بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

**الأمر الرابع: إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه**

الاستعمال الشائع في الألفاظ أن تُستعمل ويراد بها معانيها وفي المقابل قد تُستعمل ويُراد بها نفس الألفاظ. وهذا النوع من الاستعمال قسّمه المحقق الآخوند قدس سره إلى أربعة أقسام:

الأول: إطلاق اللفظ وإرادة نوعه مثل: (ضرب فعل ماضٍ) والمراد أن كل ضرب في أي كلام ورد فعل ماضٍ.

الثاني: إطلاق اللفظ وإرادة صنفه مثل: (زيد في ضرب زيد فاعل) والمراد أن كل زيد مذكور بعد الفعل فاعل وليس المراد جميع ألفاظ زيد ولا خصوص زيد المذكور بعد ضرب هذا.

الثالث: إطلاق اللفظ وإرادة مثله كالمثال السابق إذا أريد بزيد في أوله زيد الخاص الذي وقع بعد ضرب هذا لا النوع ولا الصنف.

الرابع: إطلاق اللفظ وإرادة شخصه مثل: (زيد لفظ) والمراد شخص هذا اللفظ.

فأفاد المحقق الآخوند قدس سره أن الاستعمال في الأقسام الثلاثة الأول صحيح بلا إشكال ولو لم يوجد في هذه الموارد أي علاقة من علاقات المجاز ولكنها صحيحة لما تقدم في آخر الأمر الثالث من أن صحة إطلاق اللفظ في هذه الموارد لحسن الطبع وعدم الاستهجان عند أهل المحاورة ولكن ما تعرض هناك للدليل على هذا المدعى وهنا في الأمر الرابع تعرض له حيث قال صحة هذه الاستعمالات لو كانت بالوضع لزم التالي الفاسد لأنه يلزم أن نقول في المهملات كلفظ ديز أيضاً بالوضع لجريان هذه الاستعمالات فيها ولا يمكن الالتزام بالوضع في المهملات.

ثم أشار قدس سره إلى جواب إشكال مقدر وهو أنه قد يُقال: نحن نلتزم بهذا التالي ونقول بأن لفظ ديز مثلاً وُضع بالوضع العام ليُستعمل في موارد إرادة النوع أو الصنف أو المثل وليس هذا باطلاً لأن الوضع المنفي في المهملات وضع اللفظ للمعنى الخاص لا أصل الوضع فيمكن الالتزام بوضع المهملات لهذه الاستعمالات بالوضع العام.

والجواب أن هذا النحو من الوضع أيضاً غير قابل للالتزام في المهملات لانه لا يوجد وضع فيها أصلاً لا للمعنى الخاص ولا لهذه الاستعمالات.

فالاستعمال في الأقسام الثلاثة صحيح بلا إشكال.

أما القسم الرابع فيمكن أن يشكل في صحته - وأصل الإشكال من صاحب الفصول قدس سره - بأنه يلزم من الاستعمال في هذا القسم أحد محذورين: اما اتحاد الدال والمدلول أو تركّب القضية من جزئين والحال أن كل قضية تحتاج إلى ثلاثة أجزاء ففي كل قضية حملية مثل (زيد قائم) وراء القضية اللفظية قضية محكية معقولة موطنها الذهن وكما أن للقضية اللفظية ثلاثة أركان وهي زيد وقائم وهيئة الجملة الخبرية التي تدل على الربط بينهما كذلك القضية المعقولة المحكية أيضاً لها ثلاثة أركان مفهوم زيد ومفهوم قائم والنسبة والربط بينهما.

ففي مثل (زيد لفظ) إن كان (زيد) حاكياً عن لفظه فيكون دالاً ومدلولاً وهو محال لأن الدال لابد أن يكون غير المدلول وإن لم يكن حاكياً عنه فلا يلزم محذور اتحاد الدال والمدلول إذ المفروض عدم دلالة (زيد) على أمر ولكن يلزم محذور آخر وهو تركب القضية المعقولة عن جزئين لا ثلاثة والحال أن القضية لابد أن تكون مشتملةً على النسبة والنسبة تحتاج إلى طرفين والمفروض عدم اشتمال القضية المعقولة على الموضوع لعدم حكاية شيء عنه في القضية اللفظية.

