّف رحمته الله على ذكر اثنين منها:

الوجه الأول: التبادر، فإنّ المنسب إلى الأذهان من ألفاظ العبادات هو المعنى الأعمّ من الصّحيح والفساد، والتبادر علامة الحقيقة، كما تقدّم.

وأورد عليه صاحب الكفاية تتأخّر بأنّه يتوقّف على وجود جامع معقول بين الأفراد الصّحيحة والفسادة للعبادة كي ينسب إلى الذهن عند سماع لفظ العبادة، وهذا غير حاصل^(١)، ومثله يرد على دعوى تبادر المعنى الصّحيح تماماً.

الوجه الثاني: عدم صحّة السلب عن الفاسد، فإنّنا لا نرى عناية أو تجوّزاً في حمل لفظ (الصّلاة) مثلاً على المصادق الفاقد لبعض الأجزاء أو الشرائط، حيث يقال لمن أتى بصلاة فاسدة: «أعدّ صلاتك» مثلاً، من دون شعور بعناية في هذا التعبير، ومثله قوله عليه السلام في الحائض: «دعي الصّلاة أيام إقراك»^(٢)، مع وضوح عدم صحّة الصّلاة من المرأة أيام حيضها.

واعترض عليه في الكفاية بصحّة السلب بنحو من المداقّة، وهو المعتبر في أماريّة صحّة السلب^(٣).

الوجه الثالث: صحّة تقسيم العبادة إلى صحيحة وفسادة، فيقال: «الصّلاة إمّا صحيحة وإمّا فاسدة» ومن الواضح أنّ صحّة أيّ تقسيم تتوقّف على وجود المقسم

(١) كفاية الأصول ص ٣٠.

(٢) الكافي ج ٣ ص ٨٨ ح ١، تهذيب الأحكام ج ١ ص ٣٨٤ ح ٦.

(٣) كفاية لأصول ص ٣٠.

في جميع أقسامه، فينكشف حينئذٍ وضع العبادة للأعم من الصَّحيحة والفاصلة، وإلا لم يكن المَقْسَم موجوداً في أحد أقسامه (أعني الصَّلَاة الفاسدة).

ولم يسلم هذا الوجه أيضاً من الإشكال حيث أورد عليه في الكفاية بأنَّ أقصى ما تدلُّ عليه صحَّة التقسيم هو استعمال لفظ العبادة في الأعم، والاستعمال أعمُّ من الحقيقة^(١).

وفي مقابل هذه الأدلة، استدللَّ القائل بالوضع الصَّحيح - كصاحب الكفاية تَدَكُّر - بعدة أدلة تشير إلى اثنين منها:

الوجه الأول: التَّبَادُر، بدعوى أنَّ ما ينسب من أسامي العبادات هو خصوص المعنى الصَّحيح (أي تامَّ الأجزاء والشرائط)، والتَّبَادُر من علامات الحقيقة بل هو أقواها عندهم، ومَرَّت الإشارة إلى ما يرد عليه.

الوجه الثاني: أنَّ الآثار المترتبة على العبادات في الروايات الشريفة - مثل «الصَّلَاةُ قُرْبَانُ كُلِّ تَقِيٍّ»^(٢)، و«الصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ»^(٣) وغيرهما - لا يُعقل ترتبها على الأعم من الصَّحيح والفاصل؛ لعدم معقولية ترتب الأثر على العبادة الفاسدة، وعليه يتعين أن يكون المراد هو الوضع لخصوص العبادات الصَّحيحة، فإنَّها هي منشأ الآثار المذكورة، فالصَّلَاة (التي تكون قرباناً كُلِّ تَقِيٍّ) هي خصوص الصَّلَاة الصَّحيحة، كما أنَّ الصَّوْم (الذي يكون جُنَّةً مِنَ النَّارِ) هو خصوص الصَّحيح منه،

(١) كفاية الأصول ص ٣٠.

(٢) الكافي ج ٣ ص ٢٦٥ ح ٦.

(٣) الكافي ج ٤ ص ٦٢ ح ١، مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ج ٢ ص ٤٤ ح ١، ح ٥.

وهكذا في سائر العبادات.

يبقى هنا شيء، وهو أنّ المصنّف رحمته الله قد ترك الحديث عن مقدّمة مهمة من مقدّمات مبحث (الصّحيح والأعمّ)، ولها دور كبير في تحديد القول المختار، وهي تصوير الجامع الذي يوضع لفظ العبادة بإزائه، وهو الجامع بين الأفراد الصّحيحة فقط عند الصّحيحي، أو الجامع بين الأعمّ منها ومن الفاسدة عند الأعمّي، واكتفى رحمته الله بالإشارة إليه في مقام دَفْع التوهم الآتي مباشرةً.

الصَّحِيح والأَعَمَّ

من ملحقات^(١) المسألة السابقة مسألة (الصَّحِيح والأَعَمَّ)، فقد وقع النزاع في أن ألفاظ العبادات أو المعاملات^(٢) أهي أسامٍ موضوعَةٌ للمعاني الصَّحيحة أو للأَعَمَّ منها ومن الفاسدة، وقبل بيان المختار^(٣) لا بدّ من تقديم مقدّمات:

الأولى: أن هذا النزاع لا يتوقّف على ثبوت الحقيقة الشرعية^(٤)، لأنّه قد عرفت أن هذه الألفاظ مستعملةٌ في لسان المشرّعة بنحو الحقيقة ولو على نحو الوضع التعيّنِي عندهم^(٥)، ولا رَيْب أن استعمالهم كان يتبع الاستعمال في لسان الشارع^(٦)، سواء كان استعماله على نحو الحقيقة أو المجاز^(٧).

(١) إشارةٌ إلى الخلاف المعروف في توقّف هذا البحث على ثبوت الحقيقة الشرعية وعدم توقّفه عليه، وسيطرّق له في المقدّمة الأولى.

(٢) وفاقاً لظاهر كلمات كثيرين من عدم اختصاص البحث بأسامي العبادات.

(٣) وهو الوضع للأَعَمَّ من الصَّحيحة والفاسدة، وفاقاً للمحقّق القمّي نَجَّار.

(٤) وفاقاً لجماعة منهم المحقّق القمّي والشيخ الأعظم عَيْنِي.

(٥) في الحدّ الأدنى، ببركة الجزم بحصول كثرة استعمالية في المعاني الشرعية.

(٦) فإنّ كونهم أتباعاً للشارع المقدّس يستدعي ذلك، وإلا لم يكونوا أتباعاً له.

(٧) لأنّ المهمّ استظهار المعنى الذي كان يجري عليه الشارع في خطابه، ولا قيمة

لكونه حقيقياً عنده أو مجازياً؛ فإنّ العبرة بالظهور أيّاً كان.

فإذا عَرَفْنَا - مثلاً - أنَّ هذه الألفاظ في عَرَفِ المشرِّعة كانت حقيقةً في خصوص الصَّحيح^(١)، يُستكشَفُ منه أنَّ المستعملَ فيه في لسان الشَّارع هو الصَّحيح أيضاً، مهما كان استعماله عنده حقيقةً كان أم مجازاً^(٢)، كما أنَّه لو عُلِمَ أنَّها كانت حقيقةً في الأعمَّ في عَرَفِهِمْ^(٣) كان ذلك أمانةً على كون المستعملَ فيه في لسانه هو الأعمَّ أيضاً، وإنَّ كان استعماله على نحو المجاز^(٤).

الثانية: أنَّ المراد من الصَّحيحة^(٥) من العبادة أو المعاملة: هي التي تمتَّ أجزاؤها وكُمُلَتْ شروطها، والصَّحيح إذاً معناه تأمُّ الاجزاء والشرائط^(٦)، فالنزاع يرجع هنا إلى أنَّ الموضوع له خصوصٌ تأمُّ الاجزاء والشرائط من العبادة أو المعاملة، أو الأعمُّ

(١) وهذا يمكن استحصاله بملاحظة أسامي العبادات الواردة في الأخبار الواردة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام.

(٢) لما مرَّ مراراً من أنَّ الحجَّية تدور مدارَ الظهور، فلا جدوى من تشخيص المعنى الظَّاهر من حيث الحقيقة والمجاز، لأنَّ الحجَّية تثبت له حتى لو كان مجازياً.

(٣) بناءً على أنَّ أمر الحائض بأنْ تترك الصَّلَاة في أيام الحيض مثلاً، يتناسب مع كون اسم (الصَّلَاة) موضوعاً للأعمَّ من الصَّحيحة والفاصلة، كما هو ليس ببعيد.

(٤) إذ من الطبيعي أنَّ اللفظ الذي يصير حقيقةً في المعنى بنحو الوضع التعيَّني يمرُّ بمرحلة المجاز أولاً، لا أنَّه يصير حقيقةً فيه دفعةً واحدةً، كما لا يخفى.

(٥) معنى واحد فقط، وفاقاً للكفاية، ولا يضرُّه وجود أكثر من تفسير للصَّحة.

(٦) وإنَّ فسَّره المتكلِّم بما وافق الشريعة، والفقهاء بما أسقط الإعادة، فإنَّ مرجع هذا إلى اختلاف الأثر المهمَّ عندهم، لا إلى اختلاف معنى (الصَّحة).

منه ومن الناقص^(١).

الثالثة: أنَّ ثمرة النزاع^(٢) هي صحّة رجوع القائل بالوضع للأعمّ - المسمّى بـ(الأعمّي) - إلى أصالة الإطلاق^(٣)، دون القائل بالوضع للصّحيح - المسمّى بـ(الصّحيح) -، فإنّه لا يصحّ له الرجوع إلى أصالة إطلاق اللفظ^(٤).

توضيح ذلك: أنَّ المولى إذا أمرنا بإيجاد شيء^(٥) وشككنا في حصول أمثاله بالإتيان بمصداقٍ خارجيٍّ فله صورتان^(٦) يختلف الحكم فيهما:

١ - أن يُعلَمَ صدقُ عنوان المأمور به على ذلك المصداق^(٧)، ولكن يُحتملُ دُخْلُ قيد زائدٍ في غرض المولى غير متوقّفٍ في ذلك المصداق، كما إذ أمر المولى بعِتْق رَقَبَةٍ،

(١) كما أنَّ للفساد معنى واحداً، وهو نقصان بعض الأجزاء والشرائط، وإن فسّره المتكلّم بـ(عدم موافقة الأمر)، والفقيه بـ(عدم سقوط الإعادة).

(٢) المعروف عند الأصوليين وجود ثمّرتين، وقد اقتصر المصنّف رحمته الله على ما هو العمدة عند الشيخ الأعظم رحمته الله، كما مرّ.

(٣) اللفظي الذي ينفي القيد الزائد المحتمل أخذه في موضوع الحكم، وبركة هذا الإطلاق يتحقّق الامتثال بالمصداق الخالي عن القيد المشكوك.

(٤) فيصير اللفظ مُجْمَلًا، ويلزم الرجوع إلى الأصول العملية.

(٥) كالعتق، كما لو قال المولى: «اعتق رقبةً» مثلاً.

(٦) أولاهما مورد جواز التمسك بالإطلاق اللفظي، والثانية مورد عدم جوازه.

(٧) الخالي من القيد المحتمل دخله في الغرض، كالرقبة الكافرة في المثال، وهذا الاحراز لم يكن لولا البناء على وضع اللفظ للأعمّ.

فإنَّه يُعَلِّم بِصِدْقِ عُنْوَانِ الْمَأْمُورِ بِهِ عَلَى الرَّقْبَةِ الْكَافِرَةِ^(١)، وَلَكِنْ يُشَكُّ فِي دَخْلِ وَصْفِ (الْإِيْمَانِ) فِي غَرَضِ الْمَوْلَى، فَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ قِيداً لِلْمَأْمُورِ بِهِ^(٢).

فَالْقَاعِدَةُ فِي مِثْلِ هَذَا^(٣): الرَّجُوعُ إِلَى أَصَالَةِ الْإِطْلَاقِ فِي نَفْيِ اعْتِبَارِ الْقَيْدِ الْمُحْتَمَلِ اعْتِبَارُهُ^(٤) فَلَا يَجِبُ تَحْصِيلُهُ، بَلْ يَجُوزُ الْاِكْتِفَاءُ فِي الْاِمْتِثَالِ بِالمَصْدَاقِ الْمَشْكُوكِ^(٥)، فَيَمْتَثِلُ فِي الْمِثَالِ لَوْ أُعْتِقَ رَقَبَةً كَافِرَةً^(٦).

٢ - أَنْ يُشَكَّ فِي صِدْقِ نَفْسِ عُنْوَانِ (المأْمُورِ بِهِ) عَلَى ذَلِكَ الْمَصْدَاقِ الْخَارِجِيِّ^(٧)،

(١) وعدم اختصاصه بالرقبة المؤمنة، والمناسب: «(عنوان متعلِّقُ المأْمُورِ بِهِ)»، لأنَّ المأْمُورِ بِهِ هُوَ (عِتْقُ الرَّقْبَةِ) لَا (نَفْسُ الرَّقْبَةِ)، فَلْيُتَلَفَّتْ.

(٢) فيكون دخيلاً في غرض المولى الباعث على الأمر بالعِتْقِ، على طريقة العَدْلِيَّةِ الَّتِي مَرَّتْ مَرَاراً مِنْ تَبْعِيَةِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ لِلْمَلَكَاتِ الْكَائِنَةِ فِي مَتَعَلِّقَاتِهَا.

(٣) أَيِ فِي مَوْرِدِ إِحْرَازِ صِدْقِ الْعُنْوَانِ عَلَى الْمَصْدَاقِ الْمَشْكُوكِ، مَعَ فَرْضِ تَوْفَرِ سَائِرِ مَقْدَمَاتِ الْحِكْمَةِ.

(٤) كَالْإِيْمَانِ فِي الْمِثَالِ، بَعْدَ تَمَامِيَّةِ مَقْدَمَاتِ الْحِكْمَةِ مِثْلَ قَابِلِيَّةِ الْمُتَعَلِّقِ أَوْ الْمَوْضُوعِ لِلتَّقْيِيدِ، وَكُونَ الْمُتَكَلِّمِ فِي مَقَامِ الْبَيَانِ، وَانْتِفَاءِ الْقَرِينَةِ عَلَى التَّقْيِيدِ.

(٥) أَيِ: الْخَالِي مِنْ الْقَيْدِ الْمَشْكُوكِ دَخْلُهُ فِي الْغَرَضِ، كَالرَّقْبَةِ الْكَافِرَةِ.

(٦) بِبَرَكَةِ انْطِبَاقِ (الرَّقْبَةِ) الْمَأْمُورِ بِهَا عَلَى الرَّقْبَةِ الْمَأْتِي بِهَا، وَلَيْسَ لِلْمَوْلَى أَنْ يُوَازِخَ الْمُكَلَّفَ عَلَى تَرْكِهِ عِتْقَ رَقْبَةٍ مُؤْمَنَةٍ، لِأَنَّ الْإِطْلَاقَ حِجَّةً عَلَى الْمُتَكَلِّمِ أَيْضاً.

(٧) أَيِ فِي أَصْلِ صِدْقِ الْعُنْوَانِ عَلَى الْمَصْدَاقِ الْخَالِي مِنْ الْقَيْدِ الَّذِي يُشَكُّ فِي اعْتِبَارِهِ مِنْ قَبْلِ الْمَوْلَى، كَالرَّمْلِ فِي الْمِثَالِ.

كما إذا أَمَرَ المولى بالتيمم بالصَّعِيد^(١)، ولا ندري أَنَّ ما عدا التراب^(٢) هل يُسَمَّى (صعيداً) أو لا، فيكون شكُّنا في صدق (الصَّعِيد) على غير التراب^(٣).

وفي مثله لا يصحَّ الرجوع إلى أصالة الإطلاق لإدخال المصداق المشكوك في عنوان المأمور به^(٤) ليكتفى به في مقام الامتثال، بل لا بدَّ من الرجوع إلى الأصول العملية، مثل قاعدة الاحتياط^(٥) أو البراءة^(٦).

ومن هذا البيان تظهر ثمرَةُ النزاع في المقام الذي نحن فيه^(٧)، فإنَّه في فرض بالصَّلَاة^(٨) والشكَّ في أن السُّورَةَ - مثلاً - جزءٌ للصَّلَاة أم لا، إن قلنا إنَّ (الصَّلَاة) اسمٌ للأعم^(٩)، كانت المسألة من باب الصُّورَةِ الأولى، لأنَّه بناءً على هذا القول يعلم

(١) في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ (النساء: ٤٣).

(٢) الخالص، وما عداه مثل الرَّمْل والجصَّ والنُّورَة وغيرها.

(٣) ومن الطبيعي أن يؤدي هذا الشكَّ إلى الشكَّ في صحَّة التيمم به.

(٤) لأنَّه من التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية، مع أنَّ التمسك بالإطلاق فرغ

إحراز صدق اللفظ (كالصَّعِيد) على المصداق الخالي من القيد المشكوك (كالرَّمْل).

(٥) إذا فُرض أنَّ الشكَّ في مقام الامتثال، فيجب التيمم بالتراب الخالص فقط.

(٦) عن مدخلة القيد المشكوك في الغرض، إذا فُرض أنَّ الشكَّ في أصل التكليف

بالتيمم مع كونه بالتراب الخالص، فيجوز التيمم بالرَّمْل، وإن لم يُحرز كونه صعيداً.

(٧) هذا توضيحٌ لترتب الثمرة على القولين بمثال واحد مشترك بين الصورتين.

(٨) كما في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (البقرة: ٤٣).

(٩) من الصحيحة والفاصلة، كما هو مختاره عنه وفقاً للمحقق القمي رحمته.

بِصِدْقِ عنوان (الصَّلَاة) على المصدق الفاقد للسُّورة^(١)، وإنَّما الشكُّ في اعتبار قيد زائدٍ على المسمَّى، فيُتمسكُ حيثُذٍ بإطلاق كلام المولى في نفي اعتبار القيد الزائد^(٢) - وهو كون السُّورة جزءاً من الصَّلَاة -، ويجوز الاكتفاء في الامتثال بفاقدها^(٣).

وإن قلنا إنَّ (الصَّلَاة) اسمٌ للصَّحيح كانت المسألة من باب الصُّورة الثانية، لأنَّه عند الشكِّ في اعتبار السُّورة يُشكُّ في صِدْقِ عنوان المأمور به (أعني الصَّلَاة) على المصدق الفاقد للسُّورة؛ إذ عنوان المأمور به هو الصَّحيح^(٤)، والصَّحيح هو عنوان المأمور به، فما ليس بصحيحٍ ليس بصلاةٍ، فالفاقدُ للجزء المشكوك^(٥) كما يُشكُّ في

(١) في صورة الشكِّ، فلا يؤدِّي الشكُّ في اعتبار القيد إلى الشكِّ في صِدْقِ عنوان (متعلق المأمور به) على المصدق الخالي من القيد، وهذا من بركات القول بوضع اسم العبادة للأعمِّ من الصحيحة والفاصلة.

(٢) كالسُّورة مثلاً، ويثبت بهذا الإطلاق أنَّ الصَّلَاة المأمور بها شرعاً لا تجب فيها قراءة السُّورة.

(٣) وتبرأ ذمَّة المكلف بالإتيان بالفرد المأتي به الخالي عن السُّورة، لأنَّ المأمور به (أي طبيعة الصَّلَاة) ينطبق على الفرد المأتي به (الصلاة الخالية عن السُّورة)، وهذا هو الضابط في تحقُّق الامتثال.

(٤) كما هو المفروض، فالمولى لم يأمر بالصَّلَاة الفاسدة قطعاً، فيكون معنى الآية الكريمة: «(أقيموا الصَّلَاة الصَّحيحة)»، أي: تأمة الأجزاء والشرائط.

(٥) وهو السُّورة في المثال، والأحسن في أمثال المقام هو التعبير بـ(القيد)، كي يعمَّ الأمر الخارج عن الماهية أيضاً، والأمر سهلٌ.

صَحَّتْهُ^(١) يُشَكُّ فِي صِدْقِ عَنَوَانِ الْمَأْمُورِ بِهِ عَلَيْهِ^(٢)، فَلَا يَصَحُّ الرَّجُوعُ إِلَى أَصَالَةِ الْإِطْلَاقِ^(٣) لِنَفْيِ اعْتِبَارِ جَزْئِيَّةِ السُّورَةِ، حَتَّى يُكْتَفَى بِفَاقِدِهَا فِي مَقَامِ الْإِمْتِثَالِ^(٤)، بَلْ لَا بَدَّ مِنَ الرَّجُوعِ إِلَى أَصَالَةِ الْإِحْتِيَاطِ أَوْ أَصَالَةِ الْبَرَاءَةِ عَلَى خِلَافِ بَيْنِ الْعُلَمَاءِ فِي مِثْلِهِ^(٥)، سَيَأْتِي فِي بَابِهِ^(٦) إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

(١) وَلَكِنْ جَرَّدَ الشَّكُّ فِي صَحَّةِ الْعَمَلِ (الْخَالِي عَنِ الْقَيْدِ الْمَشْكُوكِ) لَا يَمْنَعُ مِنَ التَّمَسُّكِ بِأَصَالَةِ الْإِطْلَاقِ لَوْجُودِهِ فِي الصُّورَةِ الْأُولَى أَيْضاً، وَإِنَّا الْمَشْكَلَةُ هَاهُنَا فِي عَدَمِ إِحْرَازِ أَصْلِ صِدْقِ اللَّفْظِ عَلَى الْمَصْدَاقِ الْخَالِي.

(٢) أَيْ فِي أَصْلِ الصَّدْقِ، وَهَنَا تَكْمُنُ الْعُقْدَةُ، فَلَا يُحْرَزُ الصَّحِيحِي صِدْقَ اسْمِ (الصَّلَاةِ) عَلَى الْفَرْدِ الْمَأْتِي بِهِ الْفَاقِدُ لِلْسُّورَةِ أَصلاً.

(٣) وَذَلِكَ لِانْتِفَاءِ وَاحِدَةٍ مِنْ مَقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ، وَإِنْ لَمْ يُصَرِّحْ بِهَا الْمَصْنَفُ رحمته الله وَكَثِيرُونَ مَعَ سَائِرِ الْمَقَدِّمَاتِ فِي مَحَلِّهَا، مَعَ أَنَّهَا مَعْتَبَرَةٌ عِنْدَهُمْ جِزْماً، كَمَا سَيَأْتِي فِي بَدَايَةِ التَّنْبِيهِ الثَّانِي، وَلَعَلَّهُمْ تَرَكَوا التَّصْرِيحَ بِاعْتِبَارِهَا لِأَنَّهُمْ أَخَذُوهَا مَفْرُوعاً عَنْهَا.

(٤) لَمَّا مَرَّ مِنْ أَنَّهُ مِنْ قَبِيلِ التَّمَسُّكِ بِالْعَامِ أَوْ الْمَطْلُوقِ فِي الشَّبْهِةِ الْمَصْدَاقِيَّةِ، الَّذِي يَنْتَهِي إِلَى إِثْبَاتِ الْحُكْمِ لِمَوْضُوعِهِ، وَهُوَ غَيْرُ مَعْقُولٍ، كَمَا سَيَأْتِي فِي الْفَصْلِ الْخَامِسِ مِنْ بَابِ (الْعَامِّ وَالْخَاصِّ).

(٥) بِنَاءً عَلَى أَنَّ الشَّكَّ الْمَذْكُورَ هُوَ فِي أَصْلِ التَّكْلِيفِ أَوْ فِي الْمَكْلَفِ بِهِ ؟

(٦) وَلَا يَأْتِي، لِأَنَّ الْبَابَ الْمَشَارَإِلِيهِ فِي الْمُتَنِّ هُوَ (دَوْرَانِ الْأَمْرِ بَيْنَ الْأَقْلِ وَالْأَكْثَرِ الْارْتِبَاطِيَيْنِ)، وَهُوَ مِنْ مَبَاحِثِ (أَصَالَةِ الْإِشْتِغَالِ)، وَالْمَوْجُودِ فِي بَابِ الْأَصُولِ الْعَمَلِيَّةِ مِنْ هَذَا الْكِتَابِ لَيْسَ سِوَى (أَصَالَةِ الْإِسْتِصْحَابِ).

المختار في المسألة

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للأعم^(١)، والدليل التبادر^(٢)، وعدم صحة السلب عن الفاسد^(٣)، وهما أمارتا الحقيقة - كما تقدم^(٤) -.

(١) وفاقاً لجمع منهم المحقق القمي رحمته الله، وخلافاً لآخرين منهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمته الله، فاسم (الصلاة) مثلاً موضوعٌ للأعم من الصلاة الصحيحة الجامعة لكل الأجزاء والشرائط المعبرة) والفاسدة (الفاقة لبعضها)، كما أن لفظ (البئع) موضوع للأعم من العقد الصحيح (الجامع لما يُعتبر فيه شطراً وشرطاً) والفاسد، وهكذا في بقية الألفاظ.

(٢) فإن الذي ينسب إلى أذهاننا عند سماع لفظ (الصلاة) مثلاً هو الصلاة الأعم من الصحيحة والفاسدة لا خصوص الصلاة الصحيحة.

(٣) فلا يقال لمن صلى بغير سورة مثلاً «إنه لم يصل أصلاً»، وإن ما أتى به من أفعال ليس بصلاة، بل يقال له: «أعد صلاتك»، مثلاً.

(٤) في المبحث الحادي عشر من المقدمة، وظاهره البناء على علامة (عدم صحة السلب) بالجملة، مع أن المستفاد من مجموع كلامه رحمته الله هناك القبول بعلاميتها في الجملة، كما سبق الإيعاز إليه، فليلاحظ.

وَهُمْ وَدَفَعُ

يتعرّض المصنّف رحمته الله هاهنا لإشكالٍ يتوجّه على مختاره في المقام (أعني القول بالوضع للأعم)، وقبل تقريره وبيان جوابه عنه، ينبغي ذكر ثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى: لا يختلف القول بالوضع للصّحيح والقول بالوضع للأعم من جهة الاحتياج إلى وجود جامع كي يوضع اللفظ له، لأنّ ألفاظ العبادات مطلقاً من مصاديق القسم الثاني للوضع (الوضع عامّ والموضوع له عام)، ومن الواضح أنّ تمامية الوضع فيه تتوقّف على وجود جامع بين الأفراد، كي يوضع بإزائه اللفظ.

ولو فرض أنّ أسامي العبادات من قبيل المشتركات اللفظية، لم يرد هذا الكلام أصلاً كما هو واضح، لأنّ الموضوع له عندئذٍ متعدّد، ويكون كلّ لفظٍ موضوعاً لمعنى مستقل عن المعنى الموضوع له اللفظ الآخر، وهكذا لو بُني على أنّها من قبيل المجازات، لأنّ صحّة المجاز تتوقّف على وجود العلاقة، ولا معنى لحديث الجامع فيه أصلاً.

المقدمة الثانية: ذكر صاحب الكفاية تثنّى خمسة وجوه لتصوير الجامع بناءً على القول بالأعم^(١)، منها ما يظهر من كلام المصنّف رحمته الله، وهو ما ذكره المحقّق القميّ تثنّى، ومحصّله: أنّ ألفاظ العبادات موضوعة لجملة من أجزائها كالأركان في الصّلاة مثلاً، بنحو (لا بشرط) عن سائر الأجزاء والشّرائط، وهذا يصدق على الصّحيح

والفاسد، فهي خارجة عن المسمّى، وإن كانت دخيلة في المأمور به، فعدّمها لا يؤثر على صدق اسم (الصّلاة)، وإن كان يؤثر على الاجتزاء إن لم يكن عن عذر^(١). ومعنى هذا أنّ بقية الأجزاء والشّرائط إذا كانت موجودة فهي داخلة في ماهية العبادة، وإذا كانت معدومة لم يؤثر عدمها على تحقّق الماهية، فتكون داخلة في الماهية حال وجودها فقط.

المقدمة الثالثة: التركيب هو جَعْل الأشياء الكثيرة شيئاً واحداً بحيث يصدق عليها اسم (الواحد) من دون ثبوت تقدّم أو تأخّر لبعضها على بعض في الرّتبة العقلية، وهو على قسمين:

أولهما: حقيقي، وهو ما يتركب من جزأين (على الأقلّ) بينهما احتياج متبادل، بحيث يحصل بينهما كسر وانكسار، تنشأ عنهما وحدة حقيقية، تُصحّح إطلاق اسم (الواحد) على المجموع، ويترتب على المركّب أثر مغاير لآثار أجزائه، ومثاله تركّب الماء من الأوكسجين والهيدروجين، الذي يترتب عليه أثر جديد للماء مغاير لأثر كلّ من هذين العنصرين على حدة.

ثانيهما: اعتباري، وهو ما يتركب من جزأين أو أزيد، من دون أن يكون هناك احتياج متبادل، ولهذا يبقى كلّ واحد محافظاً على وجوده الخاصّ، ولا يحصل بين الأجزاء كسر وانكسار، وإنّها تحصل هيئة اجتماعية تحكي عن تلك الأجزاء، ولهذا يكون أثر المركّب عين آثار أجزائه، ولا يثبت له أثر مغاير لآثارها، كما في الجيش

(١) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ١٠٤ - ١٠٦ ، ويلاحظ: مطارح الأنظار ج ١ ص ٦٠ ، كفاية الأصول ص ٢٥ ، محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ١٧٨ .

والقوم ونحوهما.

وباتضح هذه المقدمات، يمكن تقرير الوهم المشار إليه بما محصّله: أنّ الماهية (أية ماهية) إذا تحقّقت فهي (في حدّ ذاتها) لا بدّ أن تكون متعيّنة في مقام تحقّقها، وخالية من أيّ تبدّل أو ترديد في أجزائها، ووجود الجامع المذكور بين الأفراد الصّحيحة والفسادة يلزم منه محذوران:

أحدهما: التبدّل في الماهية، لأنّ المعنى الموضوع له لفظ (الصّلاة) مثلاً إذا كان هو الأركان المأخوذة (لا بشرط) عن سائر الأجزاء والشرائط لزم عندئذ صدق الماهية في حال تحقّق أي واحد من تلك الأجزاء والشرائط مع الأركان، فتصدق بسبعة أجزاء أو ثمانية وهكذا، وهذا تبدّل في ماهية الصّلاة، وهو محال.

الأخر: الترديد أو الإبهام في مقام الماهية، إذا فرض الإتيان بالصّلاة بتمام أجزائها، لأنّ المفروض وضع اللفظ للأركان بنحو (لا بشرط) فلا يُعلم عندئذ أيّ تلك الأجزاء الأخرى هو المحقّق للماهية بانضمامه إلى الأركان، فيلزم الترديد في ماهية الصّلاة وعدم تعيّنهما في نفسها، وهذا باطل.

والظّاهر أنّ نظره عليه السلام هنا إلى الإشكال الثالث الذي أشار إليه الشيخ الأعظم رحمته على تصوير المحقّق القميّ رحمته (١)، وقرّره المحقّق النائيني رحمته بنحو مفصّل (٢)، فليلاحظ.

(١) مطارح لأنظار ج ١ ص ٥٢ .

(٢) فوائد الأصول ج ص ٧٤-٧٥، أجود التقريرات ج ص ٦١-٦٢، ويلاحظ: محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ١٧٩-١٨٠ .

وقد أجيب عن هذا الإشكال بجوابين:

الجواب الأول: ما ذكره المصنّف رحمته الله، ومحصّله منع حصول التردد والإبهام في المركّبات المذكورة من الصّلاة والصّوم والحجّ وغيرها، لأنّ الماهية لما فرضناها موضوعة لقدر معين فهذا القدر متى وُجد تحقّقت الماهية في ضمن أحد أفرادها، وليكنّ هو الصّلاة المؤلّفة من خمسة أجزاء مثلاً (وهي الأركان)، فكلّما وُجدت صدقت الصّلاة، من دون لزوم أيّ تبدّل أو تردد في ماهيتها، غاية أنّ هذه الخمسة لو انضمت إليها بعض الأجزاء أو الشرائط الأخرى فستحصل الماهية في ضمن فرد ثانٍ لها، مع بقاء المعنى الموضوع له لفظ (الصّلاة) ونحوه معيّناً واحداً، وهو ما اختاره الواضع.

وهذا نظير الكلمة التي وضعت للفظ المركّب من حرفين فصاعداً، مع وجود حروف كثيرة، فتحصل للكلمة أفراد كثيرة بسبب اختلاف الحروف التي تتألف منها، من دون أن يؤدي هذا إلى كون ماهية الكلمة مبهمة أو مردّدة، ومثل هذا بتمامه يجري في الكلام أيضاً، فإنّه موضوع للفظ المركّب من كلمتين فصاعداً.

ومن هنا يتّضح أنّ التبدّل والترديد الواردين في كلام المستشكل إنّما يحصلان في أجزاء أفراد الماهية، فإنّ أفرادها تختلف باختلاف أجزائها المتحقّقة خارجاً، ولكنّ اختلاف أحوال الأفراد لا يوجب اختلاف حال الطبيعة نفسها.

الجواب الثاني: ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله، ومحصّله التسليم بحصول التبدّل والترديد في الماهية، إلا أنّ حديث عدم جوازهما ولزوم كون الماهية معيّنة من حيث الأجزاء إنّما يتمّ في الماهيات الحقيقية، فإنّ ما يكون جزءاً لها (جنساً أو فصلاً)

يعتبر وجوده دائماً، بحيث تنتفي الماهية بانتفائه، ولا يُعقل أن يكون شيء ما جزءاً للماهية حال وجوده، ولا يكون كذلك حال عدمه، بحيث لا يؤثر عدمه على الماهية المركبة، بدعوى حلول غيره محله.

ولكنّ هذا الحديث لا يجري في الماهيات المركبة الاعتبارية كالصلاة والكلمة والكلام وغيرها، فلا مانع من حصول ذلك كلّها فيها، لأنّ أمرها (سعةً وضيقاً) بيد المعتر، فله أن يعتبر التركيب من أجزاء معينة من جانب القلّة، ويكون (لا بشرط) من جانب الكثرة، فيكون الإشكال مبنياً على الخلط بين المركّب الحقيقي والمركّب الاعتباري، وترتيب آثار الأول على الثاني^(١).

المقام الثاني: أسامي المعاملات

وهذا ما سيتحدّث عنه المصنّف رحمته الله في التنبيهين الآتين، من ناحية جريان النزاع (في الوضع لخصوص الصّحيح أو للأعمّ منه ومن الفاسد) فيها تارةً، ومن ناحية ترتّب الثمرة على النزاع وعدم ترتّبها تارةً أخرى.

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ١٨١ - ١٨٤ .

وَهُمْ وَدَفْعٌ

الْوَهْمُ^(١): قد يتطرق على المختار فيقال: إنه لا يمكن الوضع بإزاء الأعم^(٢)، لأنّ الوضع له يستدعي أن نتصور معنى كلياً جامعاً بين أفرادهِ ومصاديقهِ هو الموضوع له^(٣)، كما في أسماء الاجناس، وكذلك الوضع للصحيح يستدعي تصوّر كلّ جامع بين مراتبه وأفراده^(٤).
ولاشكّ أنّ مراتب الصلّاة - مثلاً - (الفاسدة والصّحيحة) كثيرة متفاوتة، وليس بينها قدرٌ جامعٌ يصحّ وضع اللفظ بإزائه^(٥).

-
- (١) يبتني هذا الإشكال على ثلاث مقدّمات مرّ ذكرها في الشّرح.
- (٢) لامتناع تصوّر جامع مقبولٍ بين أفراد المعنى الأعمّ من الصّحيح والفساد (أي جامع أعْمَي)، كما مرّ في المقدّمة الأولى.
- (٣) فالمعنى العامّ المتصوّر هو نفسه الموضوع له، فيكون الوضع من القسم الثاني (الوضع عامّ والموضوع له عامّ)، وكذا على القول بالوضع للصّحيح أيضاً، فهذا (أي وجود الجامع) أمرٌ مشترك بين القولين.
- (٤) الصّحيحة، أي الجامعة لكلّ الأجزاء والشرائط المعتبرة، لكي يوضع اللفظ بإزاء هذا الجامع.
- (٥) فيلزم حصول محذورين: التبدّل، والترديد في الماهية، وهذا هو الوَهْم الذي تصدّى المصنّف رحمته الله للجواب عنه في المقام، كما مرّ في الشّرح.

توضيح ذلك: أن أي جزء من أجزاء الصلاة - حتى الأركان^(١) - إذا فرض عدمه يصح صدق اسم (الصلاة) على الباقي، بناءً على القول بالأعم، كما يصح صدقه مع وجوده وفقدان غيره من الأجزاء، وعليه يكون كل جزء مقوماً للصلاة عند وجوده، غير مقوم عند عدمه^(٢)، فيلزم التبدل في حقيقة الماهية^(٣)، بل يلزم التردد فيها عند وجود تمام الأجزاء^(٤) لأن أي جزء منها^(٥) لو فرض عدمه يبقى صدق الاسم على حاله^(٦).

وكل منهما - أي التبدل والترديد في الحقيقة الواحدة - غير معقول^(٧)؛ إذ إن كل ماهية تُفرض لا بد أن تكون متعينة (في حد ذاتها)، وإن كانت مبهمة من جهة

(١) ذكرها بالخصوص باعتبارها هي المعنى الذي وُضِعَ له اسم (الصلاة) على رأيه هناك، وفاقاً للمحقق القمي تتأخر، كما مر في المقدمة الثانية.

(٢) وهذا لا يمكن، لأن ماهية (الصلاة) مثلاً يلزم تعيينها من حيث الأجزاء.

(٣) هذا هو المحذور الأول، أي وقوع التبدل في ماهية الصلاة، بأن تصدق تارةً مع السُّورة إذا أتى بها المكلف، وتارةً أخرى من دون السُّورة إذا تركها، فتكون ماهية الصلاة متقومة بها تارةً، وغير متقومة بها تارةً أخرى.

(٤) هذا هو المحذور الثاني، ومورده ما إذا أتى المكلف بجميع أجزاء الصلاة، فلا يُعلم عندئذٍ أن ماهيتها عندئذٍ مؤلفة من عشرة أجزاء مثلاً أو أقل.

(٥) أي: من غير الأركان الخمسة المعروفة.

(٦) لأن اسم (الصلاة) موضوع للأركان، فلا يضر في صدقه انتفاء ما ليس بركن.

(٧) في مطلق الماهيات حتى لو كانت اعتبارية، فيرد الوهم بكلا شقيه.

تشخصاتها الفردية^(١)، والتبدّل أو الترديد في ذات الماهية معناه إيهامها (في حدّ ذاتها)، وهو مستحيل^(٢).

الدّفْع^(٣): أنّ هذا التبادل في الأجزاء وتكثّر مراتب الفاسدة لا يمنع من فرض قدرٍ مشتركٍ جامعٍ بين الأفراد، ولا يلزم التبدّل والتريد في ذات الحقيقة الجامعة بين الأفراد.

وهذا^(٤) نظير لفظ (الكلمة) الموضوع لما تركّب من حرفين فصاعداً، ويكون الجامع بين الأفراد هو ما تركّب من حرفين فصاعداً، مع أنّ الحروف^(٥) كثيرة، فربّما تركّب الكلمة من الألف والباء ك(أب)، ويصدق عليها أنّها كلمة^(٦)، وربّما تركّب

(١) أو الوجود الخاصّ الذي تتحقّق به خارجاً، وهذا بمثابة دَفْعٍ دَخَلَ عَمَّا لو أريد النقض بالمشخصات التي تكون مبهمة قبل تحقّق الماهية.

(٢) سواء كانت الماهية حقيقية أم اعتبارية، كما هو مبنى الإشكال.

(٣) ظاهر الجواب التسليم بالمساواة بين الماهيات المركّبة الاعتبارية والماهيات التكوينية، ولأجله مَنَعَ أصل حصول التبدّل والتريد، بخلاف الجواب الثاني الذي مرّ عن السيد الخوئي تَقَرُّ.

(٤) أي: حصول التبدّل في أجزاء المعنى الواحد في مقام التحقّق.

(٥) أي: حروف المباني، وهي القابلة لأنّ تتشكل منها كلمات كثيرة جداً، وقد يُعبّر عنها بـ(اللامتناهية)، بمعنى عدم وقوفها عند حدّ معيّن.

(٦) ولا يضر في تعيّن كلمة (أب) أنّ حرف النون مثلاً إنّ وجد فيها صارت (ابن)، وإنّ لم يوجد بقيت (أب)، كما هو واضح.

من حرفين آخرين مثل (يد)، ويصدق عليها أنها كلمة^(١) وهكذا، فكل حرف يجوز أن يكون داخلاً وخارجاً في مختلف الكلمات^(٢)، مع صدق اسم الكلمة^(٣).

وكيفية تصحيح الوضع في ذلك: أن الواضع يتصور - أولاً - جميع الحروف الهجائية، ثم يضع لفظ (الكلمة) بإزاء طبيعة المركب من اثنين فصاعداً إلى حد سبعة حروف مثلاً^(٤)، والغرض من التقييد بقولنا (فصاعداً) بيان أن الكلمة تصدق على الأكثر من حرفين كصدقها على المركب من حرفين^(٥).

ولا يلزم التردد في الماهية^(٦)، فإن الماهية الموضوع لها هي طبيعة اللفظ الكليّ المتركب من حرفين فصاعداً، والتبدل والترديد إنهما يكون في أجزاء أفرادها^(٧)، وقد

(١) من دون أن يؤثر هذا التبدل - بحلول الياء والدال محل الألف والباء مثلاً - على صدق ماهية الكلمة، وكونها متعينة.

(٢) فإن وُجد كان جزءاً من الكلمة، وإن لم يوجد لم يؤثر فقده على صدقها.

(٣) على الموجود المؤلف من حرفين فصاعداً، بغض النظر عن خصوصية هذين الحرفين، لأنها إنهما تؤثر في أفراد الكلمة لا في نفس ماهية الكلمة.

(٤) فتكون الكلمة محدودة من جانبي القلة والكثرة معاً.

(٥) فهي مأخوذة (لا بشرط) من جهة عدد الحروف في ضمن هذا التحديد.

(٦) ولا التبدل فيها، فلا مجال للوهم بكلا محذوريه.

(٧) وهذا (في حد نفسه) لا يمثل إشكالا، طالما لم يسر التبدل والترديد إلى نفس ماهية (الكلمة).

يُسَمَّى ذلك (الكلِّي في المعين) أو (الكلِّي المحصور في أجزاء معينة)^(١)، وفي المثال أجزاءه المعينة هي الحروف الهجائية كلها.

وعلى هذا ينبغي أن يقاس لفظ (الصَّلَاة) مثلاً، فإنه يمكن تصوّر جميع أجزاء الصَّلَاة في مراتبها كلها وهي (أي هذا الاجزاء) معينة معروفة بالحروف الهجائية، فيضع اللفظ بإزاء طبيعة العمل المركّب من خمسة أجزاء منها^(٢) - مثلاً - فصاعداً، فعند وجود تمام الأجزاء يصدق على المركّب أنه صلاة، وعند وجود بعضها - ولو خمسة^(٣) - على أقل تقدير على الفرض - يصدق اسم (الصَّلَاة) أيضاً^(٤)، بل الحقّ أنّ الذي لا يمكن تصوّر الجامع فيه هو خصوص المراتب الصحيحة^(٥)، وهذا المختصر لا يسع تفصيل ذلك.

(١) فهو في نفسه متعيّن، وإنّما يقع التبدّل والترديد في مقام تحقّق الفرد خارجاً، كما يقال إذا وقع البيع على أحد كتّابين معينين خارجاً مثلاً.

(٢) وهي المعبر عنها بـ (الأركان)، التي لا تحقّق لماهية الصَّلَاة من دونها، وأيّ جزء ينضم إليها يصدق على الموجود اسم (الصَّلَاة).

(٣) بيانٌ للحدّ الأدنى الذي لا يصدق اسم (الصَّلَاة) من دونه، وهو نفس الأركان الخمسة التي لاحظها الواضع، لا آية خمسة يُفرض تحقّقها.

(٤) وعند انضمام جزء آخر إلى الخمسة يصدق اسم (الصَّلَاة) أيضاً على الستة، وهكذا، وبهذا البيان يندفع توهم التردد والتبدّل في ماهية (الصَّلَاة).

(٥) وليس الجامع بينها وبين المراتب الفاسدة، فإنّ تصوّره بمكان من الإمكان عند المصنّف عليه السلام، ولهذا بنى على الوضع للأعم.

التنبيه الأول: جريان النزاع في المعاملات

تقدّم أنّ المصنّف عليه السلام يبنى على الوضع للأعمّ، من دون فرق بين أسامي العبادات وألفاظ المعاملات، وقبل الخوض فيه ينبغي الوقوف سريعاً عند نقطتين:

النقطة الأولى: المراد من الصّحة - كما مرّ - استجماع صيغة العقد أو الإيقاع لجميع الأجزاء والشّرائط المعتمدة في ترتّب الأثر المطلوب من المعاملة (عقداً كانت أو إيقاعاً)، والمراد من الفساد عدم استجماع الصّيغة لكافة الأجزاء والشّرائط، ومن الواضح أنّ صدق هذا المعنى يتوقّف على كون المعنى المعاملي مركّباً من أجزاء وشّرائط كي يتصوّر توفرها تارةً، وتوفّر بعضها فقط تارةً أخرى؛ ضرورة أنّ المعنى البسيط يدور أمره بين الوجود والعدم، وليست له حالة ثالثة بأنّ يوجد فاسداً، بل إمّا أن يوجد، وإمّا أن لا يوجد.

النقطة الثانية: هناك احتمالان في ما وُضعت بإزائه أسامي المعاملات:

الاحتمال الأول: أن تكون موضوعة بإزاء الأسباب، والمراد بالسبب غالباً هو الصّيغة الخاصة المستجمعة لكافة الأجزاء والشّرائط المعتمدة في التأثير، وهي عبارة عن نفس العقود والإيقاعات، فالموضوع له لفظ (البيع) مثلاً هو نفس الصّيغة (أي: الإيجاب والقبول) التي ترتّب عليها الملكية، وهكذا الحال في لفظ (النكاح) وسائر العقود، كما أنّ الموضوع له في الإيقاعات هو الصّيغة التي يترتّب عليها الأثر كالفراق في الطلاق، والحرية في العتق وهكذا، وهذا هو المعروف عندهم.

وبناءً عليه، يكون المراد من قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١)، هو: «أحلَّ الله جميع أسباب البيع - كالإيجاب والقبول - التي تترتب عليها الملكية» مثلاً.