ثم أجاب عن الإشكال بجوابين حاصلهما أنا يمكننا أن نلتزم بأي من التقديرين بلا أن يرد إشكال.

فعلى التقدير الأول وهو أن يكون لفظ (زيد) حاكياً عن نفسه كان إشكال صاحب الفصول قدس سره لزوم اتحاد الدال والمدلول والجواب أن الدال والمدلول وإن لزم تغايرهما ولكن التغاير اللازم في الدلالة ليس التغاير الحقيقي وبالذات بل يكفي تغايرهما اعتباراً وإن اتحدا ذاتاً. وبتعبير المحقق الإصفهاني قدس سره في التعليقة ورد في استعمالات الأدعية: **(يا من دل على ذاته بذاته)** مما يكون الدال والمدلول فيه متحداً ذاتاً.

وفي المثال (زيد) دال ومدلول ولكن مع التغاير الاعتباري فمن حيث أنه صدر من المتكلم يكون دالاً ومن حيث أنه مراد ويُحمل عليه المحمول يكون مدلولاً.

وعلى التقدير الثاني وهو أن لا يكون لفظ (زيد) حاكياً عن نفسه كان إشكال صاحب الفصول قدس سره أنه يلزم منه تركب القضية من جزئين والجواب أن القضية المعقولة على هذا التقدير مركبة من ثلاثة أجزاء لأن لفظ (زيد) وإن لم يكن دالاً حسب الفرض ولكن المتكلم بالتلفظ به أوجد موضوع القضية المعقولة ونفس هذا اللفظ الصادر من اللافظ موضوع القضية اللفظية والمتكلم بتكلمه أحضر نفس الموضوع في ذهن المخاطب.

فالمستفاد من كلام المحقق الآخوند قدس سره أن محمول القضية المعقولة يوجد بحكاية كلمة (لفظ) وموضوعها وهو لفظ (زيد) يوجد بنفسه لا باستعمال اللفظ ومن باب الحكاية بل بالتلفظ بلفظ (زيد) يوجد موضوع القضية اللفظية والقضية المعقولة معاً. نعم، لم تحصل حقيقة الاستعمال لأن حقيقته حكاية شيء عن شيء ولا حكاية في البين بل تحقق الموضوع بنفسه نظير ما إذا أراد شخص أن ينسب إلى ابنه خصوصيةً فقد يذكر اسمه ويقول: (ابني كذا) وقد يرفعه على يده وينسبها إليه ففي الصورة الثانية أوجد الموضوع بنفسه لا بالحكاية.

ثم ترقّى المحقق الآخوند قدس سره وقال: بل في الأقسام السابقة أيضاً يمكن أن نلتزم بأنها ليست من قبيل الاستعمال بل من باب إيجاد المعنى. نعم، في إرادة المثل لا يمكن الالتزام بذلك ولا توجيه له إلا أن يكون من باب الحكاية ولكن في إرادة النوع والصنف يمكن الالتزام بأنهما من باب إيجاد المعنى لأن بيان الحكم لفرد من النوع يكون بنحوين: قد يوضع موضوعاً لحكم باعتبار خصوصياته الخاصة فيكون الحكم مختصاً بذلك الفرد ولا يسري إلى بقية الأفراد. وقد يوضع موضوعاً بعنوان مصداق للكلي فيسري الحكم إلى باقي الأفراد مثلاً عندما يُقال: (ضرب كذا) مثلاً يوجد موضوع قد يلاحظ بعنوان لفظ شخصي صدر من المتكلم في زمان خاص ومكان خاص فيكون الحكم مختصاً بشخص هذا اللفظ. وقد يلاحظ بما أنه مصداق من مصاديق كلي ضرب الذي يُستعمل في الكلمات كما في (ضرب فعل ماضٍ) فيكون من موارد إطلاق اللفظ وإرادة النوع لكن لا بالاستعمال بل بإيجاد المعنى. ولا يمكن الالتزام بذلك في موارد إرادة المثل لأن اللفظ ومثله متغايران والمغايرة بينهما تمنع عن ارادة احدهما بايجاد الآخر فينحصر ارادة المثل بالاستعمال ولا يمكن جعله من إيجاد المعنى.

فمحصل كلامه قدس سره أن إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف أو الشخص يمكن أن يكون من قبيل الاستعمال ويمكن أن يكون من قبيل إيجاد المعنى، وإطلاق اللفظ وإرادة المثل ليس إلا من قبيل الاستعمال ولا يمكن أن يكون من قبيل إيجاد المعنى.

في مقابل هذا الرأي آراء ثلاثة:

الأول: رأي المشهور واختاره المحقق الإصفهاني قدس سره وهو أن جميع الأقسام الأربعة من قبيل الاستعمال ولا يمكن أن تكون من قبيل إيجاد المعنى.

الثاني: رأي المحقق الإيرواني قدس سره وهو أن الأقسام الثلاثة الأول يمكن أن تكون من قبيل الاستعمال وهي إطلاقات صحيحة ولكن القسم الرابع ليس صحيحاً بدون التأويل. والتأويل أن يقدّر في (زيد لفظ) كلمة (هو) أو (هذا).

هذا الرأي يرجع إلى رأي صاحب الفصول قدس سره.

الثالث: رأي المحقق العراقي والسيد الخوئي والميرزا التبريزي قدست أسرارهم وهو أن جميع الأقسام الأربعة من قبيل الإيجاد لا الاستعمال. السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما صرّحا بذلك في جميع الأقسام ولكن المحقق العراقي قدس سره لم يذكر جميعها مثلاً لم يذكر إرادة المثل ولكن ما ذكره من الأقسام جعلها من قبيل الإيجاد.

قبل البحث عن هذه الآراء لابد من بيان خصوصية الاستعمال من جهة وخصوصية إيجاد المعنى من جهة اخری لنبحث عن وجود الخصوصيتين في كل من الأقسام الأربعة.

الفارق المذكور في الكلمات بين الاستعمال وإيجاد المعنى أن المتكلم في موارد الاستعمال يجعل اللفظ حاكياً عن المعنى وعلامةً له حتى على رأي المحقق الآخوند قدس سره الذي يرى حقيقة الاستعمال إفناء اللفظ في المعنى يكون اللفظ واسطةً لتصور المعنى في ذهن المخاطب ووسيلةً لانتقال المعنى إلى ذهنه بخلاف إيجاد المعنى فان خصوصيته أن المعنى بنفسه (مباشرةً و بدون وساطة اللفظ) يوجد في ذهن المخاطب كما أن البشر قبل ظهور اللغات كان يحضر نفس المعنى بوجوده الخارجي ليراه المخاطب أو الآن من لا يعرف لغة المخاطب قد يجعل المعنى بوجوده الخارجي في مقابله ليحضر المعنى في ذهنه فالإطلاق الإيجادي كذلك حيث يحضر المعنى في ذهن المخاطب بلا واسطة اللفظ لا كموارد الاستعمال الذي ينتقل المعنى إلى ذهن المخاطب بواسطة تصور اللفظ ولأجل الملازمة بين اللفظ والمعنى.

فكل قسم من الأقسام الأربعة وُجدت فيه خصوصية صلاحية الحكاية يمكن أن يكون من قبيل الاستعمال وكل قسم وجدت فيه خصوصية إمكان إيجادية المعنى باللفظ يمكن أن يكون من قبيل إيجاد المعنى. والاختلاف في المسألة يرجع إلى وجود الخصوصيتين وعدمه في كل من الأقسام.

فلابد من ملاحظة كل من الأقسام الأربعة مستقلاً لنرى أنه من قبيل الاستعمال أو من قبيل إيجاد المعنى.

بالنظر الأولي نرى أن خصوصية الاستعمال موجودة في الأقسام الثلاثة الأول فلذلك صارالمعروف فيها أنها من قبيل الاستعمال. إنما الإشكال في القسم الرابع فقد يُقال بعدم الخصوصية فيه فنبحث أولاً عن هذا القسم ثم الأقسام الباقية.

كان إشكال صاحب الفصول قدس سره على القسم الرابع أنه إن كان من قبيل الاستعمال لزم اتحاد الدال والمدلول والحال أن الدلالة مقتضية لتعدد الدال والمدلول.

أجاب المحقق الآخوند قدس سره بأن الدلالة وإن كانت مقتضيةً للتغاير بين الدال والمدلول ولكن التغاير اللازم ليس التغاير بلحاظ الوجود الخارجي بل يكفي التغاير الاعتباري.