الاحتمال الثاني: أن تكون أسامي المعاملات موضوعة بإزاء نفس المسببات (بالفتح)، أي الآثار الاعتبارية المترتبة على الصيغة، كالملكية في البيع، وعُلقه الزوجية في النكاح، وكذا الفراق (البيونة) في الطلاق، والحرية في العتق وهكذا، وبناءً على هذا الاحتمال، يكون المراد من الآية الكريمة هو: «أحلَّ الله الملكية المترتبة على البيع» مثلاً.

إذا تبين هذا، فقد ذكر المصنّف رحمته الله - تبعاً لصاحب الكفاية رحمته الله^(٢) - أن النزاع في مبحث (الصحيح والأعم) إنما يصحّ جريانه في ألفاظ المعاملات بناءً على الاحتمال الأول المتقدم من كونها موضوعة للأسباب.

والوجه في هذا أن البحث عن كون ألفاظ المعاملات موضوعة لخصوص المعاملات الصحيحة (أي للصيغة المشتملة على جميع الأجزاء والشرائط) أو للأعم من الصحيحة والفسادة يبتني في الرتبة السابقة على قبول المعاملة (عقداً كانت أو إيقاعاً) للاتصاف بكل من الصحة والفساد، وهذا يبتني بدوره على أن يكون لها نحوان من الوجود، صحيحة تارةً، وفسادة تارةً أخرى، وهذا إنما يُتصوّر إذا كان المعنى المعاملي مركّباً من أجزاء وشرائط، وهو الاحتمال الأول، حيث تكون ألفاظ المعاملات موضوعة للأسباب.

(١) سورة البقرة، الآية (٢٧٥).

(٢) كفاية الأصول ص ٣٢ - ٣٣.

وهذا بخلاف الاحتمال الثاني (أي وضع ألفاظ المعاملات للمسببات)؛ إذ لا يُتصوّر جريان النزاع فيها، لأنّ المعاني الإنشائية (أي المسببات) معانٍ بسيطة يدور أمرها بين الوجود والعدم - كما مرّ آنفاً - فلا يكون لها نحوان من الوجود، ولهذا لا تقبل الاتصاف بالصحة والفساد، فالملكية مثلاً إمّا أن توجد خارجاً، إذا كان العقد صحيحاً جامعاً لكلّ ما يعتبر فيه من أجزاء وشرايط، وإمّا أن لا توجد أصلاً، إذا فُرض انتفاء بعض ما يُعتبر فيه، ولا مجال لحالة ثالثة، وهي أن توجد الملكية فاسدةً. وقد ناقش السيد الخوئي تَثَنُّ في هذا الكلام، بناءً على ما يختاره من تفسير للإنشاء، غير تفسير المشهور له^(١).

والحاصل: أنّ اتصاف المعاملة بالصحة والفساد فرعُ قبولها لهما، وهذا إنّما يتحقّق إذا بُني على وضع أسامي المعاملات للأسباب، حتى يكون المعنى المعاملي مركّباً، دون ما إذا بُني على وضعها للمسببات، لأنّ المعنى الموضوع له سيكون بسيطاً، فلا يثبت للمعاملة عندئذٍ نحوان من الوجود، لِيُتصوّر اتصافها بالصحة تارةً، وبالفساد تارةً أخرى، فينتفي شرط جريان النزاع فيها.

ومرّ أنّ المصنّف رحمته الله يبيّن على الوضع للأعمّ، وفاقاً لكثير من المتأخّرين منهم المحقّق القميّ تَثَنُّ^(٢)، فيكون لفظ (البيع) مثلاً موضوعاً للعقد الأعمّ من الصّحيح (الجامع لكلّ ما يعتبر في ترتّب أثره عليه) والفاقد (الفاقد لبعض ذلك)، فيقال لمن أجرى عقداً من دون أن يكون قادراً على تسليم ما بيده للطرف الآخر مثلاً: «إنّه

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

(٢) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ١٠٦ .

باع)، وإن كان البيع فاسداً، وهكذا لمن أراد إنهاء العُلقَة الزوجية ولكنه تلفظ بالصيغة في طهر قارب زوجته فيه مثلاً، فيقال في حقّه: «إنّه طَلَقَ زوجته»، غايته أنّه طلاق باطل، فلا يترتب عليه الأثر المطلوب، أي البينة بين الطرفين.

وهذا بخلاف مَنْ يَبيّن على الوضع للصّحيح - كصاحب الكفاية رحمته الله (١) - فإنّ البيع عنده اسم لخصوص العقد المؤثر أثره المطلوب (وهو الملكية)، كما أنّ الطلاق اسمٌ للإيقاع المؤثر أثره (وهو الفراق) خاصّة، وهكذا الحال في أسامي سائر العقود والإيقاعات.

(١) كفاية الأصول ص ٣٣ .

تنبيهان

١ - لا يجري النزاع في المعاملات بمعنى المسببات

إنّ ألفاظ المعاملات^(١) كالبيع والنكاح، والإيقاعات كالطلاق والعتق يمكن

تصوير وضعها على أحد نحوين:

١ - أن تكون موضوعة للأسباب^(٢) التي تُسبّب مثل الملكية والزوجية والفراق

والحرية ونحوه، ونعني بالسبب إنشاء العقد^(٣) والإيقاع، كالإيجاب والقبول معاً في

العقود، والإيجاب فقط في الإيقاعات.

وإذا كانت كذلك^(٤) فالنزاع المتقدم يصحّ أن نفرضه في ألفاظ المعاملات من

كونها أسامي لخصوص الصحيحة - أعني تامة الأجزاء والشرائط في المسبب - أو

(١) شروغ في تنقيح محل النزاع في ما وُضعت بإزائه ألفاظ المعاملات، وهذا ما مرّ

بيانه في النقطة الثانية.

(٢) وهي الصيغ الخاصة (من العقود والإيقاعات) التي تكون مستجمعة لكلّ

الأجزاء والشرائط المعتمدة في التأثير.

(٣) أي: (العقد المنشأ)، من باب (جُرد قطيفة)، فإنّ السبب الذي يترتب عليه

الاثار كالملكية والفراق مثلاً هو العقد المنشأ والإيقاع المنشأ لا إنشاؤهما، والأمر

سهل من هذه الناحية.

(٤) أي: مركبة من أجزاء وشرائط، كما يفهم ممّا سيأتي في النحو الثاني.

للأعم من الصّحيحة والفاصلة^(١)، ونعني بالفاصلة ما لا يؤثّر في المسبّب إمّا لفقدان جزء أو شرط^(٢).

٢ - أن تكون موضوعة للمسبّيات^(٣)، ونعني بالمسبّب نفس الملكية والزوجية والفراق والحرية ونحوها، وعلى هذا فالنزاع المتقدّم لا يصحّ فرضه في المعاملات، لأنّها^(٤) لا تتصف بالصّحة والفساد لكونها بسيطة غير مركّبة من أجزاء وشرائط^(٥)، بل إنّها تتصف بالوجود تارة وبالعدم أخرى^(٦).

فهذا عقد البّيع - مثلاً - إمّا أن يكون واجداً لجميع ما هو معتبر في صّحة العقد أو لا، فإن كان الأول اتّصف بالصّحة، وإن كان الثاني اتّصف بالفساد^(٧).

(١) فالمراد من (البّيع) المذكور في الآية الكريمة هو الايجاب والقبول المستجمعان لكافة الاجزاء والشّرائط المعتبرة، أو الأعمّ منه ومن الفاقد لبعضها؟
(٢) فإنّ ما يتألّف منه المركّب في باب المعاملات يشمل الشّروط أيضاً.
(٣) بفتح الباء المشدّدة (على صيغة اسم المفعول)، وهي تلك الآثار المترتبة على الأسباب الواجدة لجميع الأجزاء والشّرائط المعتبرة من الشّارع المقدّس في ترتّب الأغراض المطلوبة من العقود والإيقاعات.

(٤) أي: المعاملات، بمعنى المسبّيات والآثار، التي هي معانٍ بسيطة.
(٥) فعدم جريان النزاع فيها يكون من باب السّالبة بانتفاء الموضوع.
(٦) وليست لها حالة ثالثة بأن توجد فاسدة، كما مرّ بيانه في النقطة الأولى.
(٧) فهو واجدٌ لملاك جريان النزاع - أعني قابلية الانصاف بالصّحة والفساد -، ومنشؤها كون المعنى الموضوع له الاسم مركّباً من أجزاء وشرائط.

ولكن الملكية المسيّبة^(١) للعقد يدور أمرها بين الوجود والعدم، لأنها توجد عند صحّة العقد^(٢)، وعند فساده لا توجد أصلاً، لا أنها توجد فاسدة^(٣)، فإذا أريد من البيع نفس المسبّب (وهو الملكية المتقلة إلى المشتري) فلا تتصف بالصحة والفساد، حتى يمكن تصوير النزاع فيها^(٤).

(١) أي الناشئة عن العقد، والمترتبة عليه.

(٢) أي وقوعه من المتبايعين مستجمعاً لكافة الأجزاء والشرائط المعتبرة فيه.

(٣) لأن وجود الشيء فاسداً (أي منقوصاً بعض الأجزاء أو الشرائط) نحو ثالث من الوجود محلّه المركّبات، وهو متنفّ في البسائط.

(٤) وفاقاً لصاحب الكفاية نثّر، فيكون تحقّق ملاك الانصاف بالصحة والفساد في المعاملات منوطاً بكون المعنى المعاملي مركّباً، وهذا بدوره أيضاً منوطٌ بوضع أسماء المعاملات للأسباب.

التنبية الثاني: انتفاء ثمرة النزاع في المعاملات

يقع الكلام في هذا التنبية عن مدى ترتب الثمرة التي مرّت في باب العبادات - أعني جوازَ تمسّك الأعمّي بالإطلاق اللفظي دون الصّححي - في باب المعاملات، وقبل بيان ذلك ينبغي أولاً الحديث مختصراً عن نقطتين:

النقطة الأولى: مرّت في بداية مبحث (الحقيقة الشرعية) الإشارة إلى الفرق بين بايّ العبادات والمعاملات من حيث بناء كثير من الأصوليين على أنّ الأولى ماهيات مخترعة من قبل الشارع، في مقابل مَنْ ذهب إلى أنّها معاني قديمة غير مستحدثة.

وهذا بخلاف المعاملات، فإنّ الظاهر من كلمات عاتمة الأصوليين أنّها معاني عُرفية سابقة على زمان الشارع، أوجدها العقلاء لتنظيم حياتهم وتمشية أمورهم، وليس الشارع المقدّس من اخترع مفاهيمها، بل كلّ ما صنعه هو أنّه جعل قيوداً في المعاملة العُرفية من دون أن يكون لهذه القيود مساسٌ بالمعنى المعاملي.

ويشهد لهذا عدم وقوع السؤال - ظاهراً - عن المراد من البيع مثلاً أو غيره من المعاملات المذكورة في الكتاب العزيز، ولو كان لذكره المفسّرون، ولهذا أثرٌ بالغ في جواز التمسّك بالإطلاق حتى من قبل الصّححي، كما سيأتي.

النقطة الثانية: للصّحة في باب المعاملات تفسيران:

أولهما: شرعية، بمعنى أنّ الصّحيح في باب المعاملات هو الصّحيح في نظر الشارع المقدّس لكونه مستجمعا لكلّ ما يعتبره الشارع في صّحة المعاملة وترتّب

أثرها عليها، وهذا يبتني على الاحتمال المرجوح في المقام، وهو أنّ معاني المعاملات مخترعة من قبل الشارع المقدّس.

ثانيهما: عرفية، بمعنى أنّ الصّحيح هو ما يراه العُرف صحيحاً، وهذا هو مختار كثير من الأصوليين منهم السيد الخوئي رحمته الله^(١)، والمصنّف رحمته الله، كما سيتضح قريباً. والنسبة بين الصّحة الشرعية والصّحة العرفية - كما ذكر السيد الخوئي رحمته الله^(٢) - هي العموم المطلق في جانب الثانية، فقد تصح المعاملة في نظر العُرف، ولا تصح في نظر الشارع - كبيع الخمر ونحوه - من غير عكسٍ، كما هو واضح.

وباتّضح هاتين النقطتين، فإنّ ثمرة النزاع تظهر إذا بنينا على التفسير الأول للصّحة، لأنّ القائل بالصّحيح لا يمكنه التمسك بالإطلاق اللفظي عند الشكّ في اعتبار قيد ما في المعاملة؛ لعدم إحرازه انطباق اسمها على المصداق الفاقد للقيد المشكوك، كما لو شكّ في اعتبار العربية في البّيع وعدمه، فلا يتأتّى للصّحيح التمسك بالإطلاق، لأنّه لا يحرز صدق اسم (البّيع) على العقد الواقع بالفارسية مثلاً، كي يكون من مصاديق البّيع.

وهذا بخلاف الأعمّي، الذي يمكنه الأخذ بالإطلاق في المثال السّابق، لأنّه يحرز صدق لفظ (البّيع) على المصداق الفاقد للعربية، فيكون الشكّ عنده شكّاً في اعتبار أمر زائد على المسمّى، كما مرّ توضيحه مفصّلاً في أسامي العبادات. وهذا بخلاف ما إذا بنينا على التفسير الثاني للصّحة (أي العرفية)؛ فلا تظهر

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٢١٢، ٢٢٤، دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٩٣.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٢٢١.

للنزاع المذكور الثمرة المشار إليها، لأننا لو شككنا في اعتبار الشارع المقدس قيلاً في المعاملة أمكن التمسك بالإطلاق، سواء بنينا على الوضع للصحيح أم للأعم، لأن المراد من الصحيح لما كان هو الصحيح العرفي، فالشك في اعتبار الشارع قيلاً زائداً في المعاملة لا يؤثر على صدق عنوانها عرفاً على المصدق الفاق لذاك القيد، حتى لو بنينا على وضع الاسم لخصوص المعاملة الصحيحة.

وهذا يرتبط بما مرّت الإشارة إليه - من عدم كون معاني المعاملات مخترعة من قبل الشارع المقدس، وأنّ دوره ينحصر في إضافة قيود على المعاملات العرفية، من دون أن يصدر عنه أيّ تدخّل في واقع المعنى المعاملي، فعند الشك في شرعية شيء في تأثير المعاملة العرفية يصحّ التمسك بأصالة الإطلاق، مع إحراز كون الشارع في مقام البيان، كما هو الموافق للأصل العقلائي المعتمد في المحاورات؛ وذلك لعدم تحقق الإجمال في المعنى المعاملي حتى على القول بالوضع لخصوص الصحيح، على خلاف ما يحصل في أسامي العبادات، وسبق توضيحه.

وإن نوزع في جواز التمسك بالإطلاق بناءً على الوضع للصحيح - بدعوى أنّ الأمور التي اعتبرها الشارع شروطاً في تأثير المعاملة ستكون داخلية في المعنى، فيختلف معناها حينئذٍ عرفاً وشرعاً - فلا مجال للرّيب في صحة الأخذ بالإطلاق المقامي، فليلاحظ.

والحاصل: أنّ النزاع في وضع أسامي المعاملات للصحيحة أو للأعم لا تظهر له ثمرة من حيث صحة التمسك بالإطلاق وعدمها، فتختص الثمرة بالعبادات.

٢ - لا ثمره للنزاع في المعاملات إلا في الجملة

قد عرفت^(١) أنه على القول بوضع ألفاظ (العبادات) للصحيحة^(٢) لا يصح التمسك بالإطلاق عند الشك في اعتبار شيء فيها، جزءاً كان^(٣) أو شرطاً؛ لعدم إحراز صدق الاسم على الفاقده، وإحراز صدق الاسم على الفاقده شرط في صحة التمسك بالإطلاق^(٤).

إلا أن هذا الكلام لا يجري في ألفاظ (المعاملات)^(٥)، لأن معانيها غير مستحدثة^(٦)، والشارع بالنسبة إليها كواحد من أهل العرف، فإذا استعمل أحد ألفاظها فيحمل لفظه على معناه الظاهر فيه عندهم^(٧)، إلا إذا نصّب قرينة على خلافه.

(١) الغرض منه تحقيق جريان ثمره باب العبادات في باب المعاملات وعدمه.

(٢) كما يبيّن عليه صاحب الكفاية تبييناً مثلاً.

(٣) هذا الشيء المشكوك اعتباره في العبادة مثل قراءة السورة.

(٤) كي يتعقل كون الإطلاق متكفلاً بنفي اعتبار قيد زائد على المسمى.

(٥) بناءً على وضعها للأسباب، كما هو محلّ الكلام ومورد النزاع.

(٦) من قبل الشارع المقدّس، على العكس من العبادات، فإن المعروف في هذه

كونها مختزعة من قبل الشارع.

(٧) ولذا لم يقع السؤال عن معنى (البيع) ونحوه ممّا ورد في الكتاب العزيز.

فإذا شككنا في اعتبار شيء - عند الشارع - في صحة البيع مثلاً^(١)، ولم ينصب قرينة على ذلك في كلامه فإنه يصح التمسك بإطلاقه لدفع هذا الاحتمال، حتى لو قلنا بأن ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح^(٢)، لأن المراد من (الصحيح) هو الصحيح عند العرف العام^(٣)، لا عند الشارع^(٤)، فإذا اعتبر الشارع قيداً زائداً على ما يعتبره العرف^(٥) كان ذلك قيداً زائداً على أصل معنى اللفظ^(٦)، فلا يكون دخيلاً في صدق عنوان المعاملة الموضوعة - حسب الفرض - للصحيح على المصدق المجرد عن القيد، وحالها في ذلك^(٧) حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعة للأعم. نعم^(٨)، إذا احتُمِل أن هذا القيد دخيلٌ في صحة المعاملة عند أهل العرف

(١) كاعتبار العربية أو الماضوية في العقد مثلاً.

(٢) خلافاً لما مرَّ في أسامي العبادات؛ وذلك ببركة إحراز صدق اسم (البيع) على المصدق الفاقد للعربية مثلاً، حتى من قبل الصحيحي.

(٣) فالصحة في المعاملات عرفية، وهو مختار كثير من الأصوليين.

(٤) وإلا ظهرت الثمرة هنا أيضاً، لأن الصحيحي لا يُحرز صدق اسم المعاملة على المصدق الخالي عن القيد المشكوك، فلا يمكنه الأخذ بالإطلاق.

(٥) كما لو اعتبر الشارع في البيع الإطلاع على جميع خصوصيات العوضين مثلاً.

(٦) عند العرف، فلا يمنع من صدق اسم (البيع) عندهم على العقد الغبني، حتى على القول بالوضع للصحيح، وبهذا ينتفي الفرق بين القولين في مقامنا.

(٧) أي: في صحة التمسك بالإطلاق لنفي اعتبار ما يُشكَّ في اعتباره.

(٨) استدراكٌ للتنبيه على مورد تتساوى فيه أسامي المعاملات مع العبادات.

أنفسهم أيضاً^(١)، فلا يصحّ التمسك بالإطلاق لدفع هذا الاحتمال^(٢)، بناءً على القول بالصحيح - كما هو شأن ألفاظ العبادات - لأنّ الشكّ يرجع إلى الشكّ في صدق عنوان المعاملة^(٣)، وإما على القول بالأعمّ، فيصحّ التمسك بالإطلاق لدفع الاحتمال^(٤).

-
- (١) كما هو كذلك عند الشارع، كاشتراط المالية في العوضين، فعندئذٍ لا يُحرز الصحيحي صدق اسم (البيع) على المصداق الخالي عن هذا القيد.
- (٢) فيكون حال الصحيحي هنا كحاله في باب العبادات.
- (٣) أي أصل صدق عنوان المعاملة عند أهل العرف أنفسهم على العقد المأتي به في الخارج خالياً عن هذا القيد، فيلزم من التمسك بالإطلاق عندئذٍ محذور التمسك بالعام (أو بالمطلق) في الشبهة المصداقية.
- (٤) لأنّ الأعمّي يُحرز صدق اسم المعاملة عند أهل العرف على المصداق المجرد عن ذاك القيد المشكوك اعتباره، فلا يبرز المحذور المتقدم عندئذٍ.
- (٥) كما كانت تظهر في ألفاظ العبادات، لكن بناءً على تفسير الصحة في باب المعاملات بالصحة العرفية.
- (٦) لعلّ وجه الندرة أنّ أغلب القيود التي اعتبرها الشارع في المعاملات غير دخيلة في أصل صدق أساميها عند أهل العرف على المصداق المجردة من تلك القيود.

المقصد الأول

مباحث الألفاظ

تمهيد

مرّت الإشارة عند الحديث عن تقسيم أبحاث الكتاب إلى أنّ مباحث الألفاظ هي ما يبحث فيه عن تشخيص الظهورات التي تُستفاد من الألفاظ من ناحية عامة، والتي قد تنشأ عن وضع اللفظ بإزاء المعنى الظاهر، وقد تنشأ عن الإطلاق الحاصل بمعونة مقدّمات الحكمة، وقد تنشأ عن غيرهما، والغرض من هذا هو تهيئة صغريات لأصالة الظهور التي يقع البحث عن حجّيتها في المقصد الثالث.

ومحلّ البحث في هذا المقصد هو الهيئات التي اختلف العلماء في تحديد المعنى الظاهر منها، والهيئة^(١) عبارة عن حالة مخصوصة تطرأ على الحروف باعتبار تقديم بعضها على بعض وتأخيرها عنه، وباعتبار حركاتها وسكناتها، مثل كَتَبَ، يَكْتُبُ، كَاتِبٌ، مكتوبٌ، وهي تمثّل صورة الكلمة، في مقابل المادّة التي تمثّل مادّة الكلمة (ك.ت.ب.)، على أن تكون هذه المادّة موضوعة في اللغة، وليس المراد منها أي حروف مجردة عن الهيئة^(٢)، والهيئة تارة تكون إفرادية كالمشتقّ والأمر والنهي، وأخرى تكون هيئات تركيبية كالجملة الشرطية ونحوها.

ولا يبحث غالباً عن موادّ الألفاظ هاهنا، وإن كانت لها مدخلة في تنقيح صغريات أصالة الظهور، وذلك لأنّها أمور جزئية لا يمكن استخراج قاعدة كلية

(١) مرّ التنبيه في موضع سابق على أنّنا جربنا على كتابتها بهذا الشكل مراعاة لما هو المعروف، وإلا فالمناسب - وفقاً لقواعد علم الإملاء - هو (الهيأة).

(٢) يلاحظ: شروح الشمسية ج ١ ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

منها، فيوكل البحث عنها إلى معاجم اللغة ونحوها.
والتعبير به (غالباً) إشارة إلى ما وقع من البحث أحياناً عن بعض مواد الألفاظ
مثل مادة (الأمر)، من ناحية دلالتها على الوجوب وعدمها، وكذا مادة (النهي) من
جهة دلالتها على التحريم وعدمها.

تمهيد

المقصود من (مباحث الألفاظ) تشخيصُ ظهور الألفاظ من ناحية عامة، إما بالوضع أو بإطلاق الكلام^(١)، لتكون نتيجتها قواعدَ كليةٌ تُنقِّح صغريات (أصالة الظهور) التي سنبحث عن حجيتها في المقصد الثالث، وقد سبقت الإشارة إليه^(٢).
وتلك المباحث تقع في هيئات^(٣) الكلام التي يقع فيها الشكّ والنزاع، سواء كانت هيئات المفردات كهيئة المشتق^(٤) والأمر والنهي^(٥)، أو هيئات الجُمْل كالفاهيم^(٦) ونحوها.

أما البحث عن موادّ الألفاظ الخاصّة، وبيان وضعها وظهورها - مع أنّها تُنقِّح

(١) وفق الطّرح المتأخّر المبني على تعدّد مناشئ ظهور اللفظ في المعنى.

(٢) في أوائل هذا المقصد، عند تقسيم أبحاث علم الأصول.

(٣) الهيئة حالة مخصوصة تطرأ على الحروف باعتبار تقديمها وتأخيرها، وحركاتها وسكناتها، مثل كَتَبَ، كاتب، في مقابل المادّة (ك.ت.ب).

(٤) لوقوع الخلاف في أنّ مدلولها هو خصوص الذات المتلبّسة بالمبدأ بالفعل، أو الأعمّ منهما ومن الذات التي كانت متلبّسة به وقد زال هذا التلبّس.

(٥) لوقوع الخلاف في دلالة كلّ منهما على الطّلب الإلزامي وعدمها، كما سيأتي.

(٦) كالبحث في ظهور هيئة الجملة الشرطية في المفهوم، أي الانتفاء عند الانتفاء وعدمه، وهكذا في هيئة الجملة الوصفية والجملة الغائية وغيرهما.

أيضاً صغريات أصالة الظهور^(١) - فإنه لا يمكن ضَبْطُ قاعدة كلية عامة فيها، فلذا لا يُبَحِّث عنها في علم الأصول^(٢)، ومعاجم اللغة ونحوها هي المتكفلة بتشخيص مفرداتها.

وعلى أي حال، فنحن نعتقد (مباحث الألفاظ) في سبعة أبواب:

- ١ - المشتق^(٣).
- ٢ - الأوامر.
- ٣ - النواهي.
- ٤ - المفاهيم.
- ٥ - العام والخاص.
- ٦ - المطلق والمقيّد.
- ٧ - المُجْمَل والمُبَيَّن.

(١) لعدم انحصار صغرياتها في الهيئات، فالمقتضي للبحث عنها موجود، ولكنّ هناك مانعاً يحول دونه، وهو ما أوضحه رحمته الله.

(٢) في الغالب، وإلا فقد بحث الأصوليون (قديماً وحديثاً) عن معاني بعض المواد التي وقع الخلاف فيها، مثل مادة (الأمر) ومادة (النهي).

(٣) المتعارف ذكره في المقدمة، كما نجده في عدة كتب منها نهاية الوصول إلى علم الأصول، والقوانين المُحكّمة، والفصول الغروية، وكفاية الأصول، ولكنّ المصنّف رحمته الله وافق شيخه المحقّق الأصفهاني رحمته الله، وذكره في مباحث الألفاظ.

الباب الأول

المشتق

مقدمة

المعروف - كما مرَّ قريباً - ذكر باب المشتقّ في ضمن المقدمة، ولكنّ المصنّف
رحمته وافق شيخه المحقّق الأصفهاني رحمه الله فأخرجه منها، وأدرجه في مباحث الألفاظ،
كما سبق التصريح منه رحمه الله في بداية هذا المقصد.

ويقع البحث في باب المشتقّ في تحديد المعنى الذي وضعت بإزائه هيئة
(المشتقّ)، وأنّه خصوص الذات المتلبّسة بالمبدأ بالفعل (أي في الحال)، أو أنّه يعمّ
الذات التي كانت متلبّسة بالمبدأ ولكن انقضت تلبّسها به في الحال، وقد يُعبّر عن هذا
بتعبير آخر فيقال: إنّ إطلاق هيئة (المشتقّ) على الذات التي زال تلبّسها بالمبدأ
حقيقي أو مجازي، وقد استعمل المصنّف رحمه الله كلا التعبيرين، مثل إطلاق (طبيب)
على الشخص الذي كان يمارس مهنة الطب، ولكنّه تركها بالمرّة واشتغل بغيرها.

ولا يخفى أنّ كلا هذين التعبيرين ينسجم مع الطرح القديم، والمناسب للطرح
التأخّر أن يُصوّر وقع الخلاف بين الأصوليين في تحديد المعنى الذي تكون هيئة
(المشتقّ) ظاهرة فيه، وأنّه معنى ضيق أو واسع.

وفي قبال هذا المورد موردان لم يقع الخلاف فيهما، كما ذكر غير واحد منهم
المحقّق القميّ وصاحب الكفاية والمحقّق النائيني رحمه الله^(١):

(١) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ١٥٥، كفاية الأصول ص ٣٨، أجود التقريرات ج ١ ص ٧٧.

المورد الأول: إطلاق هيئة (المشتق) على الذات المتلبّسة بالمبدأ في الحال، مثل إطلاق وصف (مجتهد) على الشخص القادر على الاستنباط بالفعل، ولا خلاف في كونه حقيقياً، وهو القدر المتيقن للمعنى الموضوع بازائه الهيئة.

المورد الثاني: إطلاقها على الذات غير المتلبّسة بالمبدأ في الحال، ولكنها سوف تتلبّس به في المستقبل، كإطلاق وصف (مجتهد) على الطالب في مرحلة السطوح مثلاً، لكونه مؤهلاً لذلك مستقبلاً، ولا خلاف في كونه مجازياً.

وباتّضح هذا، فقد وقع الخلاف بين الأصوليين في تحديد المعنى الذي وضعت له لفظ هيئة (المشتق)، وفي المقام قولان رئيسان معروفان:

القول الأول: أنّ هيئة (المشتق) موضوعة لخصوص الذات المتلبّسة بالمبدأ في الحال، وهو رأي الأشاعرة وجماعة من متأخري أصوليينا، منهم صاحب الكفاية ^{بذل} (١)، والمصنّف ^{الفتاوى}.

القول الثاني: أنّ الهيئة موضوعة لمعنى أعمّ يشمل الذات التي انقضى عنها التلبّس أيضاً، وهو قول المعتزلة وجماعة من متقدمي أصوليينا (٢).

هذا، وقد حصل تبادل في النسبة إلى كلّ من الأشاعرة والمعتزلة في النسخ المطبوعة للكتاب، والصحيح ما أثبتناه (٣).

(١) كفاية الأصول ص ٤٥ .

(٢) والظاهر أنّ هذا يُعرف من مطاوي كلمات قدمائنا في الفقه والأصول وغيرهما، وإلا فلا يوجد بحثٌ مستقلٌّ بعنوان (المشتق) في التذكرة أو الذريعة أو العدة مثلاً.

(٣) يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ١٩٤ ، المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٢٢٩ ، القوانين المحكّمة ج ١ ص ١٥٧ ، كفاية الأصول ص ٤٥ .

وهناك أقوال أخرى في المسألة، هي عبارة عن تفصيلات في المقام، إلا أنها - كما ذكر صاحب الكفاية رحمته - قد حدثت بين المتأخرين بسبب توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه أو باختلاف الأحوال التي تعتريه، كما سيتضح.

وقبل أن يوضح المصنّف رحمته مختاره تطرّق لذكر أربعة أمور بمثابة التنقيح لمحلّ النزاع في المسألة.

الباب الأول: المشتق

اختلف الأصوليون من القديم في المشتق^(١)، في أنه حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال^(٢)، ومجاز في ما انقضى عنه التلبس، أو أنه حقيقة في كليهما، بمعنى أنه موضوع للأعمّ منهما؟ بعد اتفاقهم على أنه مجاز في ما يتلبس بالمبدأ في المستقبل^(٣). ذهب المعتزلة^(٤) وجماعة من المتأخرين من أصحابنا إلى الأول^(٥)، وذهب

(١) أي: في هيئة (المشتق)، وستظهر فائدة هذا في الأمر الثالث، فالمناسب تأنيث الضمائر، ولكنّ تذكيرها في المتن بلحاظ (اللفظ)، والأمر سهل.

(٢) أي: (حال النسبة والإسناد)، كما يختاره هتبليل، وليس المراد منه (زمان الحال)، كما سيأتي بيانه في الأمر التمهيدي الرابع.

(٣) بمعنى أنّ استعمال المشتق في الذات التي لم تتلبس بالمبدأ في الحال يكون من استعمال اللفظ في غير ما وضع له، فتتحقق ضابطة المجازية، وبعد اتفاقهم أيضاً على كونه حقيقة في المتلبس بالمبدأ في الحال، ولهذا ينحصر النزاع في مورد واحد فقط من الموارد الثلاثة.

(٤) الصّحيح: (الأشاعرة)، ففي المتن اشتباه في بيان القولين الرئيسين في المسألة، وقد مرّ الإيعاز إليه في الشّرح.

(٥) وهو وضع هيئة المشتق لخصوص الذات المتلبّسة بالمبدأ بالفعل، ويُعبّر عنه بـ(الوضع للأخصّ).

الأشاعرة^(١) وجماعة من المتقدمين من أصحابنا إلى الثاني^(٢)، والحق هو القول الأول، وللعلماء أقوال أخر فيها تفصيلات بين هذين القولين لا يهمنّا التطرّق لها^(٣)، بعد اتضاح الحق في ما يأتي.

وأهم شيء يعيننا في هذه المسألة^(٤) - قبل بيان الحق فيها، وهو أصعب ما فيها - أن نفهم محلّ النزاع وموضع النفي والإثبات، ولأجل أن يتضح في الجملة موضع الخلاف نذكر مثلاً له فنقول: إنه ورد^(٥) كراهة الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس^(٦)، فمن قال بالأول لا بدّ ألا يقول بكراهتهما بالماء الذي برّد وانقضى عنه التلبس، لأنّه عنده لا يصدق عليه حيثنّ أنّه مُسخّن بالشمس^(٧)، بل كان مُسخّناً،

(١) الصحيح: (المعتزلة)، كما مرّ التنبيه عليه آنفاً، وفي الشرح.

(٢) أي: وضع الهيئة للأعمّ الشامل للذات التي انقضت تلبسها بالمبدأ.

(٣) لأنّها حدثت بين المتأخرين نتيجة بعض الاشتباهات التي وقعوا فيها، كما ذكر صاحب الكفاية رحمته الله والمصنّف رحمته الله.

(٤) هو تنقيح محلّ النزاع في المقام، وهو أمر مهمّ جداً؛ لئلا يصير النزاع لفظياً.

(٥) ذكر السيد المجدّد الشيرازي رحمته الله أنّ هذه الكراهة لم ترد في شيء من الأخبار، ولم يرض جَعْل المِثَال من ثمرات الخلاف، فليلاحظ.

(٦) وتظهر الثمرة بين القولين في ما إذا أراد الشخص أن يتوضأ أو يغتسل في الليل بالماء الذي هو بارد الآن، وقد كان مسخنّاً بالشمس في النهار.

(٧) بنحو الحقيقة، واللفظ إنّما يُحمَل على معناه الحقيقي عند الشكّ في المراد الجدي منه، عملاً بأصالة الحقيقة، كما مرّ في المبحث الثاني عشر من المقدمة.

وَمَنْ قَالَ بِالثَّانِي لَا بَدَّ أَنْ يَقُولَ بِكَرَاهَتِهَا بِالْمَاءِ حَالَ انْقِضَاءِ التَّلْبَسِ أَيْضاً^(١)، لِأَنَّهُ عِنْدَهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ «أَنَّهُ مُسَخَّنٌ» حَقِيقَةً بَلَا مَجَازٍ^(٢).
وَلِتَوْضِيحِ ذَلِكَ نَذْكُرُ الْآنَ أَرْبَعَةَ أُمُورٍ مَذْلُومَةٌ لَتِلْكَ الصَّعُوبَةِ^(٣)، ثُمَّ نَذْكُرُ الْقَوْلَ الْمُخْتَارَ^(٤) وَدَلِيلَهُ.

-
- (١) أَيِ فِي اللَّيْلِ حَيْثُ يَكُونُ الْمَاءُ بَارِداً، كَمَا أَنَّهُ يَقُولُ بِالْكَرَاهَةِ حَالَ تَلْبَسِ الْمَاءِ بِالسَّخُونَةِ بِالْفِعْلِ، أَيِ فِي النَّهَارِ.
- (٢) فَلَا مَنَافَاةَ بَيْنَ الْحُكْمِ بِالْكَرَاهَةِ وَمَا تَقْتَضِيهِ أَصَالَةُ الْحَقِيقَةِ فِي الْمَقَامِ، بَعْدَ أَنْ كَانَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعُ لَهُ شَامِلاً لِحَالَةِ انْقِضَاءِ التَّلْبَسِ.
- (٣) الَّتِي أَشَارَ إِلَيْهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِقَوْلِهِ الْمُتَقَدِّمُ: «وَهُوَ أَصْعَبُ مَا فِيهَا».
- (٤) الْمُنَاسِبُ: «ثُمَّ نَذْكُرُ دَلِيلَ الْقَوْلِ الْمُخْتَارِ» مِثْلًا، لِأَنَّهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَدْ ذَكَرَ الْقَوْلَ الْمُخْتَارَ عِنْدَهُ آنِفًا.

الأمر الأول: تحديد المراد من المشتقّ المبحوث عنه

المراد من المشتقّ النحوي هو ما يؤخذ من غيره على وجه مخصوص، في مقابل الجامد الذي لم يؤخذ كذلك، وله أمثلة كثيرة كالفعل المضارع واسم الفاعل واسم المفعول واسم الزمان واسم الآلة وغيرها، وبهذا يختلف عن المشتقّ المبحوث عنه في علم الأصول^(١)، الذي يُعتَبَر فيه شرطان:

الشّرط الأول: جريانه على الذات، بمعنى (الحَمْل المتقوّم بالاتحاد الوجودي بين الذات ومبدأ المشتقّ)، ولأجله يصلح المشتقّ لأن يكون حاكياً عن الذات، ولا يكفي في هذا مجرّد الإسناد، فإنّ الفعل يُسند إلى الذات في قولنا: «زيدٌ ضَرَبَ عَمراً»، ومع هذا لا يصلح للحكاية عن الذات بأن يقال: «(زيدٌ ضَرَبَ)»؛ وذلك لعدم جريانه عليها بالمعنى المذكور آنفاً، بخلاف «(زيدٌ ضاربٌ عَمراً)» مثلاً.

وبناءً على هذا تخرج بعض المشتقات النحوية من محلّ النزاع كالمصادر (بناءً على رأي الكوفيين في تحديد الأصل الذي تؤخذ عنه المشتقات)^(٢)، وكذا الأفعال (بناءً على رأي البصريين)، كما تدخل فيه بعض الجوامد النحوية مثل رَوْج ورجل وإنسان وشجرة ونحوها.

(١) لا ضَيّر في التعبير عنه من الآن فصاعداً بـ(المشتقّ الأصولي) من باب الاختصار.

(٢) وهذا نزاع معروف بين المدرستين الكبيرتين، يلاحظ: الإنصاف في مسائل الخلاف ج ١

الشَّرْط الثاني: بقاء الذات بعد زوال المبدأ، وعدم زوالها بمجرد انقضاء تلبّسها بالمبدأ، ومقتضاه أنّ المبدأ يلزم أن يكون من الأوصاف الخارجة عن الذات، ولا يصحّ أن يكون من الذاتيات المقوَّمة للذات.

وبناءً على اعتبار هذا تخرج عن (المشتقّ الأصولي) بعض المشتقات النحوية كالناطق والصّاهل مثلاً؛ لكون الأول مقوَّماً لذات الإنسان، والثاني مقوَّماً لذات الفرس، كما يخرج عنه اسم الزمان؛ لعدم بقاء الذات فيه، على كلام يأتي في الأمر الثاني، وفي المقابل تدخل فيه بعض الجوامد النحوية كالزّوج والأخ؛ لبقاء الذات بعد زوال الزوجية والأخوة عنها.

والوجه في اعتبار هذين الشرطين في (المشتقّ الأصولي) واضح:

أمّا الشرط الأول فلأنّ النزاع في كون إطلاق المشتقّ على الذات التي زال تلبّسها بالمبدأ حقيقياً أو مجازياً فرغ حكاية المبدأ عن الذات وصدقه عليها، فإذا لم يصدق عليها لم تصل النوبة إلى البحث عن كون الإطلاق حقيقياً أو مجازياً.

وأمّا الشرط الثاني فلأنّ النزاع أيضاً يتفرّع على بقاء الذات بعد فرض زوال المبدأ عنها كي يتصور البحث عن كون الاستعمال حقيقياً أو مجازياً، فلو فرضنا زوالها بعد انتفاء اتصافها بالمبدأ لم يبقَ لهذا النزاع موضوعٌ أصلاً.

وذكر المصنّف رحمته الله هنا مثال (الشّجرة المثمرة)^(١)، حيث يُعتبر بقاء الذات (أي الشّجرة) بعد زوال الوصف (المثمرة)، كي يقع الكلام في ثبوت كراهة التغوُّط أو

(١) مَنَعَ السيد المجدّد الشيرازي تَثَرُّقاً من جعله ثمرة للخلاف، يلاحظ: تقارير آية الله المجدّد

التبؤل تحتها وعدم ثبوتها^(١) بعد زوال المبدأ عن الشجرة، وأن الكراهة تثبت إذا زالت الثمرة عن الشجرة، بالنظر إلى أنها كانت مثمرة في ما سبق، أو لا تثبت ولو فرض زوال الذات أصلاً بزوال المبدأ، كما لو تحولت الشجرة إلى خشبة، فلا محل للكلام في ثبوت الكراهة وعدمه أصلاً، لأن الموجود الآن خشبة وليس شجرة، ولا معنى لأن يقال: «هذه الخشبة كانت مثمرة، والآن ليست كذلك»، كما هو واضح.

وبناءً على هذا فقد عرّف المصنّف رحمته الله المشتق بأنه: «ما كان جارياً على الذات باعتبار قيام صفةٍ خارجةٍ عن الذات»، وهذا التعريف قريب من التعريف الذي ذكره صاحب الكفاية رحمته الله له بقوله: «ما كان معناه جارياً على الذات ومتزاعاً عنها بملاحظة اتصافها بعرضٍ أو عَرَضِيٍّ»^(٢)، ومراده من (العَرَض) هو نفس المبدأ المتأصل كالسود في (أسود) والبياض في (أبيض)، ومراده من (العَرَضِي) هو الأمر الاعتباري كالزوجية في (زَوْج) و(زوجة) والملكية في (مالك) و(مملوك).

كما يتضح بملاحظة دينك الشرطين أن النسبة بين المشتق النحوي والمشتق الأصولي هي العموم الوجهي، فيلتقيان في مثل قائم، ومأكول، ومفتاح، ويفترق المشتق النحوي في مثل ناطق، وحساس، والأفعال على رأي البصريين، ويفترق المشتق الأصولي في مثل زَوْج، وعَبْد وشجرة.

تبقى هنا الإشارة إلى أن مبدأ المشتق - باعتبار كونه من المعاني الموجودة في

(١) كما ورد في دعائم الإسلام ج ١ ص ١٠٤، مستدرك الوسائل ح ١ ص ٢٦١ ب ١٢ ح ٢.

(٢) كفاية الأصول ص ٣٩.

الخارج حقيقةً وعدم كونه منها - على أنحاء ثلاثة ذكرها في الكفاية^(١):

النحو الأول: أن يكون معنى أصيلاً، وذلك إذا كان المبدأ موجوداً في الخارج بوجود حقيقي، وإن لم يستقل فيه، مثل قائم، وراكم، وساجد ونحوهما، وهذا ما عبّر عنه في الكفاية بـ(العَرَض)، وهو يختلف عن معناه المعروف عندهم.

النحو الثاني: أن يكون معنى انتزاعياً، وهو وإن لم يكن من المعاني الحقيقية في الخارج، لكنّه منتزَع منها كالمعاني الإضافية مثل فوق وتحت وأمام وخلف، فمعنى الفوقية مثلاً غير موجود في الخارج بشكل متأصل، بل الموجود فيه هو (ما هو فوق) المعبّر عنه بمنشأ الانتزاع كالسَّماء مثلاً التي ينتزع منها معنى الفوقية.

النحو الثالث: أن يكون معنى اعتبارياً، وهو ما يكون واقعه بنفس اعتبار المعبّر (بالكسر)، فله وضعها وجعلها كما له إعدامها، مثل (الزوجية)، فإنّ الشارع المقدّس - بعد نشوء عُلقة بين الطرفين بالعقد - يحكم بالزوجية ويعتبرها، وله أن يُعدمها في حالات خاصة، وهذا ما عبّر عنه في الكفاية بـ(العَرَضِي)، على خلاف الاصطلاح المعروف فيه أيضاً.

والحاصل: أن الوصف الجاري على الذات في باب المشتق لا يُفَرّق فيه بين أن يكون أمراً متأصلاً في الخارج (كالقائم)، وأن لا يكون كذلك سواء أكان منتزَعاً (كالفوق) أم اعتبارياً (كالمالك).

١ - ما المراد من المشتقّ المبحوث عنه؟

اعلم أنّ (المشتقّ) باصطلاح النحاة ما يقابل (الجامد)، ومرادهم واضح^(١)، ولكنّ ليس هو موضعُ النزاع هنا^(٢) بل بين المشتقّ (بمصطلح النحويين) وبين المشتقّ (المبحوث عنه) عمومٌ وخصوصٌ من وجه^(٣)، لأنّ موضع النزاع هنا يشمل كلّ ما يُحمَل على الذات^(٤) باعتبار قيام صفةٍ فيها خارجةٍ عنها تزول عنها^(٥)، وإنّ كان باصطلاح النحاة معدوداً من الجوامد، كلفظ الزوج والأخ والرقّ ونحو ذلك^(٦)، ومن جهة أخرى لا يشمل الفعلُ بأقسامه، ولا المصدر^(٧)، وإنّ كانت

(١) فالمشتقّ ما يؤخّذ من غيره على وجهٍ مخصوصٍ، والجامد بخلافه.

(٢) بل محلّ النزاع هو المشتقّ المبحوث عنه في علم الأصول، ولا صيّر في التعبير عنه من الآن فصاعداً بـ (المشتقّ الأصولي) من باب الاختصار، كما مرّ.

(٣) لم يذكر رحمته الله موارد التقاء الاثنين، واقتصر على موردَي الافتراق، وبهذا تكتمل الموارد الثلاثة المحقّقة لنسبة العموم الوجهي.

(٤) إشارة واضحة إلى الشرط الأول للمشتقّ الأصولي.

(٥) أي: عن الذات، وفيه إشارة إلى الشرط الثاني للمشتقّ الأصولي.

(٦) هذا بيان لمورد افتراق المشتقّ الأصولي عن المشتقّ النحوي.

(٧) وذلك لانتفاء الشرط الأول في المصدر والفعل كما سيأتي، بغضّ النظر عن الخلاف المعروف بين النحويين في تحديد أصل المشتقات.

تُسَمَّى (مشتقات) عند النحويين^(١).

والسرُّ في ذلك أنَّ موضع النزاع هنا يُعتبر فيه شيثان:

١ - أن يكون جارياً على الذات، بمعنى أنه يكون حاكياً عنها، وعنواناً لها^(٢)، نحو اسم الفاعل، واسم المفعول، وأسماء المكان والآلة وغيرهما^(٣)، وما شابه هذه الأمور من الجوامد^(٤)، ومن أجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الأفعال ولا المصادر، لأنّها كلّها لا تحكي عن الذات، ولا تكون عنواناً لها^(٥)، وإن كانت تُسند إليها^(٦).

٢ - ألا تزول الذات بزوال تلبّسها بالصفة^(٧)، - ونعني بالصفة المبدأ الذي منه يكون انتزاع المشتق واشتقاقه^(٨) ويصحّ صدّقه على الذات - بمعنى أن تكون الذات

(١) وبهذا يفرّق المشتقّ النحوي عن المشتقّ الأصولي.

(٢) ولا يكون المشتقّ حاكياً وعنواناً ما لم يُحمل على الذات.