قال المحقق الإصفهاني قدس سره في توضيح ذلك أن الدالية والمدلولية وإن كانتا من المفاهيم الإضافية ولكن لا يلزم أن يكون المفهومان المتضايفان متغايرين وغير قابلين للانطباق على مورد واحد فكما أن العالمية والمعلومية مفهومان متضايفان قابلان للانطباق على شيء واحد كذلك الدالية والمدلولية. نعم، يلزم التغاير في قسم واحد من التضايف وهو أن يكون بين الشيئين تعانداً في الوجود كالعلة والمعلول فلا يمكن صدقهما على مورد واحد.

والشاهد على أن الدال والدلول يمكن أن يكونا شيئاً واحداً ما في دعاء الصباح: **(يا من دلّ على ذاته بذاته)**[[1]](#footnote-1)وما في دعاء أبي حمزة: **(أنت دللتني عليك)**[[2]](#footnote-2) فإن الدال والمدلول هو الله تعالى.

أشكل على هذا التوضيح السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما بأنا نسلّم عدم لزوم التغاير في الوجود بين المتضايفين ولكن المقصود بالدلالة في محل البحث ليس الدلالة العقلية بل الدلالة اللفظية والمراد بها بملاحظة التوضيح المتقدم في خصوصية الاستعمال أن يحضر اللفظ في ذهن المخاطب أولاً ثم يحضر بتبعه المعنى وهذا يعني ان حضور اللفظ في الذهن علة لحضور المعنى فالدلالة اللفظية متضمنة للعلية وقد صرّح المحقق الإصفهاني قدس سره أن العلة والمعلول غير قابلين للانطباق على شيء واحد وبالنتيجة لا معنى لانطباق الدال والمدلول على شيء واحد خارجي.

أما استشهاده قدس سره ببعض الفقرات من الأدعية كـ**(يا من دلّ على ذاته بذاته)** و **(أنت دللتني عليك)** فأشكل عليه بأن الدلالة فيها ليست دلالةً لفظيةً لتكون داخلةً في محل البحث بل دلالة عقلية إما باعتبار أن مصنوعات الله تعالى مشتملة على دقائق ونظم بديع ويكشف ذلك عن حكمة صانعها وعلمه كما أن البناء يدل على مهارة البنّاء فيصح بهذا الاعتبار أن يقال: الله تعالى دلّ على نفسه وعلمه وحكمته كما يصح أن يقال: دل البنّاء بهذا البناء على مهارته أو باعتبار أن معرفة الله تعالى بتوفيق منه وهو بنفسه سبب لمعرفته كما نقرأ في الأدعية: **(اللهم عرّفني نفسك …)[[3]](#footnote-3)** يعني توفيق معرفة الله تعالى منه وبالنتيجة لا يصح الاستشهاد بالفقرتين المذكورتين على أن الدال والمدلول في الدلالة اللفظية يمكن أن يكونا شيئاً واحداً لأن الدلالة فيهما ليست لفظيةً.

ثم المحقق الإصفهاني قدس سره الذي وضّح جواب المحقق الآخوند قدس سره أشكل على جوابه بإشكال آخر ورد في كلام السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما بعنوان الإشكال الثاني.

قال قدس سره أن التمييز بين الدال والمدلول بالتفكيك بين الحيثيتين حيثية الصدور وحيثية الإرادة لا يحلّ المشكلة في محل البحث لأن مورد البحث الدلالة الكلامية يعني دلالة الكلام واللفظ على أمر. قلتم أن (زيد) بما أنه مراد لللافظ مدلول نقول ليست هذه الدلالة على الإرادة دلالة كلامية بل عقلية لأن كل فعل خارجي صادر عن الفاعل المختار يدل على أنه لم يكن مجبراً عليه بل صدر منه الفعل عن اختيار وإرادة وفي محل البحث أيضاً صدور اللفظ عن المتكلم يدل على أنه صدر منه عن إرادة واختيار وهذه دلالة عقلية كدلالة سائر الأفعال الخارجية على صدورها عن إرادة الفاعل واختياره.

يمكن الجواب عن هذا الإشكال الثاني - كما في كلام السيد الصدر قدس سره - بأن مقصود المحقق الآخوند قدس سره ليس كون اللفظ مراداً بالإرادة التكوينية ليُقال بأن هذه الدلالة عقلية بل المقصود الدلالة اللفظية بمعنى أن (زيد) في (زيد لفظ) من حيث كونه صادراً عن المتكلم دال ومن حيث كون شخصه مراداً بهذا اللفظ مدلول.