(٣) كالصفة المشبّهة وصيغ المبالغة، ولم يذكر اسم الزمان للخلاف فيه.

(٤) التي تجري على الذات، كالزّوج والزّوجة والعبد والحرّ ونحوها.

(٥) ولهذا لا يقال: «زيدٌ قام» ولا «زيدٌ قِامٌ» مثلاً، بنحو الحكاية والعنوانية.

(٦) ولو على سبيل المبالغة في المصدر، كما في المثالين المذكورين، ولكنّ الإسناد وحدّه لا يكفي في توفّر عنصر (الجريان على الذات) المعتبر في المقام.

(٧) بأن يكون المشتقّ عَرَضياً قابلاً للانفكاك عن الذات، مثل زَوْج وقائم وطبيب، ولا يكون ذاتياً يستحيل انفكاكه عنها، مثل ناطق وإنسان وحساس.

(٨) كالقيام في (قائم)، والفتح في (مفتاح) ونحوهما من مبادئ المشتقات.

باقيةً محفوظةً لو زال تلبّسها بالصفة، فهي تتلبّس بها تارةً، ولا تتلبّس بها أخرى^(١)، والذات تلك الذات في كلا الحالين.

وإنما نشترط ذلك^(٢) فلاجل أن نتعلّق انقضاء التلبّس بالمبدأ مع بقاء الذات، حتى يصحّ أن تتنازع في صدق المشتق حقيقةً عليها مع انقضاء حال التلبّس^(٣) بعد الاتفاق على صدقه حقيقةً عليها حال التلبّس^(٤)، وإلا لو كانت الذات تزول بزوال التلبّس^(٥) لا يبقى معنى لفرض صدق المشتق على الذات مع انقضاء حال التلبّس، لا حقيقةً ولا مجازاً^(٦).

وعلى هذا، لو كان المشتق^(٧) من الأوصاف التي تزول الذات بزوال التلبّس

(١) فزيدٌ مثلاً تارةً يكون جالساً، وتارةً أخرى لا يكون، وهو (زيدٌ) في الحالتين.

(٢) بيانٌ للوجه في اشتراط الركن الثاني، أمّا الوجه في اعتبار الركن الأول فهو أن النزاع في كون إطلاق المشتق على الذات حقيقةً أو مجازياً فرعٌ جواز صدق المشتق على الذات وحكايته عنها.

(٣) وهو المورد الخلافي الوحيد من الموارد الثلاثة المتصورة في المقام.

(٤) وكذا على صدقه مجازاً على الذات التي سوف تتلبّس به لاحقاً، وهذا هو المورد الاتفاقي الثاني، وسبق ذكره في مقدمة الباب.

(٥) كما لو كان الوصف الملحوظ في (زيد) هو (الإنسانية) أو (الناطقية) مثلاً.

(٦) من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ لعدم وجود ذات أصلاً.

(٧) النحوي كما هو الظاهر، لكنّه لا يخلو عن شيء، بلحاظ ما سيأتي، فالمناسب أن يقول: «ولو كان الوصف ممّا تزول...».

بمبادئها، فلا يدخل في محلّ النزاع، وإن صدّق عليها اسم المشتق^(١)، مثلما لو كان من الأنواع أو الأجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات، كالناطق والصّاهل والحساس والمتحرّك بالإرادة^(٢).

واعتبر ذلك في مثال كراهة الجلوس للتغوّط^(٣) تحت الشّجرة المثمرة^(٤)، فإنّ هذا المثال يدخل في محلّ النزاع لو زالت الثمرة عن الشّجرة^(٥)، فيقال: هل يبقى اسم (المثمرة) صادقاً حقيقة عليها حينئذٍ فيكره الجلوس أو لا؟
أما لو اجثت الشّجرة فصارت خشبة^(٦) فإنّها لا تدخل في محلّ النزاع، لأنّ

(١) النحوي، لأنّ قوام المشتقّ النحوي بكونه لفظاً يُنزع من لفظٍ آخر يناسبه معنى وتركيباً ويغيّره في الصّيغة - كما ذكر الشّريف الجرجاني في التعريفات - سواء أكان المبدأ مما تزول الذات بزواله (كالنّطق) أم لم يكن (كالكتابة).

(٢) هذه الأمثلة كلّها فصول، ولم يمثّل هتات للنوع والجنس، ولعلّ وجهه كون أمثلتها من الجوامد النحوية مثل إنسان وفرس وحيوان، فليلاحظ.

(٣) وكذا التبوّل، وهناك كلام في جعل هذا المثال ثمرة للخلاف في الباب، فقد مرّ عن السيد المجدّد الشيرازي رحمته المنع من ذلك.

(٤) محلّ الشّاهد هنا هو اسم الفاعل (المثمرة)، لأنّه وصف عرّضي طارئ على الشّجرة، فيمكن فرض زواله مع بقاء الذات (أي الشّجرة) على حالها.

(٥) وأراد شخص الجلوس للتغوّط تحت هذه الشّجرة التي كانت مثمرة سابقاً، فيقع البحث عندئذٍ عن ثبوت الكراهة للجلوس وعدم ثبوتها له.

(٦) بحيث لا يقال عرفاً على الموجود الآن أنّه (شجرة) بل يقال له: (خشبة).

الذات - وهي (الشجرة) - قد زالت بزوال الوصف الداخِل في حقيقتها^(١)، فلا معه بقاء وصف (الشجرة المثمرة) لها، لا حقيقةً ولا مجازاً^(٢)، وأمّا الخشب فهو ذات أخرى^(٣)، لم يكن في ما مضى صدق عليه - بما أنّه خشبٌ - وصف (الشجرة المثمرة) حقيقةً؛ إذ لم يكن متلبساً - بما هو خشب - بالشجرية، ثم زال عنه التلبس^(٤).

وبناءً على اعتبار هذين الشرطين^(٥) يتضح ما ذكرناه في صدر البحث من أن موضع النزاع في المشتق يشمل كلّ ما كان جارياً^(٦) على الذات باعتبار قيام صفة

(١) إذا كان مقصوده وَالشَّجَرَةُ زوال وصف (الشجرية)، فهو نوع لذات الشجرة، لكنّه ليس بداخل في حقيقتها، وإن لم يكن خارجاً عنها أيضاً، كما لا يخفى، فلعلّ نظره إلى زوال الأغصان والأوراق عنها، فليلاحظ.

(٢) من باب السالبة بانتفاء الموضوع، نظراً إلى عدم وجود شجرة أصلاً، لكي توصف بأنّها (مثمرة).

(٣) مغايرة للشجرة في نظر العرف.

(٤) فيكون المقام نظير البحث عن أنّ صدق وصف (قائم) على عمرو حقيقي أو مجازي، لأجل أنّ زيدا كان موصوفاً بالقيام قبل ساعة.

(٥) في المشتق الأصولي، وهما: جريان الوصف على الذات (بمعنى حكايته عنها)، وبقاء الذات بعد زوال تلبسها بالمبدأ.

(٦) جرياناً يُصحح حكاية الوصف عن الذات وكونه عنواناً للذات، لا مطلق الجريان حتى لو لم يكن هذه المثابة، كما ربّما يُتوهم من مجرد تحقق الإسناد كما في «زيد قائم» أو «عمرو عدل» مثلاً.

خارجية عن الذات^(١) وإن كان معدوداً من الجوامد^(٢) اصطلاحاً، ويتضح أيضاً عدم شمول النزاع للأفعال والمصادر^(٣).

كما يتضح^(٤) أن النزاع يشمل كل وصف جارٍ على الذات، ولا يُفَرَّق فيه بين أن يكون مبدؤه من الأعراض الخارجية المتأصلة^(٥) كالبياض والسواد والقيام والقعود، أو من الأمور الانتزاعية كالفوقية والتحتية والتقدم والتأخر^(٦)، أو من الأمور الاعتبارية المحضة^(٧) كالزوجية والملكية والوقف والحرية.

(١) فلا تكون الصفة القائمة من الذاتيات كالجنس والفصل، وعندئذ يُتصوّر بقاء الذات بعد زوال الصفة عنها.

(٢) النحوية، لأنّ كون الوصف مشتقاً (بالمعنى الأدبي) ليس معتبراً عند الأصولي، وإنّما المهمّ عنده توفرّ ذينك الشرطين في الوصف.

(٣) لانتفاء الشرط الأول - وهو الجريان على الذات بالشكل المعتر - كما مرّ بيانه.

(٤) شروع في ذكر الأنحاء الثلاثة للمبادئ التي جاءت في الكفاية.

(٥) في الوجود الخارجي، وإنّ كانت تفتقر إلى موضوع تقوم به خارجاً، وهذا ما عبّر عنه في الكفاية بـ(العَرَض) على غير الاصطلاح المعروف فيه.

(٦) وغيرها ممّا لا وجود في الخارج، وإنّما الوجود هو منشأ انتزاعه، وبهذا تمتاز الفوقية عن الزوجية مثلاً، بعد اشتراكهما في عدم الوجود في الخارج.

(٧) التي يكون لها وجود في عالم الاعتبار فقط، وقد عبّر عنها صاحب الكفاية بتخلّ بـ(العَرَضِي)، وهو على خلاف الاصطلاح المعروف فيها أيضاً.

الأمر الثاني: جريان النزاع في اسم الزمان

ذكر صاحب الكفاية أنَّ إمكان الإشكال في دخول هيئة اسم الزمان في المشتق الأصولي، بالنظر إلى انتفاء الركن الثاني فيه (أي بقاء الذات مع زوال تلبسها بالمبدأ)^(١)، فإنَّ اسم الزمان كما عرفه النحاة هو «ما دلَّ على الذات التي وقع فيها الحدث»، والذات فيه هي الزمان نفسه، وقد تقرر في محله أنَّ الزمان كمُّ متصلٌ غير قارِّ الذات، بمعنى أنَّ أجزائه لا تجتمع في الوجود فكل جزء متحقِّق بالفعل يمثل قوةً للجزء اللاحق، فالجزء الثاني لا يحصل إلا بعد فناء الجزء الأول، ثمَّ يفنى الجزء الثاني ويحصل الثالث وهكذا، كما يمكن تقريبه بلحاظ دقائق الساعة الواحدة مثلاً، ولهذا يُعبَّر عن الزمان بأنَّه (متصرِّم الوجود)^(٢).

وبناءً على هذا، فقد يقال بخروج هيئة اسم الزمان عن محلِّ النزاع، ومن ثمَّ لا يصحَّ البحث عن أنَّ إطلاق اسم الزمان في قولنا: «عاشوراء مَقْتُلُ الحسين عليه السلام» مثلاً حقيقي أو مجازي لانتهاء موضوعه بعد زوال الذات (أي الزمان الخاص، وهو عاشر المحرم عام ٦١ هـ) بمجرد زوال مبدأ القتل.

وهذا بخلاف اسم المكان، كما لو قيل: «كربلاء مَقْتُلُ الحسين عليه السلام» مثلاً، لأنَّ

(١) كفاية الأصول ص ٤٠ .

(٢) يلاحظ: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مق ٢ ف ٥ مس ٢ ص ٣٠٠، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ج ٤ ص ٣٢ - ٣٣، شرح المنظومة ج ٢ قسم الحكمة مق ٢ فر ٣ ص ٤٧٥، نهاية الحكمة ج ٢ مر ٦ ف ٩ ص ٤١٩ .

المكان يبقى بعد زوال المبدأ عنه، فيُتصوّر جريان النزاع فيه.

وقد أجاب المصنّف رحمته الله عن هذا الإشكال بما ذكره شيخه المحقّق الأصفهاني رحمته الله^(١)، ومحصّله أنّ الإشكال يبتني على وجود وضع مستقلّ لهيئة اسم الزمان في مقابل هيئة اسم المكان، مع أنّ الحاصل في الواقع هو أنّ هيئة (مَفْعَل) مشتركة - اشتراكاً معنوياً - بين اسميّ الزمان والمكان معاً، لأنّ معنى (مَفْعَل) هو (الذات التي تكون ظرفاً لوقوع الحدث)، سواء أكانت هذه الذات زماناً له أم مكاناً.

وحينئذٍ يمكن البناء على دخول هيئة اسم الزمان في محلّ النزاع بلحاظ فردها الثاني (اسم المكان) من جهة بقاء الذات (أي المكان) بعد انقضاء تلبّسها بالمبدأ، ولا يضرّ فيه خروجها عن محلّ النزاع بلحاظ فردها الأول (اسم الزمان)، وهذا المقدار يكفي في جريان النزاع في هيئة (مَفْعَل)، والبحث عن أنّها موضوعة للذات المتلبّسة بالمبدأ في الحال أو للأعمّ منها ومن الذات التي زال عنها التلبّس.

وبالجملة: عدم بقاء الذات في أحد فردي المعنى الموضوع له (أي اسم الزمان) لا يؤثر على صلاحية هيئة (مَفْعَل) لجريان النزاع فيها، بعد تعقّل بقاء الذات في الفرد الآخر (أي اسم المكان)، لأنّ هيئة (مَفْعَل) موضوعة لوعاء الحدث الشامل للزمان والمكان.

ولا يخفى أنّ هذا الجواب يتضمّن الاعتراف بخروج اسم الزمان عن حريم المشتقّ الأصولي، وإنّما دخلت هيئة (مَفْعَل) في محلّ النزاع بلحاظ اسم المكان الذي يبقى فيه الطّرف (أي المكان) حتى بعد زوال تلبّسه بالحدث، ولكنّه يختصّ بما إذا

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ١ ص ١٧١ - ١٧٢ ت ١٠٢ .

كانت الصيغة مشتركة، بخلاف ما إذا فُرض أنّ لاسم الزمان صيغة مختصة به.
وقد أجاب صاحب الكفاية ^١ عن هذا الإشكال بجواب لا يخلو عن دقة^(١).

(١) كفاية الأصول ص ٤٠ ، ويلاحظ: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ١٧٦ -
١٧٧ ، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ١٢٢ - ١٢٣ ، منتهى الدراية في توضيح
الكفاية ج ١ ص ٢٦٤ - ٢٦٥ .

٢ - جريان النزاع في اسم الزمان

بناءً على ما تقدّم^(١) قد يُظنّ عدم جريان النزاع في اسم الزمان^(٢)، لأنّه قد تقدّم أنّه يُعتبر في جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف، مع أنّ زوال الوصف في اسم الزمان ملازمٌ لزوال الذات، لأنّ الزمان متصرّفٌ الوجود، فكلُّ جزءٍ منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، فلا تبقى ذاتٌ مستمرة^(٣).

فإذا كان يوم الجمعة مَقْتَلٌ زيد - مثلاً - فيوم السَّبْت الذي بعده ذات أخرى من الزمان لم يَكُنْ لها وصف القَتْل فيها^(٤)، ويوم الجمعة تصرّفٌ وزال، كما زال نفس

(١) في الأمر الأول، وتحديدًا في الشرط الثاني للمشتق الأصولي، فإنّ هذا الإشكال مرتبطٌ بذاك الشرط.

(٢) أي: هيئة اسم الزمان، وهو «الاسم الدالّ على الذات التي وقع فيها الحدث»، وهذه الذات هي (الزمان نفسه)، فهو وعاء الحدث وظرفه.

(٣) لأنّ الجزء السابق يمثّل قوةً للجزء اللاحق، فلا يحصل الجزء اللاحق إلا بعد فناء السابق، ولهذا لا تجتمع أجزاءه في الوجود، كي تكون الذات (أي الزمان) باقية بعد انقضاء تلبّسها بالحدث، كي يتصوّر جريان النزاع فيها.

(٤) فلا مجال أصلاً للنزاع في أنّ إطلاق (مَقْتَل زيد) على يوم السَّبْت حقيقي أو مجازي، لأنّه من قبيل البحث عن أنّ إطلاق (قائم) على عمرو حقيقي أو لا، بسبب اتصاف زيد بالقيام قبل ساعة مثلاً.

الوصف^(١).

والجواب^(٢): أن هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظً مستقلً مخصوص^(٣)، ولكن الحق أن هيئة اسم الزمان موضوعة لما هو يعم اسم الزمان والمكان ويشملها معاً^(٤)، فمعنى (المضرب) مثلاً: الذات المتصفة بكونها ظرفاً للضرب، والظرف أعم من أن يكون زماناً أو مكاناً، ويتعين أحدهما بالقرينة^(٥).

والهيئة إذا كانت موضوعة للجامع بين الظرفين^(٦)، فهذا الجامع يكفي في صحة الوضع له وتعميمه لما تلبس بالمبدأ وما انقضى عنه أن يكون أحد فرديه^(٧) يمكن أن يتصور فيه انقضاء المبدأ وبقاء الذات.

(١) وبهذا ينتفي الشرط الثاني المعتبر في المشتق الأصولي، ولازمه خروج هيئة اسم الزمان - مثل (مقتل) - عن محل النزاع في مسألتنا، كما ذكر صاحب الكفاية تثنئ.

(٢) ما ذكره شيخنا المحقق الأصفهاني تثنئ، ومبناه التسليم بعدم توفر ملاك جريان النزاع في خصوص اسم الزمان، وذكر صاحب الكفاية تثنئ جواباً بيتني على المنع من هذا، فليلاحظ.

(٣) مغاير للفظ اسم المكان، فعندئذ يتوجه الإشكال المذكور.

(٤) فيجري النزاع في الهيئة الشاملة لهما بنحو الاشتراك المعنوي، ويراد من الذات (مطلق وعاء الحدث)، فيتوفر الشرط الثاني ببركة كون الذات مكاناً الحدث.

(٥) حالية كانت أو مقالية، من خلال ذكر يوم معين أو زمان معين مثلاً.

(٦) ظرف الزمان وظرف المكان، وهو الظرف الجامع لهما.

(٧) وهو اسم المكان؛ لبقاء المكان وإن انقضى الحدث الذي حصل فيه.

والخلاصة: أنَّ النزاع حيثئذٍ يكون في وضع أصل الهيئة^(١) التي تصلح للزمان والمكان لا لخصوص اسم الزمان، ويكفي^(٢) في صحّة الوضع للأعمّ إمكان الفرد^(٣) المنقضي عنه المبدأ في أحد أقسامه، وإن امتنع الفرد الآخر^(٤).

-
- (١) وأنّ إطلاقها على الفرد الذي انقضى عنه التلبّس حقيقي أو مجازي؟
- (٢) هذا بمثابة دفعٍ دَخَلَ عَمَّا لو قيل بعدم صحّة وضع الهيئة لمعنى (جامع بين فردين) مع امتناع أحدهما.
- (٣) أي: اسم المكان، لبقاء الذات (أي المكان) بعد زوال تلبّسه بالحدث.
- (٤) وهو اسم الزمان؛ لعدم بقاء الذات (أي الزمان) فيه بعد انقضاء الحدث، وهذا لا يورّث على جريان النزاع في هيئة (مَفْعَل).

الأمر الثالث: اختلاف المشتقات من جهة المبادئ

يظهر من بعض الأصوليون المتأخرين - والظاهر أنه الفاضل التّوني رحمته الله ^(١) - التفصيلُ في المشتقات من ناحية الدخول في محلّ النزاع وعدمه بين المشتقات التي تكون مبادئها من قبيل المَلَكَة والحِرْفَة والصَّنَاعَة ونحوها فتخرج عن محلّ النزاع، للاتفاق على أنّها موضوعة للأعمّ من المتلبّس بالمبدأ بالفعل وغير المتلبّس به، وبين المشتقات التي تكون مبادئها من قبيل الأفعال مثل ضارب وقاتل ونحوهما ممّا يكون موضوعاً لخصوص المتلبّس بالمبدأ بالفعل، ويكون إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ مجازاً.

وعبرَ الفاضل المذكور عن الصَّنْف الأول بأنّ اتصاف الذات بالمبدأ أكثرى، بحيث يكون عدم اتصافها بالمبدأ مضمحلاً بالقياس إلى الاتصاف به، بخلاف الصَّنْف الثاني فإنّ الاتصاف فيها لا يكون كذلك.

وردّ عليه المصنّف رحمته الله - وفقاً لصاحب الكفاية رحمته الله ^(٢) - بأنّ اختلاف المشتقات من حيث المبادئ لا ربطاً له بمحلّ الكلام، ولا يوجب اختلافاً في المعنى الذي

(١) الوافية في أصول الفقه ص ٦٣ - ٦٤ ، كما يُستظهر من القوانين المُحكّمة ج ١ ص ١٦٣ - ١٦٤ ، وكفاية الأصول ص ٤٣ ، وليس المقصود منه صاحب الفصول رحمته الله ، كما قد يُتصوّر ، لأنّ كلام صاحب الكفاية رحمته الله معه كان في الأمر الأول وليس في هذا الأمر ، وطريقة المصنّف رحمته الله جارية على متابعة الكفاية ، كما لا يخفى ، والأمر سهلٌ من هذه الناحية .

(٢) كفاية الأصول ص ٤٣ .

توضع بإزائه هيئة المشتق، فإن المشتقات من ناحية مبادئها على خمسة أنحاء:

- (١) ما يكون المبدأ فيه مأخوذاً على نحو الفعلية كالضارب والجالس والنائم.
- (٢) ما يكون المبدأ فيه مأخوذاً على نحو القوة والمملكة كالمتجهد والعالم.
- (٣) ما يكون المبدأ فيه مأخوذاً على نحو الحرفة كالنجار والحداد والخياط.
- (٤) ما يكون المبدأ فيه مأخوذاً على نحو المنصب أو الوظيفة كالقاضي والطبيب.

(٥) ما يكون المبدأ فيه مأخوذاً على نحو الشأنية كالمفتاح والمنشار والمكنسة والمشمرة.

ولا فرق بين هذه الأسماء من ناحية جريان النزاع فيها على نسق واحد، لأنّ المبحوث عنه في الباب ليس وضع مادة المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ أو للأعم، كي يلزم التفصيل في المشتق بلحاظ هذه الأنحاء، بل المبحوث عنه - كما مرّ - تحديد المعنى الذي وضعت بإزائه هيئة المشتق، مع غص النظر عن مادته.

نعم، اختلاف المشتقات من ناحية مبادئها يوجب اختلافاً بينها في طول الزمان الذي تستغرقه الذات في تلبسها بالاجتهاد أو النجارة أو الطبابة مثلاً، بالمقارنة مع الزمان الذي تستغرقه في التلبس بمثل القيام أو النوم، ويتفرّع على هذا الاختلاف اختلافها في كيفية انقضاء التلبس بالمبدأ، فزوال تلبس الذات بالاجتهاد مثلاً لا يتحقّق إلا بزوال ملكة الاستنباط عن صاحبها من الأساس، كما أنّ انقضاء تلبس الذات بالنجارة يصدق بترك ممارسة هذه الحرفة نهائياً، وزوال تلبس الذات بالطبابة يحصل بتركها بالمرّة، وزوال تلبس الذات بالفتح يصدق بانتفاء شأنية الفتح عنها،

كما لو تكسّرت بعض أسنان المفتاح، فلم يعد صالحاً للاستعمال أصلاً، وهذا كلّهُ بخلاف زوال تلبّس الذات بالضرب مثلاً فإنّه يتحقّق بانقضاء الضرب الفعلي. والوجه فيه واضح؛ فإنّ تلبّس الذات بالاجتهاد مثلاً عبارة عن وجود ملكته عند الشخص وقدرته على استنباط الحكم الشرعي، سواء أكان متلبساً بالاجتهاد فعلاً أم لم يكن كذلك، كما لو كان نائماً مثلاً، وهكذا الحال في الطبيب والمفتاح، في حين أنّ تلبّس الذات بالمبدأ في مثل القائم والنائم والضارب ليس إلا الاشتغال به فعلاً.

ولهذا تلزم المجازية على رأي صاحب الكفاية رحمته الله والمصنّف رحمته الله في قولنا: «جاء الضاربُ زيداً» مع عدم اشتغال الجائي بالضرب فعلاً، بخلاف قولنا: «جاء المجتهد» وإن لم يكن مشغولاً بالاجتهاد حين الإسناد، وهكذا في قولنا: «رأيتُ النجار»، و«سَلَّمْتُ على الطبيب»، و«اشتريتُ مفتاحاً» مع عدم تلبّس الذات بالمبدأ فعلاً في الموارد الثلاثة.

والحاصل: أنّ المبحوث عنه في الباب هو وضع هيئة المشتق من دون نظرٍ إلى خصوصيات المادّة، من ناحية اختلاف زمان التلبّس وكيفية زواله، فإنّ هذين الأمرين أجنيبان عن محلّ الكلام وموضع النقض والإبرام^(١).

(١) يلاحظ: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ١٩٤ - ١٩٦، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ١٢٩ - ١٣٠، محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٢٧٠ - ٢٧٢.

٣- اختلاف المشتقات من جهة المبادئ

قد يتوهم بعضهم^(١) أنّ النزاع هنا لا يجري في بعض المشتقات الجارية على الذات، مثل النجّار والخياط والطبيب والقاضي، ونحو ذلك ممّا كان للجِرْف والمِهْن^(٢)، بل في هذه من المتفق عليه أنّه موضوع للأعم^(٣).

ومنشأ الوهم أنّا نجد صدق هذه المشتقات حقيقة على من انقضى عنه التلبس بالمبدأ - من غير شك^(٤)، وذلك نحو صدقها على من كان نائماً - مثلاً - مع أنّ النائم غير متلبس بالنجارة فعلاً أو الخياطة أو الطبابة أو القضاء، ولكنّه كان متلبساً بها في زمانٍ مضى^(٥)، وكذلك الحال في أسماء الآلة كالمنشار والمقود والمكنسة، فإنّها تصدق

(١) الظاهر أنّه الفاضل التّوني تثنّى في الوافية، كما مرّ في الشّرح، وقد أدّى هذا التوهم إلى ظهور قول آخر في المسألة غير القولين المعروفين.

(٢) وكذا المشتقات التي تكون مبادؤها من قبيل الملكة كالمجتهد، أو من قبيل الشّأنية كالفتاح، فالمدعى خروجه عن محل النزاع أربعة أصناف من المشتقات.

(٣) فيختصّ النزاع بصنفٍ واحدٍ فقط، وهو المشتقات التي تكون مبادؤها مأخوذة على نحو الفِعْلِيَّة مثل ضارب وقائم وكاتب ونحوها.

(٤) فالوجدان يشهد بعدم الشّعور بعناية في ذلك، رغم زوال تلبس الذات بالمبدأ.

(٥) ولا أحد من أهل المحاورة يتوهم المجازية في إطلاق وصف (النجار) على الشّخص حال نومه، أو في إطلاق عنوان (القاضي) عليه وقت الأكل مثلاً.

على ذواتها حقيقةً مع عدم التلبس فعلاً بمبادئها^(١).

والجواب عن ذلك^(٢): أن هذا التوهم منشؤه الغفلة عن معنى المبدأ المصحح لصِدْق المشتق^(٣)، فإنه يختلف باختلاف المشتقات، لأنه تارة يكون من الفِعلِيَّات، وأخرى من المَلَكَّات، وثالثة من الحِرَف والصَّناعات^(٤).

مثلاً: اتصاف (زيد) بأنه (قائم) إنما يتحقق إذا تلبس بالقيام فعلاً^(٥)، لأن القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدأً لوصف (قائم)^(٦) ويُفرض الانقضاء بزوال فعلية القيام

(١) كما لو قال: «نسيْتُ المفتاحَ في البيت» أو «اشتريتُ مِكْنَسَةً جديدةً»، ونحوهما، ممَّا لا مجالَ فيه لدعوى المجازية، كما لا يخفى.

(٢) ما ذكره صاحب الكفاية تَتَرُّ، وهو أن بقاء تلبس الذات بالمبدأ أو زواله عنها يرجع إلى كيفية اتصافها بالمبدأ، وهي تختلف باختلاف المبادئ أنفسها، ولكنَّ هذا الاختلاف لا علاقة له بمحلِّ النزاع، ولا يوجب اختلافاً في المعنى الموضوع له.

(٣) وكيفية اتصاف الذات بالمبدأ وانقضاء تلبسها به، كما هو ظاهر في الأنحاء الخمسة المتقدمة.

(٤) ورابعةً من المناصب والوظائف كالقاضي والطبيب، وخامسةً من الشَّائِيَّات كالمنشار والمِكْنَسَة، وكلُّها سواء من ناحية جريان النزاع فيها، مع غَضِّ النَّظَر عن كون اتصاف الذات بالمبدأ أكثرياً وعدم كونه كذلك.

(٥) بحيث يكون متصفاً بالقيام في حال إسناده إليه.

(٦) لا أنَّ المبدأ (أي القيام) يؤخذ فيه على نحو المَلَكَّة كالاتِّجاه، أو الحِرْفَة كالنَّجارة، أو المنصب كالقضاء، أو الشَّائِيَّة كالقَتْح مثلاً.

عنه^(١)، وأما اتصافه بأنه (عالمٌ بالنحو) أو أنه (قاضي البلد)، فليس بمعنى أنه يعلم ذلك فعلاً، أو أنه مشغول بالقضاء بين الناس فعلاً^(٢)، بل بمعنى أن له ملكة العلم، أو منصب القضاء، فما دامت الملكة أو الوظيفة موجودتين فهو متلبس بالمبدأ حالاً، وإن كان نائماً أو غافلاً^(٣).

نعم، يصح أن نتعلّل الانقضاء إذا زالت الملكة^(٤) أو سُلِيت عنه الوظيفة^(٥)، وحيثُ يُجري النزاع في أن وصف (القاضي) - مثلاً - هل يصدق حقيقةً على مَنْ زال عنه منصب القضاء^(٦).

وكذلك الحال في مثل النجّار والخياط والمنشار، فلا يُتصوّر فيها الانقضاء إلا

(١) فلا يطلق (قائم) عليه حقيقةً، لمجرّد اتصافه بالقيام قبل ساعة مثلاً، بناءً على القول بالوضع لخصوص الذات المتلبّسة بالمبدأ (كالقيام) بالفعل.

(٢) في حال إسناد (عالم) أو (قاضي) إليه، كما كان في إسناد (قائم) إليه.

(٣) فمصحّح الاتصاف الفعلي بالمبدأ فيهما هو بقاء الملكة في (عالم)، والوظيفة في (قاضي)، لا فعّلية التلبّس بالمبدأ (أي العلم والقضاء) كما في القائم.

(٤) كما لو أصبح (زيد) العالم مثلاً كثيرَ النسيان، حتى زالت الصّور العلمية عن قوته العاقلة، ولم يعد قادراً على الاستنباط أصلاً.

(٥) بأن أُحيل القاضي على التقاعد، أو ترك الطبيب مزاوله مهنة الطبّ.

(٦) أو يكون إطلاق الوصف عليه مجازاً وبالعناية؟، كما إذا قيل بعد إحالة (زيد) على التقاعد «جاء القاضي»، أو قيل بعد ترك عمّرو مزاوله مهنة الطب: «رأيتُ الطبيبَ».

بزوال جرقة النجارة ومهنة الخياطة وشأنية النشر في المنشار^(١).
والخلاصة: أن الزوال والانقضاء في كل شيء بحسبه^(٢)، والنزاع في المشتق إنما هو في وضع الهيئات، مع قطع النظر عن خصوصيات المبادئ^(٣) المدلول عليها بالمواد التي تختلف اختلافاً كثيراً.

-
- (١) كما لو تكسرت بعض أسنان المفتاح مثلاً بحيث لم يُعَدَّ صالحاً للفتح، فعندئذ تُتصوّر المجازية في وصف الذات بوصف (مفتاح).
(٢) تبعاً لكيفية أخذ المبدأ في المشتق، وقد اتضح أن الاختلاف في هذا إنما يؤثر في طول زمان التلبس وقصره، ولا علاقة له بالمعنى الموضوع له أصلاً.
(٣) من جهة كونها من الفعليات أو الملكات أو غيرهما، وعندئذ لا يصح التفصيل الذي يظهر من كلام الفاضل التوني تَنْتُ؛ لابتناؤه على دُخُلِ خصوصيات المواد في تحديد المعنى الذي توضع الهيئة بإزائه.

الأمر الرابع: المراد من لفظ (الحال)

جاء في صدر الباب عند بيان محل النزاع ذكر لفظ (الحال) وأن المشتق موضوع لخصوص الذات المتلبسة بالمبدأ في الحال أو للذات التي تعمها والتي انقضت عنها التلبس، وعلى تعبير المصنّف رحمته الله: «أنه حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال ومجاز في ما انقضت عنه التلبس، أو أنه حقيقة في كليهما»، وهذا الأمر معقود لبيان المراد من (الحال)، لكونه قد أصبح قيداً في محل النزاع، فلا محالة يتوقف تنقيح محل النزاع على بيانه.

وفي المراد من لفظ (الحال) ابتداءً ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: حال النطق، أي زمان الحال المقابل للماضي والمستقبل، وهو المصرح به عن بعض، والمحكي عن كثيرين^(١)، وقيل إنه الظاهر من لفظ (الحال)، والمنسب من المشتق كما جاء في الكفاية^(٢).

وهذا هو أضعف الاحتمالات في المقام، ولم يتصد المصنّف رحمته الله لإبطاله، ولعله اكتفى بما سيذكر في رد الاحتمال الثاني من لزوم دخول الزمان في مفهوم المشتق، فإن هذا اللازم مشترك بين هذين الاحتمالين.

الاحتمال الثاني: حال التلبس، أي تلبس الذات بالمبدأ الجاري عليها، واتصافها

(١) يلاحظ: المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٢٢٩، هداية المسترشدين ج ١ ص ٣٦٤.

(٢) كفاية الأصول ص ٤٤.

به، وهذا التلبس لا بدّ أن يتحقّق في واحد من الأزمنة الثلاثة، ضرورة أنّه حادث زمني، فلا غنى له عن زمانٍ يقع فيه.

وهذا الاحتمال - كسابقه - ليس هو المراد في المقام، وقد أبطله المصنّف رحمته الله لاستلزامه لازمين فاسدين:

أحدهما: دخول الزمان في مفهوم المشتقّ (شطراً أو شرطاً)، وهذا لا يقبل به حتى النحاة القائلون بدلالة الفعل على الزمان فضلاً عن الأصوليين، ومن الواضح أنّ المشتقّ معدود من الأسماء، فخلّو معناه عن الزمان ممّا لا ريب فيه ولا كلام، وهذا ما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله (١)، في مقام الردّ على صاحب الكفاية رحمته الله.

الآخر: كون صدق المشتقّ على الذات حقيقياً، من دون أيّ فرق بين الأزمنة الثلاثة، لأنّ المقصود من قولنا: «زيدٌ قائمٌ» عندئذٍ هو وصف (زيد) بالقيام في حال تلبسه به، ولا ريب في أنّ إطلاق المشتقّ عليه في هذا الحال حقيقي، سواء كان التلبس في الماضي أو الحال أو المستقبل، ولا تجوّز فيه أصلاً، فلا يختلف عن قولنا: «زيدٌ كان ضارباً أمس» أو «زيدٌ ضاربٌ الآن» أو «زيدٌ ضاربٌ غداً»، حيث يكون الإطلاق حقيقياً في الثلاثة كلّها، لأنّه من إطلاق المشتق على الذات في زمان تلبسها بالوصف.

وحينئذٍ يكون حال المشتقّ حال الجوامد، كما مثل رحمته الله بمثال الخشب، من جهة كون الإطلاق حقيقياً في الأزمنة الثلاثة جزماً.

وبناءً على هذا، لا يبقى مجالٌ للخلاف في أنّ صدق المشتقّ على الذات التي

انقضى عنها التلبس حقيقي أو مجازي، وهذا كافٍ في نفي كون المراد من الحال هو حال التلبس، ولهذا استظهر العلامة المشكيني والسيد الحكيم رحمتهما ^(١) وقوع سهو في عبارة الكفاية - «أن المراد بالحال هو حال التلبس»، بل المراد هو حال الجري (أي النسبة)، فليُتأمل.

الاحتمال الثالث: حال النسبة والإسناد، أي نسبة المبدأ إلى الذات وإسناده إليها، وهذا الاحتمال هو المراد من لفظ (الحال) عند المصنّف رحمته، وفاقاً لما ذكره العلامة المشكيني والسيد الحكيم رحمتهما، بل لظاهر المحقق القمي رحمته ^(٢)، وقد ذكر بعض شراح الكفاية رحمته أن الموجود في بعض نسخها هو أن المراد من الحال هو (حال النسبة) لا (حال التلبس) ^(٣).

وبناءً على هذا الاحتمال وقع الخلاف بين الأصوليين في أن إطلاق المشتق على الذات التي كانت متلبسة بالمبدأ ثم زال تلبسها به إذا كان إطلاقه عليها بلحاظ حال الإسناد.

فالمتكلم يحكم على (زيد) في الساعة الثانية بأنه (قائم) فعلاً، لأجل اتصافه بالقيام في الساعة الأولى، فبناءً على وضعه لخصوص المتلبس فعلاً يكون الإطلاق المذكور مجازياً، فيتأخر زمان النسبة عن زمان تلبسه بالقيام، وبناءً على وضعه للأعم منه وممن زال تلبسه يكون الاستعمال حقيقياً.

(١) حاشية المشكيني على الكفاية ج ١ ص ٢٣٩، حقائق الأصول ج ١ ص ١٠٧.

(٢) القوانين المحكّمة ج ١ ص ١٥٦.

(٣) عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ١٣٠.

ويخرج عن محلّ النزاع مرددان لم يقع فيهما خلاف بينهم:

المورد الأول: أن يقال: «(زيدٌ قائمٌ)» ويراد إطلاق القيام عليه بلحاظ حال النسبة والإسناد مع فرض اتصافه بالقيام بالفعل (أي في زمان النطق بالجملة)، فيتحد زمان النسبة وزمان التلبس بالقيام، ولا نزاع بينهم في أن الإطلاق المذكور يكون حقيقياً.

المورد الثاني: أن يقال: «(زيدٌ قائمٌ)» بلحاظ حال النسبة أيضاً، لكن قبل زمان تلبسه بالقيام، فيتقدم زمان النسبة على زمان التلبس، ولا خلاف بينهم هنا في كون الإطلاق مجازياً، من باب المجاز المرسل، ومصحح إطلاق الوصف عليه علاقة الأول (أي: ما يكون)^(١)، فيكون شبيهاً بقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾^(٢)، أي: عصيراً يؤول إلى الخمر، مع أنه حين عصره ليس خمراً^(٣).

والحاصل: أن المراد من لفظ (الحال) في المقام يدور بين (حال التلبس) و(حال النسبة)، ومختار المصنّف رحمته هو الثاني، وسيأتي منه أن الخلط بين هذين الاحتمالين صار منشأ القول بالوضع للأعم.

هذا، وينبغي الالتفات إلى أن الظاهر من كلام المحقق النائيني رحمته أن (حال التلبس) تارة يراد منه (زمان التلبس)، وأخرى (فعلية التلبس)، وأن المرفوض هو

(١) أو علاقة (المشاركة)، كما جاء في المتن، وهي تختصّ بالقرب فقط، كما في قولهم: «إذا مات الميت...»، إذا كان الشخص على وشك الموت، وبهذا تمتاز عن علاقة (الأول) التي تشمل القريب والبعيد على حدّ سواء، فتكون أعمّ مورداً من علاقة (المشاركة).

(٢) سورة يوسف، الآية (٣٦).

(٣) يلاحظ: المطول (شرح تلخيص المفتاح) ص ٥٧٥، شروح التلخيص ج ٤ ص ٤٠ - ٤١.

الأول دون الثاني، ولهذا فَسَّرَ غير واحد من الشُّرَّاح والمعلِّقين لفظ (الحال) في عبارة الكفاية بـ (فُعْلية التلبّس)، وهو ما جزم به المحقّق النائي نَيْيْتُ^(١)، وهكذا السيد الخوئي نَيْيْتُ^(٢)، بل هو ما ذكره السيد الأعرجي وصاحب الحاشية قَاسِمُ^(٣)، فليُتدبَّر جيداً.

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٩٠، أجود التقريرات ج ١ ص ٨٥.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٢٧٥.

(٣) المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٢٢٩، هداية المسترشدين ج ١ ص ٣٦٣.

٤ - استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة^(١)

اعلم^(٢) أنّ المشتقات - التي هي محلّ النزاع^(٣) - بأجمعها هي من الأسماء، والأسماء مطلقاً لا دلالة لها على الزمان^(٤) حتى اسمُ الفاعل واسمُ المفعول^(٥)، فإنّه كما يصدق (العالم) حقيقةً على (مَنْ هو عالمٌ فعلاً) كذلك يصدق حقيقةً على (مَنْ كان عالماً في ما مضى)^(٦)، أو يكون عالماً في ما يأتي بلا تجوُّز، إذا كان إطلاقه عليه

(١) الغرض منه بيان المراد من لفظ (الحال)، وفيه ثلاثة احتمالات، يختار رحمته منها الاحتمال الثالث، وهو (حال النسبة والإسناد).

(٢) شروعٌ في إبطال الاحتمال الثاني، وهو كون المراد من لفظ (الحال) هو (حال التلبس)، أي اتصاف الذات بالمبدأ، وذلك لاستلزامه لازمين فاسدين.

(٣) أو قل: التي توفرّ فيها الشرطان المتقدّمان الاعتباران في المشتقّ الأصولي.

(٤) بمعنى تقييد مدلول الاسم بزمانٍ ما، أو قُل: دخول الزمان في مفهومه، كما هو حال الفعل عند النحاة، وليس مراده نفي دلالة الأسماء على الزمان وحده، وإلا جاء النقص بأسماء مثل ليل وساعة.

(٥) وجه تخصيصهما بالذكر هو أنّ عملهما مشروطٌ بالدلالة على الزمان الحاضر أو المستقبل، فيتوهم دلالتهما (كالفعل) على الزمان، وهذا هو اللازم الأول.

(٦) لأنّ إطلاق الوصف على الذات حال تلبسها به حقيقي دائماً في أيّ زمان كان، وهذا هو اللازم الفاسد الثاني المترتب على تفسير الحال بـ(حال التلبس).

بلحاظ حال التلبس بالمبدأ، كما إذا قلنا: «كَانَ عالِماً» أو «سَيَكُونُ عالِماً»^(١)، فَإِنَّ ذَلِكَ حَقِيقَةٌ بِلا رَيْبٍ، نظير الجوامد^(٢) لو تقول فيها مثلاً: «الرَّمَادُ كَانَ خَشْباً» أو «الْخَشْبُ سَيَكُونُ رَمَاداً»، فإذا إِذَا كَانَ الأمر^(٣) كذلك فما موقعُ النزاع في إطلاق المشتق على ما مضى عليه التلبس أَنَّهُ حَقِيقَةٌ أو مجاز^(٤)؟

نقول^(٥): إِنَّ الإشكال والنزاع هنا إِنَّمَا هو في ما إِذَا انقضى التلبس بالمبدأ^(٦) وأريد إطلاق (المشتق) فعلاً على الذات التي انقضى عنها التلبس^(٧)، أي أَنَّ الإِطلاق عليها بلحاظ (حال النُّسبة والإِسناد)^(٨) الذي هو (حال النطق) غالباً، كَأَنَّ

(١) فَإِنَّ ذكر (كان) و(سيكون) قرينةٌ على أَنَّ الملحوظ هو (حال التلبس)، ومن الواضح أَنَّ اتصافه بالعالمية في الماضي والمستقبل حقيقيٌّ في حال تلبسه بها.
(٢) التي يكون إطلاق أو صافها على الذات حقيقياً في الأزمنة الثلاثة كلها.
(٣) في المشتقات هكذا - كما هو لازم تفسير الحال بـ(حال التلبس) - يلزم بطلان الخلاف في باب المشتق، لكون الإطلاق حقيقياً دائماً.

(٤) استفهامٌ استنكاري، أي: فلا موقعٌ للنزاع عندئذٍ في المشتق أصلاً.
(٥) في مقام بيان المراد من لفظ (الحال)، وقد أهمل ذكر الاحتمال الأول.
(٦) كما لو ترك الطبيب مزاولَةَ المهنة، أو أُحيل القاضي على التقاعد مثلاً.
(٧) لأجل أَنَّها كانت متلبسة بالمبدأ سابقاً، من دون أَنَّ يكون المنظور هو حال تلبسها بالمبدأ، وإلا كان حقيقة جزماً، كما تبين آنفاً.

(٨) أي: إسناد المبدأ إلى الذات، وهذا هو الاحتمال الثالث والأخير في تفسير لفظ (الحال)، وهو مختار المصنّف رحمته الله، وعليه جُمِلَ ما ورد في (كفاية الأصول).

تقول مثلاً: «زَيْدٌ عَالِمٌ فِعْلاً»، أي: أَنَّهُ - الْآنَ ^(١) - موصوفٌ بِأَنَّهُ عَالِمٌ؛ لِأَنَّهُ كَانَ فِي مَا مَضَى عَالِماً ^(٢)، كَمَثَلِ إِبْثَاتِ الْكِرَاهَةِ لِلْوُضُوءِ بِالمَاءِ الْمُسَخَّنِ بِالشَّمْسِ ^(٣) سابقاً بتعميم لفظ (المُسَخَّن) في الدليل لما كَانَ مُسَخَّنًا ^(٤).

فتحصَّل ممَّا ذكرناه ثلاثة أمور:

- ١ - أن إطلاق المشتقِّ بلحاظ حال التلبس ^(٥) حقيقةٌ مطلقاً، سواء كَانَ بالنَّظَرِ إلى ما مَضَى أو الحال أو المستقبل، وذلك بالاتفاق ^(٦).
- ٢ - أن إطلاقه على الذات فِعْلاً ^(٧) بلحاظ حال النُّسْبَةِ والإِسْنَادِ قبلَ زَمَانٍ

(١) إشارة إلى زَمَانِ التَّنْقِطِ بِالْجُمْلَةِ، الْمُتَّحِدِ غَالِباً مَعَ زَمَانِ الْإِسْنَادِ.

(٢) أي: حَائِزاً عَلَى مَلَكَةِ الْعِلْمِ، فَمُصَحَّحٌ هَذَا الْإِطْلَاقُ هُوَ التَّلْبَسُ السَّابِقُ لِلذَّاتِ بِالْمُبْدَأِ، وَالْأَحْسَنُ ذَكَرُ مِثَالٍ يَكُونُ الْمُبْدَأُ فِيهِ مِنَ الْفِعْلِيَّاتِ مِثْلَ «زَيْدٌ قَائِمٌ فِعْلاً».

(٣) مرَّ في بداية الباب نُقْلُ اعْتِرَاضِ السَّيِّدِ الْمُجَدِّدِ الشَّيْرَازِيِّ تَعَثُّرٌ عَلَى هَذَا الْمِثَالِ.