فالإشكال الثاني غير وارد والعمدة الإشكال الأول.

فالقسم الرابع لا يمكن توجيهه من باب الاستعمال وإشكال صاحب الفصول قدس سره فيه تام وهو أن لازمه اتحاد الدال والمدلول والحال أن الدلالة تقتضي الاثنينية.

ولكن هل يمكن توجيه هذا القسم بالإطلاق الإيجادي وإحضار المعنى بنفسه في ذهن السامع أو لا؟

هنا إشكالات ثلاثة إن ارتفعت جميعاً يُصحّح الإطلاق الإيجادي:

الأول: إشكال صاحب الفصول قدس سره المتقدم على التقدير الثاني وهو أن إطلاق اللفظ وإرادة الشخص إن لم يكن من قبيل الاستعمال ولم يدل لفظ (زيد) على أمر مع كون المراد شخص هذا اللفظ لزم تركب القضية المعقولة من جزئين المحمول والنسبة فقط وهذا غير ممكن لأن النسبة تحتاج طرفين.

لكن جواب المحقق الآخوند قدس سره يرفع هذا الإشكال وجوابه أن القضية المعقولة على التقدير المذكور ايضاً مركبة من ثلاثة أجزاء لأن المتكلم حينما يتلفظ بلفظ (زيد) بنفس هذا التلفظ يحضر الموضوع بذاته في ذهن المخاطب وعلى هذا الأساس بالتلفظ بجملة (زيد لفظ) تتحقق الأجزاء الثلاثة للقضية اللفظية وللقضية المعقولة جميعاً.

الإشكال الثاني: إشكال المحقق الإصفهاني قدس سره وهو أن مجرد إيجاد الموضوع خارجاً لا يكفي لتحقق القضية الحملية وإلا لتحققت فيما إذا تحقق ضرب الجدار أو ضرب شخص خارجاً وقيل بعنوان المحمول: (ضربٌ) ومن المعلوم عدم تحققها ما لم يُضف مثل كلمة (هذا) ويقال: (هذا ضربٌ).

يمكن تحليل هذا الإشكال إلى إشكالين نقضي وحليّ:

الإشكال الحليّ أن الملاك في كون القضية قضيةً حمليةً كلاميةً أن تكون أجزاء القضية المعقولة مكشوفةً بالألفاظ وعلى أساس التوجيه بالإطلاق الإيجادي لا يكون للموضوع في القضية المعقولة كاشف لفظي ومع عدمه لا تتحقق القضية الحملية في الذهن.

والإشكال النقضي هوان لازم كفاية الإطلاق الايجادي تحقق القضية الحملية في مثال ضرب الجدار والتلفظ بـ(ضربٌ) بعنوان المحمول مع انه لاتتحقق القضية الحملية في هذه الموارد .

والجواب عن الإشكالين أنه لابد أن نلاحظ أولاً أن هيئة القضية الحملية لأي خصوصية وُضعت فإن هناك فرقاً بين إيجاد معنى من سنخ اللفظ وبين إيجاد معنى ليس من سنخ اللفظ ففيما لم يكن المعنى من سنخ اللفظ بل من سنخ الفعل الخارجي مثل ضرب الجدار لا توجد هيئة موضوعة للربط بين الفعل الخارجي واللفظ فلذا لا تتحقق القضية الحملية بضرب الجدار والتلفظ بـ(ضربٌ). وأما إن كان المعنى بنفسه من سنخ اللفظ تحققت القضية الحملية لأن الهيئة في القضية اللفظية موضوعة للدلالة على النسبة بين شيئين ملفوظ بهما فبالتلفظ بلفظ (زيد) يتحقق بواسطة الهيئة الارتباط بين المحمول وبين لفظ (زيد) ومن هنا يظهران نقض المحقق الإصفهاني قدس سره بمثال ضرب الجدار غير صحيح للفرق بينه وبين ما نحن فيه فإن الربط في المثال بين الفعل الخارجي واللفظ ولا توجد هيئة موضوعة لهذا الربط والربط فيما نحن فيه بين اللفظين وهيئة القضية الحملية موضوعة لذلك.

ففي مثل (زيد لفظ) لا توجد مشكلة في تحقق القضية اللفظية ولا القضية المعقولة. نعم لم يُستكشف فيه موضوع القضية المعقولة باللفظ بل أحضر في الذهن بإيجاد المعنى ولكن لا يُشترط أن تكون أجزاء القضية المعقولةً مكشوفةً باللفظ وإنما يُعتبر أن يكون طرفا الهيئة لفظاً لا أكثر.

هذا الجواب مذكور في كلمات السيد الصدر قدس سره في البحوث.

الإشكال الثالث: إشكال المحقق الإيرواني قدس سره وهو أن لفظ (زيد) في (زيد لفظ) لو لم يكن مستعملاً في شخص لفظه وكان إطلاقه من قبيل إيجاد الموضوع لم تكن القضية قضيةً لفظيةً ولا خارجيةً لم تكن لفظيةً لأن المفروض عدم ذكر الموضوع بلفظه ولم تكن خارجيةً لأن المحمول و النسبة فيها ليسا خارجيين بل حُكي عنهما بواسطة اللفظ.

قال في توضيح الإشكال في تعليقة الكفاية[[4]](#footnote-4) أن لكل قضية مواطن ثلاثةً: الخارج والذهن واللفظ **(إن القضية تتنزل**‏ **من**‏ **الخارج**‏ **إلى العقل وتتنزل من العقل إلى اللفظ فتكون القضية لفظيةً بعد أن كانت عقليةً كما أنها تكون عقليةً بعد أن كانت خارجيةً)** يعني عندما يقف زيد في عالم الخارج تتحقق فيه قضية خارجية بأجزائها الثلاثة: الموضوع والمحمول والنسبة ثمّ في المرحلة الثانية تنتقل هذه القضية الخارجية إلى الذهن وتتحقق قضية ذهنية بأجزائها الثلاثة ثم في المرحلة الثالثة عندما يُقال: (زيدٌ قائمٌ) تتحقق قضية لفظية مطابقة للقضيتين الخارجية والذهنية وتكون حاكيةً عن القضية الخارجية.

ففي كل من المواطن الثلاثة لابد من تحقق الأجزاء الثلاثة في ذلك الموطن ولا يمكن أن يكون بعض القضية اللفظية محققاً في موطن الخارج وغير محقق في موطن اللفظ أو يكون بعض أجزاء القضية الخارجية محققاً في موطن اللفظ وغير محقق في موطن الخارج لأنه لا نسبة بين الأجزاء في موطن والأجزاء في موطن آخر حتى تتركب منهما قضية.

على هذا الأساس لا يمكن حمل القيام اللفظي على زيد الخارجي ولا معنى لجعل جملة: (زيد لفظ) فيما اذا اريد من لفظ زيد شخصه من قبيل إيجاد المعنى لأن المفروض حينئذٍ كون الموضوع أمراً خارجياً والمحمول أمراً ذهنياً ولا يُعقل تركب قضية من الموضوع الخارجي وما هو حاكٍ عن المحمول والنسبة لأن القضية حينئذٍ لا تكون لفظيةً و لا خارجيةً.

والجواب أنا نسلّم كبرى لزوم كون أجزاء كل قضية متحققةً في موطنها لأن أجزاء كل موطن غير مرتبطة بأجزاء الموطن الآخر لتتركب منهما قضية ولكن الكلام في المقام في الإطلاق الإيجادي وإيجاد المعنى المراد الذي هو لفظ بنفسه وحيث ان مورد هذا الإطلاق اللفظ فعند ما يتلفظ بـ(زيد) ولو من باب إيجاد المعنى يتحقق لفظ في ناحية الموضوع وهذا المقدار يكفي لضميمة (لفظٌ) الذي هو أمر لفظي إليه فتتحقق القضية اللفظية بأجزائها لا أن تتحقق قضية أحد طرفيها أمر خارجي والآخر أمر لفظي.

نعم، في الموارد التي لا يكون الموضوع من سنخ اللفظ بل كان فعلاً خارجياً مثل مورد نقض المحقق الإصفهاني قدس سره - وهو مثال الضرب على الحائط - لا تتحقق قضية من طريق ايجاد المعنی بنفسه .

والحاصل أن القسم الرابع وهو إطلاق اللفظ وإرادة الشخص من باب الاستعمال غير صحيح ومن باب إيجاد المعنى لا إشكال فيه.