(٤) سابقاً (أي في النهار)، وَأَرَادَ الشَّخْصَ التَّوَضُّعَ بِهِ فِي اللَّيْلِ، بَعْدَ زَوَالِ السَّخُونَةِ عَنْهُ وَصِرُورَتِهِ بَارِداً، فَيَصْدُقُ عَلَيْهِ عِنْدُئِذٍ أَنَّهُ قَدْ تَوَضَّأَ بِمَاءٍ مُسَخَّنٍ بِالشَّمْسِ.

(٥) وَهُوَ الْإِحْتِمَالُ الثَّانِي فِي الْمُرَادِ مِنَ (الْحَالِ)، وَالْمُرَادُ مِنْهُ اتِّصَافُ الذَّاتِ بِالْمُبْدَأِ الْجَارِيِ عَلَيْهَا، وَمَرَّ أَنَّهُ مَبْتَلَى بِتَرْتِّبِ لَازِمَيْنِ فَاسْدَيْنِ عَلَيْهِ.

(٦) كَمَا مَرَّ عِنْدَ بَيَانِ اللَّازِمِ الثَّانِي الْمُرْتَبِّ عَلَى هَذَا الْإِحْتِمَالِ، وَتَرْتَّبَ هَذَا اللَّازِمُ وَاضِحٌ، فَإِنَّ لِحَازِظَ حَالِ التَّلْبَسِ سَيُلْغِي الْفَارَقَ بَيْنَ الْأَزْمَنَةِ، وَيَجْعَلُ الْمُرَادَ دَائِماً هُوَ إِطْلَاقُ الْمَشْتَقِّ عَلَى الذَّاتِ فِي زَمَانٍ تَلَبَّسَهَا بِمَبْدَأِهِ.

(٧) بِأَن يَوْصَفُ زَيْدٌ بِالْقِيَامِ الْآنَ لِأَنَّهُ سَيَتَصَفُّ بِهِ بَعْدَ دَقَائِقٍ مِثْلًا.

التلبّس - لأنّه سيتلبّس به في ما بعد - مجازٌ بلا إشكال^(١)، وذلك بعلاقة الأوّل^(٢) أو المشاركة^(٣)، وهذا متفقٌ عليه أيضاً.

٣ - أن إطلاقه على الذات فعلاً - أي بلحاظ حال النّسبة والإسناد^(٤) - لأنّه كان متصفاً به سابقاً، هو محلّ الخلاف والنزاع، فقال قوم^(٥) بأنّه حقيقة، وقال آخرون^(٦) بأنّه مجاز^(٧).

-
- (١) ولا خلافٍ، كما مرّ في بداية الباب، وهو المورد الثاني الخارج عن محلّ النزاع.
- (٢) أو علاقة (ما يكون)، التي تُصحّح استعمال اللفظ في الحال مع أنّه موضوع للمستقبل، مثل استعمال لفظ (الخمر) وإرادة (العنب) في قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعِصِرُ خَمْرًا﴾، سواء أكان تحوّل العنب إلى خمر تحوّلاً قريباً أم بعيداً.
- (٣) وهي تشبه علاقة الأوّل، لكنّها تختصّ بالتحوّل القريب، كما في «إذا مات الميت...»، أي: شارف على الموت، فتكون هذه أخصّ موردّاً من علاقة الأوّل.
- (٤) لا بلحاظ (حال النّطق)، ولا بلحاظ (حال التلبّس).
- (٥) وهم المعتزلة، والمتقدّمون من أصوليي الإمامية.
- (٦) وهم الأشاعرة، والمتأخرون منّا، كصاحب الكفاية رحمته.
- (٧) ويترتب عليه تحديد المعنى الذي وُضعت هيئة المشتقّ بإزائه وأنّه هو خصوص المتلبّس في الحال أو الأعم، بل قد يقال إنّ هذا هو محلّ النزاع الأصلي في مبحث المشتقّ، ويتفرّع عليه كون الإطلاق حقيقياً أو مجازياً، والأمر سهل.

مختار المصنّف

باتّضح الأمور الأربعة المتقدّمة، فإنّ في المسألة قولين رئيسين معروفين تقدّم ذكرهما في أول هذا الباب:

القول الأول: أنّ هيئة (المشتقّ) موضوعة لخصوص الذات المتلبّسة بالمبدأ في الحال - أي: حال النّسبة أو حال التلبّس، على الخلاف -، ويكون إطلاق المشتقّ على الذات التي زال عنها التلبّس بالمبدأ مجازياً، بعلاقة الأوّل (أو ما كان)، وهذا هو ما يختاره المصنّف رحمته الله في المسألة، وفاقاً لجمع من المتأخّرين كصاحب الكفاية^(١) والمحقّقين الثلاثة^(٢) رحمهم الله.

واستدلّ المصنّف رحمته الله لمختاره بدليلين ذكرهما في الكفاية، ونضيف إليهما ثالثاً: **الدليل الأول:** التّبادر: فإنّ المنسب إلى أذهان العُرف من لفظ (المشتقّ) عند إطلاقه هو الذات المتلبّسة بالمبدأ فعلاً، لا الأعمّ منها، فإذا قيل: «زيد قائم» مثلاً كان المتبادر والمنسب إلى الأذهان هو اتصافه بالقيام حين الإسناد، كما أنّ المنسب إلى ذهن المخاطب من «(رأيتُ القاضي)» هو رؤية شخص متلبّس بوظيفة القضاء بالفعل، ومن «(جاء العالم)» هو مجيء شخص حائز على ملكة العلم بالفعل، ومن

(١) كفاية الأصول ص ٤٥ .

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ١٢٤ ، نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ١ ص ١٩٦ ت ١١٦ ، نهاية الأفكار ج ١ ص ١٣٥ .

«اشتريتُ مفتاحاً» هو اشتراء ما له شأنية الفتح كذلك، وهكذا.

ولا بدّ من أن يكون المدعى أن هذا التبادر ناشئ من حاقّ اللفظ ومجرّد من كلّ قرينة، وليس ناشئاً من أمر خارجي مثل كثرة الاستعمال، وإلا لم يكن علامة على الحقيقة.

الدليل الثاني: صحّة سلب المشتقّ عن الذات التي انقضى عنها التلبّس، فيقال في شأن زيد الذي كان نائماً ثمّ استيقظ: «زيدٌ ليس بنائمٍ»، كما يقال في شأن عمرو الذي كان نجّاراً، ثمّ ترك ممارسة النجارة نهائياً: «عمرو ليس بنجّارٍ»، وهكذا، فيكون حالها من هذه الجهة حال الذات التي سوف تتلبّس بالمبدأ في المستقبل، من دون شعور بأية عناية وتحوُّز، وصحّة السلب أمارّة على أن هيئة (المشتقّ) مجاز في الذات التي كانت متلبّسة بالمبدأ وقد انقضى عنها التلبّس.

الدليل الثالث: أن المرتكز في أذهان أرباب اللغات تضادّ المشتقات المختلفة، فإنّهم يجدون أن (قائم) مضادّ لـ(جالس)، وأنّ (نائم) مضادّ لـ(مستيقظ) وهكذا، بناءً على التلازم بين (التضادّ بين المبادئ) و(التضادّ بين الأوصاف المشتقة منها)، ومن الواضح أنّ هذا التضادّ لم يكن ليرتكز في أذهانهم لولا وضع المشتقّ لخصوص الذات المتلبّسة بالمبدأ حين الإسناد.

ولا تخلو هذه الأدلة الثلاثة عن المناقشة من أصحاب القول الثاني، كما يظهر بالرجوع إلى الكفاية^(١)، وغيرها.

القول الثاني: أن هيئة المشتقّ موضوعة للذات الأعمّ من المتلبّسة بالمبدأ فعلاً

والتي انقضت عنها التلبس، وهو مختار المتقدمين من الأصوليين، وتمسكوا له بعدة أدلة نذكر اثنين منها:

الدليل الأول: التّبادر أيضاً، لكنْ بدعوى أنّ التبادر والمنسب إلى الأذهان من لفظ المشتق هو الأعمّ، وهذا التّبادر أيضاً لا بدّ أن يُدعى أنّه ناشئ من حاقّ اللفظ، وإلا لم يسلم من الخدش، كما مرّ في سابقه.

الدليل الثاني: عدم صحّة السّلب، بدعوى أنّ (مضروب) مثلاً لا يصحّ سلبه عمّن كان مضروباً في الزمان الماضي، فيقال «زيدٌ مضروبٌ عمّرو» من دون شعور بعناية أو تجوّز في هذا الحُمل، وعدم صحّة السّلب تكشف عن وضعه للأعمّ. ولم يسلم هذان الدليلان أيضاً عن الاعتراض من أصحاب القول الأول، ومنهم صاحب الكفاية تدوّن (١).

هذا، وقد تطرّق المصنّف رحمته إلى ما يمكن أن يكون منشأ لتوهم القول بوضع هيئة المشتقّ للأعمّ، وهو أحد أمرين:

الأمر الأول: عدم الالتفات إلى ما تقدّم بيانه في الأمر التمهيدي الرابع من التفريق بين حال التلبس وحال الإسناد، ممّا أوقعهم في توهم أنّ الملحوظ في باب المشتقّ هو حال التلبس، وعندئذ لا ينبغي الريب في أنّ إطلاق المشتقّ على الذات التي زال عنها التلبس بالمبدأ يكون حقيقياً، فلا يبقى مجال للنزاع بين الأصوليين عندئذ.

مضافاً إلى أنّ هذا يتنافى مع اتفاق أهل العربية - فضلاً عن الأصوليين - على

(١) كفاية الأصول ص ٤٨ - ٥٠ .

خلوّ معنى الاسم (جامداً كان أو مشتقاً) عن الزمان، ومن ثمّ يتعيّن كون الملحوظ في باب المشتقّ هو حال النّسبة والإسناد، ومقتضى هذا هو البناء على وضع هيئته لخصوص المتلبّس بالمبدأ بالفعل.

الأمر الثاني: ما سبق نقله في الأمر التمهيدي الثالث من اختلاف المشتقات من جهة المبادئ، ممّا أدّى إلى توهم خروج بعض المشتقات عن محلّ النزاع لمجرّد وضوح صدق مبادئها على الذوات حقيقةً حتى في حال عدم تلبّسها الفعلي بتلك المبادئ، وهو توهم فاسد منشؤه عدم الالتفات إلى أنّ الاختلاف بين المشتقات من ناحية مبادئها لا يستلزم سوى اختلاف المشتقات من جهة طول زمان تلبّس بعضها بالمبدأ، وقصره في بعضها الآخر.

والملاحظ أنّ صاحب الكفاية يثبّت قد جعل هذا منشأً للقول بالتفصيل في المسألة، لا منشأً للقول بالوضع للأعمّ، حيث ذكر يثبّت أنّ المسألة ذات قولين فقط، وما عدهما تفصيلات حدثت عند المتأخّرين بسبب هذا الأمر (أي الثاني)، ثمّ أشار إلى بعضها^(١).

(١) كفاية الأصول ص ٥٠ - ٥١.

المختار

إذا عرفت ما تقدّم من الأمور، فنقول: الحقُّ أن المشتقَّ^(١) حقيقةً في خصوص المتلبّس بالمبدأ^(٢)، ومجازاً في غيره^(٣).
ودليلنا: التّبادر^(٤)، وصحّة السّلب عمّن زال عنه الوصف^(٥)، فلا يقال لمن هو قاعدٌ بالفعل: «إنّه قائمٌ»، ولا لمن هو جاهلٌ بالفعل: «إنّه عالمٌ»^(٦)، وذلك لمجرّد أنّه كان قائماً أو عالماً في ما سبق.

-
- (١) أي: هيئة المشتق، فهي موضوعة للأخصّ، ولازمة أن الاستعمال فيه حقيقي.
- (٢) فعلاً، وفاقاً لصاحب الكفاية والمحققين الثلاثة رحمهم الله.
- (٣) وهو المتلبّس بالمبدأ في السابق، وقد انقضى عنه التلبّس في الحال، كما لو تلبّس زيدٌ بالكتابة وبعد زوال تلبّسه بها قيل: «جاء زيدٌ الكاتب» مثلاً.
- (٤) فإنّ المنسبق إلى أذهان العُرف عند سماعهم لفظ المشتقّ إنّما هو الذات المتلبّسة بالمبدأ فعلاً، وليس الأعمّ منها ومن التي انقضى عنها التلبّس.
- (٥) فيصحّ سلب وصف (كاتب) مثلاً عن زيد، إذا لم يكن متلبّساً بالكتابة فعلاً، وصحّة السّلب أمانة المجازية، وعدم وضع الهيئة للأعمّ.
- (٦) هذان المثالان لتقريب عدم صحّة الحُمْل، والمناسب في تقريب صحّة السّلب هو: «فيقال لمن هو قاعدٌ بالفعل: إنّه ليس بقائم، ومن هو جاهلٌ بالفعل: إنّه ليس بعالم»، والنتيجة واحدة، لأنّهما تعبّران عن علامة واحدة للمجاز.

نعم، يصحّ ذلك على نحو المجاز^(١)، أو يقال: «إنّه كان قائماً أو عالماً»، فيكون حقيقةً حيثنّذ؛ إذ يكون الإطلاق بلحاظ حال التلبّس^(٢).

وعدمُ تفرقة بعضهم^(٣) بين الإطلاق بلحاظ حال التلبّس، وبين الإطلاق بلحاظ حال النّسبة والإسناد هو الذي أوهم القولَ بوضع المشتقّ للأعمّ؛ إذ وَجَدَ أنّ الاستعمال يكون على نحو الحقيقة فعلاً مع أنّ التلبّس قد مضى^(٤)، ولكنه غفَلَ عن أنّ الإطلاق كان بلحاظ حال التلبّس^(٥)، فلم يستعمله - في الحقيقة - إلا في خصوص المتلبّس بالمبدأ^(٦)، لا في ما مضى عنه التلبّس^(٧) حتى يكون شاهداً له.

ثم إنك عرفت - في ما سبق^(٨) - أنّ زوال الوصف يختلف باختلاف الموادّ من

(١) من دون ذكر (كان) في الكلام، كما هو واضح.

(٢) بالوصف في الزمان السّابق، ومَرَّ أنّ إطلاق المشتقّ عندنّذ يكون حقيقةً دائماً.

(٣) لعلّ نظره إلى ما ذكره العلامة تيّذ في كتابه (نهاية الوصول إلى هلم الأصول)، وهذا هو المنشأ الأول للقول بوضع الهيئة للأعمّ.

(٤) وهذا راسمٌ لكون المعنى الذي وُضعت له الهيئة هو الأعمّ.

(٥) مع أنّ المفروض أنّ يكون الإطلاق بلحاظ حال النّسبة والإسناد.

(٦) لوضوح أنّ الذات في حال اتصافها بالمبدأ تكون متلبّسة به بالفعل، ولا خلاف بينهم في كون الإطلاق عندنّذ حقيقةً، كما مرّ قريباً.

(٧) الذي يمثّل مورد الخلاف ومحلّ النزاع بين الأصوليين في باب المشتقّ.

(٨) في الأمر التمهيدي الثالث، وهذا شروع في ذكر المنشأ الثاني للوضع للأعمّ، ومَرَّ أنّ صاحب الكفاية تيّذ قد جَعَلَه منشأً للقول بالتفصيل في المسألة.

جهة كون المبدأ أخذ على نحو الفعلية، أو على نحو الملكة أو الحُرْفة^(١).
 فمثل صدق (الطيب)^(٢) حقيقة على مَنْ لا يتشاغل بالطبابة فعلاً لنوم أو راحة
 أو أكلٍ لا يكشف عن كون المشتق حقيقةً في الأعمّ - كما قيل^(٣) - وذلك لأنّ المبدأ فيه
 أخذ على نحو الحُرْفة أو الملكة، وهذا لم يُزل^(٤) تلبّسه به حين النوم أو الراحة.
 نعم، إذا زالت الملكة أو الحُرْفة عنه كان إطلاق (الطيب) عليه مجازاً، إذا لم يكن
 بلحاظ حال التلبس كما إذا قيل^(٥): «هذا طيبنا بالأمس»، بأن يكون قيد (بالأمس)
 لبيان حال التلبس^(٦)، فإنّ هذا الاستعمال لا شك في كونه على نحو الحقيقة^(٧)، وقد
 سبق بيان ذلك.

-
- (١) أو المناصب والوظائف، أو الشّائيات، فالأصناف خمسة، كما تقدّم.
 (٢) مراده عنه الزيادة في التوضيح، بعد ما تقدّم منه في الأمر التمهيدي الثالث.
 (٣) والقائل هو الفاضل التّوني يثني في كتابه (الوافية في أصول الفقه).
 (٤) أي: لم ينتف، من (زال، يزول) وليس من (زال، يزال).
 (٥) هذا تمثيل للمنفى، أي لكون الإطلاق بلحاظ حال التلبس.
 (٦) أي تلبس الذات بالطبابة، إذا فرض زوال ملكتها عنه اليوم مثلاً، أو أنّه قد
 تركّ مزاوله مهنة الطبّ واشتغل بمهنة أخرى.
 (٧) لأنّ الذات بالأمس كانت متلبّسة بالمبدأ بالفعل، فيكون إطلاق المشتق حقيقةً
 لا محالة، وعندئذ يتحد زمان النّسبة وزمان التلبس، ولا يختلف عمّا لو قيل: «كان
 هذا طيبنا بالأمس».

الباب الثاني

الأوامر

وفيه بحثان:

- في مادة (الأمر).

- وصيغة (الأمر).

وخاتمة في تقسيات الواجب.

المبحث الأول: مادة (الأمر)

المراد من مادة (الأمر) نفس أَمَرَ، يَأْمُرُ، مأمور، ونحوها مما يؤخذ من نفس الحروف الأصلية (أ.م.ر)، في مقابل صيغة (الأمر)، وهاهنا مسائل ثلاثة:

المسألة الأولى: مفاد كلمة (الأمر)

إذا استعرضنا استعمالات لفظ (الأمر) في العُرف واللغة لوجدناه يستعمل في موارد متعدّدة لإفادة معانٍ متعدّدة، ذكر في الكفاية سبعة منها^(١):

- (١) الطَّلَب، كقولك: «أَمُرْكَ بالجدِّ والاجتهاد».
- (٢) الحادثة، كقولهم: «أَمُرُّ دُبُرٍ بليلى».
- (٣) الشَّان، كقولك: «شغلني أَمْرُك».
- (٤) الفِعْل، كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾^(٢).
- (٥) الشَّيْء، كقولك: «رأيتُ أمراً عجباً».
- (٦) الغرض، كقولك: «جنْتُ لأمرٍ مهمٍّ».
- (٧) الفِعْل العجيب، كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾^(٣).

(١) كفاية الأصول ص ٦١، ويلاحظ: المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٣٨٩ - ٣٩٠.

(٢) سورة هود، الآية (٩٧).

(٣) سورة هود، الآية (٦٦).

ولا خلافَ بينهم ظاهراً في استفادة هذه المعاني من لفظ (الأمر)، وإنَّما وقع الخلاف في تحديد المعنى العُرفي واللغوي له، وبيان العلاقة بين لفظ (الأمر) وتلك المعاني، وكيفية دلالته عليها، والمهم هنا مسلكان رئيسان:

المسلك الأول: الاشتراك اللفظي، بمعنى ثبوت أكثر من وضع مستقل لكلمة (الأمر) بإزاء عدم معانٍ، وتندرج تحته ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنَّ لفظ (الأمر) موضوع على حِدَةٍ بإزاء كلِّ واحد من الطَّلَب وغيره من الشيء والصفة والشَّأن والطَّرِيق، ونسبه العلامة تُنْثِي في النهاية إلى أبي الحسين البصري المعتزلي^(١).

القول الثاني: أنَّ لفظ (الأمر) موضوع بإزاء معنيين من بين المعاني المذكورة، وهما الطَّلَب المخصوص والشَّأن، وهذا ما اختاره صاحب الفصول تُنْثِي، واحتجَّ له بتبادرهما من اللفظ عند إطلاقه، مع مساعدة ظاهر كلام بعض اللغويين عليه^(٢).

ولم يَرْضِ المصنَّف رحمته الله هذا، وفاقاً لصاحب الكفاية تُنْثِي الذي ذكر أنَّ عَدَّ بعض المذكورات معاني للفظ (الأمر) ناشئ عن الخلط بين المفهوم والمصدق، لأنَّ لفظ (الأمر) قد استُعْمِلَ في مصداق الشَّأن وليس في مفهوم الشَّأن، كي يكون (الشَّأن) في مقابل (الطَّلَب) و(الشيء)، وهكذا الحال في البواقي^(٣).

القول الثالث: أنَّ لفظ (الأمر) موضوع بإزاء معنيين فقط أيضاً على سبيل

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ٣٥٩.

(٢) الفصول الغريبة ص ٦٢.

(٣) كفاية الأصول ص ٦١ - ٦٢.

الاشتراك، وهما الطَّلَب والشيء، وهذا ما اختاره صاحب الكفاية تتأثر، وتبعه السيد الخوئي تتأثر^(١)، والمصنّف رحمته الله.

والمراد من الطَّلَب طلبٌ خاصّ، وهو إظهار الأمر إرادته بصدور الفعل من غيره، وقد يكون هذا الإظهار بقول أو كتابة أو إشارة، ويعتبر فيه أن يكون صادراً من عالٍ في الواقع، ولهذا يكون طلباً مخصوصاً.

والمراد من الشيء: حصّة خاصة منه، وهي تلك الأفعال والصفات التي تقوم بالإنسان مثل الصلاة والحجّ والأكل والشرب، وكذا الصدق والكذب والأمانة والخيانة ونحوها (بما هي موجودات في أنفسها) لا (بما هي صادرة من فاعليها)، فتكون من قبيل اسم المصدر كالوضوء، لا من قبيل المصدر كالتوضؤ.

وليس المراد منه الشيء بعرضه العريض، ولهذا تخرج الجواهر مثل الإنسان والجوامد، كما تخرج عنه بعض الأعراض التي لا تقوم بالشخص كالبياض والطول ونحوهما، ومن هنا يندفع توهم الترادف بين لفظ (الأمر) ولفظ (الشيء)؛ لا بتناؤه على كون المراد من (الشيء) هنا مطلق الشيء.

وهذا يختلف (الأمر) الذي هو الطَّلَب الخاصّ عن (الأمر) الذي هو الشيء الخاصّ، ويكون كلّ واحد منهما معنى وُضِعَ له لفظ (الأمر) على حدة، فيتحقق الاشتراك اللفظي، ولم يوضع للقدر المشترك بينهما، كي يكون مشتركاً معنوياً.

هذا، وقد استدللّ المصنّف رحمته الله لمختاره بوجهين:

أولهما: الاختلاف من ناحية صحّة الاشتقاق منه وعدمها، فإنّ (الأمر) بمعنى

(١) كفاية الأصول ص ٦٢، محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٣٤٣-٣٤٤.

الطَّلَب يَصِحُّ أَنْ يُشْتَقَّ مِنْهُ فَيَقَالُ: (أَمَرَ، يَأْمُرُ، أَمْرٌ، مَأْمُورٌ)، بخلاف (الأمر) بمعنى الشيء فإنه جامد، فلا يصلح لأن يُشْتَقَّ مِنْهُ أَيُّ لَفْظٍ^(١).

وهذا الاختلاف بدوره يدلُّ على اختلاف معنى الاثنين، وبناءً عليه لا يبقى مجال للدعوى وجود جامع ذاتي بينهما، ليكون هو الموضوع له لفظ (الأمر)، وقد ورد هذا الوجه في كلام السيد الأعرجي تَبَيَّنَ^(٢).

ثانيهما: الاختلاف في الجمع، فإنَّ (الأمر) بمعنى الطَّلَب يجمع على (أوامر)، في حين أنَّ (الأمر) بمعنى الشيء يجمع على (أمور)، ولهذا يقال: «أوامرُ الشارع تابعةٌ لملاكات واقعية» ولا يقال: «أمورُ الشارع تابعةٌ لملاكات واقعية»، كما يقال: «كيف الأمورُ في البلد؟»، ولا يقال: «كيف الأوامرُ في البلد؟»، وهذا الاختلاف أيضاً يكشف عن اختلاف المعنى في الاثنين، وعن كون الاشتراك لفظياً أيضاً.

ويبدو أنَّ الأصوليين لاحظوا الاستعمالات الدائرة على ألسنة العُرف، كما ذكر صاحب الحاشية تَبَيَّنَ، ولهذا ردَّ على دعوى أنَّ الاثنين يجمعان على (أمور)^(٣).

المسلك الثاني: الاشتراك المعنوي، بمعنى أنَّ لفظ (الأمر) موضوع بإزاء القدر المشترك بين الطَّلَب والشيء، بحيث يمثل المفهوم العام الجامع بينهما.

وهذا ما تبناه المحققان النائيني والأصفهاني تَبَيَّنَا، ولكَهِمَا اختلفاً في تحديد هذا

(١) الاشتقاق - كما ذكروا في كتب اللغة والنحو والصُّرف - هو أَنْ تَوْخَذَ كَلِمَةٌ مِنْ كَلِمَةٍ أُخْرَى بحيث تَتَفَرَّعُ الْأُولَى (المأخوذة) عَلَى الثَّانِيَةِ (المأخوذ منها) وَتَتَنَاسَبُ مَعَهَا فِي اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى، فَكَلِمَةُ (مَأْمُورٌ) مِثْلًا مَأْخُودَةٌ مِنَ الْأَمْرِ (بمعنى الطَّلَب)، وَتَتَنَاسَبُ مَعَهُ لَفْظًا وَمَعْنَى.

(٢) المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٣٩١.

(٣) هداية المسترشدين ج ١ ص ٥٦٤.

المعنى العام المشترك، فذهب الأول إلى أنّه (الواقعة التي لها أهمية في الجملة)، وإليه ترجع المعاني المذكورة، بما فيها الطَّلَب الخاص^(١)، وذهب الثاني إلى أنّه (المَطْلَب)، وهو الجامع بين ما يصحّ تعلّق الطَّلَب به تكويناً وما يصحّ تعلّقه به تشريعاً، مع عدم ملاحظة أيّ من الخصوصيات في المعنى الموضوع له^(٢).

ولا يخفى أنّ هذا المسلك (بكلا تصويريه) يتوقّف على تعقّل وجود جامع ذاتي بين المعنى الحدّثي القابل لطروء الهيئات المختلفة عليه - وهو (الأمر) بمعنى (الطَّلَب) - والمعنى الجامد غير القابل لذلك - وهو (الأمر) بمعنى (الشيء) -، ليكون هو الموضوع له، ومن هنا نوقش في ما ذكره العلّمان رحمتهما^(٣).

هذا، ولم يتطرّق المصنّف رحمته لبيان المعنى الاصطلاحي للفظ (الأمر)، ولعلّ الوجه فيه هو ما ذكره في الكفاية من أنّ معرفة المعنى الاصطلاحي للفظ ليست مهمة، لأنّ خطابات الشّارع المقدّس تُحمّل على المعنى العُرفي مع عدم القرينة على التعيين^(٤)، وقد نقل السيد الأعرجي رحمته الاتفاق على كون استعماله فيه حقيقياً^(٥).

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٣١ .

(٢) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ١ ص ٢٥٢ ت ١٣٩ .

(٣) محاضرات في أصول الفقه ج ص ٣٤٢ - ٣٤٣ ، ص ٣٤٥ .

(٤) كفاية الأصول ص ٦٢ .

(٥) المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٣٩٠ - ٣٩١ .

المبحث الأول: مادّة (الأمر)

وهي كلمة (الأمر) المؤلفة من الحروف (أ.م.ر)^(١) وفيها ثلاث مسائل:

١ - معنى كلمة (الأمر)

قيل^(٢): إنّ كلمة (الأمر) لفظٌ مشتركٌ بين الطَّلَب وغيره ممّا تُستعمل فيه هذه الكلمة، كالحادثة والشَّان والفِعْل^(٣)، كما نقول: «جئتُ لأمرٍ كذا»، أو «شغلني أمرٌ»، أو «أتى فلانٌ بأمرٍ عجيبٍ»^(٤).

(١) الغرض من كتابة الحروف بشكل مقطّع هو بيان انحصار النّظر إليها وحدها مجرّدة عن الهيئة، وحيثنّ لا يتأتّى الحدّس بكيفية ترتّبها.

(٢) ظاهر المتن الإشارة إلى قول أبي الحسين البصري، ولكنّ المنقول عنه حَضُرُ معاني الأمر (غير الطَّلَب) في أربعة: الشيء، والصّفة، والشَّان، والطّريق، فليلاحظ.

(٣) والشيء في مثل «رأيتُ أمراً عجيباً»، والغرض في مثل: «جئتُ لأمر كذا»، والفعل العجيب في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾ (هود: ٦٦) وغيرها، وقد ذكر لها في الكفاية سبعة معانٍ.

(٤) وهنا قول ثانٍ اختاره صاحب الفصول تَثَنُّ، وهو الاشتراك اللفظي بين معنيين فقط، هما: الطَّلَب الخاصّ، والشَّان.

ولا يبعد^(١) أن تكون المعاني التي تُستعمل فيها كلمة (الأمر) - ما خلا (الطلب) - ترجع إلى معنى واحد جامع بينها، وهو مفهوم (الشيء)، فيكون لفظ (الأمر) مشتركاً^(٢) بين معنيين فقط: (الطلب) و(الشيء)^(٣).

والمراد من الطلب^(٤): إظهار الإرادة والرغبة بالقول^(٥) أو الكتابة أو الإشارة أو نحو هذه الأمور مما يصح إظهار الإرادة والرغبة وإبرازهما به^(٦)، فمجرد الإرادة والرغبة من دون إظهارها بمظهر^(٧) لا يُسمى (طلباً)، والظاهر أنه ليس كل طلب

(١) هذا شروع في بيان مختاره هو المختار في المسألة، وهو القول الثالث في داخل مسلك الاشتراك اللفظي، وفاقاً لصاحب الكفاية تدبر.

(٢) لفظياً، وهو المتبادر من لفظ (الاشتراك) عند الإطلاق، فيكون اللفظ قد وُضع بوضع على حدة لكل من (الطلب) و(الشيء).

(٣) الخاصان، فلا يُراد من الأول مطلق الطلب، كما لا يُراد من الثاني مطلق الشيء، ومحل الكلام في هذا الباب هو (الأمر) بالمعنى الأول.

(٤) غرضه بيان أن المراد منه طلبٌ مخصوص، وليس مطلق الطلب.

(٥) الجار والمجرور (بالقول) متعلقان بـ(إظهار) لا بـ(الرغبة).

(٦) هامش: والظاهر أن تفسير بعض الأصوليين للفظ الأمر بأنه (الطلب بالقول) ليس القصد منه أن لهم اصطلاحاً مخصوصاً فيه بل باعتبار أنه أحد مصاديق المعنى، فإن الأمر كما يصدق على الطلب بالقول، يصدق على الطلب بالكتابة أو الإشارة أو نحوهما.

(٧) بكسر الهاء، على صيغة اسم الفاعل.

يُسَمَّى (أمرًا)، بل بشرط مخصوصٍ سيأتي ذكره في المسألة الثانية^(١)، فتفسير الأمر بـ(الطلب) من باب تعريف الشيء بالأعم^(٢).

والمراد من (الشيء) - من لفظ (الأمر) أيضًا^(٣) - ليس كل شيء على الإطلاق^(٤)، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشيء بالأعم أيضًا^(٥)، فإن الشيء لا يقال له (أمر) إلا إذا كان من الأفعال والصفات^(٦)، ولذا لا يقال: «رأيتُ أمرًا»، إذا رأيت إنساناً أو شَجَرًا أو حائطًا^(٧).

(١) وهو صدوره من الطَّالِبِ العالي بحسب الواقع، ولو لم يكن الطَّالِبُ مستعليًا على المطلوب منه.

(٢) لصِدْقِهِ على الطَّلَبِ الصَّادِرِ من الدَّانِي إلى العالي، وكذا على الطَّلَبِ الصَّادِرِ من المساوي إلى مساويه، وكلاهما خارج عن (الأمر) الاصطلاحي.

(٣) حصّة خاصّة من الشيء، لا الشيء بعرضه العريض، كما أنّ المراد من الطَّلَبِ حصّة خاصّة منه، كما مرّ قريباً.

(٤) بحيث يصحّ رفع لفظ (الأمر) ووضع لفظ (الشيء) محلّه أينما كان، كي يُتَوَهَّم وقوع التّرادف بين لفظي (الأمر) و(الشيء).

(٥) كما كان تفسير الأمر بـ(الطلب) تفسيراً بالأعم، وهذا تفريع على المنفيّ، لا على النفي، فليُلتَفَت.

(٦) القائمة بالإنسان، فيكون المراد منه حصّة خاصّة من الشيء، لا الشيء بعرضه العريض، وبهذا يندفع محذور التّرادف.

(٧) لأنّ الثلاثة من الجوامد، ومثلها بعض الأعراض كالبياض والطول.

ولكنُ ليس المراد من الفعل والصفة المعنى الحَدَثِي (أي المعنى المصدرِي) بل المراد منه نفس الفعل^(١) أو الصفة^(٢) (بما هو موجودٌ في نفسه)، يعني لم يلاحظ فيه جهة الصُّدور من الفاعل والايحاد^(٣)، وهو المعبرُ عنه عند بعضهم بـ(المعنى الاسم المصدرِي)^(٤)، أي ما يدلُّ عليه اسم المصدر، ولذا لا يُشتقُّ منه فلا يقال: (أمر، يأمر، أمر، مأمور) بالمعنى المأخوذ من (الشيء)، ولو كان معنى حَدَثِيًّا لاشتقُّ منه^(٥).
 بخلاف (الأمر) بمعنى (الطلب)، فإنَّ المقصود منه المعنى الحَدَثِي وجهة الصُّدور والايحاد، ولذا يُشتقُّ منه فيقال: (أمر، يأمر، أمر، مأمور).
 والدليل على أنَّ لفظ (الأمر) مشتركٌ بين معنيين: (الطلب) و(الشيء)^(٦) لا أنَّه

(١) كالصلاة والحج والأكل والشرب ونحوها.

(٢) كالصدق والكذب والغيبة ونحوها.

(٣) فالصلاة (التي هي مصداق للشيء هنا) هي الصلاة بما هي فعلٌ متحققٌ في الخارج، من دون لحاظ نسبتها إلى فاعلها، وهكذا الحال مع الغيبة.

(٤) وهو الأثر المترتب على فعل الفاعل، نظير ما يذكره المناطقة في لفظ (العكس)، وبهذا يكون لفظ (الشيء) جامدًا، فلا يُشتقُّ منه لفظٌ آخر.

(٥) وبهذا يختلف لفظ (الأمر) - بمعنى (الشيء) - عن لفظ (الأمر) - بمعنى (الطلب) -، وهو الدليل الأول، كما سيأتي.

(٦) بنحو الاشتراك اللفظي - وفاقًا لصاحب الكفاية تَبَيَّنَ، كما مرَّ - بحيث يكون لفظ (الأمر) موضوعًا بإزاء كلٍّ منهما على حدة، نظير وضع لفظ (عين) لكلٍّ من الباصرة والجارية وغيرهما.

موضوع للجامع بينهما^(١):

١ - أن (الأمر) - كما تقدّم - بمعنى (الطلب) يصح الاشتقاق^(٢) منه، ولا يصح الاشتقاق منه بمعنى (الشيء)، والاختلاف بالاشتقاق وعدمه دليل على تعدّد الوضع^(٣).

٢ - أن (الأمر) بمعنى (الطلب) يُجمع على (أوامر)، وبمعنى (الشيء) على (أمر) ^(٤)، واختلاف الجمع في المعنيين دليل على تعدّد الوضع^(٥).

(١) على سبيل الاشتراك المعنوي، وهذا هو ما اختاره شيخاه المحققان النائيني والأصفهاني رحمتهما، وإن اختلفا في تحديد حقيقة هذا المعنى الجامع، فذكر الأول أنه هو (الواقعة)، وذكر الثاني أنه هو (المطلب)، ولكنّ هذا يتوقف على تعقّل جامع ذاتي في المقام، وبسببه ورد النقاش في هذا المسلك بكلا تصويريه.

(٢) وهو أن تؤخذ منه كلمة تتناسب معه في اللفظ والمعنى، بحيث تُعدّ فرعاً منه، كما هو حاصل بين (يأمر)، (أمر)، (مأمر)، وبين (أمر) مثلاً.

(٣) الموجب (هذا التعدّد) للاشتراك اللفظي؛ وذلك لعدم وجود جامع مشترك ذاتي بين المعنى الحدّثي والمعنى غير الحدّثي.

(٤) ولهذا يقال: «(أوامر الشارع)» دون «(أمر الشارع)»، وفي الجانب المقابل يقال: «(أمر البلد)» دون «(أوامر البلد)». كما مرّ في أمثلة الشرح.

(٥) وانتفاء الجامع المشترك الذاتي بين المعنيين، وإلا لجاز جمع كلّ منهما بآية واحدة من صيغتي الجمع المذكورتين، وأقلّه أن يجمع (الأمر) بمعنى (الطلب) أيضاً على (أمر)، كما ادّعه بعض، وردّ عليه في حاشية المعالم.

المسألة الثانية: اعتبار العلوّ في معنى (الأمر)

اتفقوا على أنّ معنى مادّة (الأمر) طلب مخصوص، إلا أنّهم اختلفوا في كفاية العلو الواقعي (غالباً) وعدمها على عدة أقوال أهمها ثلاثة:

القول الأول: أنّ صدق عنوان (الأمر) يتوقف على كون الطلب صادراً من العالي رتبةً إلى الداني، والمراد من (العالي رتبةً) هو ما يكون كذلك في الواقع، سواء كان الحاكم بعلوه هو العقل أو الشرع أو العرف، ولا يعتبر فيه استعلاء الطالب، ولا عدم استخفافه لجناحه، ولهذا يشمل طلب العالي حتى إذا لم يكن مستعلياً، أو كان مستخفّضاً لجناحه، فالمقوم لصدق (الأمر) هو العلو لا بشرط الاستعلاء، ولا بشرط عدم الاستخفاف.

وهذا هو المشهور بين الأصوليين، منهم صاحب الفصول والكفاية والمحققان الأصفهانى والعراقي والسيد الخوئي^(١)، والمصنّف رحمته الله، وتمسّكوا له بتبادره من لفظ (الأمر) عند الإطلاق، فإذا قيل: «أمر زيد عمراً» كان المنسب منه كون زيد عالي الرتبة واقعاً، وأيضاً تدلّ عليه صحّة سلب الأمر عن طلب غير العالي واقعاً، حتى لو استعلى الطالب، فيقال في طلب الزميل من زميله: «إنّه لم يأمره»، وإذا أُطلق (الأمر) عليه كان مجازاً، فيحتاج إلى علاقة، ولو مثل المشابهة.

(١) الفصول الغروية ص ٦٣ ، كفاية الأصول ص ٦٣ ، نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ١ ص ٢٥٨ ت ١٤٤ ، مقالات الأصول ج ١ ص ٢٠٧ ، محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٣٥٠ .

فإذا لم يكن الطالب عالياً واقعاً فلا يخلو إما أن يكون مساوياً فيكون طلبه (التماساً)، وإما أن يكون أدنى فيكون طلبه (استدعاءً) أو (سؤالاً)، ولا أثر لكون الطالب مستعلياً في الحالتين، فإن مجرد عد الطالب نفسه عالياً - إذا لم يكن كذلك واقعاً - لا يجعل طلبه أمراً، ولو عد كذلك - أي: أمراً - فهو بضرب من العناية والتجوز، المحتاجين إلى علاقة مصححة.

القول الثاني: اعتبار الاستعلاء مطلقاً في تحقق الأمر، فيكون الأمر خصوص الطلب الصادر من المستعلي، سواء كان عالياً في الواقع أم لم يكن، فيشمل طلب الزميل المستعلي على زميله، وطلب الولد المستعلي على أبيه ونحوهما، ويكون كل واحد منهما أمراً حقيقةً، وهذا هو مختار كثير من الأصوليين منهم المحقق والعلامة والشيخ البهائي والسيد الأعرجي (١).

والمراد من الاستعلاء إما عد الطالب نفسه عالياً، كما ذكر بعض أهل المعقول (٢)، وإما إظهار العلو وادعاءؤه، كما ذكر المصنف (عليه السلام) وفقاً للمحقق القمي (٣)، مع غرض النظر عن كونه كذلك في الواقع أم لا.

وأهم ما تمسكوا به لإثباته هو إطلاق العقلاء عنوان (الأمر) على طلب السافل المستعلي، وتقييحه لطلبه، وذمهم له على توجيه الأمر لمن هو أعلى منه، فهذا

(١) معارج الأصول ص ٦٢ ، مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ٩٠ ، زبدة الأصول ص ١١٣ ، المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٣٩١ .

(٢) شروح الشمسية ج ١ ص ٢٢٥ .

(٣) القوانين المحكمة ج ١ ص ١٦٦ .

الإطلاق يدلّ على كفاية استعلاء الطّالِب في صدقِ (الأمر) على طلبه، وإن كان هو سافلاً في الواقع، وإلا لما أطلقوا (الأمر) على طلبه.

وقد نوقش في هذا الاستدلال من قبل أصحاب القول الأول، منهم صاحب الكفاية رحمته (١).

هذا، وينبغي الالتفات إلى أنّ بعض من اعتبر الاستعلاء في صدق (الأمر) ربّما يقصد منه (إعمال المولوية)، بمعنى صدور الأمر من العالي (بما هو عالٍ)، وعندئذٍ يمكن أن يرجع إلى القول الأول، كما قد يُفهم من كلام المحقّق النائي رحمته (٢)، فإنّ هذا المقدار ممّا لا خلاف في اعتباره بينهم، ومن هنا يمكن تصوّر كون النزاع لفظياً، لاختلاف معنى (الاستعلاء) عند الطرفين، فليُتدبّر.

القول الثالث: اعتبار الاستعلاء والعلوّ الواقعي كليهما معاً، ولهذا تنضيق دائرة (الأمر) مقارنة بالقولين المتقدّمين؛ لعدم صدّقه على طلب العالي غير المستعلي، وطلب المستعلي غير العالي، لوضوح عدم اجتماع الاثنين معاً في أيّ واحد من هذين الطّلبين، وهذا ما يتبنّاه جمع من الأصوليين، وهو الظاهر من كلام المحقّقين القمّي والنائي رحمتهما (٣).

واستدلوا له بظهور لفظ (الأمر) عرفاً في علوّ الأمر من جانب، وما يرى من عدم صدق عنوان (الأمر) على طلب المستخفّض لجناحه من جانب آخر، ومن ثمّ

(١) كفاية الأصول ص ٦٣ .

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ١٣٢ .

(٣) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ١٦٥، فوائد الأصول ج ١ ص ١٢٩ .

يثبت من مجموع هذين أنّ المقوّم لصِدْقِ عنوان (الأمر) على الطَّلَب إنّما هو اجتماع العلوّ والاستعلاء معاً، وأنّ توفّر أحدهما لا يكفي في ذلك، ولم يسلم هذا الكلام عن الخدش أيضاً، فليلاحظ.

٢ - اعتبار العلوّ في معنى (الأمر)

قد سبق أنّ (الأمر) يكون بمعنى (الطلب)^(١)، ولكن لا مطلقاً بل بمعنى طلبٍ مخصوصٍ، والظاهر أنّ الطلب المخصوص هو الطلب من العالي إلى الداني، فيُعتبر فيه العلوّ^(٢) في الأمر.

وعليه لا يُسمّى الطلب من الداني إلى العالي (أمرأ)^(٣)، بل يُسمّى (استدعاءً)، وكذا لا يُسمّى الطلب من المساوي إلى مساويه في العلوّ أو الحطة (أمرأ)، بل يُسمّى (التماساً)، وإن استعلّى الداني أو المساوي وأظهر^(٤) علوّه وترفعه، وليس هو بعالٍ حقيقة^(٥).

(١) أي أنّها موضوعة على حِدّة لإفادة معنى (الطلب)، ومَرَّ أنّ هذا المعنى هو محلّ الكلام في المقام، دون المعنى الآخر، أي (الشيء).

(٢) في الرتبة واقعاً وإن لم يستعلّ الطالب أو استخفّض جناحه، وفاقاً للمشهور بينهم، في مقابل عدة أقوال مرّ ذكر اثنين منها.

(٣) وإن استعلّى الطالب، أي أظهر نفسه أعلى رتبةً من المطلوب منه، ما دام ليس عالياً في الواقع، وهكذا في ما بعده.

(٤) عطفٌ تفسيري لـ (استعلّى)، وفاقاً للمحقق القميّ تثنّى، كما مرّ في الشّرح.

(٥) ولو كان الطالب عالي الرتبة في الواقع لم يضرّ استعلاؤه في صدق (الأمر) على طلبه، كما مرّ في الشّرح.

أما العالي فطلبه يكون أمراً، وإن لم يكن متظاهراً بالعلو^(١).
كل هذا بحكم التبادر^(٢)، وصحة سلب (الأمر) عن طلب غير العالي^(٣)، ولا
يصح إطلاق (الأمر) على الطلب من غير العالي إلا بنحو العناية والمجاز، وإن
استعلى^(٤).

-
- (١) بأن تواضع للمطلوب منه (الأدنى رتبة) أو تخضع له، ف(الأمر) مأخوذ بشرط
العلو الواقعي، ولا بشرط من جهة الاستعلاء وعدم استخفاف الجناح.
- (٢) فإن المنسب إلى أذهان العرف من قولنا: «أمر زيد عمراً» مثلاً هو كون زيد
أعلى رتبة في الواقع من عمرو، مع غص النظر عن كون منشأ هذا العلو هو العقل
أو الشارع أو العرف.
- (٣) فلو استعلى الزميل على زميله، أو الابن على أبيه مثلاً، وطلب منه شيئاً صح أن
يقال: «إن طلب الزميل أو الابن ليس أمراً».
- (٤) فمجرد إظهار الطالب نفسه عالياً لا يصح إطلاق (الأمر) على طلبه إطلاقاً
حقيقياً، بل يبقى بحاجة إلى علاقة مصححة، ولو من قبيل علاقة (المشابهة) مثلاً،
فيكون مجازاً من باب الاستعارة.

المسألة الثالثة: دلالة لفظ (الأمر) على الوجوب

بعد أن بنى المصنّف رحمته الله على وضع لفظ (الأمر) لكلّ من (الطلب) و(الشيء) بنحو الاشتراك اللفظي، وقلنا هناك إنّ المراد من الطلب طلبٌ خاصّ، تصدّى رحمته الله هنا لبيان المراد من هذا الطلب الخاصّ، وفيه أقوال كثيرة ذكر أربعة منها، وأشار إلى خامس^(١):

القول الأول: أنّ كلمة (الأمر) تدلّ على خصوص الطلب الوجوبي (لغةً وشرعاً)، لأنّها موضوعة بإزائه، وعندئذ تكون ظاهرة فيه، لأنّ الأصل كون الكلمة ظاهرةً في ما وضعت بإزائه، وهذا هو المشهور بين الأصوليين، منهم المحقّق القميّ وصاحب الكفاية رحمته الله^(٢).