أما القسم الأول وهو إطلاق اللفظ وإرادة النوع فأفاد المحقق الآخوند قدس سره أنه يمكن أن يكون من باب الاستعمال ويمكن أن يكون من باب الإطلاق الإيجادي وفي المقابل قال المحقق الإصفهاني والمحقق الإيرواني قدس سرهما أنه من باب الاستعمال وقال المحقق العراقي والسيد الخوئي والميرزا التبريزي قدست أسرارهم أنه من باب الإطلاق الإيجادي.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن هذا القسم واجد لخصوصية الاستعمال مثلاً في (ضرب فعل ماض) كلمة (ضرب) يمكن أن تكون عنواناً ومرآةً لنوع (ضرب) وبتبع إطلاق اللفظ يحضر المعنى وهو النوع في ذهن المخاطب وهذه خصوصية الاستعمال وواجد أيضاً لخصوصية الإطلاق الإيجادي حيث إن الموضوع الموجَد بنفسه قد يُلاحظ بخصوصياته الشخصية وقد يُلاحظ بعنوان فرد ومصداق للكلي فعلى الأول لا يكون من موارد إطلاق اللفظ وإرادة نوعه ولكن على الثاني يكون الحكم الثابت للموضوع ثابتاً للأفراد الأخرى للطبيعة فيكون من إطلاق اللفظ وإرادة النوع.

أشكل عليه المحققون كالمحقق الإيرواني والمحقق الإصفهاني قدس سرهما بأن القسم الأول لابد أن يكون من قبيل الاستعمال والوجه في ذلك أنه واجد لخصوصية الاستعمال لإمكان أن يكون (ضرب) مرآةً للنوع ولكنه غير واجد لخصوصية الإطلاق الإيجادي وبتعبير المحقق الإيرواني قدس سره حتى لو قلنا بالإطلاق الإيجادي في القسم الرابع لا يمكن القول به في القسم الأول لأن ما يوجَد - على تقدير إيجاد المعنى في الخارج - فرد ومصداق من النوع والطبيعي والا فالكلي بنحو لا بشرط بما أنه كلي وقابل للانطباق على جميع الأفراد لا يوجد في الخارج وحيث إن ما هو الموجود فرد خاص لا معنى لكون الحكم المتعلق به عاماً شاملاً لباقي الأفراد.

والتوضيح الأكثر في كلام المحقق الإصفهاني قدس سره حيث قال إن نسبة الطبيعي إلى الأفراد نسبة الآباء المتعددين إلى الأولاد لا الأب الواحد إلى الأولاد فحينما يُقال: (ضرب) فهو كلي وُجد في ضمن فرد خاص وهو غير الكلي الموجود في ضمن الفرد الآخرمن (ضرب) وعلى هذا الأساس انما وُجد بإيجاد الفرد ،الكلي في ضمن هذا الفرد وهذا الكلي غير الكلي في ضمن باقي الأفراد.

يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأن موضوع الحكم على هذا الفرض وإن كان فرداً خاصاً وشخصاً خارجياً بحسب مقام الإثبات وبحسب ما تحكي عنه القضية اللفظية ولا يمكن تسرّي الحكم إلى سائر الأفراد بل هو مقيّد بذلك الفرد سواء كان القيد داخلاً أو كان التقيّد داخلاً والقيد خارجاً و على أي حال حينما نلاحظ الخصوصية بحسب المنطوق الأولي يكون الحكم مختصاً بهذا الفرد ولا يشمل باقي الأفراد ولكن نفس هذا الفرض على قسمين يمكن تسرّي الحكم في أحدهما ولا يمكن في الآخر لأن الفرد الخاص تارةً يُلاحظ ويُجعل موضوعاً بما له من التشخصات ففي هذا القسم لا يمكن تسرّي الحكم بحسب مقام الثبوت والإرادة الجدية وتارةً يُلاحظ ويُجعل موضوعاً بما أنه فرد للكلي ومصداق للطبيعي ففي هذا القسم بقرينة مناسبة الحكم للموضوع نكشف شمول الحكم لباقي أفراد الطبيعة وإن كان المدلول الأولي بحسب مقام الإثبات حكم الفرد الخاص.