واستدلوا لهذا بأنّ الوجوب هو المتبادر من كلمة (الأمر) عند إطلاقها، فلا ينسب إلى الذهن الطلب النّدبي ولا غيره، ومرّ مراراً أنّ التبادر علامة الحقيقة، لكنّ التمسك به يواجه إشكالا قوياً بالنظر إلى كثرة استعمال لفظ (الأمر) في النّدب.

القول الثاني: أنّ كلمة (الأمر) موضوعة لمطلق الطلب الجامع بين الوجوب والنّدب على سبيل الاشتراك المعنوي، ولكّنها تكون دالة على الوجوب وظاهرة

(١) مرّت الإشارة أكثر من مرّة إلى أنّ التعبير بالمعنى الحقيقي والمعنى المجازي يتناسب مع الطّرح القديم لمثل هذه المطالب، والمناسب للطّرح المتأخّر هو التعبير بالمعنى الظاهر (حقيقياً كان أو مجازياً) باعتباره هو الموضوع للحجّة، كما سيشير إليه المصنّف رحمته الله في نهاية المسألة.

(٢) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ١٧٥، كفاية الأصول ص ٦٣.

فيه، وهذا هو مختار جماعة من المتأخري الأصوليين منهم الفاضل التوني وصاحب الفصول والمحقق العراقي رحمهما الله ^(١).

واختلف أصحاب هذا القول في تحديد منشأ ظهور المادة في الطلب الوجوبي على عدة أراء، واختار الأخير أن الإطلاق بمعونة مقدمات الحكمة، بالنظر إلى أن الوجوب أخف مؤونة من التدب، وكلما دار مدلول اللفظ بين معنيين، وكان أحدهما أخف مؤونة من الآخر، ولم يشتمل اللفظ على بيان زائد، كان الظاهر منه هو المعنى الأقل مؤونة، واختار غيرهما غيره كالانصراف.

القول الثالث: أن كلمة (الأمر) موضوعة لكل من الوجوب والتدب على حدة بنحو الاشتراك اللفظي، وهو المعروف عن السيد المرتضى رحمهما الله ^(٢)، ونقله عنه غير واحد من الأصوليين ^(٣)، إلا أن هذا ينبغي أن يكون بلحاظ معنى (الأمر) في اللغة لا مطلقاً، فإن السيد رحمهما الله يوافق المشهور بلحاظ معناها في الشرع، ويبنى على كونها موضوعة للوجوب.

القول الرابع: أن كلمة (الأمر) موضوعة للطلب التدبي، فتكون ظاهرة فيه، ولا تحمل على الطلب الوجوبي إلا بعد نصب قرينة عليه، وهذا هو ما نسبته صاحب المعالم رحمهما الله إلى قوم ^(٤)، ونسبه السيد الأعرجي رحمهما الله في المحصول إلى بعض الفقهاء

(١) الوافية في أصول الفقه ص ٦٨ ، الفصول الغروية ص ٦٥ ، نهاية الأفكار ج ١ ص ١٦٠ ، مقالات الأصول ج ١ ص ٢٠٦ .

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ٢٧ ، ص ٥١ .

(٣) معالم الدين ص ١٩١ - ١٩٢ ، المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٤٠٥ .

(٤) معالم الدين ص ١٩١ .

والمتكلمين^(١)، ولعلّ هذا هو المقصود بقول المصنّف (رحمته عليه السلام): «(وقيل: غير ذلك)».

القول الخامس: أنّ كلمة (الأمر) ظاهرة في الوجوب خاصة، وبهذا يلتقي مع القولين الأول والثاني من حيث النتيجة، ولكنّه يفارقهما في أنّ منشأ هذا الظهور هو حكم العقل بلزوم إطاعة أمر المولى، وهذا ما يتبنّاه المحقّق النائيني قدس سره^(٢)، وتبعه تلميذاه السيد الخوئي قدس سره^(٣)، والمصنّف (رحمته عليه السلام).

توضيحه: أنّ المولى حينما يُنشئ مادّة (الأمر) مجرّدة عن كلّ قيد زائد يحكم العقل العملي بلزوم إطاعته قضاءً لحق المولوية ومقتضى العبودية، فيكون اللفظ حينئذٍ ظاهراً في الوجوب لا من جهة تبادر الوجوب من المادّة (كما عليه القول الأول)، ولا من مقدّمات الحكمة أو الانصراف (كما عليه القول الثاني)، لأنّ هذا كلّهُ متأخّر عن مقام استعمال اللفظ، فإنّ اللفظ (في حدّ ذاته) لا يدلّ على أيّ من الطّلب الوجوبي أو النّدبي.

بل اللفظ ظاهرٌ في ما وُضع له (وهو ذات الطّلب)، والعقل هو الذي يحكم بلزوم إطاعة المولى حيث يجد الكلام مجرّداً عن أية قرينة تدلّ على الترخيص في الترك، فينشأ عن حكم العقل هذا معنى (الوجوب)، ولو وجد العقل ما يدلّ على الترخيص لكان قد حكم بالنّدب، ومن الواضح أنّ حكم العقل هذا لا علاقة له بالتبادر أو مقدّمات الحكمة أو الانصراف.

(١) المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٤٠٥.

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ١٣٦-١٣٧، أجود التقريرات ج ١ ص ١٤٤-١٤٥.

(٣) محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٣٥١.

وبناءً على هذا يكون الوجوب من لوازم صدور كلمة (الأمر) من المولى، فهو خارج عن المدلول الوضعي لها، ولا رَبطَ له بالمدلول اللفظي أصلاً، كما صرَّح به المحقق النائيني رحمته، فليس هو جزءاً من المعنى الموضوع له اللفظ، كما أنه ليس قيداً دخيلاً في المعنى المستعمل فيه، لأنَّ لفظ (الأمر) لم يستعمل إلا في معناه وهو (ذات الطلب)، والوجوب والنَّذْب كلاهما خارجان عن المعنى (وضعاً واستعمالاً)، كي يُدعى أنَّ الطلب المستفاد بالأمر ينقسم إلى وجوبي ونَّذبي^(١).

(١) يلاحظ: تقريرَي (فوائد الأصول) و(أجود التقريرات) في المقام.

٣- دلالة لفظ (الأمر) على الوجوب

اختلفوا في دلالة لفظ (الأمر) بمعنى (الطلب) على الوجوب^(١)، ف قيل: إنه موضوع لخصوص الطلب الوجوبي^(٢)، وقيل: للأعم منه ومن الطلب الندبي^(٣)، وقيل: مشترك بينهما اشتراكاً لفظياً^(٤)، وقيل غير ذلك^(٥).

والحق عندنا أنه دالٌّ على الوجوب وظاهرٌ فيه^(٦)، في ما إذا كان مجرداً وعارياً عن

(١) بحيث يكون اللفظ ظاهراً في خصوص الطلب الوجوبي، سواء كان منشأ هذا الظهور هو الوضع خاصّة (وفق الطّرح القديم) أم الأعمّ (وفق الطّرح المتأخّر).

(٢) لغةً وشرعاً، وهو المشهور بين الأصوليين، منهم صاحب الكفاية تثنّى، فتكون كلمة (الأمر) ظاهرة في الوجوب من جهة وضعها بإزائه.

(٣) وهو مطلق الطلب الجامع بين الوجوب والندب على سبيل الاشتراك المعنوي، وهذا ما تبنّاه جماعة من المتأخّرين.

(٤) فتكون كلمة (الأمر) موضوعة بوضعٍ مستقلٍّ لكلٍّ من الوجوب والندب، وهو المنقول عن السيد المرتضى تثنّى، لكن في اللغة فقط لا مطلقاً.

(٥) كالقول بوضع لفظ (الأمر) للطلب الندبي خاصّة، كما عن قوم، وعليه يكون الندب المتبادر من اللفظ عند إطلاقه.

(٦) لكن من دون أن يوضع اللفظ للوجوب، ولكن منشأ هذا الظهور حكمُ العقل بلزوم إطاعة طلب المولى ما لم يقترن بما يدلّ على ترخيصه في الترك.

قرينة على الاستحباب، وإحرازُ هذا الظهور^(١) بهذا المقدار كافٍ في صحّة استنباط الوجوب من الدليل الذي يتضمّن كلمة (الأمر)، ولا يحتاج إلى إثبات منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شيء آخر^(٢).

ولكن من ناحية علمية صُرّفة^(٣) يحسن أن نفهم منشأ هذا الظهور، فقد قيل: إنّ معنى الوجوب مأخوذاً قيداً في الموضوع له لفظ الأمر^(٤)، وقيل: مأخوذاً قيداً في المستعمل فيه^(٥) إنّ لم يكن مأخوذاً في الموضوع له.

والحق^(٦) أنّه ليس قيداً في الموضوع له، ولا في المستعمل فيه، بل منشأ هذا الظهور من جهة حكم العقل بوجوب طاعة الأمر؛ فإنّ العقل يستقل بلزوم

(١) على طبق الصواب المتبعة عند أبناء المحاورة.

(٢) وفق الطرح المتأخّر، بالنظر إلى أنّ موضوع الحجّة هو الظهور مع قطع النظر عن كون المعنى موضوعاً له أم لا.

(٣) لعدم ترتّب ثمرة عملية على التدقيق في منشأ الظهور، كما أشرنا آنفاً.

(٤) بمعنى أنّ الموضوع له لفظ (الأمر) هو الطلب المقيّد بكونه وجوبياً، فيكون هذا بياناً لقول المشهور، فليلاحظ.

(٥) فلفظ (الأمر) موضوع لذات الطلب على سبيل الاشتراك المعنوي، ولكن الواضع يقيده في مقام الاستعمال بأن لا يُستعمل اللفظ إلا في الوجوب، وهذا قول لم يُشر إليه المصنّف رحمه الله.

(٦) وفاقاً لشيخه المحقق النائيني رحمه الله، ولكن حكم العقل هذا ليس مطلقاً بل مقيّداً بعدم نصّب المولى قرينة على الترخيص في الترك.

الانبعاث عن بَعَثَ المولى^(١) والانزجار عن زَجَرَهُ^(٢)، قضاءً لحق المولوية والعبودية، فبمجرد بَعَثَ المولى يجد العقل أنه لا بدّ للعبد من الطاعة والانبعاث^(٣) ما لم يُرَخَّص في تركه، ويأذّن في مخالفته.

فليس المدلول للفظ (الأمر) إلا الطَّلَب من العالي^(٤)، ولكنّ العقل هو الذي يُلْزَم العبد بالانبعاث، ويوجب عليه الطَّاعَةَ لأمر المولى، ما لم يُصَرِّح المولى بالترخيص، ويأذّن بالترك^(٥).

وعليه^(٦)، فلا يكون استعماله في موارد النَّذْب^(٧) مغايراً لاستعماله في موارد

(١) وتحريكه، وهذا مرّبط بما نحن فيه من باب الأوامر.

(٢) هذا مرّبط بباب النواهي، ولا فرق بين البابين من ناحية منشأ الظهور؛ لوحدة الملاك فيهما - وهو صدور اللفظ عن المولى خالياً عما يدلّ على الترخيص -، والتعبير بـ(الانزجار) إشارة إلى مختاره ﷺ في حقيقة النهي في مقابل (طلب الترك أو طلب الكفّ)، كما سيأتي تفصيله في محله.

(٣) لإيجاد الأمور به (في مورد الأمر)، أو للانزجار عن الفعل (في مورد النهي) ما لم يأذّن المولى في ترك الفعل (في الأول) أو في ارتكابه (في الثاني).

(٤) في الواقع، وهو متساوي النّسبة إلى كلّ من الوجوب والنّذْب، ولم يقل: «وهو أعمّ من الوجوب والنّذْب» لما سيأتي قريباً.

(٥) وإلا لم يكن للفظ ظهور في الوجوب؛ لانتفاء شرط حكم العقل.

(٦) وتحريكه، وهذا مرّبط بما نحن فيه من باب الأوامر.

(٧) أي: بناءً على القول المختار في المقام.

الوجوب من جهة المعنى المستعمل فيه اللفظ، فليس هو موضوعاً للوجوب^(١)، بل ولا موضوعاً للأعم من الوجوب والنَّذْب^(٢)، لأنَّ الوجوب والنَّذْب ليسا من التقسيمات اللاحقة^(٣) للمعنى المستعمل فيه اللفظ، بل من التقسيمات اللاحقة للأمر بعد استعماله في معناه الموضوع له^(٤).

(١) كما هو القول الأول المشهور عند الأصوليين.

(٢) أي: للقدر المشترك بينهما بنحو الاشتراك المعنوي، كما هو القول الثاني في المقام، لأنَّ الوجوب والنَّذْب ليسا ثابتين قبل الاستعمال كي ينقسم المعنى إليهما، ويُتصوَّر وضع اللفظ للجامع بينهما.

(٣) أي: الأولية التي ينقسم إليها المعنى (في حدِّ ذاته) قبل مرحلة الاستعمال، وبهذا تبطل دعوى الاشتراك المعنوي.

(٤) وهو (الطلب)، وعندئذٍ إذا تجرَّد الكلام عن قرينة على الترخيص حَكَم العقل بلزوم الطاعة، فيُتَنَزَّع من حكمه هذا معنى (الوجوب)، وإذا اشتمل على قرينة على الترخيص في ترك الفعل حَكَم العقل بعدم لزوم الطاعة، فيُتَنَزَّع منه عندئذٍ معنى (النَّذْب)، فالوجوب والنَّذْب ليسا سوى وصفين يُتَنَزَّعان من حكم العقل بلزوم الطاعة وعدم لزومها.

المبحث الثاني: صيغة (الأمر)

تطلق (الصَّيْغَةُ) في كَلِمَاتِ الْأَصُولِيِّينَ ويراد منها المجموع من المادَّة والهيئة تارة^(١)، وخصوص الهيئة تارةً أخرى، وهذا المعنى هو المراد من (الصَّيْغَةُ) في هذا المبحث، وهيئة (الأمر) عبارة عما يدلُّ على الطَّلَب من دون أن يكون من تصاريف المادَّة (أ.م.ر)، فتشمل صيغة (إفعل) - وهي أشهر مصاديقها - والفعل المضارع المقرون بلام الأمر، واسم فعل الأمر مثل صَمَّ ومَمَّ، والجملة الخبرية الفِعْلِيَّة^(٢)، سواء كان فعلها مضارعاً (وهو الأكثر) أم ماضياً وقع جزاء لشرط، فجميع ما ذكر يدخل تحت عنوان (صيغة الأمر).

ويتوزع البحث عن الصَّيْغَةُ على إحدى عشرة مسألة:

المسألة الأولى: معنى صيغة (الأمر)

هنالك كلام بين الأصوليين في تحديد مفاد صيغة (الأمر)، وهنا مقامان:
المقام الأول: لا رَيْبَ في أن صيغة (الأمر) تستعمل في موارد متعدّدة، ويُستفاد من الكلام معانٍ متعدّدة، ذكر المصنّف رحمته الله سبعة منها، وذكر السيد الأعرجي رحمته الله

(١) مرّت الإشارة إلى بيان الفرق بين (المادَّة) و(الهيئة) في بداية مباحث الألفاظ، قبل الدخول في باب المشتق.

(٢) ذكر المصنّف رحمته الله الجملة الاسمية في الهامش، وفيها كلامٌ يأتي في التنبيه الأول.

نيفاً وعشرين معنى^(١)، وجاء أقلُّ منها في حاشية المعالم^(٢)، وإنَّما وقع الكلام بينهم في أنَّ المعاني المذكورة - ما عدا (الطلب) - معانٍ قد استعملت فيها الصيغة (حقيقة أو مجازاً) أو ليست كذلك، وهنا عدة أقوال تقتصر على اثنين منها:

القول الأول: أنَّ المذكورات من الطلب والتهديد والإهانة وغيرها كلّها معانٍ للصيغة، قد استعملت الصيغة لإفادتها والحكاية عنها وفق قانون الاستعمال، أعني إلقاء اللفظ بقصد إفادة المعنى، وهذا هو المشهور بين الأصوليين، ولكنهم اختلفوا في أنَّ هذه المذكورات كلّها معانٍ حقيقية للصيغة أو أنَّ الصيغة موضوعة لمعنى واحد ويكون استعمالها في غيره مجازاً:

فالأكثر ذهبوا إلى أنَّ صيغة (الأمر) موضوعة للنسبة الطلبية، وتستعمل في التهديد وأخواته بنحو المجاز، لأنَّ المنساق من الصيغة عند إطلاقها هو الطلب الحقيقي الجدي، وهو يُستفاد منها من دون حاجة إلى نصب قرينة، بخلاف سائر المعاني فإنَّ استفادتها من الصيغة تتوقف على القرينة.

في حين بنى الآخرون على أنَّها موضوعة لكلِّ واحد من المعاني المذكورة بنحو الاشتراك اللفظي، فيكون استعمالها في كلّ منها على سبيل الحقيقة، غايته أنَّ دلالة الصيغة عليها تحتاج إلى قرينة معيّنة (بالكسر) حالها حال سائر المشتركات اللفظية، ويكون وزان النسبة الطلبية والتهديد والتعجب وغيرها وزان الباصرة والجارية والذهب وغيرها من معاني لفظ (عين)، وقد نوّقش في هذا الكلام بما سيأتي.

(١) المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٣٩٩-٤٠٣ .

(٢) هداية المسترشدين ج ١ ص ٥٩٦ .

القول الثاني: أن الصيغة مستعملة في معنى واحد فقط، وهو الطلب الإنشائي أو النسبة الإنشائية - بتعبير آخر، ولم تستعمل في أي واحد من المعاني المذكورة لا بنحو الحقيقة ولا بنحو المجاز، غايته أن الدواعي لإنشاء الطلب تختلف، فتارة يكون الداعي هو الطلب الجدي الحقيقي، بمعنى تحريك المخاطب وبُعْثه نحو الامتثال (وهو الأصل)، وأخرى يكون الداعي هو التهديد، وثالثة يكون الداعي هو الإهانة، ورابعة غير ذلك وهكذا، وهذا الاختلاف في الدواعي لا يستوجب اختلافاً في المعنى المستعمل فيه.

وهذا القول هو ما اختاره صاحب الكفاية ^(١)، ووافقه المحققان النائي والأصفهاني ^(٢)، والمصنّف ^(٣).

وبناءً عليه يكون عدُّ هذه من قبل المشهور معاني للصيغة (حقيقية كانت أو مجازية) من باب الاشتباه بين المفهوم والمصدق، أو قُل: منشؤه الخلط بين ما هو معنى للصيغة، وما هو داعٍ لاستعمالها في معناها؛ فإنَّ ما يكون من قبيل الداعي لا يكون معنى مستعملاً فيه أصلاً، وإنَّما لا يُفَرَّق في بطلان قول المشهور بين كون تلك المعاني حقيقية وكونها مجازية لأنَّ الحديث عن كون الاستعمال حقيقياً أو مجازياً متفرِّعٌ على كون الصيغة مستعملة في تلك المعنى (ما عدا الطلب) استعمال اللفظ في معناه، والحال ليس كذلك، كما اتضح.

وبناءً على هذا تكون الصيغة مستعملة في النسبة الطلبية، وهذا هو ما صرَّح به

(١) كفاية الأصول ص ٦٩ .

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ١٣٤ ، نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ١ ص ٣٠٧ ت ١٥٦ .

المحققان النائي والأصفهاني رحمتهما، وتبعهما المصنّف رحمته، وينبغي أن تُحمّل عليه عبارة الكفاية في المقام^(١).

والوجه فيه ما مرّ في المبحث السادس من مقدّمة هذا المقصد من أنّ الهيئات لا تصلح لأنّ توضع بإزاء معاني اسمية استقلالية كالطلب، بل يتعيّن وضعها لمعنى غير استقلالي، وهو النسبة الطلبية^(٢).

وقد أوضح رحمته ما ذكره شيخه المحقّق الأصفهاني رحمته^(٣)، فأفاد أنّ الصيغة لم تستعمل إلا في ما وضعت له، وهو النسبة الطلبية الخاصة بين المتكلّم (وهو المولى الأمر)، والمخاطب (وهو المكلف المأمور)، والمادة (وهي الحدّث الذي وقع عليه مفاد الهيئة، أو الفعل الذي يريد المولى وقوعه في الخارج)، فإذا أبرز المتكلّم (المولى) إرادته بالصيغة تُنتزع عندئذٍ ثلاثة عناوين: (طالب، ومطلوب منه، ومطلوب)، كما أوضحه رحمته في مثال (اضرب)، بصيغة الأمر، بما لا مزيد عليه.

وبهذا يجعل المادة المطلوبة في عهدّة المخاطب، ويكون داعيه إلى هذا الجعل مختلفاً، كالتحريك والبعث، أو التهديد أو غيرهما، ويتلوّن هذا الجعل (أي الإنشاء) بلون الداعي، ويصير مصداقاً للداعي بالحمل الشائع الصناعي.

والحاصل: أنّ المعاني المذكورة (غير الطلب) ليست معاني للصيغة أصلاً، بحيث تحكي عنها الصيغة وفق قانون الاستعمال، ولهذا لا تصل التوبة إلى البحث

(١) كفاية الأصول ص ٦٩، أعني قوله: «إنشاء الطلب».

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ١١٤، ١٢٨.

(٣) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ١ ص ٣٠٧ ت ١٥٦.

عن كونها حقيقية أو مجازية، كما صنع المشهور، بل كُلُّها دواعٍ للطلب، فلا ينبغي الخلط بين المعنى والدّاعي.

والظاهر من كلام المصنّف رحمته الله عدم وجود أيّ وجه فنّي لتخريج المجازية بناءً على هذا القول، ولكن ذكر صاحب الكفاية رحمته الله ما يصلح لأن يكون وجهاً لها، لا يخلو عن دقّة^(١)، ولكنّها مجازية من نوع آخر غير ما هو معروف في باب الاستعمال، في حين أنّ نظر المصنّف رحمته الله إلى المجازية المتعارفة، فلا إشكال عندئذٍ.

(١) كفاية الأصول ص ٦٩، ويلاحظ: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ٣٥٤ - ٣٥٥، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ١ ص ٤٨٨.

المبحث الثاني: صيغة (الأمر)

وفيها (١١) مسألة:

١ - معنى صيغة (الأمر)

صيغة الأمر، أي هيئته، كصيغة (افعل) ونحوها^(١) تستعمل في موارد كثيرة^(٢):
منها: البعث كقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ﴾^(٣)، ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٤).
ومنها: التهديد، كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^(٥).
ومنها: التعجيز، كقوله تعالى: ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾^(٦)، وغير ذلك من

(١) هامش: المقصود بنحو صيغة (افعل) آية صيغة وكلمة تؤدي مؤداها في الدلالة على الطلب والبعث، كالفعل المضارع المقرون بلام الأمر أو المجرد منه إذا قصد به إنشاء الطلب نحو قولنا: «(تصلي)»، «(تغتسل)»، «(أطلب منك كذا)»، أو جملة اسمية نحو: «(هذا مطلوب منك)»، أو اسم فعل نحو: صَهْ وَمَهْلا، وغير ذلك.
(٢) وقد ذكر السيد الأعرجي تثنئ في المحصول نيقاً وعشرين معنى، وذكر صاحب الحاشية تثنئ أقل من هذا بقليل.

(٣) سورة النساء، الآية (١٠٣).

(٤) سورة المائدة، الآية (١).

(٥) سورة فصلت، الآية (٤٠).

(٦) سورة البقرة، الآية (٢٣).

التسخير^(١)، والإنذار^(٢)، والترجي^(٣)، والتمني^(٤)، ونحوها^(٥).

ولكن الظاهر أن الهيئة في جميع هذه المعاني استعملت في معنى واحد^(٦)، لكن ليس هو واحداً من هذه المعاني^(٧)، لأن الهيئة مثل (افعل) شأنها شأن الهيئات الأخرى وضعت لإفادة نسبة خاصة بالحروف، ولم توضع لإفادة معاني مستقلة، فلا يصح أن يراد منها مفاهيم هذه المعاني المذكورة التي هي معاني اسمية^(٨). وعليه، فالحق أنها موضوعة للنسبة^(٩) الخاصة القائمة بين المتكلم والمخاطب

(١) كما في قوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (البقرة: ٦٥).

(٢) كقوله تعالى: ﴿تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ﴾ (هود: ٦٥).

(٣) مثل قوله تعالى: ﴿اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ﴾ (يوسف: ٨٧).

(٤) كقول إمرئ القيس الكندي: أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا أَنْجَلِي.

(٥) كالسخرية والإهانة والتعجب والتحقير والتكذيب والتشفي وغيرها، ولا يخلو تعبير المصنف رحمته عنها بـ(موارد) بدل (معاني) عن دقة.

(٦) فقط، وهو النسبة الطلبية الخاصة الواقعة بين ثلاثة أطراف (المولى والمكلف والفعل)، ولم تستعمل في أي واحد من تلك المعاني المذكورة.

(٧) بما فيها الطلب الوجوبي، لعدم الفرق بينه وبين البقية من ناحية عدم صلاحية الهيئة للدلالة عليه، ومنه يظهر ضعف قول المشهور.

(٨) لا تصلح الهيئة لإفادته، وهذا الكلام ينطبق على (الطلب) أيضاً؛ لوضوح أنه معنى اسمي.

(٩) وهذا معنى تصلح الهيئة لإفادته، كما هو واضح.

والمادة^(١)، والمقصود من المادة الحَدَّثُ الذي وقع عليه مفادُ الهيئة^(٢)، مثل الضَرْب والقيام والقعود في «اضرب» و«قم» و«اقعد» ونحو ذلك^(٣)، وحيثُ يُتَزَع منها عنوان (طالب) و(مطلوب منه) و(مطلوب)^(٤).

فقولنا: «اضرب» يدلُّ على النسبة الطَّلِبِيَّة بين الضَرْب والمتكلم والمخاطب ومعنى ذلك جَعَلَ الضَرْب على عَهْدَةِ المخاطب، وبَعَثَهُ نحوه، وتحريكه إليه، وجَعَلَ الدَّاعِي في نفسه للفعل^(٥).

وعلى هذا فمدلول هيئة (الأمر) ومفادها هو النسبة الطَّلِبِيَّة، وإنْ شئتَ فسَمَّها (النسبة البَعَثِيَّة)، لغرض إبراز جَعَلَ المأمور به (أي المطلوب)^(٦) في عَهْدَةِ المخاطب، وجَعَلَ الدَّاعِي في نفسه وتحريكه وبَعَثَهُ نحوه، ما شئتَ فَعَبَّرْ^(٧).

(١) فالأطراف ثلاثة، كما ذكر المحقق الأصفهاني تَبَيَّنَ.

(٢) وهو الحكم، كالوجوب مثلاً الذي يقع على الضَرْب والقيام والقعود وغيرهما.

(٣) ممَّا يريد المولى (الأمر) وقوعه في الخارج من المخاطب (المأمور).

(٤) لما مرَّ قريباً من أنَّ (الطلب) معنى حَدَّثِي قابل لأنْ يُشْتَقَّ منه لفظٌ، والأول هو المولى، والثاني هو المكلف، والثالث هو المادة أو الفعل.

(٥) بمعنى جَعَلَ الدَّاعِي بالإمكان نحو الامتثال، وليس جَعَلَ الدَّاعِي بالفعل، كما سيُصْرَحُ به ﷺ في نهاية باب (حجَّة الدليل العقلي) من المَقْصَد الثالث.

(٦) وهو الفعل متعلِّق الأمر، المطلوب تحقُّقه في الخارج.

(٧) لكنْ بمعنى صلاحية الهيئة للدَّاعِيَّة والبَعْث، ولهذا نراهم يَقَيِّدون الدَّاعِيَّة بـ(الإمكان)، وليس المراد فِعْلِيَّة ذلك كما مرَّ، وسيأتي في نهاية باب (الدليل العقلي).

غير أنّ هذا الجَعْلُ أو الإنشاء يختلف فيه الدّاعي^(١) له من قبل المتكلّم: فتارة يكون الدّاعي له هو البَعْثُ الحقيقي وجَعْلُ الدّاعي في نفس المخاطب لفعل المأمور به^(٢)، فيكون هذا الإنشاء حيثنّذ مصداقاً للبَعْث والتحريك وجَعْلُ الدّاعي، أو إنّ شئتَ فقلّ: يكون مصداقاً للطلب؛ فإنّ المقصود واحدٌ.

وأخرى: يكون الدّاعي له هو التهديد، فيكون مصداقاً للتهديد، ويكون تهديداً بالحمْل الشايع^(٣).

وثالثة: يكون الدّاعي له هو التعجيز، فيكون^(٤) مصداقاً للتعجيز، وتعجيزاً بالحمْل الشايع، وهكذا في باقي المعاني المذكورة وغيرها.

وإلى هنا يتجلّى ما نريد أنّ نوضحه، فإنّا نريد أنّ نقول بنصّ العبارة: إنّ البَعْث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هي معانيّ هيئة الأمر قد استعملت في مفاهيمها^(٥) - كما ظنّه القوم - لا معانيّ حقيقة ولا مجازية^(٦).

(١) شروغٌ في بيان المختار، وهو كون تلك المعاني دواعي للطلب.

(٢) وهو الأصل في باب الدّاعي، بمعنى أنّ التحريك الحقيقي هو الذي دعا المولى لاستعمال الصّيغة لإفادة النّسبة الطّليبية الخاصة.

(٣) وهكذا، ومعنى هذا أنّ الجَعْلُ (أي جَعْلُ الفعل في عهدة المكلف) يتلوّن بلون الدّاعي، ويصير مصداقاً للدّاعي، أيّا كان هذا الدّاعي.

(٤) اسم يكون هو (إنشاء الطّلب) أو (جَعْلُ المادّة في عهدة المخاطب).

(٥) على حدّ استعمال (زيد) في معناه مثلاً، وهو إلقاء اللفظ لإيجاد المعنى تنزيلاً.

(٦) إشارة إلى الرّأيين الذين يندرجان تحت قول المشهور (وهو القول الأول).

بل الحقُّ أنَّ المنشأ بها ليس إلا النسبة الطَلبية الخاصّة^(١)، وهذا الإنشاء يكون مصداقاً لأحد هذه الأمور باختلاف الدواعي، فيكون تارةً بَعثاً بالَحْمَل الشايع، وأخرى تهديداً بالَحْمَل الشايع وهكذا، لا أنَّ هذه المفاهيم مدلولةٌ للهيئة ومُنشأةٌ بها، حتى مفهوم البَعث والَطَلب^(٢).

والاختلاطُ في الوَهم بين المفهوم والمصداق^(٣) هو الذي جَعَلَ أولئك يظنّون هذه الأمور مفاهيمٌ لهيئة (الأمر)، وقد استعملت فيها استعمالُ اللفظ في معناه، حتى اختلفوا^(٤) في أنّه أيُّها المعنى الحقيقي الموضوع له الهيئة وأيّها المعنى المجازي^(٥).

(١) وهذا معنى حر في تصلح الصيغة للدلالة عليه.

(٢) ذكر الطَلب بالخصوص لكونه المعنى الذي تُتوهم دلالة الصيغة عليه، ولكنّه لا يختلف عن غيره من جهة كونه معنى اسماً لا تصلح الهيئة لإفادته.

(٣) أي الدّاعي عند القوم، فلم يفرّقوا بين المعنى (الذي تستعمل الصيغة فيه) والدّاعي إلى استعمالها في هذا المعنى.

(٤) ومن الواضح أنَّ اختلافهم يتوقّف في الرتبة السابقة على كون الهيئة مستعملة في تلك المعاني، ولكنّ الواقع بخلافه.

(٥) فذهب أكثرهم إلى وضع الصيغة بإزاء الطَلب خاصّة، وكلُّ ما عداه معانٍ مجازية، وذهب بعضهم إلى وضعها للكلّ بنحو الاشتراك اللفظي، كما مرّ، وذكر في الكفاية تحريجاً للمجازية على القول المختار، ولكنها مجازية غير متعارفة.

المسألة الثانية: ظهور صيغة (الأمر) في الوجوب

يجري الخلاف المتقدم بين الأصوليين في تحديد المعنى الحقيقي للفظ (الأمر) في صيغة (افعل) وما شابهها أيضاً، وقد سار المصنّف رحمته الله هنا على الطرح المتأخر المبني على البحث عن المعنى الظاهر من الصيغة، وعدم الاعتناء بمنشأ الظهور إلا من باب الثمرة العلمية، وفي المسألة أقوال كثيرة ذكر المصنّف رحمته الله أربعة منها، وهي تندرج تحت مسلكين رئيسين:

المسلك الأول: أن صيغة (الأمر) ظاهرة في الطلب الوجوبي خاصّة، وبالذّة: في خصوص النّسبة الطّليّة الوجوبية^(١)، فتكون دلالتها على غيرها محتاجة إلى نصّ قرينة، وهذا المسلك هو المعروف بين الأصوليين، وإنّما وقع الخلاف بينهم في تحديد منشأ هذا الظهور وسببه، وفيه ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن منشأ الظهور هو وضع الصيغة لخصوص الطلب الوجوبي، أي طلب المادّة من المخاطب بنحو اللزوم، والدليل عليه تبادره من الصيغة عند إطلاقها في الخطابات الشرعية مع انتفاء القرينة على النّدب، وهذا هو مختار الأكثر ومنهم الشيخ البهائي والمحقّق القمّي وصاحب الكفاية رحمته الله^(٢).

(١) ولا يبعد أن يكون ذكر الأصوليين لمعانٍ اسمية في مقام التعبير عن مفاد صيغة (الأمر) كالوجوب مثلاً من باب الاختصار، مع أن مرادهم هو (النّسبة الوجوبية)، والأمر سهل.

(٢) زبدة الأصول ص ١١٣ - ١١٤، القوانين المُحكّمة ج ١ ص ١٧٥، كفاية الأصول ص ٧٠.

وتتوجّه على هذا القول عدة اعتراضات، منها الخدش في تمامية التّبادر، نظراً إلى عدم إحراز كونه مستنداً إلى حاقّ اللفظ، لجواز أن يكون منشؤه ما يأتي من مقدّمات الحكمة أو حكم العقل، وهذا يكفي في هدم أمارية التّبادر المدّعى، لأنّ اللازم إحرازُ استناده إلى حاقّ اللفظ.

القول الثاني: أنّ منشأ ظهور صيغة (الأمر) في خصوص الطّلب الوجوبي هو الانصراف، بمعنى انسباق الوجوب بالخصوص من بين معاني الصّيغة إلى الذهن، وأنّ مدلولها أوسع منه، من جهة أنّ الوجوب أكمل من النّدب، وهذا ما يُفهم من كلام صاحب الحاشية ^(١).

ويمكن تقريبه بأنّ الوجوب عبارة عن طلب المولى حصول الفعل طلباً أكيداً ناشئاً عن إرادةٍ شديدة عند المولى، بحيث لا يرضى بترك الفعل، في مقابل النّدب الذي هو طلب حصول الفعل طلباً غير أكيد، وكلّما كان المعنى أكمل يكون هو المنسبِق إلى الذهن، فينصرف اللفظ إليه، فهذه الأكملية هي التي توجب ظهور الصّيغة في الوجوب.

ونوقش في هذا الكلام بأنّ أكملية الوجوب من النّدب وإن كانت مسلّمة، إلّا أنّ هذا وحده لا يُجدي في إثبات المدّعى المذكور - كما ذكر صاحب الكفاية ^(٢) -؛ لعدم الملازمة بين الأكملية والانصراف بوجه، فإنّ الانصراف إنّما ينشأ عن شدة الأنس بين المعنى والذهن، بحيث يصير اللفظ وجهاً للمعنى، وهذا المقدار لا

(١) هداية المسترشدين ج ١ ص ٦٠٩ - ٦١٠.

(٢) كفاية الأصول ص ٧٢.

يتحقق بمجرد الأكملية، كي توجب ظهور الصيغة في الوجوب خاصة.

نعم، يمكن للقائل بالانصراف أن يتمسك بكثرة الاستعمال، بتقريب أن صيغة الأمر تُستعمل في الوجوب أكثر من النَّدْب، وحينئذ تنشأ علاقة أنسية بين الذهن والوجوب، توجب انسباقه إلى الذهن كلما أطلقت الصيغة، فيحصل الانصراف الموجب للظهور، إلا أن هذا يتوجه عليه أن استعمال الصيغة في النَّدْب أيضاً كثير، وعليه يتأتى منع أكثرية استعمال الصيغة في الوجوب^(١).

وينبغي الالتفات إلى أن هذا القول يتفرع على الالتزام بوضع صيغة الأمر للقدر المشترك بين الوجوب والنَّدْب (وهو الطَّلَب) بنحو الاشتراك المعنوي، وهذا ما اختاره جمع منهم العلامة والفاضل التَّوْنِي وصاحب الحاشية والمحقق العراقي والسيد الحكيم رحمهم الله^(٢)، وإن اختلفوا في تحديد منشأ ظهور الصيغة في الوجوب.

القول الثالث: أن منشأ ظهور الصيغة في الطَّلَب الوجوبي هو حكم العقل بلزوم إطاعة المولى كلما لم توجد قرينة على الترخيص، مثل ما مرَّ في مبحث المادّة.

فالصيغة وإن لم توضع لمعنى مخصوص بل للنسبة الطَّلَبية، إلا أن هذا لا يمنع من دلالتها على النسبة الطَّلَبية الوجوبية إذا وردت خالية عن قرينة النَّدْب، وهذه الدلالة ناشئة من حكم العقل، وليست من قبيل الظهورات اللفظية أو الدلالات

(١) كفاية الأصول ص ٧٠.

(٢) مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ٩٣، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ٤٠٢، الوافية في أصول الفقه ص ٦٨، هداية المسترشدين ج ١ ص ٦٠٤، نهاية الأفكار ج ١ ص ١٦٠، حقائق الأصول ج ١ ص ١٥٩.

الكلامية، فلا تندرج تحت أيّ من أنحاء الدلالة اللفظية الثلاثة (المطابقة والتضمن والالتزام)، كما أنّها ليست من الدلالات السياقية (الافتضاء، والتنبيه، والإشارة)، ولهذا يحكم العقل بالوجوب حتى لو أنشئ الحكم بغير اللفظ.

وقد سبق مثل هذا الكلام في مبحث المادّة، وأنّ الطَّلَب لا ينقسم إلى وجوبي وندبي قبل استعمال اللفظ، بل الوجوب إنّما يثبت بعد ذلك، من جهة حكم العقل به عند تجرد الكلام عن قرينة الاستحباب، وهذا القول هو ما يتبنّاه المحقّق النائيني رحمته الله (١)، ووافقه تلميذه السيد الخوئي رحمته الله (٢)، والمصنّف رحمته الله.

وبناءً عليه، لا يرد الإشكال في صورة استعمال صيغة (الأمر) في كلا المعنيين (الوجوب والنّدب) في استعمال واحد، كما في مثل: «اغْتَسِلْ للجمعة وللجنازة» لأنّ الإشكال - كما يُستفاد من كلام المحقّق النائيني رحمته الله (٣) - إنّما يرد بناءً على كون الوجوب والاستحباب مدلولين للفظ ومن أقسام الطَّلَب قبل الاستعمال، كي ينحصر التخلّص من الإشكال في سلوك أحد طريقين ذكرهما المصنّف رحمته الله:

أولهما: البناء على جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى في استعمال واحد، فتكون الصيغة (اغْتَسِلْ) مستعملةً في الوجوب والنّدب معاً، ولكنّ هذا الاستعمال ممتنع عقلاً، كما مرّ في المبحث الثالث عشر من المقدّمة (٤).

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ١٣٦ - ١٣٧، أجود التقريرات ج ١ ص ١٤٤ - ١٤٥.

(٢) دراسات في علم الأصول ج ١ ص ١٧٨، محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٤٨٣.

(٣) أجود التقريرات ج ١ ص ١٤٥.

(٤) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

ثانيهما: تأويل الصيغة وحملها على إرادة مطلق الطلب الراجح الجامع بين الوجوب والندب، وتكون بضرب من المجاز، ولكن هذا أيضاً لا يمكن القبول به، لأن استعمال الصيغة عندئذ وإن كان مجازياً لكونه من استعمالها في غير ما وضعت له، إلا أنه بحاجة إلى قرينة؛ لعدم مساعدة أسلوب الأخبار على مثل هذا التجوّز.

وهذا الإشكال لا مجال له بناءً على القول المختار، لأن الصيغة لم تستعمل إلا في ذات الطلب، ويُعرف حكم كلّ من الاثنين بالقرينة، فيكون ذكر (الجمعة) قرينة على الاستحباب، وذكر (الجنابة) قرينة على الوجوب^(١)، ومثل هذا يقال أيضاً في «اغْتَسِلْ للجمعة والجنابة وُغُسِّلِ المَيِّتَ» كما ذكر المحقق العراقي تثنّى^(٢).

المسلك الثاني: أنّ الصيغة غير ظاهرة في الطلب الوجوبي ولا في الطلب الندبي أصلاً، ولازمه التوقّف في مقام الاستظهار، وعدم حمل الصيغة على أيّ من المعنيين من دون قيام قرينة على إرادته بالخصوص، وهذا ما حكاه السيد المرتضى تثنّى عن جماعة^(٣)، ونقل صاحب الحاشية تثنّى حكايته عن جماعة من العامة^(٤).

(١) وهذا ما ذكره الفاضل التّوني تثنّى أيضاً، الوافية في أصول الفقه ص ٦٧ .

(٢) نهاية الأفكار ج ١ ص ١٦١ .

(٣) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ٥١ .

(٤) هداية المسترشدين ج ١ ص ٦٠٦ .

٢ - ظهور الصيغة في الوجوب

اختلف الأصوليون في ظهور صيغة (الأمر)^(١) في الوجوب وفي كفيته على أقوال، والخلاف يشمل صيغة (افعل) وما شابهها^(٢) وما بمعناها من صيغ الأمر^(٣)، والأقوال في المسألة كثيرة، وأهمها قولان:

أحدهما: أنها ظاهرة في الوجوب^(٤)، إمّا لكونها موضوعة فيه^(٥)، أو من جهة انصراف الطلب إلى أكمل الأفراد^(٦).

ثانيهما: أنها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والنّذب، وهو (أي القدر

(١) كما مرّ في دلالة مادّة (الأمر) على الوجوب، لأنّ المادّة والهيئة من وادٍ واحد.

(٢) كالجمل الخبرية الفعلية، وسيأتي الحديث عنها في التنبيه الأول، وفاقاً للمشهور بين الأصوليين.

(٣) كالمضارع المبذوء بلام الأمر، واسم فعل الأمر وغيرهما، كما مرّ قريباً.

(٤) أي: في النّسبة الطلبية الوجوبية، وتندرج تحته عدة آراء باعتبار منشأ ظهور الصيغة في الوجوب، ذكر المصنّف رحمته الله ثلاثة منها.

(٥) فتكون ظاهرة فيه؛ إذ الأصل ظهور اللفظ ونحوه في ما وُضع له، وهذا هو رأي المشهور، منهم صاحب الكفاية رحمته الله، والمناسب: «موضوعة له».

(٦) وهو الوجوب، لأنّه طلبٌ أكيد ناشئ عن إرادة شديدة للمولى في حصول الفعل خارجاً، وهذا هو المفهوم من كلام صاحب الحاشية رحمته الله.

المشترك) مطلق الطلب الشامل لهما، من دون أن تكون ظاهرة في أحدهما^(١).
والحق أنها ظاهرة في الوجوب، ولكن لا من جهة كونها موضوعاً للوجوب^(٢)،
ولا من جهة كونها موضوعاً لمطلق الطلب^(٣) وأن الوجوب أظهرُ أفرادهِ^(٤).
وشأنها في ظهورها في الوجوب شأنُ مادة (الأمر) على ما تقدّم هناك^(٥) من أن
الوجوب يُستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعة أمر المولى ووجوب الانبعاث عن
بَعْثِهِ، قضاءً لحقّ المولوية والعبودية^(٦)، ما لم يُرخص نفس المولى بالترك ويأذن به،
وبدون الترخيص فالأمر^(٧) - لو خُلِّي وطبعه - شأنه أن يكون من مصاديق حكم

(١) لأنها لم توضع لأيٍّ منهما بخصوصه، كي تكون ظاهرة فيه، ولازمه التوقف ما
لم تقم قرينة على أحدهما، وهو المحكي عن جمع من العامة.
(٢) كما بنى عليه المشهور، كي يكون الظهور وضعياً عندئذٍ.
(٣) أي: القدر المشترك بين الطلب الوجوبي والطلب الندبي على سبيل الاشتراك
المعنوي، مع الانصراف إلى خصوص الوجوب.
(٤) لأجل انصراف الصيغة إليه، لكونه أكمل من الطلب الندبي، ومرّ عن الكفاية
المنع من حصول هذا الانصراف لأجل المنع من الملازمة المدعاة بين هذه الأكملية
والانصراف.

(٥) وفقاً للمحقق النائيني تَتَضَرَّعُ، والبيان هو البيان.
(٦) فهذا الحق يكون داعياً لحكم بالعقل بلزوم الطاعة، ومن هذا الحكم العقلي
يُتَزَعُ عنوان (الوجوب).
(٧) مادة وصيغة؛ لوحدة الملاك في البابين.

العقل بوجوب الطاعة^(١).

فيكون الظهور هذا^(٢) ليس من نحو الظهورات اللفظية^(٣)، ولا الدلالة هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلامية^(٤)؛ إذ صيغة (الأمر) - كما (الأمر) - لا تُستعمل في مفهوم (الوجوب) لا استعمالاً حقيقياً ولا مجازياً، لأنّ الوجوب كالنّذب أمرٌ خارج عن حقيقة مدلولها^(٥)، ولا من كفياته وأحواله^(٦).

وتمتاز الصّيغة عن مادة كلمة (الأمر) أنّ الصّيغة لا تدلّ إلا على النسبة الطّلبية كما تقدّم^(٧)، فهي بطريق أولى لا تصلح للدلالة على (الوجوب) الذي هو مفهوم اسمي^(٨)، وكذا النّذب.

(١) وهكذا النهي (مادةً وصيغةً)، لكنّ في جانب لزوم الانزجار.

(٢) وهو ظهور الصّيغة في النسبة الطّلبية الوجوبية.

(٣) فإنّ العقل قد يحكم بلزوم الطاعة حتى لو لم يكن لفظ في البين.

(٤) لا من أنحاء الدلالة الوضعية اللفظية (المطابقة والتضمّن والالتزام)، ولا من

أقسام الدلالة السياقية الثلاثة (الاقضاء والتنبيه والإشارة).

(٥) والحقيقة أو المجازية فرغ استعمال اللفظ لإفادة معناه وفق قانون الاستعمال.

(٦) لأنّ الطّلب لا يتنوّع إلى وجوبي ونّدبي قبل استعمال الصّيغة، كي تتأتى دلالتها على الوجوب بنفسها أو بمعونة الانصراف أو مقدّمات الحكمة.

(٧) لأنّ مدلولها لا بدّ من أن يكون معنى غير مستقل في المفهومية.

(٨) وجه الأولوية أن مادة (الأمر) التي تصلح للدلالة على الوجوب لم تدلّ عليه،

فكيف بالصّيغة التي ليس من شأنها ذلك أصلاً؟

وعلى هذا^(١)، فالمستعمل فيه الصيغة على كلا الحالين (الوجوب والنَّذْب) واحدٌ لا اختلاف فيه^(٢)، واستفادة الوجوب - على تقدير تجرّدها عن القرينة على إذْنِ الأمر بالترك - إنّما هو بحكم العقل كما قلنا؛ إذ هو من لوازم صدور الأمر من المولى^(٣).
ويشهد^(٤) لما ذكرناه - من كون المستعمل فيه واحداً في مورد الوجوب والنَّذْب - ما جاء في كثير من الأحاديث من الجمع بين الواجبات والمندوبات بصيغة واحدة وأمر واحد^(٥)، أو أسلوب واحد مع تعدّد الأمر^(٦).
ولو كان الوجوب والنَّذْب من قبيل المعنيين للصيغة^(٧) لكان ذلك في الأغلب

(١) أي: بناءً على كون المستفاد من الصيغة هو النسبة الطلبية الخاصة.

(٢) وهو النسبة الطلبية الخاصة المنشأة بداعي البعث والتحريك نحو الفعل من دون أية خصوصية للوجوب ولا للنَّذْب.

(٣) والوجوب عنوان منتزَع من حكم العقل على التقدير المذكور.

(٤) وجه الشهادة بطلانُ كلا التخييين الآتي ذكرهما، مع الشعور بصحة التركيب المشتمل على الجمع بين الواجب والمندوب معاً.

(٥) لعدم تعدّد الصيغة، كقوله ﷺ: «اغْتَسَلْ لِلْجَنَابَةِ وَالْجُمُعَةِ» أو «اغْتَسَلْ لِلْجُمُعَةِ وَالْجَنَابَةِ وَغُسْلُ الْمَيِّتِ» ولا إشكال فيه على قول المصنّف رحمه الله؛ لاستعمال الصيغة في النسبة الطلبية الصادقة على الوجوب والنَّذْب، بخلافه على قول غيره.

(٦) مثل: «صَلِّ الْفَرِيضَةَ وَصَلِّ النَّافِلَةَ فَإِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ».

(٧) للزم الإشكال، فيتعيّن عندئذٍ التمسك بأحد الطّريقين الآتي ذكرهما من قبل المصنّف رحمه الله للتخلّص منه.

من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى^(١) وهو مستحيل، أو تأويله^(٢) بإرادة مطلق الطلب البعيد إرادته من مساق الأحاديث^(٣)، فإنه تجوز^(٤) - على تقديره - لا شاهد ولا يساعد عليه أسلوب الأحاديث الواردة^(٥).

(١) هذا هو الطريق الأول للتخلص من الإشكال، ولكنه غير مقبول.

(٢) بالجر عطفاً على (باب)، وهذا هو الطريق الثاني.

(٣) لأن المنساق من الحديث هو إرادة غسل الجمعة على وجه الندب، وإرادة غسل الجنابة على وجه الوجوب، لا إرادة الاغتسال بوجه مطلق.

(٤) لأن الصيغة لم توضع لمطلق (الطلب) الجامع بين الوجوبي والندبي، فيكون استعمالها فيه استعمالاً لها في غير المعنى الموضوع له.

(٥) المشتملة على الجمع بين فعل واجب وآخر مندوب، فهذان مبعدان للتجاوز المذكور، فلا يصح كون المراد من (اغتسل) هو مطلق الطلب.

تنبيهان

التنبيه الأول: ظهور الجملة الخبرية في الوجوب

وردت في كثير من الأخبار الشريفة جملٌ خبرية يراد منها الطلب مثل يغتسل، يتوضأ، يعيد، ونحوها من الجمل الفعلية المضارعية كثيراً، وكذا الفعلية الماضية إذا وقع فعلها جزاءً لشرط، مثل: «مَنْ تَكَلَّمَ فِي صَلَاتِهِ أَعَادَ»، دون الجملة الاسمية والفعلية الماضية في غير موارد الشرط، فلم يُقَلَّ أحدٌ بدلالتهما على الطلب، كما ذكر السيد الخوئي رحمته الله (١).

ولا خلاف بين الأصوليين ظاهراً في أصل صلاحية الجمل الخبرية للدلالة على الطلب - وإن لم تكن موضوعة عندهم للدلالة عليه - ولعل هذا هو الوجه في تجاوز المصنّف رحمته الله لهذه النقطة وأخذها مفروغاً عنها، من خلال تقييده الجملة في العنوان بدلالة الطلب، وإثبات وقوع الخلاف بينهم في مقامين:

المقام الأول: هناك كلامٌ بينهم في أصل ظهور الجملة الخبرية في الوجوب - كصيغة الأمر -، وعدم ظهورها فيه، وهذا هو المهم في هذا التنبيه، وهو الذي تحدّث عنه المصنّف رحمته الله، وفي المقام قولان:

القول الأول: أنّ الجملة الخبرية لا يختلف حالها عن صيغة (افعل) ونحوها من صيغ (الأمر) من حيث الظهور في الطلب الوجوبي خاصة، وهذا هو المعروف عند

الأصوليين، سواء أكان الطَّلَب مدلولاً مطابقياً - كما عليه المشهور - أم مدلولاً التزامياً - كما عليه صاحب الكفاية ^(١)، غايته أنهم اختلفوا في توجيه هذا الظهور وتحديد منشئه، على وزان ما مرَّ في توجيه ظهور صيغة (الأمر) في الوجوب، ونذكر ثلاثة تصورات:

التصوير الأول: ما ينسجم مع مشهور القدماء الذين يبنون على وضع صيغة الأمر للوجوب، فهم يلتزمون بأنَّ الجملة الخبرية مستعملة في الطَّلَب الوجوبي مجازاً؛ نظراً إلى كون الوجوب أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي (أي الحكاية عن وقوع النسبة في ما بعد في الجملة المضارعية أو في ما سبق في الجملة الماضية)، مع وجود العلاقة المصححة، وقيام القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الموضوع له، وهذا واضح بناءً على أنَّ مقتضى القاعدة عند تعذُّر المعنى الحقيقي وتعدّد المجازات هو حَمْل اللفظ على أقربها إلى المعنى الحقيقي، كما ذكر غير واحد ^(٢).

التصوير الثاني: ما يتناسب مع مبنى العلامة الرشدي وصاحب الكفاية ^(٣) من أن استفادة الطَّلَب الوجوبي من الجملة الخبرية من باب أنه الدَّاعي إلى الإخبار عن ثبوت النسبة بين الطرفين، كالإخبار عن إعادة الصلاة مثلاً، أي إعلام المخاطب بعدم رضا المتكلِّم بترك مفاد الجملة الخبرية، كي يترتب عليه البعث والتحريك إلى إيجاد المفاد خارجاً، وليس الدَّاعي للإخبار به هو الإعلام بمضمون

(١) يلاحظ: معالم الدين ص ٤١٨، هداية المسترشدين ج ١ ص ٣٢٢، ج ٢ ص ٥١١، الفصول الغروية ص ١١٥، ١٧٤، كفاية الأصول ص ٣٩٠، ٣٩١.

(٢) بدائع الأفكار ص ٢٧٧، كفاية الأصول ص ٧١.

الجملة الخبرية، ولا يكون المتكلم عالماً بالثبوت.

ولم يكتفِ صاحب الكفاية بتدُّر هذا المقدار، بل ترقى وجعل دلالة الجملة الخبرية على الطلب الوجوبي أظهر وأقوى من دلالة صيغة (افعل) عليه، انطلاقاً من نكتة بلاغية، وهي أنَّ المولى بإبرازه تحقق الفعل في الخارج بنحو الجملة الخبرية، يكون قد بالغ في تحقق مطلوبه خارجاً، فأبرز مطلوبه وكأنه قد تحقق فعلاً، للإيدان بأنَّ المكلف سوف يمثل ولا يخالف، فيكون الإخبار بوقوع مفاد الجملة في مقام إرادة الطلب كاشفاً عن مطلوبية المتعلق بنحو لا يرضى المولى بتركه، ولا يريد إلا تحققه خارجاً، فكأنه يرى الطلب سبباً لتحقيق المتعلق في الخارج ولأجله أخبر عن وقوعه، ولم يستبعد المصنّف رحمته الله تمامية هذه الزيادة.

وهذه النكتة تتناسب مع الوجوب والحثم وتؤكدهما، لأنَّ الإخبار بوقوع المطلوب هو من لوازم شدة الطلب، ولولا شدته لم يأتِ بالجملة الخبرية، وهي مفقودة في صيغة الأمر وما شابهها، لأنَّ مفادها طلب إيجاد المتعلق في الخارج، من دون اقترانه بعدم رضا المولى بترك المتعلق أبداً.

التصوير الثالث: ما ذكره المصنّف رحمته الله - وفقاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله - من أنَّ منشأ ظهور الجملة الخبرية في الوجوب هو حكم العقل بلزوم الامتثال والتحريك عند طلب المولى، فالعقل لا يرى فرقاً في ذلك بين أن يُبرز المولى مطلوبه بصيغة (افعل) أو الفعل المضارع المقرون باللام وغيرهما، وبين أن يُبرزه بالجملة الخبرية، بعد خلوّ مبرزه (بكسر الراء) عن القرينة على الترخيص في الترك، فيكون الدليل على ظهور الجملة الخبرية في الوجوب هو عين الدليل على ظهور صيغة (افعل) فيه.

القول الثاني: أنّ الجملة الخبرية ليست ظاهرة في الوجوب، وإن كانت صالحة للدلالة على الطلب، وهذا ما نقله العلامة الرشتي تتأخر عن المحقق الثاني والمقدّس الأردبيلي والفاضل النراقي رحمهم (١).

والوجه في إنكارهم لظهورها في الوجوب هو أنّ الجملة الخبرية لما لم تكن مستعملة في معناها الحقيقي (ثبوت النسبة أو عدم ثبوتها بداعي الحكاية) أصبحت جميع الدواعي الأخرى (في حدّ أنفسها) محتملة، أو قلّ: إذا تعدّر المعنى الحقيقي للجملة الخبرية تعيّن المصير إلى المعنى المجازي؛ لعدم احتمال كون الاستعمال غلطاً، وحيث إنّ المجاز متعدّد لاحتمال إرادة النّدب أو مطلق الطلب أيضاً، لزم حينئذٍ التوقّف وعدم ترجيح أيّ منهما على الآخر إلا بمرجّح، فلا يثبت لداعي الطلب رجحانٌ على سائر الدواعي من التعجيز والتسخير والتهديد وغيرها، ومع فقد القرينة على تعيين أحد هذه الدواعي بعينه تصير الجملة مجمّلة، ويلزم التوقّف.

المقام الثاني: بناءً على ظهور الجملة الخبرية في الطلب، فقد وقع الخلاف في أنّ الطلب المدلول عليه بها مدلول حقيقي لها، أو أنّه معنى مجازي، وهنا قولان أيضاً:

القول الأول: أنّ الطلب مدلول مجازي للجملة الخبرية؛ لكونها مستعملة في غير ما وضعت له جزماً - وهو الدلالة على ثبوت النسبة بين الطرفين وعدم ثبوتها -، بناءً على تفسير المشهور لها من أنّها موضوعة للدلالة على ثبوت النسبة بين الطرفين في الواقع (إذا كانت إيجابية)، أو عدم ثبوتها بينهما كذلك (إذا كانت سلبية)، فيكون الطلب مدلولاً مطابقياً، غايته أنّه مجاز.

القول الثاني: أنَّ الجملة الخبرية التي يراد منها الطَّلَب مستعملة في ما وضعت له، وهو ثبوت النسبة في الخارج وعدم ثبوتها، غايته أنَّ الإخبار عن ثبوت النسبة بين الطرفين يكون بداعي البعث والتحريك لا بداعي الإعلام، كما هو الغالب في موارد الجملة الخبرية.

وهذا ما اختاره العلامة الرشتي تذ^(١)، ووافقه صاحب الكفاية تذ انسجاماً مع مبناه في باب الوضع من كون الإخبارية والإنشائية من أنحاء الاستعمال لا من قيود المعنى المستعمل فيه، فلا تكون الجملة الخبرية حينئذٍ قد خرجت عن معناها الموضوع له أصلاً، كما اتضح آنفاً^(٢)، ولا داعيَّ عنده إلى ارتكاب المجاز بعد إمكان الحُمْل على المعنى الحقيقي، فيكون الطَّلَب عنده مدلولاً التزامياً للجملة الخبرية.

(١) بدائع الأفكار ص ٢٧٧ .

(٢) كفاية الأصول ص ٧١ .

تنبيهان

الأول: ظهور الجملة الخبرية (الدالة على الطلب)^(١) في الوجوب.

اعلم أن الجملة الخبرية^(٢) في مقام إنشاء الطلب شأنها شأن صيغة (افعل) في ظهورها في الوجوب^(٣)، كما أشرنا إليه سابقاً^(٤)، بقولنا: «صيغة (افعل) وما شابهها»،

والجملة الخبرية مثل قوله: «يغتسل»، «يتوضأ»، «يصلّي»^(٥)، بعد السؤال عن

(١) تقدّم في بداية التنبيه أن البحث في ظهور الجملة الخبرية في الوجوب متأخر رتبةً عن صلاحيتها للدلالة على الطلب، وهي متفق عليها بينهم - ظاهراً، ولهذا جعلها المصنّف رحمته الله قيداً مفروغاً عنه.

(٢) استعمال الجملة الفعلية المضارعية كثير، وكذا الفعلية الماضية إذا وقع الفعل جزاءً لشرط، دون الجملة الاسمية، كما مرّ عن السيد الخوئي رحمته الله.

(٣) وهو المعروف عندهم، وإن اختلفوا في منشأ ظهورها فيه، وأن الطلب مدلول مجازي لها، أو من قبيل الداعي للحكاية، أو حكم العقل بلزوم الطاعة.

(٤) في المسألة الثانية، عند الحديث عن ظهور الصيغة في الوجوب، كما سبق منه - في المسألة الأولى في الهامش - ذكرها بعنوان الفعل المضارع المجرد عن لام الأمر.

(٥) و«يمضي في صلاته»، ويدور مفاد الأولى بين طلب الاغتسال مجازاً (وهو المشهور)، والإخبار عن وقوع الاغتسال بداعي الطلب (كما ذكر في الكفاية).

شيء^(١) يقتضي مثل هذا الجواب، ونحو ذلك^(٢).

والسرُّ في ذلك أنَّ المناط في الجميع^(٣) واحدٌ، فإنَّه إذا ثبت البعثُ من المولى - بأيِّ مظهر^(٤) كان، وبأيِّ لفظٍ كان - فلا بدَّ أن يتبعه حكمُ العقل بلزوم الانبعاث^(٥) ما لم يأذن المولى بتركه^(٦).

(١) إشارةٌ إلى اشتمال الكلام على قرينة تدلُّ على كون الإمام عليه السلام في مقام إنشاء الطلب لا في مقام الإخبار عن ثبوت النسبة.

(٢) مثل: «مَنْ تكلَّم في صلاته أعادها»، حيث تكون ظاهرة في وجوب إعادة الصَّلاة، دون ما إذا لم يكنِ الفعل الماضي واقعاً جزاء لشرط، كما لو فُرض وقوع السؤال عمَّن تكلَّم في صلاته فقال عليه السلام: «أعاد صلاته».

(٣) ممَّا يدلُّ على الطلب من صيغة (افعل)، والفعل المضارع المبدوء بلام الأمر، واسم فعل الأمر، والجملة الفعلية بنوعيتها.

(٤) أي: مبرز (بكسر ما قبل الآخر على صيغة اسم الفاعل)، وظاهره الشمول للجملة الاسمية، كما مرَّ التصريح منه عليه السلام في هامش المسألة الأولى، ولكن احتمل السيد الخوئي ثبوت أنَّ يكون وقوعها من الأغلاط الفاحشة.

(٥) وفقاً للمحقق النائيني ثبوت، كما مرَّ في مادة (الأمر) وصيغته، بل الأمر كذلك حتى لو لم يكنْ لفظ في البين أصلاً.

(٦) كما لو قال عليه السلام: «يغتسل أحبُّ إليَّ» أو «يعيدُ صلاته إن شاء» ونحوهما ممَّا يقترن بما يفيد الترخيص في ترك الفعل، وهو قوله: «أحبُّ إليَّ» في الأول، وقوله: «إن شاء» في الثاني.

بل ربّما يقال^(١) إنّ دلالة الجملة الخبرية على الوجوب أكّد، لأنّها في الحقيقة إخبارٌ عن تحقّق الفعل بادّعاء أنّ وقوع الامتثال من المكلف مفروغٌ عنه^(٢).

(١) والقائل صاحب الكفاية تبيّن كما مرّ بيانه، وظاهر كلامه عليه السلام القبول به، لأنّه لم يورد عليه، وإن عبّر عنه بما يُشعر بالتقليل، أعني: «ربّما».

(٢) لدالّتها على المبالغة في وقوع مطلوب المولى خارجاً، من خلال إظهاره بمظهر المتحقّق بالفعل، ممّا يكشف عن كون الطّلب بنحوٍ لا يرضى المولى بترك متعلّقه، وأنّ المخاطب سيأتي به ولا يخالفه.

التنبية الثاني: الأمر بعد الحَظَر أو توهمه

هناك بعض الأفعال في الشريعة المطهرة إما قد تعلق النهي بها والحظر عنها (تحريماً أو كراهة) فعلاً ثم جاء الأمر بها، مثل مقاربة الزوجة بعد انتهاء الحيض في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْتَ فَأَتُوهُنَّ﴾^(١)، بعد أن كانت المقاربة محرمة قبل ذلك بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾، وإما أن اللائق بها هو المنع والحظر، وإن لم ينه الشارع عنها بالفعل، أو كان المكلف يتوهم الحظر الشرعي مثلاً، كما لو توهم العبد حرمة الاستراحة في أول النهار مثلاً، فقال له مولاه: «استرخِ أولَ النهار»، لكن ذلك كله مشروطٌ بعدم وجود قرينة على الوجوب أو غيره.

وقد وقع الكلام بين الأصوليين - القائلين بظهور صيغة (الأمر) في الوجوب - في ظهور الصيغة حينئذٍ في الوجوب وعدم ظهورها فيه، وفي المقام عدة أقوال ذكر المصنّف رحمه الله أربعة منها ونضيف إليها واحداً:

القول الأول: أن الصيغة باقية على ظهورها في الوجوب، وهذا مختار كثير من أصوليي العامة منهم الرازي^(٢)، ونُسب إلى بعض أصوليي الخاصة أيضاً^(٣). والوجه فيه: أن صيغة (الأمر) لما كانت حقيقة في الوجوب فهي تُحمل عليه

(١) سورة البقرة، الآية (٢٢٢).

(٢) المحصول في علم أصول الفقه ج ٢ ص ٩٦.

(٣) يلاحظ: المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٤٢٢.

كلّما وردت، إلا أن تقوم قرينة على الترخيص في الترك، ومجرّد ورود الصيغة بعد الحظر (أو توهمه) لا يمنع من بقاء ظهورها في الوجوب، بل أقصى ما يترتب على وقوعها كذلك هو انتهاء أمد الحظر الفعلي أو المتوهم.

القول الثاني: أن الصيغة ظاهرة في الإباحة الخاصة، أي الاصطلاحية المقابلة لسائر الأحكام التكليفية، وعند القائلين بوضع الصيغة للوجوب فهي مستعملة فيها مجازاً، وهذا هو مختار بعض الأصوليين ممّن صرّح بكون المراد من الإباحة هو الإباحة الخاصة، كما ذكر بعض شراح الكفاية ^(١).

ويمكن أن يكون الوجه فيه أن الصيغة وإن كانت حقيقة في الوجوب، إلا أن ورودها عقب الحظر أو توهمه يكون قرينة على كونها مستعملة في غير الوجوب مجازاً، فتتصرف الصيغة عن معناها إلى الإباحة الخاصة، وتصير ظاهرة فيها بالخصوص.

القول الثالث: أن الصيغة ظاهرة في مجرّد الترخيص في الفعل والإذن في الإتيان به، وكلاهما عبارة عن الإباحة بالمعنى العام الشاملة لكل من الإباحة الخاصة والوجوب والاستحباب.

وهذا القول هو المشهور بين الأصوليين، كما ذكر الشيخ الطوسي ^(٢) وغيره، وهو ما اختاره المصنّف رحمته الله، وكون مراد أصحاب هذا القول من الإباحة هذا المعنى العام لها هو ما قد صرّح به غير واحد منهم المحقق القمي وصاحب

(١) منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ١ ص ٥٥٣ ، ولم أعثر عليه بمقدار بحثي في عدّة من كتب الخاصّة والعامة.

(٢) العدة في أصول الفقه ج ١ ص ١٨٣ .

الحاشية ^(١)، وقد عبّر عنه الآمدي بـ (رفع الحَجَر) ^(٢).

واستدل له المصنّف بتدُّ بأنَّ ظهور الصَّيْغة في الوجوب - كما مرَّ - ناشئ عن حكم العقل بلزوم إطاعة أوامر المولى ما لم تُقَمْ قرينة على الإذْن في الترك، والعقلُ إنَّما يحكم بذلك إذا كان الخطاب صادراً عن المولى بداعي البعث والتحريك، ولكنَّ ورود الصَّيْغة بعد الحَظَر أو توهمه يصلح قرينة مانعة عن كون الصَّيْغة صادرةً بذلك الدَّاعي، ومن ثَمَّ لا يتحقَّق لها ظهور في الوجوب رغم أنَّها كانت ظاهرة فيه سابقاً، وبطريق الأولى لا ينعقد لها ظهور في الإباحة الخاصَّة، نظراً إلى أنَّ الصَّيْغة ليست ظاهرة فيها أصلاً، ومن هنا لا يُستفاد من الصَّيْغة أزيد من الإذْن في الفعل، ويلزم الرجوع إلى سائر الأدلة الاجتهادية لمعرفة حكم الفعل، فإنَّ لم يُظفر بأيِّ منها تعيَّن المصير إلى الأصول العملية لتحديد الوظيفة.

ويلاحظ أنَّ المصنّف رحمته الله والسيد الخوئي رحمته الله تدُّ وإنَّ كانا يوافقان شيخَهما المحقِّق النائيني تدُّ في منشأ ظهور صَّيْغة (الأمر) في الوجوب (أي حكم العقل)، إلا أنَّ المصنّف رحمته الله قد وظَّفه لصالح القول الثالث، بينما وظَّفه السيد تدُّ لصالح القول الخامس الآتي.

وقد أجاب صاحب الكفاية تدُّ عن هذه الأقوال الثلاثة بجواب واحد عامٍّ، وهو أنَّ هذه الأحكام (الوجوب، والإباحة، والرَّخصة) لم تُستفَد من نفس وقوع الأمر عقيب الحَظَر أو توهمه - كما يدَّعي أصحاب تلك الأقوال -، بل من قرائن

(١) القوانين المُحكَّمة ج ١ ص ١٨٢، هداية المسترشدين ج ١ ص ٦٦٣.

(٢) الإحكام في معرفة الأحكام ج ١ ص ٢٢٠.

خارجية، ومحلُّ الكلام في المقام إنّما هو خلوّ المورد عن أية قرينة، فيُقتصر النّظر على الصّيغة الواردة في هذا الموضع ^(١).

القول الرابع: أنّ الصّيغة ظاهرة في نفس الحكم الذي كان ثابتاً للفعل قبل الحَظَر أو توهّمه، بمعنى ظهورها في المعنى الذي تكون ظاهرة فيه لو صدرت من الشّارع المقدّس ابتداءً من دون سَبَقِ حظر أو توهّمه، سواء أكان هو الوجوب أو النَّدْب أم غيرهما، وهذا مختار جماعة منهم السيد المرتضى والشيخ الطوسي والمحقّق والعلامة عليه السلام ^(٢).

واستدلّ له الشيخ الطوسي رحمته بأنّ العِبرة هي بالمعاني الموضوعية التي تكون الألفاظ ظاهرةً فيها، سواء أكانت الصّيغة مسبوقة بالحَظَر أو توهّمه أم لم تُكُنْ، فيبقى لها الظّهور في ما كانت ظاهرة فيه، ما لم تقم قرينة على خلافه ^(٣).

وقد نقل العضدي تفصيلاً بين صورتين، يمكن عدّه قولاً مستقلاً، كما حكى صاحب الحاشية رحمته عن بعض الأفاضل ^(٤):

الصورة الأولى: تعليق الأمر على زوال علّة الحَظَر عن الفعل، وحينئذٍ يرجع إلى الحكم السّابق على النهي أياً كان، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ ^(٥)

(١) كفاية الأصول ص ٧٧ .

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ٧٣ ، العدة في أصول الفقه ج ١ ص ١٨٣ ، معارج الأصول ص ٦٥ ، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ٤٣٢ .

(٣) العدة في أصول الفقه ج ١ ص ١٨٣ - ١٨٤ .

(٤) هداية المسترشدين ج ١ ص ٦٦٣ .

(٥) سورة المائدة، الآية (٢).

حيث علّق الأمر بالاصطياد على الإحلال المضاد للإحرام الذي هو علّة عروض النهي عن الصيد، فتدلّ صيغة (فاصطادوا) على الإباحة باعتبارها الحكم السابق الثابت للصيد قبل عروض النهي عليه.

وقد يكون الحكم السابق غير الإباحة، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(١)، حيث علّق الأمر بالقتل على زوال علّة الحظر (وهي الكون في الأشهر الحُرْم) فتكون الصيغة ظاهرة في الوجوب الذي كان ثابتاً للقتل قبل طروء التحريم عليه.

الصورة الثانية: عدم تعليق الأمر على زوال العلّة، وعندئذ تكون الصيغة (الأمر) ظاهرة في الوجوب، ولم يستبعد العضدي هذا التفصيل، كما ذكر صاحب الفصول ثبوت^(٢)، والوجه فيه أنّ التعليق على زوال علّة الحظر أو التحريم يكشف عن رجوع الصيغة إلى ما كانت عليه قبل الحظر، وكأنّه من قبيل رجوع أثر المقتضي بعد زوال المانع.

ويتوجّه على هذا القول ما أورده في الكفاية على الأقوال السابقة من أنّ الحكم مستفاد من قرينة خارجية لا من نفس الأمر الوارد عقيب الحظر أو توهمه.

القول الخامس: أنّ الصيغة مجمّلة ولا ظهور لها في أيّ من الأحكام المدّعاة، ما لم تقم قرينة خاصة على إرادة أحدها، وهذا ما تبناه صاحب الكفاية ثبوت^(٣)، وتبعه

(١) سورة التوبة، الآية (٥).

(٢) الفصول الغروية ص ٧٠.

(٣) كفاية الأصول ص ٧٧.

السيد الخوئي رحمته الله (١).

والوجه فيه: أنَّ ظهور صَيِّغَة (الأمر) في الوجوب سواء أكان ظهوراً وضعياً (كما هو المشهور) أو إطلاقياً أو انصرافياً أو عقلياً (كما عليه آخرون) إنها يتحقق في ما إذا لم تقترن الصَّيْغَة بما يحتمل القرينية على الترخيص في الترك وعدم إرادة الوجوب، وهذا غير حاصل في المقام، لاقتران الصَّيْغَة بما يحتمل ذلك، وهو نفس وقوعها بعد الحَظَر أو توهمه، فإنه (أي الوقوع المذكور) وإنَّ كان يمنع من ظهور الصَّيْغَة في الوجوب؛ لما مرَّ في ردِّ القول الأول، إلا أنَّه في نفس الوقت لا يوجب ظهورها في غير الوجوب من إباحة خاصة أو عامة أو ندب، واللازم حينئذٍ - بعد عدم الظَّفر بدليل اجتهادي - الرجوعُ إلى الأصل العملي الذي يختلف مقتضاه باختلاف الموارد، فقد يقتضي الاحتياط، وقد يقتضي البراءة.

(١) كفاية الأصول ص ٧٧، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ١٢ - ١٣.

الثاني: ظهور الأمر بعد الحَظَر أو توهمه

قد يقع إنشاء الأمر بعد تقدّم الحَظَر (أي المنع) أو عند توهم الحَظَر^(١)، كما لو مَنَعَ الطَّيِّبُ المَرِيضَ عن شرب الماء، ثم قال له: «اشربِ الماء»^(٢) أو قال ذلك عندما يتوهم المريض أنه ممنوعٌ منه ومحظورٌ عليه شربه.

وقد اختلف الأصوليون في مثل هذا الأمر أنه هل هو ظاهرٌ في الوجوب^(٣)، أو ظاهرٌ في الإباحة^(٤)، أو الترخيص فقط^(٥) (أي رَفَعَ المَنع فقط) من دون التعرّض

(١) أو ظنّه، تحريماً كان المنع أو كراهة، ومحلُّ توهم الحَظَر أن يكون المقام ممّا يليق به الحَظَر في نَظَر السّامع.

(٢) ومنه الأمرُ بإتيان الزوجة - بعد انتهاء أيام الحيض - بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾، بعد سَبَقِ الحَظَر عنه بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾.

(٣) أي: باقٍ على ظهوره فيه، بناءً على كونه موضوعاً للوجوب، وهذا هو القول الأول، وهو قول كثير من العامة، ويُنسب إلى بعض الخاصة أيضاً.

(٤) الخاصّة الاصطلاحية، المقابلة لبقية الأحكام الأربعة، وهذا هو القول الثاني في المسألة، واختار بعضهم.

(٥) ومجرد الإذن في ارتكاب الفعل، وهو الإباحة (بالمعنى الأعمّ) الشاملة للإباحة الخاصة والوجوب والتدب، وهذا هو القول الثالث، وهو المشهور بين الأصوليين، واختاره المصنّف رحمته الله تعالى.

لثبوت حكم آخر من إباحة^(١) أو غيرها^(٢)، أو يُرجع إلى ما كان عليه سابقاً قبل المنع^(٣)؟ على أقوال كثيرة^(٤).

وأصحُّ الأقوال هو الثالث، وهو دلالتها على الترخيص فقط^(٥).

والوجه في ذلك: أنك قد عرفت أن دلالة الأمر^(٦) على الوجوب إنَّها تنشأ من حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يثبت الإذن بالترك^(٧)، ومنه تستطيع أن تتفطن أنه لا دلالة للأمر في المقام على الوجوب^(٨)، لأنه ليس فيه دلالة على البعث، وإنَّما هو

(١) خاصّة، - أي بالمعنى الأخصّ، وهذا إشارة إلى القول الثاني.

(٢) كالوجوب أو النَّدْب، وهو قول في المسألة أيضاً.

(٣) أيّا كان الحكم السابق، وهذا هو القول الرابع، وهو مختار جمع منهم السيد علم الهدى وشيخ الطائفة والمحقق والعلامة رحمهم الله، ونقل العضدي تفصيلاً في داخل هذا القول بين صورتين، يمكن عدّه قولاً مستقلاً، كما سبق.

(٤) خامسها إجمال الصّيغة وعدم ظهورها في أيّ من الأحكام المذكورة، وهو مختار صاحب الكفاية والسيد الخوئي رحمهم الله.

(٥) الذي هو بمنزلة الجنس للأحكام الثلاثة - كما مرّ في الشّرح -، وليس مرادهم منها الإباحة الخاصّة الاصطلاحية (بالمعنى الأخصّ)، فليُلتفت.

(٦) أي: دلالة صيغة (الأمر)، فالمناسب تأنيث الضمائر.

(٧) تبعاً للمحقق النائيني رحمهم الله، كما مرّ في مادّة (الأمر) وصيغته.

(٨) أصلاً، وذلك لأنّ الدّلالة عليه فرع صدور الصّيغة من المولى بداعي البعث والتحريك، وهذا غير متوفّر في المقام.

ترخيص في الفعل لا أكثر^(١).

وأوضح من هذا أن نقول: إن مثل هذا الأمر هو إنشاء بداعي الترخيص في الفعل والإذن به، فهو لا يكون إلا ترخيصاً وإذنًا بالحمل الشائع، ولا يكون بَعَثًا إلا إذا كان الإنشاء بداعي البَعَث، ووقوعه بعد الحظر أو توهمه قرينة على عدم كونه بداعي البَعَث، فلا يكون دالا على الوجوب^(٢)، وعدم دلالة على الإباحة بطريق أولى^(٣)، فيرجع فيه إلى دليل آخر من أصل أو أمانة^(٤).

مثاله قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(٥)، فإنه أمرٌ بعد الحظر عن الصيد حال الاحرام^(٦)، فلا يدل على وجوب الصيد^(٧).

نعم، لو اقترن الكلام بقرينة (خاصة) على أن الأمر صدر بداعي

(١) وعندئذ لا يحكم العقل بلزوم الاتيان بالمتعلق، لما مرَّ من أن حكمه بلزوم الطاعة مقيدٌ بعدم القرينة على الترخيص في الترك.

(٢) لأن استفادة الوجوب من الصيغة فرغ صدورها بداعي التحريك، وهذا منتفٍ، فلا تصل النوبة إلى البحث عن ظهورها في الوجوب أصلاً.

(٣) لأن الصيغة إذا لم تدل على الوجوب الذي تكون ظاهرة فيه لولا ورودها بعد الحظر، فكيف تدل على الإباحة التي لا تكون ظاهرة فيها؟!

(٤) والرجوع إلى الأصل العملي متأخر رتبة عن الرجوع إلى الأمانة.

(٥) سورة المائدة، الآية (١).

(٦) المذكور في قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ (المائدة: ٩٥).

(٧) كما على القول الأول، بل على مجرد الإذن والترخيص فيه، وفاقاً للمشهور.

البُعْث^(١) أو لغرض بيان إباحة الفعل^(٢) فإنه حيثنْذ يدلّ على الوجوب أو الإباحة^(٣)، ولكنّ هذا أمرٌ آخر لا كلامَ فيه، فإنّ الكلام في فرض صدور الأمر بعد الحَظَر أو توهمه مجرّداً عن كلّ قرينة أخرى غير هذه القرينة^(٤).

(١) اللزومي الذي لا ترخيص معه في الترك.

(٢) بالإباحة الخاصة، التي هي أحد الأحكام التكليفية الخمسة.

(٣) الخاصّة، عملاً بالقرينة الخاصّة الموجودة في المورد.

(٤) وهي وقوع الصّيغة بعد الحَظَر أو توهمه، فلو خُلينا نحن وهذه القرينة لا

نستفيد من الصّيغة أزيد من الترخيص في الإتيان بالفعل، وهذا هو القول الثالث في

المسألة الذي يختاره المصنّف رحمته الله وفقاً لمشهور الأصوليين.

المسألة الثالثة: التعبدي والتوصلي

تمهيد:

للتعبدية والتوصلي إطلاقات متعددة اقتصر المصنّف رحمته الله على ذكر اثنين منها، ونضيف إليهما ثالثاً:

الإطلاق الأول: أنّ التعبدية هو «ما يتوقف أمثاله وسقوطه عن عهدة المكلفين على الإتيان به بقصد القرّبة»، ويقابله التوصلي، وهو «ما لا يتوقف أمثاله وسقوطه عن عهدة المكلف على ذلك»، أو قلّ: التوصلي هو «ما يحصل الغرض الأصلي من الوجوب المتعلّق به بمجرد حصول الواجب من دون حاجة إلى قصد التقرب»، والتعبدية بخلافه^(١)، وهذا الإطلاق هو المراد في المقام.

ولا إشكال في وقوع هذين القسمين في الشريعة المقدّسة، مثال التعبدية (الصّلاة)، فإنّها لا تسقط عن عهدة المكلف إلا إذا أتى بها قاصداً التقرب إلى الله تعالى، ومثال التوصلي (الإنفاق على الزوجة)، فهو يسقط عن ذمّة الزوج وإن أتى به مجرداً عن قصد القرّبة، كما لو أنفق عليها بداعي الحبّ مثلاً.

الإطلاق الثاني: أنّ التعبدية هو «ما لا يكون الدّاعي إلى الأمر به من قبل الشارع المقدّس معلوماً لدى المكلفين»، ويقابله التوصلي، وهو «ما يكون الدّاعي إلى الأمر به معلوماً لهم»، كما إذا فرضنا أنّ الدّاعي إلى إيجاب الحج غير معلوم

(١) كفاية الأصول ص ٧٢، حقائق الأصول ج ١ ص ١٦٥-١٦٦.

فيكون تعبدياً، وأنّ الدّاعي إلى إيجاب الصّلاة معلوم كالنهي عن الفحشاء والمنكر، فيكون واجباً توصلياً.

وهذا الإطلاق ذكره الشيخ الأعظم رحمته (١)، وذكر المصنّف رحمته أنّه معروف عند القدماء، ومرادهم منه ذكر اصطلاح ثانٍ في التعبدّي والتوصلي، فلا وجه للاعتراض عليهم، لعدم المشاحة في الاصطلاح، كما احتمله رحمته أخيراً.

الإطلاق الثالث: أنّ التعبدّي هو «ما يُعتبر في سقوطه عن عُهدة المكلف الإتيان به في ضمن فردٍ مباح»، ويقابله التوصلي، فإنّه لا يعتبر في سقوطه ذلك، بل يتحقّق امتثاله حتى لو أُتي به في ضمن فرد مغصوب (٢).

مثال الأول الصّلاة، فإنّ وجوبها لا يسقط عن المكلف إلا إذا أُتي بها في ضمن فرد مباح، ومثال الثاني تطهير المسجد من النجاسة فإنّه يسقط عن عُهدة المكلفين حتى لو كان الماء المستخدم في التطهير مغصوباً مثلاً.

وباتّضح المراد من التعبدّي، فقد اختلف الأصوليون في أنّ ما يدلّ على الأمر من صيغة ونحوها هل ينعقد له إطلاق في موارد دوران الواجب بين التعبدّي والتوصلي، كي يُنفى به احتمال أخذ قَصْد القُرْبَةِ في متعلّق الأمر، ومن ثمّ يثبت كون الواجب توصلياً، كما هو الحال في موارد الدوران بين النفسية والغيرية ونحوهما من أقسام الواجب، أو لا يثبت له إطلاق يرفع الشك، كي يتعيّن عندئذٍ الرجوع إلى الأصل العملي كالبراءة أو الاشتغال بعد عدم التمكن من سائر الأدلة الاجتهادية؟

(١) مطارح الأنظار ج ١ ص ٢٩٧.

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ١٣٨، أجود التقريرات ج ١ ص ١٤٦.

فالفرض من ذكر هذه المسألة تحقيق وجود إطلاق لصيغة الأمر من هذه الناحية وعدم وجوده، وقبل أن يبين المصنّف رحمته مختاره في المقام، ويُحدّد الأصل الذي يبنى عليه عند الشكّ - وهو التوصلية، تمسكاً بالإطلاق المقامي - تصدّى لتنقيح محلّ النزاع في هذه المسألة بذكر أربعة أمور.

الأمر الأول: منشأ النزاع وتحريره

وهو يشتمل على نقطتين:

النقطة الأولى: قَصْد القُرْبَة من الأمور الزائدة على طبيعة المأمور به، فيكون الأمر بالطبيعة المشتملة على قَصْد القُرْبَة مغايراً للأمر بها إذا كانت مجردةً عن القَصْد المذكور، فالأمر بالصلاة مثلاً (مقيّدة بقَصْد القُرْبَة) يختلف عن الأمر بها (من حيث هي)، كاختلافها من ناحية الأمر بها بقيد الطهارة أو الاستقبال تارةً، والأمر بها مجردة عنها تارةً أخرى، وببركة تغاير الأمرين يكون للخلاف المبحوث عنه وجهٌ.

النقطة الثانية: للتقابل بين شيئين - كما تقدّم في علم المنطق - أربعة أقسام:

- (١) التناقض أو الإيجاب والسلب، وهو ما يحصل بين أمرين أحدهما وجودي والآخر عدمي (بنحو العدم المطلق)، كالتقابل بين الإنسان واللاإنسان.
- (٢) الملكة والعدم، وهو ما يقع بين أمرين أحدهما وجودي والآخر عدمي أيضاً، ولكنه عديمٌ لذلك الوجودي لا مطلقاً، كالتقابل بين البصر والعمى.
- (٣) التضادّ، وهو ما يتحقّق بين أمرين وجوديين متعاقبين على موضوع واحدٍ في زمانٍ واحدٍ، كالتقابل بين السواد والبياض.

(٤) التضاييف، وهو ما يكون بين أمرين يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كالتقابل بين العلة والمعلول، وكذا الفوق والتحت^(١).

وستأتي الإشارة قريباً إلى الخلاف المعروف في دائرة الموضوع الذي تتصف فيه الملكة من جهة اعتبار كونه شخصياً (أي جزئياً حقيقياً)، وعدم اعتبار ذلك.

هذا، وقد وقع الخلاف بين الأصوليين في تحديد نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت^(٢)، وهنا أقوال ثلاثة:

القول الأول: تقابل الملكة وعدمها، فالإطلاق عبارة عن عدم تقييد شيء عما من شأنه أن يُقيّد به، فيكون الإطلاق معنى عديمياً، وهذا القول اشتهرت نسبته إلى المحقق النائيني رحمته^(٣)، ووافقه بعض تلامذته منهم المصنّف (طاب ثراه)، ولكنه يُستفاد أيضاً من كلام صاحب الكفاية رحمته في المقام^(٤).

القول الثاني: تقابل التضاد، وذلك لأنّ الإطلاق أمر وجودي، وهو لحاظ عدم مدخلية بعض الخصوصيات في متعلّق الأمر، ويقابله التقييد، وهو لحاظ مدخلية بعضها فيه، فيكون كلّ من الإطلاق والتقييد معنى وجودياً ويتوفّر مناط التضاد،

(١) يلاحظ: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مق ١ ف ٢ مس ١١ ص ١٥٩ - ١٦٠، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ج ٢ ص ٢٣٣ - ٢٣٨، نهاية الحكمة ج ٢ مر ٧ ف ٥ - ٩ ص ٥٧٧ وما بعدها، المنطق للمصنّف ج ١ ص ٥٠ - ٥٢.

(٢) الوجه في التقييد بـ (مقام الثبوت) هو اتفاقهم على أنّ التقابل بين الاثنين في مقام الإثبات هو تقابل العدم والملكة.

(٣) فوائد الأصول ج ١ ص ١٤٦، أجود التقريرات ج ١ ص ١٥٦.

(٤) كفاية الأصول ص ٧٥.

وهذا ما يتبنّاه السيد الخوئي رحمته (١).

القول الثالث: تقابل الإيجاب والسلب، وهذا يلتقي مع القول الأول في أصل تفسير الإطلاق بتفسير عَدَمِي، ولكنه يفترق عنه في جعله من قبيل العدم المطلق لا الخاص كما في الأول، وهذا ما يختاره بعض المحققين رحمته (٢)، وكذا بعض المراجع الأعلام رحمته (٣).

وباتضح هاتين النقطتين يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: الأصل اللفظي

اختلف الأصوليون في انعقاد الأصل اللفظي (أي الإطلاق) في المقام وعدم انعقاده، وهنا ثلاثة أقوال اقتصر المصنّف رحمته على ذكر الأولين منها:

القول الأول: المنع من وجود أصل لفظي (أي الإطلاق) كي يتمسك به لإثبات كون الواجب توصلياً، وهذا هو المعروف بين الأصوليين، منهم صاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمته.

والوجه فيه: أن التقابل بين الإطلاق والتقييد لما كان هو الملكة وعدمها، وكان تقييد متعلق الأمر بقصد القرّة مستحيلاً لكونه من التقسيمات الثانوية للواجب - كما سيتضح في الأمر الرابع - فحينئذٍ يستحيل التمسك بالإطلاق، لأنّ الإطلاق

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٥٣٠، مصابيح الأصول ج ١ ص ٢٢٤.

(٢) الحلقة الثانية ص ٢٣٨، بحوث في علم الأصول ج ٢ ص ١٠٠.

(٣) المباحث الأصولية ج ٦ ص ٥٧١ - ٥٧٢، ج ٩ ص ٦٢٣ - ٦٣٣.

ليس إلا عدم التقييد عمّا من شأنه أن يكون مقيداً، فإذا امتنع التقييد (أي الملكة) في محل، امتنع الإطلاق (أي عدم الملكة) فيه، فتصل التوبة إلى الأصل العملي^(١).

القول الثاني: القبول بوجود أصل لفظي (وهو الإطلاق)، ونتيجة التمسك به هي التوصلية، وهذا ما يبني عليه جمعٌ من المحققين منهم الشيخ الأعظم تذ^(٢)، ووافقه السيد الخوئي تذ^(٣).

ووجهه: أنّ عدم إمكان تقييد المأمور به بقصد الأمر - كما سيأتي - لا يستلزم عدم إمكان الإطلاق، بل يستلزم ضرورة الإطلاق، خصوصاً على ما يختاره السيد الخوئي تذ من كون التقابل بين الاثنين هو التضاد^(٤).

القول الثالث: وجود أصل لفظي، إلا أن نتيجة الأخذ به هي التعبدية، بدعوى أنّ المؤونة الزائدة تكمن في التوصلية، وهذا ما يتبنّاه جماعة منهم المحقق الكلباسي تذ^(٥)، وسيأتي الحديث عنه قريباً.

المقام الثاني: الأصل العملي

إذا تعذر التمسك بالأصل اللفظي (أي الإطلاق)، كما هو المشهور، وفرض عدم الظّفر بدليل اجتهادي فحينئذٍ يتعيّن المصير إلى الأصل العملي لتعيين الوظيفة

(١) كفاية الأصول ص ٧٥، أجود التقريرات ج ١ ص ١٥٦ وما بعدها.

(٢) مطارح الأنظار ج ١ ص ٣٠١.

(٣) محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٥٣٠ - ٥٣١، الهداية في الأصول ج ١ ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٤) محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٥٣٠، مصابيح الأصول ج ١ ص ٢٢٤.

(٥) إشارات الأصول ص ٥٦ - ٥٧، ويلاحظ: أجود التقريرات ج ١ ص ١٦٩ - ١٧٢.

العملية للمكلف في المورد، على وفق القاعدة من وصول النوبة إلى الأصل العملي (أو الدليل الفقاهتي) بعد تعذر التمسك بالدليل الاجتهادي، وفي تحديد الأصل العملي الجاري في المورد قولان:

القول الأول: أصالة الاشتغال، وهذا ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمته الله (١)، وتبعه المصنّف رحمته الله، والوجه فيه - كما أفاد رحمته الله - أن المكلف يعلم بتوجه تكليف إلزامي إليه، كوجوب الصلاة مثلاً، ويشك في دخاله قيد معين (كقصد القربة) في غرض المولى، ومن ثم يشك في دخالته في فراغ ذمته من الواجب وسقوطه عن عهده، فيلزمه حينئذ الإتيان بالواجب مع ذاك القيد، عملاً بأصالة الاشتغال (أو الاحتياط)، لأنّ جزم المكلف باشتغال ذمته بالواجب يُحتم عليه تحصيل الجزم بفراغ ذمته منه، وهذا معنى قولهم: «الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني».

القول الثاني: أصالة البراءة، وهذا هو ما يتبناه المحقق النائيني رحمته الله (٢)، ووافقه السيد الخوئي رحمته الله (٣)، بتقريب أنّ المكلف إذا كان يشك في اعتبار قيد ما في متعلق الأمر وعدم اعتباره فيه فهو يشك في مدخلية هذا القيد في حصول غرض المولى، فيرجع شكّه إلى الشك في أصل كونه مكلفاً بذلك الشيء (أي المتعلق)، وهو شك في تكليف زائد على المأمور به، فيكون مجرى لأصالة البراءة.

(١) كفاية الأصول ص ٧٥.

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ١٦٩، أجود التقريرات ج ١ ص ١٧٦.

(٣) محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٥٥٢ - ٥٥٣، مصابيح الأصول ج ١ ص ٢٣٥.

٣- التعبدى والتوصلى

كل متفقّه يعرف أنّ في الشريعة المقدّسة واجباتٍ لا تصحّ ولا تسقط أوامرها إلا بإتيانها قُرْبِيّة إلى وجه الله^(١).

وكونه قُرْبِيّة إنّما هو بإتيانها بقصد امتثال أوامرها^(٢) أو بغيره من وجوه قصد القُرْبَة إلى الله تعالى، على ما ستأتي الإشارة إليها، وتُسمّى هذه الواجبات (العباديات) أو (التعبديات) كالصلاة^(٣) والصوم ونحوها.

وهناك واجبات أخرى تُسمّى (التوصليات)، وهي التي تسقط أوامرها بمجرد وجودها، وإن لم يقصد بها القُرْبَة^(٤)، كإنقاذ الغريق وأداء الدّين ودفن الميت وتطهير

(١) بمعنى أنّ حصول غرض الشّارع المقدّس منها يتوقف على الإتيان بها كذلك، لأنّه سنخ غرض لا يتحقّق بمجرد الإتيان بمتعلّق الأمر خارجاً.

(٢) فقصد الامتثال هو الدّاعي إلى الإتيان بالواجب، وهو المحرّك نحو الامتثال، وتقديمه على سائر وجوه القُرْبَة لأنّه محلّ الكلام، وسيأتي في الأمر التمهيدي الثاني.

(٣) فالغرض المترتب على الصّلاة لا يحصل إلا بالإتيان بها بقصد امتثال أمرها، وإذا لم يخصص الغرض لا يسقط الأمر عن ذمّة المكلف، وإلا لزم استغناء المعلول (أي الأمر) عن علّته (وهي الغرض).

(٤) وهي الأكثر في الشريعة المطهّرة، ويتحقّق غرض المولى فيها بمجرد تحقّق الطبيعة المأمور بها في الخارج، ولو كان المحرّك للمكلف أمراً دنيوياً.

الثوب والبدن للصلاة، ونحو ذلك^(١).

وللتعبدي والتوصلي تعريف آخر كان مشهوراً عند القدماء^(٢)، وهو أن التوصلي: «ما كان الداعي للأمر به معلوماً»، وفي قبالة التعبدي وهو: «ما لم يعلم الغرض منه»، وإنما سُمي (تعبدياً) لأن الغرض الداعي للمأمور ليس إلا التعبّد بأمر المولى فقط^(٣).

ولكن التعريف غير صحيح إلا إذا أريد به اصطلاح ثانٍ للتعبدي والتوصلي^(٤)، فيراد بالتعبّد التسليم لله تعالى في ما أمَرَ به، وإن كان المأمور به توصلياً بالمعنى الأول، كما يقولون مثلاً: «نعمل هذا تعبداً» ويقولون: «نعمل هذا من باب التعبّد»، أي نعمل هذا من باب التسليم لأمر الله وإن لم نعلم المصلحة فيه^(٥).

وعلى ما تقدّم من بيان معنى التوصلي والتعبدي - المصطلح الأول^(٦) - فإن عِلْم

(١) فالغرض المترتب على إنقاذ الغريق يحصل حتى لو أتى المكلف به لداع دينوي، كما لو كان له دينٌ في ذمة الغريق مثلاً، فخاف ضياعه لو مات.

(٢) وذكره الشيخ الأعظم تثنّي في مطارح الأنظار.

(٣) ومن أمثلته بعض الواجبات التي يأتي بها الحاج.

(٤) في مقابل الاصطلاح الأول المعروف، بل هذا هو المقصود منه فعلاً.

(٥) ولا مشكلة في كون الصلاة مثلاً واجباً توصلياً وفق هذا المصطلح، وفي نفس الوقت تكون واجباً تعبدياً وفق المصطلح المعروف.

(٦) وهو «ما يتوقّف امتثاله على الإتيان به بقصد القرّة»، بل يمكن دعوى انصراف لفظ (التعبدي) إليه عند الإطلاق في كلمات المتأخرين.

حال واجب بأنه تعبدى أو توصلى^(١) فلا إشكال، وإن شك في ذلك^(٢) فهل الأصل كونه تعبدياً أو توصلياً؟

فيه خلاف بين الأصوليين، وينبغي لتوضيح ذلك وبيان المختار تقديم أمور^(٣):

١- منشأ الخلاف وتحريه

إن منشأ الخلاف هنا هو الخلاف في إمكان أخذ قصد القربة^(٤) في متعلق الأمر كالصلاة مثلاً - قيداً له على نحو الجزء أو الشرط^(٥)، على وجه يكون المأمور به المتعلق للأمر هو الصلاة المأتي بها بقصد القربة، بهذا القيد^(٦)، كقيد الطهارة فيها؛ إذ

(١) من جهة قيام قرينة خارجية على تعيين أحدهما، فيلزم عندئذ العمل بمقتضاها.

(٢) بمعنى الشك في أخذ قيد (قصد القربة) في متعلق الأمر، فعندئذ يقع الكلام في وجود إطلاق للصيغة ينفي احتمال التقييد به، وعدم وجوده.

(٣) أربعة، يترتب عليها تنقيح محل النزاع في هذه المسألة.

(٤) الذي هو قيد زائد على طبيعة المأمور به، كما أن قيد (الطهارة) زائد على طبيعة الصلاة، والمراد من قصد القربة هاهنا هو خصوص (قصد امتثال الأمر).

(٥) فتارة يفرض قصد القربة جزءاً من الصلاة كسائر أجزائها، وأخرى يفرض شرطاً فيها كالاستقبال ونحوه، فيكون الأمر المتعلق بالصلاة المقيدة بقصد القربة مختلفاً عن الأمر المتعلق بالصلاة مجردة عنه.

(٦) التعبير بـ(القيد) شامل للجزء والشرط، وإن كان استعماله في كلماتهم لإفادة الثاني أكثر.

يكون المأمور به الصّلاة عن طهارة لا المجردة عن هذا القيد (من حيث هي هي) ^(١).
 فَمَنْ قال بإمكان أخذ هذا القيد ^(٢) - وهو قَصْدُ الْقُرْبَةِ - كان مقتضى الأصل ^(٣)
 عنده التوصلية، إلا إذا دَلَّ دليل خاصّ على التعبديّة ^(٤)، كسائر القيود الأخرى؛ لما
 عرفت أن إطلاق كلام المولى حجةٌ يجب الأخذ به ما لم يثبت التقييد ^(٥)، فعند الشكّ
 في اعتبار قيد (يمكن) ^(٦) أخذه في المأمور به) فالمرجع أصالة الإطلاق لنفي اعتبار
 ذلك القيد ^(٧).

-
- (١) لأنّ القيود التي تؤخّذ في الواجب تكون دخيلة في المصلحة الدّاعية إلى إيجابه
 من قبل الشارع المقدّس، ومقوِّمة لحصول الغرض منه.
- (٢) كالسيد الخوئي يثبّت خلافاً للمشهور، استناداً إلى مبناه من كون التقابل بين
 الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت هو تقابل التضادّ.
- (٣) اللفظي (أي الإطلاق) لتامية مقدّمات الحكمة عنده، وأهمّها في مقامنا قابلية
 المعنى للإطلاق والتقييد، أي إمكان تقييد الواجب بقصد القربة.
- (٤) وهذا الدليل الخاصّ لا محالة يُقدّم على الإطلاق اللفظي.
- (٥) وذلك لحكم العقل بلزوم إطاعة أمر المولى ما لم يقترن بها يفيد الترخيص في
 الترك وفاقاً للمحقق النائيني يثبّت، كما مرّ غير مرّة.
- (٦) وهنا تكمن العقدة في التمسك بالإطلاق، أعني: إمكان تقييد الطبيعة بالقيد
 الذي يراد نفيه بالإطلاق.
- (٧) وهو قَصْدُ الْقُرْبَةِ، ولأجله يُبنى على كون الواجب توصلياً، لأنّ المعروف
 بينهم كون المؤونة الزائدة في التعبديّة، فهي التي تُنفى بالإطلاق.

وَمَنْ قَالَ باستحالة أخذ قيد (قَصْدُ الْقُرْبَةِ)^(١) فليس له التمسك بالإطلاق، لأنَّ الإطلاق ليس إلا عبارة عن عدم التقييد في ما من شأنه التقييد^(٢)، لأنَّ التقابل بينهما من باب تقابل العَدَمِ والمَلَكَةِ^(٣) (الملَكَةُ هي التقييد، وعدمُها الإطلاق)، وإذا استحالت الملَكَةُ استحالة عدمها (بما هو عدم مَلَكَةٍ)^(٤) لا (بما هو عدم مطلق)^(٥).

وهذا^(٦) واضح، لأنَّه إذا كان التقييد مستحيلًا^(٧) فعدمُ التقييد في لسان الدليل لا يُستكشف منه إرادة الإطلاق، فإنَّ عدم التقييد يجوز أن يكون لاستحالة التقييد، ويجوز أن يكون لعدم إرادة التقييد^(٨)، ولا طريقَ لإثبات الثاني بمجرد عدم ذكر

(١) وهم المشهور، استناداً إلى كون التقابل بين الاثنين من تقابل العدم والملَكَةِ.

(٢) ومعناه أنَّ كون الصَّلَاة - مثلاً - مطلقة من جهة قصد القُرْبَةِ يتوقف على جواز تقيدها به في الرتبة السَّابِقَةِ، فيكون الإطلاق فرع إمكان التقييد.

(٣) وفاقاً لشيخه المحقق النائيني تثبُّل بل لصاحب الكفاية تثبُّل.

(٤) أي: بما هو عدم خاص، لأنَّ إمكانه بهذه الحيثية فرع إمكان مَلَكَتِهِ.

(٥) فإنَّ العدم بهذه الحيثية مسكوت عنه، فقد يكون، وقد لا يكون، كما سيأتي.

(٦) أي: استلزام استحالة الملَكَةِ (التقييد) لاستحالة عدمها (الإطلاق).

(٧) كتقييد الصَّلَاة مثلاً بقَصْدِ القُرْبَةِ - أي بقَصْدِ امتثال أمرها -، لاستلزامه محذور الدَّوْر ونحوه، كما سيأتي قريباً.

(٨) فهذان احتمالان واردان في السَّبب الذي يدفع المتكلم إلى عدم التقييد، والنافع في انعقاد الإطلاق هو الثاني، ولكنَّ الأول باقٍ ولا دافع له، فيكون التمسك بخلو الكلام من المقيّد لإثبات إرادة المتكلم للإطلاق من قبيل الاستدلال بالأعم.

القيد وحده^(١).

وبعد هذا نقول^(٢): إذا شككنا في اعتبار شيء في مراد المولى، وما تعلق به غرضه واقعاً، ولم يمكن له بيانه^(٣)، فلا محالة يرجع ذلك^(٤) إلى الشك في سقوط الأمر إذا خلا المأني به من ذلك القيد المشكوك^(٥)، وعند الشك في سقوط الأمر^(٦) - أي في امثاله - يحكم العقل^(٧) بلزوم الإتيان به مع القيد المشكوك^(٨) كيما يحصل له العلم

(١) لجواز أن يكون خلوّ الكلام عن القيد مسبباً عن عدم تمكّن المتكلم من التقييد أصلاً، مع كونه مريداً له، فلا مجال عندئذٍ للاستدلال بعدم ذكر القيد لإثبات إرادة المتكلم للإطلاق، لما مرّ آنفاً من كونه من قبيل الاستدلال بالأعم.

(٢) هذا انتقال إلى مقام الأصل العملي بعد تعذر الأصل اللفظي (أي الإطلاق)، ويدور الأصل العملي هاهنا بين أصالتي الاشتغال والبراءة.

(٣) في نفس الخطاب الدالّ على الوجوب مثل «صَلِّ»، كأن يقول المولى: «صَلِّ بقصد القربة»؛ للزوم المحذور، كما سيأتي بيانه.

(٤) أي: الشك في دخالة قيد (قصد القربة) في غرض المولى، وعدمها.

(٥) وعدم سقوطه، لأنّ تحقق غرض المولى يؤدّي إلى سقوط الأمر عن عهدة المكلف، والمفروض احتمال دخالة القيد في حصول الغرض.

(٦) عن المكلف، مع جزمه بتوجه الوجوب إليه واشتغال ذمته به يقيناً.

(٧) ولهذا كان الأصل الجاري هو أصالة (الاشتغال العقلي).

(٨) ولزوم الاتيان بمتعلّق الأمر مع قصد القربة، عبارة أخرى عن حكم العقل بالاشتغال، وفاقاً لصاحب الكفاية^١.

بفراغ ذمته من التكليف، لأنه إذا اشتغلت الذمة بواجبٍ يقيناً فلا بدّ من إحراز^(١) الفراغ منه في حكم العقل.

وهذا معنى ما اشتهر في لسان الأصوليين من قولهم: «الاشتغالُ اليقيني يستدعي الفراغَ اليقيني»^(٢)، وهذا ما يُسمّى عندهم بـ(أصل الاشتغال) أو (أصالة الاحتياط)^(٣).

(١) بنحو اليقين، ولا يكفي هنا الظنّ بفراغ الذمة وسقوطِ التكليف مع فرض الجزم باشتغال الذمة.

(٢) إذا كان الشكّ مرتّباً بمقام الامتثال فالمعروف عندهم كون المورد مجرى لأصالة الاشتغال، بخلاف ما إذا كان الشكّ متعلّقاً بأصل التكليف، فإنّ المورد يكون مجرى لأصالة البراءة.

(٣) ولا مجال هاهنا للقول: «وسياقي الكلام عنها في محلّها»؛ فإنّ المقصد الرابع (المخصّص للأصول العملية) لا يشتمل إلا على أصالة الاستصحاب.

الأمر الثاني

محل الخلاف من وجوب قصد القربة

المعروف عند الأصوليين أنّ قصد المكلف التقرب إلى الباري تعالى في مقام امتثال الأمر الشرعي المتوجّه إليه لا ينحصر في قصد امتثال ذاك الأمر، بل له أفراد أخرى مثل قصد كون الفعل محبوباً عنده تعالى أو قصد كونه ذا مصلحة، أو الطمع في الجنة، أو الخوف من النار، أو كونه تعالى مستحقاً للعبادة، وغيرها من وجوه قصد القربة.

وفي المقابل ذهب الشيخ صاحب الجواهر رحمته إلى انحصار قصد القربة في قصد امتثال الأمر فقط، وأنّ سائر الدواعي تكون في طول قصد القربة لا في عرضه، فيكون قصد امتثال الأمر هو المصحح لعبادة العمل العبادي عنده^(١).

وقد وقع الخلاف بين المشهور في تحديد الفرد الذي يقع محلاً للنزاع في مبحث (التعبد والتوصلي)، وأنه يختص بقصد امتثال الأمر أو يعم بقية الوجوه، وهذا الخلاف يقع على مرحلتين:

المرحلة الأولى: في إمكان أخذ سائر وجوه قصد القربة (أي غير قصد امتثال الأمر) في متعلق الأمر وعدم إمكانه، وفيه قولان:

القول الأول: إمكان أخذها في المتعلق؛ وذلك لسلامتها عن المحذور الآتي

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج ٩ ص ١٥٥ وما بعدها.

ذكره في الأمر الرابع، وهذا ما ذهب إليه صاحب الكفاية تذ^(١)، وتبعه كثيرون منهم المصنّف هـ، وعندئذ يجري الكلام المارّ في الأمر السابق من إمكان التمسك بالأصل اللفظي لنفي أخذها في المتعلّق في ما إذا أمر المولى أمر بشيء وسكّت عن اعتبار أحد تلك الدواعي، وعدم إمكانه.

القول الثاني: استحالة أخذ أيّ من تلك الوجوه في متعلّق الأمر، وهذا ما يتبناه المحقّق النائيني تذ؛ لاستلزامه محذور تقدّم الشيء على نفسه تذ^(٢).

المرحلة الثانية: بناءً على إمكان أخذ الدّواعي المذكورة (أي ما عدا قصّد امتثال الأمر) في متعلّق الأمر، فقد وقع الخلاف في أخذ شيء منها فيه بالفعل وعدم أخذه، وهنا قولان أيضاً:

القول الأول: الجزم بعدم أخذ شيء منها فعلاً، والكاشف عنه هو اتفاقهم على الحكم بصحّة العبادة مع عدم قصّد أيّ من تلك الدّواعي، بل مع غفلة المكلف عن قصّدها أحياناً أصلاً، وهذا ما ذكره صاحب الكفاية تذ^(٣)، وتبعه المصنّف هـ.

القول الثاني: انتفاء الجزم الخارجي بعدم اعتبار سائر الدّواعي مطلقاً، لأنّ صحّة العبادة بقصّد أمرها مع خلوّها عن بقية الدّواعي إنّما تكشف عن عدم اعتبار تلك الدّواعي بالخصوص، ولا تدلّ على عدم اعتبار الجامع بين الكلّ، وهو إضافة العمل إليه تعالى، ومن المحتمل رجوع صحّة العبادة حينئذ إلى تحقّق الجامع القُرْبِي

(١) كفاية الأصول ص ٧٤.

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ١٥١ - ١٥٢، أجود التقريرات ج ١ ص ١٦٣ - ١٦٥.

(٣) كفاية الأصول ص ٧٤.

بداعي قَصْد الأمر، وهذا ما يتبناه السيد الخوئي رحمته (١).

والحاصل ممّا تقدّم كلّهُ أنّ الدّاخل من وجوه قَصْد القُرْبَة في محلّ النزاع في باب (التعبدي والتوصلي) إنّها هو قَصْد امتثال الأمر، لا غير.

الأمر الثالث

الإطلاق والتقييد في التقسيمات الأولية

للواجب (أي متعلّق الأمر) نحوان من التقسيم باعتبارين مختلفين:
 أولهما: تقسيم أولي، وهو ما يحصل للواجب بلحاظ الأحوال العارضة عليه من دون اعتبار تعلّق التكليف به، فهو يعرض على الواجب (من حيث هو)، كتقسيم الصّلاة إلى صلاة ذات سورة، وصلاة غير ذات سورة، وكذا تقسيمها إلى صلاة مع السّاتر، وصلاة من دون سّاتر، ونحوهما ممّا يقطع النّظر فيه عن ورود الأمر.
 ثانيهما: تقسيم ثانوي، وهو ما يحصل للواجب باعتبار الأحوال العارضة عليه بعد تعلّق التكليف به، فإنّ هذه الأحوال لم تكن لتطرأ عليه لولا سبّوق تعلّق التكليف به، مثل تقسيم الواجب إلى معلوم الوجوب وغير معلوم الوجوب، فلولا تعلّق الوجوب بالشيء لم يكن مجال لتقسيمه إلى هذين القسمين، كما هو واضح، ومنه تقسيم الواجب إلى ما يؤتى به بقصد أمره، وما يؤتى به لا بقصده، وسيأتي

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٥٣٧ - ٥٣٨، دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٢٠٠ -

٢٠١، الهداية في الأصول ج ١ ص ٢٤٩.

الكلام عنه قريباً.

ومحلُّ الكلام هنا هو التقسيمات الأولية، ويقع الكلام فيها تارةً بلحاظ الواقع والثبوت، وأخرى بلحاظ الإثبات والدلالة، فهنا مرحلتان:

المرحلة الأولى: إذا أخذنا أيَّ واجب من الواجبات الشرعية وقسناه مع الأحوال التي يمكن أن تعرض عليه خارجاً فلا يخلو ثبوتاً عن أحد أنحاء ثلاثة:

النحو الأول: أن يؤخذ الواجب مشروطاً بتحقيق ذلك العارض، وهذا هو المعبر عنه (بشرط شيء)، مثل استقبال القبلة، فإنَّ الصَّلَاة إذا قيسَتْ بالنسبة إليه فإنَّها تلحظ مقيّدة به، وهكذا الحال مع سائر شرائطها.

النحو الثاني: أن يؤخذ الواجب مشروطاً بعدم تحقيق ذلك العارض، وهذا هو المعبر عنه (بشرط لا)، مثل التلَفُّظ في الصَّلَاة، فإنَّ الصَّلَاة إذا قيسَتْ إلى التلَفُّظ فإنَّها تؤخَذ (بشرط لا) من ناحيته، أي بشرط عدم صدور التلَفُّظ من المصلي في أثنائها، وهكذا حال الصَّلَاة مع سائر القواطع والمنافيات.

النحو الثالث: أن يؤخذ الواجب غير مقيّد بلحوق ذلك العارض ولا بعدم لحوقه، بمعنى غَضَّ النَّظَر عن وجوده وعدمه، فكلاهما سيّان، وهذا هو المعبر عنه (لا بشرط شيء)، مثل الحرية، فإذا قيسَتْ الصَّلَاة إليها لم يشترط فيها اتصاف المصلي بالحرية، ولا عدم اتصافه بها.

المرحلة الثانية: إذا دلّ دليل على وجوب فعل ما:

فتارة: يدلّ على اعتبار شيء فيه وجوداً أو عدماً، بأن يُعتبر وجود هذا الشيء قيداً في الواجب، أو يعتبر عدمه كذلك فيه، ولا كلام حينئذٍ في لزوم العمل على

مقتضاه، والإتيان بمتعلق الأمر مقروناً بالشيء الأول، ومجرداً عن الشيء الثاني.

وأخرى: لا يتضمن شيئاً من ذلك فلا يُصرَّح باعتبار وجود الشيء في الواجب ولا باعتبار عدمه، فيكون المولى ساكتاً عن هذه الجهة، وحينئذٍ إذا تمت مقدمات الحكمة - كما هو الغالب من كون المتكلم في مقام البيان (أي بيان تمام مطلوبه)، وإمكان تقيد الواجب بذاك الشيء، وعدم نصب قرينة - جاز عندئذٍ التمسك بالإطلاق لنفي اعتبار ذلك الشيء وجوداً وعدمًا، وهو عبارة عن أخذ المأمور به (لا بشرط) من ذلك الشيء، فلا يكون وجوده قيداً في الواجب، كما لا يكون عدمه قيداً فيه.

وإذا لم تتم مقدمات الحكمة لانتفاء إحداها لم يمكن التمسك بالإطلاق، كما إذا فرض أنّ المولى كان في مقام الإجمال مثلاً، فإنّ الكلام حينئذٍ يكون مجملاً، ولا يُستفاد منه شيء.

والحاصل: أنّ التمسك بالإطلاق (أي اللفظي) جائز في التقسيات الأولية للواجب؛ لإمكان تقيد الواجب فيها، بعد سلامته عن محذور الدّور الآتي ذكره.

٢ - محلّ الخلاف من وجوب قَصْد القُرْبَة

إنّ محلّ الخلاف في المقام هو إمكان أخذ قَصْد امتثال الأمر^(١) في المأمور به، وأمّا غير قَصْد الامتثال من وجوه قَصْد القُرْبَة^(٢) - كَقَصْد محبوبة الفعل المأمور به الذاتية^(٣) باعتبار أنّ كلّ مأمور به لا بدّ أن يكون محبوباً للأمر ومرغوباً فيه عنده^(٤)، وكَقَصْد التقرّب إلى الله تعالى مَحْضاً بالفعل لا من جهة قَصْد امتثال أمره بل رجاءً لرضاه، ونحو ذلك من وجوه قَصْد القُرْبَة^(٥) - فإنّ كلّ هذه الوجوه لا مانع قطعاً

(١) حَصْراً، دون سائر أفراد قصد القُرْبَة التي سيأتي ذكر أهمّتها، والمراد منه أن يكون قَصْد امتثال أمر المولى هو الذي يُحرِّك المكلفَ للإتيان بالعمل العبادي وبيعته إليه، ولهذا يأتي محذور الدّور ونحوه.

(٢) كما هو المعروف عند العلماء، خلافاً لصاحب الجواهر رحمته الله الذي يَحصر قَصْد القُرْبَة في قَصْد امتثال الأمر، وسائر الوجوه عنده تكون في طوله.

(٣) ولا ينافيه ما سيأتي من المصنّف رحمته الله في مسألتني مقدّمة الواجب والضدّ من جواز الاكتفاء بقَصْد المحبوبة في صدق العبادية، لأنّ غرضه بيان وجه القُرْبَة الذي هو محلّ نزاعهم في مبحث (التعبّدي والتوصلي)، فليُلتفت.

(٤) بحيث تصل هذه المحبوبة إلى درجة إرادة الفعل بنحو الإرادة التشريعية.

(٥) مثل كونه تعالى مستحقاً للعبادة، وكذا الخوف من النار، والطّمع في الجنة، وغير ذلك ممّا يكون في عَرَض قَصْد امتثال الأمر.

من أخذها قيداً للمأمور به^(١)، ولا يلزم المحال الذي ذكروه في أخذ قَصْد الامتثال^(٢)، على ما سيأتي.

ولكن الشأن^(٣) في أن هذه الوجوه هل هي مأخوذة في المأمور به فعلاً على نحو لا تكون العبادة عبادة إلا بها؟

الحق أنه لم يؤخذ شيء منها في المأمور به^(٤)، والدليل على ذلك ما نجده من الاتفاق على صحة العبادة - كالصلاة مثلاً - إذا أُتِيَ بها بداعي أمرها مع عدم قَصْد الوجوه الأخرى^(٥)، ولو كان غير قَصْد الامتثال من وجوه القُرْبَة مأخوذة في المأمور به لما صحّت العبادة^(٦)، ولما سَقَط أمرها بمجرد الإتيان بداعي أمرها بدون قَصْد

(١) وفاقاً لصاحب الكفاية تَتَضَرَّع، ولم يركِّز رحمته على الخلاف في هذه المرحلة، ومَرَّ نقل الخلاف فيها عن السيد الخوئي تَتَضَرَّع.

(٢) وهو تقدّم الشيء على نفسه، وذلك لأنّ تقسيم الواجب - إلى ما يؤتى به بداعي المحبوبة، وما يؤتى به لا بداعيها مثلاً - ليس من التقسيمات الثانوية للواجب، بخلاف تقسيمه باعتبار قَصْد امتثال الأمر وعدم قَصْده.

(٣) والمهمّ هو الحديث عن المرحلة الثانية من الخلاف بينهم بعد الفراغ عن أصل إمكان أخذ تلك الوجوه في متعلّق الأمر.

(٤) إثباتاً وعلى سبيل الجزم، وفاقاً لصاحب الكفاية تَتَضَرَّع.

(٥) بل حتى مع غفلة المكلف عنها أحياناً، وعدم التفاته إليها أصلاً.

(٦) لانتفاء المقيد (أي صحة الصلاة مثلاً) عند انتفاء قيده (وهو قَصْد الأمر)، وخالف فيه السيد الخوئي تَتَضَرَّع، ببيان تقدّم في الشرح.

ذلك الوجه^(١).

فالاخلاف - إذًا - منحصرٌ في إمكان أخذ قَصْد الامتثال واستحالته^(٢).

٣ - الإطلاق والتقييد في التقسيمات الأولية للواجب

إنَّ كُلَّ واجبٍ في نفسه له تقسيماتٌ باعتبار الخصوصيات التي يمكن أن تلحقه في الخارج^(٣)، مثلاً الصَّلَاة تنقسم في ذاتها مع قطع النَّظَر عن تعلُّق الأمر بها إلى:

١ - ذات سورة، وفاقدتها^(٤).

٢ - ذات تسليم، وفاقدته.

٣ - صلاة عن طهارة، وفاقدتها.

٤ - صلاة مستقبل بها القبلة، وغير مستقبل بها.

٥ - صلاة مع السَّاتر، وبدونه.

وهكذا يمكن تقسيمها إلى ما شاء الله من الأقسام بملاحظة أجزائها وشروطها

(١) والكلام في جواز التمسك بالإطلاق لنفي أخذ هذه الوجوه في الواجب وعدم جوازه، كالكلام في قَصْد امتثال الأمر.

(٢) ولهذا ينصرف التعبير بـ(قَصْد القُرْبَة) إلى خصوص قَصْد امتثال الأمر.

(٣) لكنَّ من دون اعتبار تعلُّق الأمر (أي الوجوب) به.

(٤) فكونُ الصَّلَاة مع السُّورَة تارَةً، ومن دونها تارَةً أخرى، حالتان تعرضان على الصَّلَاة من دون أن يتوقَّف هذا العروض على تعلُّق الوجوب بالصَّلَاة.

وملاحظة كل ما يمكن فرض اعتباره فيها وعدمه^(١)، وتُسمى مثل هذه التقسيمات (التقسيمات الأولية)، لأنها تقسيمات تلحقها في ذاتها، مع قطع النظر عن فرض تعلق شيء^(٢) بها.

وتقابلها (التقسيمات الثانوية) التي تلحقها بعد فرض تعلق شيء بها كالأمر مثلاً، وسيأتي ذكرها^(٣).

فإذا نظرنا إلى هذه التقسيمات الأولية للواجب فالحكم بالوجوب بالقياس إلى كل خصوصية منها لا يخلو في الواقع من أحد احتمالات ثلاثة:

(١) أن يكون مقيداً بوجودها^(٤)، ويُسمى (بشرط شيء)، مثل شرط الطهارة والساتر والاستقبال والسورة والركوع والسجود وغيرها من أجزاء وشروط بالنسبة إلى الصلاة^(٥).

(٢) أن يكون مقيداً بعدمها، ويُسمى (بشرط لا)، مثل شرط الصلاة بعدم

(١) بحيث يمكن عروضها على الصلاة مستقلاً عن تعلق الأمر بها، وهذا بخلاف تقسيم الصلاة إلى ما يؤتى بها بقصد أمرها وما يؤتى بها لا كذلك.

(٢) وهذا الشيء في مقامنا هو (الأمر)، أي الوجوب المتعلق بها.

(٣) فتقسيم الصلاة إلى (معلومة الوجوب وغير معلومة الوجوب) لا يُتصور إلا بعد فرض تعلق الوجوب بالصلاة.

(٤) وطروء ذاك العارض على الواجب في الخارج.

(٥) فالمولى (أي الأمر) الملتفت إلى انقسام الصلاة بلحاظ الجزء أو الشرط يعتبرها مقيدةً بوجود هذه القيود.

الكلام والقهقهة والحديث^(١)، إلى غير ذلك من قواطع الصّلاة.

(٣) أن يكون مطلقاً بالنسبة إليهما، أي غير مقيد بوجودها ولا بعدمها، ويُسمى (لا بشرط)، مثل عدم اشتراط الصّلاة بالقنوت^(٢)، فإن وجوبها غير مقيد بوجوده ولا بعدمه، هذا في مرحلة الواقع والثبوت^(٣).

وأما في مرحلة الاثبات والدلالة، فإن الدليل الذي يدل على وجوب شيء^(٤) إن دلّ على اعتبار قيد فيه أو على اعتبار عدمه فذاك^(٥)، وإن لم يكن الدليل متضمناً لبيان التقييد بها هو محتمل التقييد^(٦) (لا وجوداً ولا عدماً) فإن المرجع في ذلك هو أصالة الإطلاق^(٧)، إذا توفرت المقدمات المصححة للتمسك بأصالة الإطلاق^(٨) على ما

(١) فتؤخذ الصّلاة عندئذ بشرط عدم الحديث في أثنائها، ويمكن الاستغناء عن ذكر (الحديث) اكتفاءً بذكر (الكلام)، والأمر سهل.

(٢) والحرية والذكورة وغيرها، ولهذا لا يُعتبر وجودها في صحّة الصّلاة، كما لا يؤدي عدمها إلى فساد الصّلاة.

(٣) ولا فرق في هذه المرحلة بين التقسيمات الأولية والثانوية من جهة وجود ثلاث حالات للحكم؛ لعدم معقولية الإهمال في حق المولى الملتفت إلى مراده.

(٤) لهذا الدليل ثلاث حالات، والمهم منها هو الثالثة.

(٥) أي: يلزم الإتيان بالواجب مع القيد في الأول، ومجرداً عنه في الثاني.

(٦) أي: بشيء يُحتمل تقييد الواجب به، فلم يتصدّ الدليل لبيان اعتباره ولا عدم اعتباره، بعد وضوح تمكّن الأمر من تقييد الواجب به.

(٧) التي يُتمسك بها لنفي اعتبار ذاك القيد في متعلّق أمر المولى.

سيأتي في بابهِ - وهو باب المطلق والمقيّد - وبأصالة الإطلاق يُستكشف أن إرادة المتكلم (الأمير) متعلّقة بالمطلق واقعاً^(٢)، أي أن الواجب لم يؤخذ بالنسبة إلى القيد إلا على نحو اللابشرط^(٣).

والخلاصة: أنه لا مانع من التمسك بالإطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الأولية^(٤).

(١) وفي مقدّماتها كون المتكلم في مقام بيان تمام مطلوبه؛ إذ لو كان في مقام الإهمال أو الإجمال مثلاً لم ينعقد لكلامه إطلاقاً.

(٢) وأن القيد (المحتمل اعتباره) ليس مأخوذاً في الواجب، بل الواجب مطلق من جهته، أي من جهة وجود القيد، ومن جهة عدم القيد معاً.

(٣) فلا يُعتبر وجوده في الواجب، ولا يضرّ انتفاؤه عنه، فيُبنى في مقام الإثبات على الاحتمال الثالث في مقام الثبوت.

(٤) لأنّ المانع المتصور من ذلك (وهو عدم إمكان التقييد) متنفّ في القيود التي تندرج في باب التقسيمات الأولية.

الأمر الرابع

الإطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية

اتّضح ممّا مرّ في الأمر السّابق أنّ المراد من التقسيمات الثانوية هي التي تحصل للواجب بعد تعلّق التكليف به، فلا تحقّق لها قبله، ومثالها المهم في مبحث (التعبدي والتوصلي) هو تقسيم الواجب - كالصلاة - إلى ما يؤتى به في الخارج بقصد امتثال أمره، وما يؤتى به لا بهذا القصد، وهذا التقسيم لا مجال له قبل تعلّق التكليف به، كما هو واضح.

وقد مرّت الإشارة في الأمر الأول إلى الخلاف في إمكان تقييد الواجب بالقيود الطارئة عليه بعد تعلّق الوجوب به وعدم إمكانه، وفيه قولان:

القول الأول: استحالة التقييد، وهذا ما بنى عليه كثير من المحقّقين، وذكروا للاستحالة وجوهاً كثيرة، اقتصر المصنّف رحمته على أشهرها، وهو ما ذكره صاحب الكفاية والمحقّق النائيني رحمته^(١)، من لزوم الدّور في مرحلة الإنشاء والجعل، وهذا يمثّل المقدّمة الأولى لدليل المشهور.

وتقريره: أنّ تحقّق الأمر متأخّر عن قُصد امتثاله، لأنّ قُصد الامتثال لما أُخذ قيداً في المأمور به صار داخلاً في متعلّق الأمر، ومتعلّق الأمر متقدّم رتبةً على الأمر، من باب تقدّم الموضوع على حكمه، ولكنّ قُصد امتثال الأمر بدوره متأخّر عن

(١) كفاية الأصول ص ٧٢، أجود التقريرات ج ١ ص ١٦٢.

نفس الأمر؛ للزوم وجود أمرٍ في الرتبة السابقة حتى يقصد المكلف امتثاله، فيلزم حينئذٍ تقدّم قَصْد امتثال الأمر على نفسه، أو تقدّم الأمر على نفسه، وهو دَوْر. ويرتّب عليه امتناع أخذ قَصْد الأمر في متعلّق الأمر شرعاً، في نفس خطاب الوجوب، بأن يقول: «صَلِّ بِقَصْد امتثال الأمر» مثلاً، والمراد من هذا الأمر هو نفس (صَلِّ) المذكور في الخطاب، لهذا بنى صاحب الكفاية تَنَزُّلاً على أنّ اعتبار قَصْد الامتثال في العبادات لا بدّ أن يكون من جهة العقل^(١).

القول الثاني: إمكان تقييد متعلّق الأمر بقَصْد امتثال أمره، وهذا ما اختاره السيد الخوئي تَنَزُّلاً، ولهذا تصدّى للجواب عن الوجوه التي ذكرها أصحاب القول الأول لإثبات استحالة تقييد متعلّق الأمر بقَصْد الامتثال^(٢).

وبناءً على استحالة تقييد متعلّق الأمر بقَصْد الامتثال تصل النوبة إلى المقدّمة الثانية، وهي استحالة الإطلاق، استناداً إلى أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من باب المَلَكَة والعدم، والمفروض أنّ التقييد بمنزلة المَلَكَة والإطلاق بمنزلة عدمها، وكلّما امتنع تحقّق المَلَكَة في محلّ امتنع عدمها فيه (من حيث هو عدمٌ لها)، وحينئذٍ لا يمكن انعقاد الإطلاق لكلام المولى، كي يثبت به عدم اعتبار قَصْد الامتثال، ليكون الواجب توصلياً.

فإذا لم يَكُنْ هناك دليلٌ اجتهادي آخر يُثبت كونَ الواجب توصلياً وصلت

(١) كفاية الأصول ص ٧٢ .

(٢) دراسات في علم لأصول ج ١ ص ١٩١ وما بعدها، محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٥١٠

وما بعدها.

النَّوْبَةُ عندئذٍ إلى الأصول العملية، وقد مرَّ أنَّ المصنَّفَ رحمته الله يبنى على جريان أصالة الاشتغال القاضية بضرورة الإتيان بالقيد المشكوك، وفاقاً لصاحب الكفاية رحمته الله، وخلافاً للمحقق النائيني رحمته الله.

وظاهر المصنَّفَ رحمته الله أنه يوافق شيخه المحقق النائيني رحمته الله في أنَّ القابلية (أو الشأنية) المعتبرة في تقابل العَدَمِ والمَلَكَةِ هي القابلية الشخصية، أي في خصوص كلِّ موردٍ موردٍ، واعترض السيد الخوئي رحمته الله عليه بكفاية أنَّ تكون القابلية المعتبرة صنفية أو نوعية أو جنسية - كما ذُكر في المعقول^(١) -، ومن ثَمَّ يُكتفى بقابلية الواجب للتقييد بنوع القيود^(٢)، فليلاحظ.

(١) يلاحظ: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مق ١ ف ٢ مس ١١ ص ١٦١، شوارق الإلهام

في شرح تجريد الكلام ج ٢ ص ٢٣٧، نهاية الحكمة ج ٢ مر ٧ ف ٧ ص ٥٦٩ - ٥٧١.

(٢) دراسات في علم الأصول ج ١ ص ١٩٩، مصابيح الأصول ج ١ ص ٢٢٥ - ٢٢٦،

محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٥٣١ - ٥٣٢.

٤ - عدم إمكان الإطلاق والتقيد

في التقسيمات الثانوية للواجب

ثم إنَّ كلَّ واجبٍ - بعد ثبوت الوجوب وتعلُّق الأمر به واقعاً^(١) - ينقسم إلى ما يُؤتى به في الخارج بداعي أمره، وما يُؤتى به لا بداعي أمره^(٢)، ثمَّ ينقسم أيضاً إلى معلوم الواجب ومجهوله.

وهذه التقسيمات تُسمَّى (التقسيمات الثانوية)^(٣) لأنَّها من لواحق الحكم وبعد فرض ثبوت الوجوب واقعاً؛ إذ قبل تحقُّق الحكم لا معنى لفرض إتيان الصَّلَاة - مثلاً - بداعي أمرها^(٤)، لأنَّ المفروض في هذه الحالة لا أمرَ بها حتى يمكن فرض قَصْدِهِ، وكذا الحال بالنسبة إلى العلم والجهل بالحكم^(٥).

(١) هذا هو الفارق بين هذه التقسيمات (أي الثانوية) والتقسيمات الأولية، كما مرَّ.

(٢) ومن الواضح عدم إمكان نشوء هذين القسمين للعمل العبادي من دون أن يُفرض تعلُّق الأمر به في مرتبة سابقة.

(٣) وهي التي تحصل للواجب في مرتبة متأخرة عن تعلُّق الوجوب به.

(٤) من باب السَّالبة بانتفاء الموضوع، فلا يوجد (قَصْد امتثال) من دون (أمر).

(٥) لأنَّ العلم يحتاج إلى متعلِّق (أي معلوم) في الرتبة السابقة - كما يحتاج إلى موضوع (أي عالم) - فلا عِلْم من دون معلوم، وهكذا الحال في الجهل، وهذا معنى كون العلم من الصِّفات الحقيقية ذوات الإضافة.

وفي مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد - أي تقييد المأمور به^(١) - لأن قَصْد امتثال الأمر^(٢) - مثلاً - فرغ وجود الأمر^(٣)، فكيف يُعقل أن يكون الأمر مقيداً به^(٤)، ولازمه أن يكون الأمر فرغ قَصْد الأمر^(٥)، وقد كان قَصْدُ الأمر فرغ وجود الأمر^(٦)، فيلزم أن يكون المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً^(٧)، وهذا

(١) في نفس خطاب الوجوب، وهذه هي المقدمة الأولى للدليل المشهور.

(٢) شروع في تقريب محذور الدَّور، وهو أشهر الوجوه المذكورة لاستحالة التقييد، ذكره صاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمهما.

(٣) ومتأخر عن الأمر من باب تأخر الحكم عن موضوعه، لأنه قَصْدُ امتثال الأمر لا قَصْدُ شيء آخر، فلا بد من وجود أمر في المرتبة السابقة كي يتأتى للمكلف أن يقصد امتثاله في المرتبة اللاحقة.

(٤) أي: بقَصْد الأمر، كما هو المفترض في المقام، بأن يقال: «صلِّ بقَصْد امتثال أمر الصلاة»، وهذا يستلزم تأخر الأمر عن قَصْد الأمر.

(٥) ومتأخراً عن قَصْد الأمر، لأن قَصْد الأمر سيكون قيداً في المتعلق، ومتعلق الأمر (بذاته وبقيوده) متقدّم على الأمر، لأنه بمثابة الموضوع للأمر، والموضوع (مع قيوده) متقدّم رتبة على الحكم، فيلزم كون الأمر متأخراً رتبة عن قَصْد الأمر، بملاك تأخر الحكم عن موضوعه.

(٦) لأن الأمر بمثابة الموضوع لقَصْد الامتثال، كما مرّ آنفاً.

(٧) المتقدم هو الأمر، والمتأخر هو قَصْد امتثال الأمر، أي: يلزم تأخر الأمر عن قَصْد الأمر، مع أن الأمر متقدّم على القصد، ويمكن تطبيقه على قَصْد الأمر أيضاً.

خُلِفَ^(١) أو دَوَّرَ^(٢).

وإذ استحال التقييد^(٣) استحال الإطلاق أيضاً؛ لما قلنا سابقاً إنّ الإطلاق من قبيل عدم الملكة بالقياس إلى التقييد^(٤)، فلا يُفرض إلا في موردٍ قابلٍ للتقييد^(٥)، ومع عدم إمكان التقييد^(٦) لا يُستكشف من عدم التقييد إرادة الإطلاق^(٧).

(١) لأنّ المفروض تقدّم الأمر على قَصْدِ الأمر بملاك تقدّم الموضوع على حكمه.
(٢) بتقريب: أنّ تقييد متعلق الأمر بقَصْدِ امتثال الأمر يستلزم تقدّم القَصْدِ المذكور على الأمر، مع أنّ الأمر متقدّم على هذا القَصْدِ، فينتج تقدّم قَصْدِ الأمر على نفسه.
(٣) أي: تقييد متعلق الأمر بقَصْدِ امتثال أمره، كتقييد الصّلاة بقَصْدِ امتثال (صلّ)، وهذه هي المقدّمة الثانية.

(٤) بخلاف ما لو قيل إنّّه من تقابل التضاد - كما يلتزم به السيد الخوئي تَبَيَّنَ، فيتعيّن الإطلاق عندئذٍ.

(٥) لأنّ الإطلاق هو العدم المضاف إلى التقييد وليس هو عدماً مطلقاً، ولا تحقّق للمضاف (بها هو مضاف) من دون تحقّق المضاف إليه.

(٦) في موارد التقسيات الثانوية، كما هو محلّ الكلام في هذا الأمر.

(٧) لما مرّ من أنّ عدم ذكر المتكلّم للقيّد كما يجوز أن يرجع إلى إرادته الإطلاق في متعلق الأمر وعدم دخالة القيّد المشكوك في غرضه، فكذلك يجوز أن يرجع إلى استحالة التقييد رغم إرادة المتكلّم له، ولا دلالة للعامّ (عدم التقييد) على الخاصّ (إرادة التقييد) بأيّ نحو من أنحاء الدّلالة.

مختار المصنّف

بأوضح الأمور الأربعة المتقدّمة يظهر أنّ الواجب (أيّ واجب) إذا أُحرز كونه تعبدياً أو توصلياً فلا كلام عندئذٍ في لزوم العمل على طبق المحرّز، وإنّما يقع الكلام في ما إذا لم يُحرّز أيّ منهما ودار أمره بين أن يكون تعبدياً وأن يكون توصلياً، وهنا مسلكان رئيسان:

المسلك الأول: أنّ الأصل في الواجب أن يكون تعبدياً، ما لم يُقم دليل من الخارج على خلافه، وتندرج تحته أربعة أقوال، ذكر المصنّف رحمته الله ثلاثة منها، يمثل كلّ منها طريقاً لإثبات التعبدية، سواء من باب الأصل اللفظي أم الأصل العملي:

القول الأول: البناء على إمكان تقييد متعلّق الأمر بقصد الامتثال، وحينئذٍ يتأتّى التمسك بالأصل اللفظي، ونتيجته هي التعبدية، كما هو مختار جماعة منهم المحقّق الكلباسي رحمته الله، بناءً على وجود مؤونة زائدة في التوصلية، بتقريب أنّ الغرض من الأمر هو جعل الداعي بالإمكان في نفس المكلف، وتحريكه نحو مطلوب المولى، وهذا الغرض قائم بفعل الواجب بداعي أمره، فكلّما لم تقم قرينة على كونه توصلياً يكون مقتضى الأصل هو كونه تعبدياً^(١).

ومن الواضح أنّ هذا القول لا يلتزم به المصنّف رحمته الله، لأنّه يقول باستحالة

(١) إشارات الأصول ص ٥٦، ويلاحظ: أجود التقريرات ج ١ ص ١٦٩ - ١٧٢، الهداية في الأصول ج ١ ص ٢٥٦ - ٢٥٧، مصابيح الأصول ج ١ ص ٢٣٣.

التقييد، فلا يتأتى له التمسك بالأصل اللفظي.

القول الثاني: التمسك ببعض الأدلة النقلية الخاصة التي استدلل بها المحقق الكليني أيضاً، كقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾^(١)، بتقريب أن الحصر الوارد في الآية يدل على عبادة جميع الواجبات إلا ما خرج بدليل خاص، وهكذا حديث: «(إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ)»^(٢)، بتقريب أن العمل الخالي عن النية بمنزلة العدم.

وقد أجب عن هذا الاستدلال بعدة أجوبة في كلمات الأصوليين، منها لزوم تخصيص الأكثر، وهو مستهجن عرفاً.

القول الثالث: التمسك بالأصل العملي، بناءً على استحالة تقييد متعلق الأمر، والأصل الجاري في المقام هو (أصالة الاشتغال) القاضية بلزوم الإتيان بالقيّد المشكوك، ومرّ أن هذا الطريق مقبول عند المصنّف رحمته الله وفقاً لصاحب الكفاية رحمته الله. **القول الرابع:** التمسك بفكرة (متّم الجعل)^(٣) التي هي الطريق الوحيد عند المحقق النائيني رحمته الله لأخذ قصد القرّبة وسائر القيود الثانوية في متعلق الأمر، بعد فرض توقّف غرض المولى على الإتيان بالواجب بقصد القرّبة، مع استحالة تقييده به في خطاب واحد.

(١) سورة البينة، الآية (٥).

(٢) صحيح البخاري ج ١ ص ٣١، سنن أبي داود ج ٢ ص ٢٦٢ ح ٢٢٠١، تهذيب الأحكام ج ١ ص ٨٣ ح ٢١٨، ج ٤ ص ١٨٦ ح ٥١٨ و ٥١٩.

(٣) وهذه الفكرة موجودة أيضاً في تقريرات الشيخ الأعظم رحمته الله، بلاحظ: مطارح الأنظار ج ١ ص ٣٠٣.

وملخصها: أن يصدر عن المولى خطابان أو أمران، يُنشئ في الأول أصل الوجوب، أي وجوب ذات الفعل مجرداً عن قصد القربة، ثم يأمر في البيان الثاني بالفعل مرة أخرى، لكن بقصد امتثال أمره الأول، ففي مثال الصلاة يقول في البيان الأول: «(صَلِّ)»، ثم يُنشئ بياناً ثانياً متمماً للأول، مفاده: «(لتكن الصلاة بقصد امتثال أمرها)» مثلاً، ولا يمكن للمولى هنا الاكتفاء بالخطاب الأول، وإيكال القيد المعبر إلى حكم العقل، وعدم ذكره في خطاب ثانٍ، لأنّ هذا خارج عن وظيفة العقل، فكل ما يتعلّق به غرض المولى لا بدّ من أن يكون جعله واعتباره بيده، فإنّ تأتّى له في بيان واحد فهو، وإلا أمر به في بيانٍ ثانٍ يتمّم به الجعل الأول.

وهذان الأمران وإن كانا اثنين بحسب اللفظ والصورة، ولكنّهما في الواقع بمنزلة أمرٍ واحد، له ملاكٌ واحدٌ، لا يُكتفى في تحصيله بأمرٍ واحدٍ، ولهذا لا يُقبل من المكلف أن يمثل أحدهما، ويترك الآخر، بأن يأتي بالصلاة فقط من دون قيد (قصد القربة)، ويدّعي أنّه قد امتثل الخطاب الأول، وعصى الخطاب الثاني.

فإذا لم يفعل المولى هذا، ولم يُنشئ بياناً آخر للأمر يُبرز فيه دخالة القيد في غرضه، فعندئذٍ لا يخلو إمّا أن يكون قد أهمل ذكر القيد في البيان الثاني مع دخله في بيان غرضه، وهذا منافٍ لحكمته لأنّه نقض للغرض، وإمّا أن يكون عدم ذكره للقيد لأجل عدم دخالته في تحقّق الغرض أصلاً، فيكون عدم ذكره له كاشفاً عن عدم مدخليته في تحقّق غرضه، وهذا ما يُعبّر عنه بـ(الإطلاق المقامي)، أي سكوت المولى مع كونه في مقام البيان.

المسلّك الثاني: أن الأصل في الواجب أن يكون توصلياً، وتندرج تحته ثلاثة

أقوال ذكرها المصنّف رحمته الله، يمثل كلّ واحد منها طريقاً لإثبات التوصلية:

القول الأول: البناء على إمكان تقييد متعلّق الأمر بقصد امتثال أمره، فيصحّ حينئذٍ التمسك بالإطلاق اللفظي المنتج للتوصلية، بناءً على أنّ المؤونة تكمن في التعبدية، كما هو مختار جماعة منهم الشيخ الأعظم رحمته الله (١).

وقربه المحقّق النائي رحمته الله بأنّ دليل الواجب إذا لم يكنّ مقيداً بشيء فلا بدّ أن يكون مطلقاً بالقياس إليه (٢)، وهذا الكلام ينطبق على قصد القرّبة، وهكذا السيد الخوئي رحمته الله بناءً على أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل التضادّ، كما تقدّم.

القول الثاني: التمسك بالأصل العملي بناءً على استحالة التقييد، المستلزمة لاستحالة الإطلاق، والأصل العملي الجاري في المقام هو (أصالة البراءة) القاضية بعدم وجوب الإتيان بالقيّد المشكوك، ومَرَّ أنّ هذا مختار المحقّق النائي رحمته الله، وأنّ المصنّف رحمته الله لا يوافق عليه.

القول الثالث: التمسك بالإطلاق المقامي، وهو ما يتبنّاه المصنّف رحمته الله كأصل لفظي يُثبت كون الواجب توصلياً في حال الشك، والإطلاق المقامي نوع آخر من الإطلاق غير الإطلاق اللفظي.

والمراد منه أن يكون المولى في مقام بيان تمام ما يكون دخيلاً في غرضه، فإذا سَكَتَ عن شيء، ولم يُبيّن دخالته في الغرض كَشَفَ هذا عن عدم اعتباره، وعدم مدخليته في الغرض، كما في قصد القرّبة، فلو سكّت ولم يذكر دخالته في غرضه دلّ

(١) مطارح الأنظار ج ١ ص ٣٠٢.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ١٦٨.

هذا على أنّ الواجب الذي تعلّق به الأمر (واجبٌ توصّلي)، ولا يعتبر في امثاله الإتيان به بقصد امثال أمره، وإلا كان سكوته إخلالاً بالغرض، وهو ينافي حكمته، فيكون الإطلاق المقامي عبارة عن السكوت في مقام البيان.

ولا بأس - تمييزاً للفائدة - بذكر أهمّ الفوارق بينه وبين الإطلاق اللفظي:

الأول: أنّ الإطلاق المقامي متأخّر رتبةً عن الإطلاق اللفظي، يلجأ إليه الأصوليون عادةً بعد عدم إمكان التمسك بالإطلاق اللفظي.

الثاني: أنّ إحراز كون المتكلّم في مقام البيان فيه يتوقّف على قيام قرينة خاصة بالمورد، في حين يصحّ في الإطلاق اللفظي الاعتماد على الأصل العقلاني لو شكّ في كون المتكلّم في مقام البيان وعدمه.

الثالث: أنّ الإطلاق المقامي يجري في القيود الثانوية التي تلحق الواجب بعد تعلّق الوجوب به، والتي لا يمكن أخذها في الواجب، مثل قصد امثال الأمر، بينما يختصّ الإطلاق اللفظي بالقيود الأولية التي تعرض على الواجب مع قطع النظر عن تعلّق الوجوب به، والتي يمكن أخذها في الواجب.

والنتيجة النهائية: أنّ المصنّف رحمته الله في مرحلة الأصل اللفظي يبني في موارد الشكّ على كون الواجب توصلياً؛ تمسكاً بالإطلاق المقامي، وفي مرحلة الأصل العملي (المتأخّرة رتبة) يبني على جريان (أصالة الاشتغال) التي تقضي بالتعامل مع الواجب على أنّه تعبدي، وبهذا لا يبقى أدنى مجال لتوهم التهافت في كلامه رحمته الله، لأنّ النتيجة وإن كانتا متنافيتين، إلا أنّهما ليستا في مرتبة واحدة.

النتيجة

وإذا عَرَفْنَا هذه المقدمات يحسُن بنا أن نرجع إلى صُلْب الموضوع، فنقول^(١): قد اختلف الأصوليون في أنّ الأصل في الواجب - إذ شُكَّ في كونه تعبدياً أو توصلياً - هل أنّه تعبدّي أو توصلّي ؟

ذهب جماعةٌ إلى أنّ الأصل في الواجبات أن تكون عبادية^(٢) إلا أن يقوم دليلٌ خاصٌّ على عدم دُخُلِ قَصْدِ القُرْبَةِ في المأمور به، لأنه^(٣) لا بدّ من الإتيان به تحصيلاً للفراغ اليقيني مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه، ولا يمكن التمسك بالإطلاق لنفيه حسبَ الفرض^(٤)، وقد تقدّم ذلك في الأمر الأول، فتكون أصالة الاحتياط هي

(١) يلتزم المصنّف رحمته الله باستحالة تقييد الواجب بقَصْدِ الامتثال في نفس خطاب الوجوب للزوم الدَّور، ولكنْ يجوز تقييده به في خطابٍ ثانٍ، ومع عدم التقييد كذلك ينفث الباب لانعقاد (الإطلاق المقامي) المُنْبِت للتوصلية.

(٢) لكون المورد مجرى لقاعدة الاشتغال، بعد عدم وجود أصل لفظي يثبت التوصلية، وعدم صلاحية المورد لجريان أصالة البراءة فيه.

(٣) هذا تعليلٌ لجريان أصالة الاشتغال العقلي وثبوت العبادية، ومحصله أنّ الشكَّ عندئذٍ في مقام الامتثال وفراغ الذمّة عن التكليف الذي يُتيقن باشتغالها به.

(٤) لاستحالة تقييد المتعلّق بقَصْدِ الامتثال، واستحالة الملكة (أي التقييد) تستلزم استحالة عدمها (أي الإطلاق) بما هو عدمٌ لها.

المرجع هنا، وهي تقتضي العبادية^(١).

وذهب جماعة^(٢) إلى أن الأصل في الواجبات أن تكون توصلية، لا لأجل التمسك بأصالة الإطلاق^(٣) في نفس الأمر، ولا لأجل أصالة البراءة من اعتبار قيد القربة^(٤)، بل نتمسك لذلك بإطلاق المقام^(٥).

توضيح ذلك: أنه لا ريب في أن المأمور به (إطلاقاً وتقييداً) يتبع الغرض (سعة وضيقاً)^(٦)، فإن كان القيد دخیلاً في الغرض^(٧) فلا بد من بيانه وأخذه في المأمور به

(١) هذا الطريق مقبول عنده رحمته الله على مستوى الأصل العملي، وفقاً لصاحب الكفاية رحمته الله، وهناك ثلاثة طرق أخرى للوصول إلى التبعدية، مرّ بيانها في الشرح.

(٢) تمسكاً بأصل لفظي آخر، وهو مقبول عند المصنّف رحمته الله.

(٣) أي اللفظي، وذلك لأن استحالة التقييد (أي الملكة) توجب استحالة الإطلاق (أي عدم الملكة)، كما مرّ مراراً.

(٤) لأن الشك لا يتعلّق بأصل التكليف كي يكون المورد مجرى لأصالة البراءة، بل الشك يرتبط بمقام الامتثال فيكون المورد مجرى لأصالة الاشتغال.

(٥) أو الإطلاق المقامي، الذي صار مستنداً للبناء على الإطلاق في القيود الثانوية بعد تعذر الإطلاق اللفظي، ومرّ ذكر أهمّ الفروق بين الأصلين.

(٦) لأن الأمر الحكيم يبرز متعلّق طلبه بالشكل الذي يُحقّق غرضه لئلا يقع إخلال به من قبله، وهو يستلزم (نقض الغرض) غير اللائق بمثله.

(٧) بمعنى أن دائرة الغرض (المرتّب على الواجب) ضيقة، فلا يحصل الغرض إلا إذا أتى بالواجب مقيداً.

قيداً^(١)، وإلا فلا.

غير أنّ ذلك^(٢) في ما يمكن أخذه من القيود في المأمور به، كما في التقسيمات الأولية^(٣)، أمّا ما لا يمكن أخذه في المأمور به قيдаً - كالذي نحن فيه وهو قيد (قَصْد الامتثال)^(٤) - فلا يصحّ من الأمر أن يتغافل عنه حيث لا يمكن أخذه قيداً في الكلام الواحد المتضمّن للأمر^(٥)، بل لا مناصّ له من اتّباع طريقة أخرى ممكنة^(٦) لاستيفاء غرضه، ولو بإنشاء أمرين^(٧) أحدهما يتعلّق بذات الفعل مجرداً عن القيد، والثاني يتعلّق بالقيد^(٨).

مثلاً: لو فرض أنّ غرض المولى قائمٌ بالصّلاة المأتمى بها بداعي أمرها، فإنّه إذا لم

(١) لئلا يلزم نقض الغرض، وهو لا يليق بالمولى الحكيم.

(٢) أي: لزوم ذكر القيد في الخطاب، ما دام القيد دخيلاً في غرض الأمر.

(٣) وباقى وجوه قَصْد القُرْبَة أيضاً؛ لعدم لزوم محذور الدّور أو الخُلْف.

(٤) لكونه من التقسيمات الثانوية للمتعلّق، فيرد المحذور المتقدّم.

(٥) يقصد ﷺ نفس الخطاب المتضمن لإنشاء أصل وجوب الفعل، مثل «أقيموا

الصّلاة»، فلا يسعه القول: «أقيموا الصّلاة بقَصْد أمرها»، مثلاً.

(٦) شروعٌ في بيان طريقة (متّمّ الجعل).

(٧) بحسب الصّورة، وإلا فهما واقعاً بمنزلة أمرٍ واحدٍ، كما سيتضح.

(٨) وعندئذٍ لا يرد المحذور المتقدّم، لأنّ الأمر قد أنشئ في بيانٍ مستقلٍّ لوحده،

فلم يتوقّف على قَصْد الأمر كما كان سابقاً، ولا صَيّر في توقّف قَصْد الأمر (المأخوذ

في البيان الثاني) على الأمر، لأنّه توقّف من جانبٍ واحدٍ فقط.

يمكن تقييد المأمور به بذلك في نفس الأمر المتعلّق بها^(١)؛ لما عرفت من امتناع التقييد في التقسيمات الثانوية، فلا بدّ له (أي الأمر) لتحصيل غرضه أن يسلك طريقة أخرى، كأن يأمر أولاً بالصلاة^(٢)، ثم يأمر ثانياً بإتيانها بداعي أمرها الأول^(٣)، مبيّناً ذلك بصريح العبارة.

وهذان الأمران يكونان في حكم أمرٍ واحدٍ ثبوتاً وسقوطاً^(٤)، لأنّهما ناشئان من غرضٍ واحدٍ، والثاني يكون بياناً للأول^(٥)، فمع عدم امتثال الأمر الثاني لا يسقط الأمر الأول بامتناله فقط^(٦)، وذلك بأن يأتي بالصلاة مجردة عن قصد أمرها، فيكون

(١) أي: في نفس الخطاب الدالّ على وجوب الصلاة، مثل «صَلِّ».

(٢) فيقول: «أقيموا الصلاة» أو «صَلِّ» مثلاً.

(٣) بأن يقول: «لتكن الصلاة بقصد امتثال أمرها» مثلاً، وهذا البيان يكون متمماً للجعل في البيان الأول، ولهذا يُعبر عنه بـ(متمم الجعل)، بكسر الميم المشددة على صيغة اسم الفاعل.

(٤) فإمّا أن يُمثلاً معاً وإمّا أن يُخالفا معاً، وتعدّدهما في الصورة لا يجعل المقام من قبيل تعدّد المطلوب، فلا يجوز للمكلّف امتثال البيان الأول فقط.

(٥) ومتمماً للجعل في الأول، وليس جعلاً ثانياً مستقلاً، بحيث يكون هناك امتثال خاصّ وعصيان خاصّ لكل واحد منهما.

(٦) لأنّ المقام من قبيل وحدة المطلوب، وهو (الإتيان بالواجب مع قصد القرّة) لا من قبيل تعدّد المطلوب، بأن يكون للمولى مطلوبان: الإتيان بذات الواجب، وكونه بقصد امتثال أمره.

الأمر الثاني بانضمامه إلى الأول مشتركاً مع التقييد في النتيجة^(١)، وإن لم يُسمَّ (تقييداً) اصطلاحاً^(٢).

إذا عرفت ذلك، فإذا أمر المولى بشيء - وكان في مقام البيان^(٣) - واكتفى بهذا الأمر، ولم يلحقه بما يكون بياناً له، فلم يأمر ثانياً بقصد الامتثال^(٤)، فإنه يُستكشف منه^(٥) عدم دُخُلِ قَصْدِ الامتثال في الغرض، والا لَيُنَّه بأمر ثانٍ، وهذا ما سَمَّيناه به (إطلاق المقام).

وعليه، فالأصل في الواجبات كونها توصلية^(٦) حتى يثبت بالدليل أنها تعبدية.

(١) وهي كون المطلوب هو (الإتيان بمتعلق الأمر بقصد امتثال الأمر).

(٢) للزوم محذور من التقييد في نفس بيان الوجوب، ولا ضير في الوصول إلى نتيجة التقييد باتباع طريقة (متمم الجعل)، المذكورة في كلام المحقق النائيني تتج، بل في كلام الشيخ الأعظم تتج، كما مرَّت الإشارة إليه.

(٣) وقد ثبت كون المولى كذلك بقرينة خاصة بال مورد، خلافاً للإطلاق اللفظي حيث يُكتفى في إثبات كون المولى في مقام البيان بالأصل العقلاني، وهذه مقدّمة مهمة مشتركة بين الإطلاقين، وقد ظهر الفرق بينهما بلحاظها.

(٤) في بيان ثانٍ غير البيان الأول المتضمّن لإنشاء أصل وجوب الفعل.

(٥) أي: من عدم الإلحاق، أو من عدم الأمر به ثانياً بقصد الامتثال.

(٦) ببركة هذا الأصل اللفظي (أي الإطلاق المقامي)، المتقدّم رتبةً على الأصول العملية، فلا تصل التوبة إلى (أصالة الاشتغال) المثبتة للتعبدية.

فهرس الموضوعات التفصلي

٧		مقدمة الناشر
١١		مقدمة المؤلف
١٥		الإهداء
١٧		كلمة السيد الخوئي
		المُدخل:
٢١		التعريف الأول المشهور لعلم الأصول
٢٢		توضيح أهمّ الألفاظ الواردة فيه
٢٣		هذا التعريف للحكم أحسن من تعريفه القديم
٢٤		اعتراضان واردان على التعريف
٢٥		التعريف الثاني لصاحب الكفاية
٢٦		التعريف الثالث للمصنّف
٢٧		ثلاثة اعتراضات على تعريف المصنّف
٢٩		تطبيق التعريف على آية الصّلاة
٣١		توضيح المتن
٣٥		تقسيم الحكم إلى واقعي وظاهري
٣٥		الإطلاقان المعروفان للحكم الظّاهري
٣٦		تقسيم الدليل إلى اجتهادي وفقاهتي
٣٨		توضيح المتن

٤١	موضوع علم الأصول
٤١	الخلاف في ضرورة وجود الموضوع
٤٢	الأقوال في تحديد موضوع علم الأصول
٤٣	الأول: الأدلة الأربعة (بها هي أدلة)
٤٣	الثاني: الأدلة الأربعة (بها هي هي)
٤٤	الثالث: الكلّي المنطبق على موضوعات المسائل
٤٤	الرابع: كل ما يصلح لأن يكون دليلاً
٤٥	الأقوال في ما به تمايز العلوم
٤٥	الأول: تمايز العلوم بتمايز الموضوعات
٤٥	الثاني: تمايز العلوم بتمايز أغراضها
٤٦	الأول: تمايز العلوم بتمايز المحمولات
٤٦	الرابع: انتفاء الحاجة إلى ذلك
٤٦	الخلاف في تحديد مناط العَرَض الذاتي
٤٧	أقسام العارض على الشيء
٤٨	الأنحاء الثلاثة المعروفة للواسطة
٤٩	قولان في تحديد ضابط العَرَض الذاتي
٤٩	أولهما: أحد الأقسام الثلاثة الأولى
٤٩	ثانيهما: ما يلحق موضوعه بلا واسطة في العروض
٥١	توضيح المتن

٥٣	فائدة علم الأصول
٥٥	مقولة: ((لله في كل واقعة حكم))
٥٦	تقسيم أبحاث علم الأصول إلى أربعة أقسام
٥٧	الأول: مباحث الألفاظ
٥٧	الثاني: الملازمات العقلية
٥٨	الثالث: مباحث الحجج
٥٩	الرابع: الأصول العملية
٦٠	توضيح المتن
٦٥	المقدمة، وفيها أربعة عشر مبحثاً
٦٥	المبحث الأول: حقيقة الوضع
٦٥	في تفسير علاقة اللفظ والمعنى ثلاثة اتجاهات
٦٥	الاتجاه الأول: العلاقة ذاتية
٦٦	في المراد من العلاقة الذاتية احتمالان
٦٧	الاتجاه الثاني: العلاقة جعلية، وتحت عدة مسالك
٦٧	المسلك الأول: الملازمة الواقعية
٦٧	المسلك الثاني: الاعتبار والأقوال المندرجة فيه
٦٩	المسلك الثالث: التعهد
٦٩	الاتجاه الثالث: الوساطة بين الاثنين
٧٠	توضيح المتن

٧٣	المبحث الثاني: تحديد الواضع
٧٣	النَّظَرِيَّةُ الأولى: الوضع الإلهي
٧٤	الوجوه المذكورة لإثبات هذه النَّظَرِيَّة
٧٥	النَّظَرِيَّةُ الثانية: الوضع بشري، وتحتها أقوال
٧٥	الأول: الواضع شخصٌ واحدٌ محدّد
٧٥	الثاني: الواضع شخصٌ واحدٌ أو جماعة
٧٥	الثالث: الواضع أشخاصٌ متعدّدون
٧٦	مختار المصنّف
٧٧	توضيح المُتْن
٧٩	المبحث الثالث: تقسيم الوضع إلى تعيني وتعيّني
٨٠	الإشكال الوارد على هذا التقسيم
٨٠	الجواب عن الإشكال المذكور بجوابين
٨٢	توضيح المُتْن
٨٥	المبحث الرابع: أقسام الوضع
٨٥	تصوّر المعنى تارةً بنفسه وأخرى بوجهه
٨٦	المراد من الوضع هنا هو تصوّر المعنى
٨٧	الأقسام الأربعة المعروفة للوضع
٨٧	الأول: الوضع خاصّ والموضوع له خاصّ
٨٧	الثاني: الوضع عامّ والموضوع له عامّ

٨٨	الثالث: الوضع عامّ والموضوع له خاصّ
٨٨	الرابع: الوضع خاصّ والموضوع له عامّ
٩٠	توضيح المتن
٩٥	المبحث الخامس: استحالة القسم الرابع
٩٥	تصوّر العامّ بنفسه قد يكون مع الواسطة
٩٦	رجوع القسم الرابع إلى القسم الثاني
٩٩	توضيح المتن
١٠٣	المبحث السادس: وقوع القسم الثالث وتحقيق المعنى الحرفي
١٠٣	تقسيم الكلمة باعتبار معناها إلى قسمين
١٠٤	الأقوال في المعنى الحرفي تنحصر في اتجاهين
١٠٤	الاتجاه الأول: نفي وضع الحرف لمعنى أصلاً
١٠٥	الاتجاه الثاني: القبول بوضعه لمعنى، وتحت مسلكاً
١٠٥	المسلك الأول: اتحاد معناه مع معنى الاسم
١٠٦	المسلك الثاني: مغايرة معناه لمعنى الاسم، وتحت أقوال
١٠٧	توضيح المتن
١١١	توضيح مختار المصنّف
١١١	المعاني الموجودة في الخارج على نحوين
١١٢	إثبات أصل وجود النسبة في الخارج
١١٣	إثبات أنّ وجود النسبة غير مستقل

- ١١٤ حكمة الواضع تقتضي الوضع لكلا النحويين
- ١١٥ تطبيق ذلك على مثال
- ١١٦ توضيح المتن
- ١٢١ بطلان القولين الأولين
- ١٢٢ جواب الكفاية عن إشكال الترادف
- ١٢٣ ردّ المحقق النائيني على الجواب
- ١٢٤ توضيح المتن
- ١٢٧ زيادة إيضاح
- ١٢٧ توضيح ذلك في مثال ((كتبْتُ بالقلم))
- ١٢٨ الرواية المنسوبة إلى أمير المؤمنين
- ١٢٩ هذه الرواية مروية بطرق العامة
- ١٣٠ توضيح المتن
- ١٣٣ الأقوال في تشخيص الوضع في الحروف
- ١٣٣ الأول: الوضع عامّ والموضوع له عامّ والمستعمل فيه عامّ
- ١٣٣ الثاني: الوضع عامّ والموضوع له عامّ والمستعمل فيه خاصّ
- ١٣٣ الثالث: الوضع عامّ والموضوع له خاصّ
- ١٣٤ مزيد توضيح لمختار المصنّف
- ١٣٤ مختاره يشتمل على دعويين
- ١٣٤ أولاها: الوضع في الحروف عامّ

١٣٦	ثانيتها: الموضوع له فيها خاص
١٣٨	توضيح المتن
١٤١	المبحث السابع: المجاز بالطبع أو بالوضع
١٤١	استعمال اللفظ في المعنى له ثلاثة أنحاء
١٤٢	إشارة إلى رأي السكاكي في المجاز
١٤٣	الخلاف في مناط صحة المجاز
١٤٣	القول الأول: توقف صحته على الترخيص
١٤٣	القول الثاني: صحته تابعة للطبع والدوق
١٤٤	مختار المصنف في مصحح المجازية ودليله
١٤٥	توضيح المتن
١٤٧	المبحث الثامن: تبعية الدلالة للإرادة
١٤٧	تقسيم الدلالة إلى أقسامها الثلاثة
١٤٨	الخلاف في أن الدلالة الوضعية تصوورية أو تصديقية
١٤٩	الخلاف في تبعية الدلالة للإرادة وعدمها
١٤٩	القول الأول: إنكار تبعيتها للإرادة
١٤٩	القول الثاني: البناء على التبعية
١٥٠	بيان مراد ابن سينا والخواجة الطوسي
١٥١	الاستشهاد بمثالي طريقة الباب واللافتات
١٥٣	توضيح المتن

- المبحث التاسع: تقسيم الوضع إلى شخصي ونوعي ١٦١
- لِلوضع الشخصي عدة مواضع أشهرها اثنان ١٦١
- محل الوضع النوعي هو الهيئات بنوعيتها ١٦١
- التمثيل له بوضع هيئة الفعل الماضي ١٦٣
- توضيح المتن ١٦٥
- المبحث العاشر: وضع المركبات ١٦٧
- محل الخلاف وجود وضع للمركب غير وضع موادّه وهيئاته ١٦٧
- القول الأول: نفي وجود وضع جديد للمركب ١٦٨
- القول الثاني: البناء على وجوده ١٦٨
- إيراد الكفاية على الوضع للمركبات ١٦٨
- محاولة جعل التزاع لفظياً ١٦٩
- توضيح المتن ١٧٠
- المبحث الحادي عشر: علامات الحقيقة والمجاز ١٧٣
- لا قيمة لهذا المبحث على مبنى المتأخرين ١٧٣
- العلامة الأولى: التبادر ١٧٤
- إشكال الدّور ١٧٥
- ردّ إشكال الدور بجوابين ١٧٥
- اعتراض آخر على التمسك بالتبادر ١٧٧
- توضيح المتن ١٧٩

١٨٥	العلامة الثانية: عدم صحة السِّلْب وصحته
١٨٥	القسمان الرئيسان المعروفان للحَمْل
١٨٦	الانتفاع بهذه العلامة يقع في مراحل ثلاثة
١٨٦	المرحلة الأولى للاستفادة من عدم صحة السِّلْب
١٨٧	المرحلة الثانية للاستفادة
١٨٨	المرحلة الثالثة للاستفادة
١٨٩	استثناء حالة واحدة من ذلك
١٩٠	إشكال الدَّور والجواب عنه
١٩٠	اعتراض آخر على التمسك بعدم صحة السِّلْب
١٩٢	تلخيص الأقوال في هذه العلامة
١٩٣	توضيح المتن
٢٠١	العلامة الثالثة: الاطراد
٢٠١	تفسير المصنّف له يواجه اعتراضاً
٢٠٢	الجواب عن الاعتراض المذكور بجوابين
٢٠٢	تمامية هذا الاعتراض عند المصنّف
٢٠٤	توضيح المتن
٢٠٧	المبحث الثاني عشر: الأصول اللفظية
٢٠٧	الشكّ الحاصل عند المخاطب على نحوين
٢٠٧	محلّ الرجوع إلى أصالة الحقيقة

٢٠٩	استعراض الأصول اللفظية
٢٠٩	الأول: أصالة الحقيقة
٢٠٩	الثاني: أصالة العموم
٢١٠	الثالث: أصالة الإطلاق
٢١١	الرابع: أصالة عدم التقدير
٢١١	أصلاّن ملحقان بهذا الأصل
٢١٢	الخامس: أصالة الظهور
٢١٢	الأنحاء الثلاثة للكلام باعتبار الدلالة
٢١٣	لا أصل للعقلاء سوى (الظهور)
٢١٥	توضيح المتن
٢٢٥	حجية الأصول اللفظية
٢٢٥	المعروف حجيتها ببناء العقلاء بملاك الظهور
٢٢٥	قول (بعض الفحول) المخالف للمشهور
٢٢٦	شروط الأخذ بالسيرة العقلانية
٢٢٧	توضيح المتن
٢٣١	المبحث الثالث عشر: الترادف والاشتراك
٢٣١	الخلاف في وقوع الترادف
٢٣١	القول الأول: إنكار وقوع الترادف
٢٣٢	القول الثاني: إمكان وقوعه

٢٣٢	 الاحتمالات في منشأ حصول الترادف
٢٣٤	 الخلاف في وقوع الاشتراك
٢٣٥	 القول الأول: إمكانه بل وقوعه مطلقاً
٢٣٥	 القول الثاني: استحالة وقوعه مطلقاً
٢٣٥	 القول الثالث: وقوعه في اللغة فقط
٢٣٥	 القول الرابع: ضرورة وقوع الاشتراك
٢٣٦	 الاحتمالات في منشأ حصول الاشتراك
٢٣٧	 توضيح المتن
٢٣٩	 استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى
٢٣٩	 أنحاء استعمال اللفظ
٢٤١	 الخلاف في حقيقة (الاستعمال)
٢٤٢	 أهم الأقوال في أصل المطلب أربعة
٢٤٢	 أولها: امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى
٢٤٢	 الامتناع المذكور عقلي بناءً على المسلك الأول
	ثانيها: إمكان الاستعمال عقلاً وجوازه عُرفاً مع التفصيل
٢٤٤	 بين المفرد وغيره
٢٤٤	 ثالثها: إمكان الاستعمال عقلاً وعُرفاً بلا تفصيل
٢٤٤	 رابعها: إمكانه عقلاً وامتناعه عُرفاً
٢٤٥	 توضيح المتن

٢٥١	تنبيهان
٢٥١	التنبيه الأول: انتفاء الخصوصية للمشارك
٢٥٢	التنبيه الثاني: مناقشة قول المعالم
٢٥٢	استدلال صاحب المعالم المدّعاء
٢٥٣	إبطال صاحب الكفاية لدليل المعالم
٢٥٤	التأييد الذي ذكره صاحب المعالم
٢٥٦	خلاف النحاة في ما هو المعتبر في التنية والجمع
٢٥٦	إبطال تأييد المعالم
٢٥٨	توضيح المتن
٢٦٣	المبحث الرابع عشر: الحقيقة الشرعية
٢٦٣	الوضع التعيني غير الصريح
٢٦٤	معاني العبادات مخترعة بخلاف المعاملات
٢٦٥	الأقوال الرئيسة في الحقيقة الشرعية ثلاثة
٢٦٥	الأول: ثبوت الحقيقة الشرعية مطلقاً
٢٦٥	الثاني: نفي ثبوتها مطلقاً
٢٦٦	الثالث: التفصيل بلحاظ الأزمان
٢٦٦	مختار المصنّف في المقام
٢٦٧	ثمرة مبحث (الحقيقة الشرعية)
٢٦٨	نفي ترتب الثمرة المدّعاء

٢٧٠	توضيح المتن
٢٧٧	الصحيح والأعم
٢٧٧	المقام الأول: أسامي العبادات
٢٧٨	جريان النزاع مع إنكار الحقيقة الشرعية
٢٧٩	معنى الصحة والفساد
	ثمرة مبحث (الصحيح والأعم) التي ذكرها الشيخ الأعظم
٢٨٠	وهي جواز التمسك بالإطلاق وعدمه
٢٨١	بيان ذلك يستدعي ذكر صورتين
٢٨٢	تطبيق ذلك على «أقيموا الصلاة»
٢٨٣	مختار المصنف واستدلاله
٢٨٤	أدلة القائل بالوضع للصحيح
٢٨٧	توضيح المتن
٢٩٥	وَهُمْ وَدَفَعُ
٢٩٥	وجود الجامع ضروري على كل الأقوال
٢٩٥	تصوير الجامع بناءً على القول بالأعم
٢٩٦	القسمان المعروفان للتركيب (الحقيقي والاعتباري)
٢٩٧	تقرير الوهم المذكور
٢٩٨	جواب المصنف عن الوهم
٢٩٨	جواب ثانٍ عنه ذكره السيد الخوئي

٢٩٩	المقام الثاني: أسامي المعاملات
٣٠٠	توضيح المتن
٣٠٥	تنبيهان
٣٠٥	التنبيه الأول: جريان النزاع في المعاملات
٣٠٥	تحديد المعنى الموضوع له اسم المعاملة
٣٠٦	تحقيق جريان النزاع في المقام
٣٠٧	المصنف من القائلين بالوضع للأعم
٣٠٩	توضيح المتن
٣١٣	التنبيه الثاني: ثمرة النزاع في المعاملات
٣١٣	المعروف أن المعاملات معانٍ عُرفية سابقة
٣١٣	بيان المراد من الصحة في المعاملة
٣١٤	تحقيق جريان الثمرة
٣١٦	توضيح المتن
٣١٩	المقصد الأول: مباحث الألفاظ
٣٢١	تمهيدٌ في المقصود من مباحث الألفاظ
٣٢٣	توضيح المتن
٣٢٥	الباب الأول: المشتق

٣٢٧		مقدمة، مورد البحث في المشتق
٣٢٧		موردان خارجان عن محلّ النزاع
٣٢٨		القولان الرئيسان في المشتق
٣٢٨		الأول: وضع هيئة المشتق لخصوص المتلبّس
٣٢٨		الثاني: وضعها للأعمّ منه ومّا زال عنه التلبّس
٣٢٩		تنقيح محلّ النزاع بذكر أربعة أمور
٣٣٠		توضيح المتن
٣٣٣		الأمر الأول: تنقيح المراد من المشتق
٣٣٣		الشرطان المعبران في المشتق الأصولي
٣٣٤		توضيح مثال (الشجرة المثمرة)
٣٣٥		تعريف المشتق الأصولي
٣٣٦		الأنحاء الثلاثة للمشتق باعتبار المبدأ
٣٣٧		توضيح المتن
٣٤٣		الأمر الثاني: جريان النزاع في اسم الزمان
٣٤٣		الإشكال المعروف في المقام
٣٤٤		جواب المصنّف عن الإشكال
٣٤٦		توضيح المتن
٣٤٩		الأمر الثالث: اختلاف المشتقات من جهة المباديء
٣٤٩		ردّ المصنّف على كلام الفاضل التّوني

- الأنحاء الخمسة للمشتقّ بلحاظ مبدئه ٣٥٠
- توضيح ما يترتب على اختلاف مبادئ المشتقات ٣٥٠
- محلّ لزوم المجازية على رأي المصنّف ٣٥١
- توضيح المتن ٣٥٢
- الأمر الرابع: المراد من لفظ (الحال) ٣٥٧
- الاحتمالات الثلاثة في المراد منه ٣٥٧
- الأول: حال النطق (زمان الحال) ٣٥٧
- الثاني: حال التلبّس ٣٥٧
- إبطال هذا الاحتمال بوجهين ٣٥٨
- الثالث: حال النسبة والإسناد ٣٥٩
- الاحتمال المقبول عند المصنّف من الثلاثة ٣٥٩
- خروج موردين عن محلّ النزاع ٣٦٠
- إشارة دقيقة في المراد من (حال التلبّس) ٣٦٠
- توضيح المتن ٣٦٢
- مختار المصنّف في ما وُضعت له هيئة المشتقّ ٣٦٧
- أدلة المصنّف على الوضع للصحيح ٣٦٧
- الدليل الأول: التبادر ٣٦٧
- الدليل الثاني: صحّة السلب ٣٦٨
- الدليل الثالث: ارتكاز التضادّ عرفاً ٣٦٨

٣٦٩	بعض أدلة القول بالوضع للأعم
٣٦٩	منشأ توهم القول بالوضع للأعم أحد أمرين
٣٧١	توضيح المتن
٣٧٥	الباب الثاني: الأوامر
٣٧٧	المبحث الأول: مادة (الأمر)
٣٧٧	المسألة الأولى: مفاد كلمة (الأمر)
٣٧٨	الخلافا في علاقة لفظ (الأمر) بالمعاني المتعددة
٣٧٨	المسلك الأول: الاشتراك اللفظي، وتحت ثلاثة أقوال
٣٧٩	مختار المصنّف هو القول الثالث
٣٧٩	استدلال المصنّف لمختاره بوجهين
٣٨٠	المسلك الثاني: الاشتراك المعنوي
٣٨٢	توضيح المتن
٣٨٧	المسألة الثانية: اعتبار العلوّ في معنى (الأمر)
٣٨٧	أهمّ الأقوال في المسألة ثلاثة
٣٨٧	أولها: اعتبار العلوّ الواقعي في الطّالِب
٣٨٨	ثانيها: اعتبار الاستعلاء مطلقاً
٣٨٩	ثالثها: اعتبار الاثنين معاً
٣٩١	توضيح المتن

- المسألة الثالثة: دلالة لفظ (الأمر) على الوجوب ٣٩٣
- الأقوال في المسألة كثيرة أهمها خمسة ٣٩٣
- الأول: وضع لفظ (الأمر) للطلب الوجوبي ٣٩٣
- الثاني: وضعه لمطلق الطلب بنحو الاشتراك المعنوي ٣٩٣
- الثالث: وضعه للوجوب والنذب بنحو الاشتراك اللفظي ٣٩٤
- الرابع: وضعه للطلب الندبي خاصة ٣٩٤
- الخامس: ظهوره في الوجوب بحكم العقل ٣٩٥
- مختار المصنّف هو القول الخامس ٣٩٥
- توضيح المتن ٣٩٧
- المبحث الثاني: صيغة (الأمر) ٤٠١
- المسألة الأولى: معنى صيغة (الأمر) ٤٠١
- الخلافاً في كيفية استفادة المعاني من الصيغة ٤٠٢
- القول الأول: المذكورات كلها معانٍ للصيغة ٤٠٢
- القول الثاني: الصيغة مستعملة في النسبة الطلبية ٤٠٣
- مختار المصنّف هو القول الثاني ٤٠٣
- توضيح ما ذكره المحقق الأصفهاني ٤٠٤
- تخريج المجازية على القول الثاني ٤٠٥
- توضيح المتن ٤٠٦
- المسألة الثانية: ظهور الصيغة في الوجوب ٤١١

- هناك مسلكان في معنى الصَّيْغَة ٤١١
- المسلك الأول: ظهور الصَّيْغَة في الوجوب، وتحتة أقوال ٤١١
- الأول: أنَّ منشأ الظَّهور هو الوضع ٤١١
- الثاني: أنَّ منشأ الظَّهور هو الانصراف ٤١٢
- الثالث: أنَّ منشأ الظَّهور هو حكم العقل ٤١٣
- مختار المصنَّف هو القول الثالث ٤١٤
- ردَّ الإشكال في «اغْتَسِلَ للجمعة والجنابة» ٤١٤
- المسلك الثاني: نفي ظهورها في أيِّ معنى ٤١٥
- توضيح المتَّن ٤١٦
- تنبيهان ٤٢١
- التنبيه الأول: ظهور الجملة الخبرية في الوجوب ٤٢١
- الخلاف في دلالة الجملة على الطَّلَب في مقامين ٤٢١
- المقام الأول: الخلاف في أصل ظهور الجملة في الوجوب ٤٢١
- القول الأول: ظهورها في الطَّلَب كالصَّيْغَة ٤٢١
- التَّصويرات الثلاثة لهذا القول ٤٢٢
- القول الثاني: نفي ظهورها في الطَّلَب ٤٢٤
- المقام الثاني: أنَّ الطَّلَب معنى حقيقي أو مجازي ٤٢٤
- توضيح المتَّن ٤٢٦
- التنبيه الثاني: ظهور صيغة (الأمر) بعد الحَظَر ٤٢٩

- ٤٢٩ الأقوال في المعنى الظاهر من الصيغة كثيرة
- ٤٢٩ الأول: بقاء ظهورها في الوجوب
- ٤٣٠ الثاني: ظهورها في الإباحة الخاصة
- ٤٣٠ الثالث: ظهورها في مجرد الترخيص
- ٤٣١ استدلال المصنّف للقول الثالث المشهور
- ٤٣١ جواب صاحب الكفاية عن الأقوال الثلاثة الأولى
- ٤٣٢ الرابع: ظهورها في نفس الحكم السابق
- ٤٣٢ تفصيل العضدي في داخل هذا القول
- ٤٣٣ الخامس: إجمالها وعدم ظهورها في شيء
- ٤٣٥ توضيح المتن
- ٤٣٩ المسألة الثالثة: التبدي والتوصلي
- ٤٣٩ بعض إطلاقات التبدي والتوصلي
- ٤٤١ تحرير محلّ النزاع بذكر أربعة أمور
- ٤٤١ الأمر الأول: منشأ النزاع وتحريره
- ٤٤١ أنواع التقابل الأربعة المعروفة
- ٤٤٢ الأقوال في نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد
- ٤٤٣ الأقوال في مقتضى الأصل اللفظي
- ٤٤٣ الأول: المنع من وجود أصل لفظي
- ٤٤٤ الثاني: انعقاد الإطلاق المنتج للتوصلية

٤٤٤	الثالث: انعقاد الإطلاق المنتج للتعبدية
٤٤٤	الخلاف في مقتضى الأصل العملي
٤٤٥	القول الأول: جريان أصالة الاشتغال
٤٤٥	القول الثاني: جريان أصالة البراءة
٤٤٦	توضيح المتن
٤٥٣	الأمر الثاني: محلّ الخلاف من وجوب قصد القرّبة
٤٥٣	الخلاف في إمكان أخذ قصد القرّبة في المتعلّق
٤٥٣	القول الأول: إمكان أخذه في المتعلّق
٤٥٤	القول الثاني: استحالة أخذه فيه
٤٥٤	الخلاف في أخذ شيء منها بالفعل وعدمه
٤٥٤	القول الأول: الجزم بعدم أخذ شيء منها
٤٥٤	القول الثاني: عدم الجزم بذلك
٤٥٥	الأمر الثالث: الإطلاق والتقييد في التقسيمات الأولية للواجب
٤٥٥	الفرق بين التقسيم الأولي والتقسيم الثانوي
٤٥٦	أنحاء الواجب باعتبار الأحوال التي يمكن عروضها عليه
٤٥٦	الكلام في مرحلة الإثبات
٤٥٨	توضيح المتن
٤٦٥	الأمر الرابع: الإطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية للواجب
	الخلاف في إمكان تقييد الواجب بقييد طارئ عليه بعد

- ٤٦٥ تعلق الوجوب به وعدم إمكانه
- ٤٦٥ القول الأول: استحالة تقييده بذلك
- ٤٦٥ الوجه في استحالة تقييد المتعلق بقصد القرينة
- ٤٦٦ القول الثاني: إمكان التقييد
- ٤٦٨ توضيح المتن
- ٤٧١ بيان مختار المصنف
- ٤٧١ في تحديد الأصل عند الشك مسلكان
- ٤٧١ المسلك الأول: التعبدية، وتحتة أقوال
- ٤٧١ الأول: التمسك بالإطلاق اللفظي
- ٤٧٢ الثاني: التمسك ببعض الأدلة النقلية
- ٤٧٢ الثالث: التمسك بالأصل العملي
- ٤٧٢ الرابع: التمسك بـ(متمم الجعل)
- ٤٧٣ المسلك الثاني: التوصلية، وتحتة أقوال
- ٤٧٤ القول الأول: التمسك بالإطلاق اللفظي
- ٤٧٤ القول الثاني: التمسك بالأصل العملي
- ٤٧٤ القول الثالث: التمسك بالإطلاق المقامي
- ٤٧٥ أهم الفوارق بين الإطلاق اللفظي والإطلاق المقامي
- ٤٧٦ توضيح المتن
- ٤٨١ فهرس الموضوعات التفصيلي