وليس المراد بمناسبة الحكم للموضوع ما هو خارج عن المتفاهم العرفي للكلام بل قد توجب في بعض الموارد ظهوراً نهائياً للكلام فقد يكون المدلول الاستعمالي أمراً خاصاً وبضميمة القرينة إلى الألفاظ يكون المدلول التفهيمي عاماً. مثلاً في بحث وجوب الخمس ورد في الدليل أنه إن اشترى الذمي ارضاً من مسلم وجب عليه الخمس فالعنوان المذكور في الدليل وإن كان هو عنوان الشراء لكن قالوا بأن مناسبة الحكم للموضوع تقتضي أن الموضوع لوجوب الخمس مطلق انتقال الأرض من المسلم إلى الذمي ولو كان بالصلح أو الهبة فالمدلول التفهيني والظهور النهائي للكلام عام وإن كان المدلول الاستعمالي خاصاً.

فيمكن تعميم الحكم لباقي الأفراد بإيجاد الفرد لكن فيما لوحظ الفرد بما أنه فرد للكلي.

نعم، المحقق الإيرواني قدس سره في تعليقة الكفاية ملتفت إلى هذا الجواب ولكن مع ذلك أشكل عليه ولم يقبله وقال بعد ما تقدم: **(نعم، لا نأبى أن يكون الحكم متوجهاً إلى الخارج لا بما هو هو بل بما هو مصداق للكلي لكن ليس هذا الحكم بعينه حكماً متوجهاً إلى الكلي بل يستفاد منه حكم الكلي باستفادة مناط الحكم وملاكه من ذلك الحكم الشخصي**‏**.)**[[5]](#footnote-5)

يعنى يمكن أن يتوجه الحكم في بعض الموارد إلى الفرد بما أنه مصداق للكلي ففي هذه الموارد يكون الحكم عاماً شاملاً لباقي الأفراد ولكن الإشكال أن الحكم حينئذٍ بحسب اللفظ حكم شخصي لم يتعلق بالكلي مباشرةً وإن شمل بالنتيجة باقي الأفراد من باب تنقيح المناط والعلة. فالتعميم لباقي الأفراد في هذه الموارد ليس معناه أن الحكم متوجه للكلي بحسب القضية اللفظية كما هو محل الكلام بل من باب تنقيح المناط فهو خارج عن محل الكلام.

والجواب أنا نسلّم بأن مورد البحث في المقام أن تكون القضية اللفظية دالةً على التعميم ولكن المهم أن يُفهم منها التعميم بأن يكون المدلول التفهيمي للكلام التعميم وأما أن يكون المدلول الابتدائي بقطع النظر عن القرينة أيضاً التعميم ليس ذلك دخيلاً في محل الكلام فلذا إن ثبت للفرد الموجَد بالإطلاق الإيجادي حكم ولوحظ في تعلق الحكم بحسب المدلول التفهيمي للكلام الفرد بما أنه فرد للطبيعي ومصداق للكلي يثبت الحكم للطبيعي بما هو طبيعي فيترتب على باقي أفراد الطبيعي أيضاً.

نأتي إلى رأي المحقق العراقي والسيد الخوئي والميرزا التبريزي قدست أسرارهم حيث قالوا لا يمكن جعل القسم الأول وهو إطلاق اللفظ وإرادة النوع من باب الاستعمال بل لابد أن يكون من باب إيجاد المعنى.

ذُكر في المجموع وجهان لإثبات هذا المدعى أحدهما في كلام المحقق العراقي قدس سره والآخر في كلام السيد الخوئي قدس سره:

الأول - وهو الذي ورد في كلام المحقق العراقي قدس سره -: أن الفرد والجزئي لا يكون مرآةً للطبيعي والكلي لأن الفرد وإن كان متحداً وجوداً في الخارج مع الكلي ولكنه مغاير له مفهوماً ومع هذا التغاير المفهومي يستحيل أن يكون الفرد بما هو فرد والجزئي بما هو جزئي حاكياً عن الطبيعي والكلي وإلا لو كان ذلك ممكناً لأمكن القسم الرابع من أقسام الوضع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام والحال أنه ممتنع على رأي القوم وعمدة الدليل على امتناعه أن الفرد والجزئي لا يكون مرآةً للطبيعي والكلي ففي المقام أيضاً لا يمكن أن يطلق اللفظ ويراد به النوع والطبيعي.

ظهر بهذا التوضيح أن إشكال المحقق العراقي قدس سره بالتحليل يرجع إلى إشكال نقضي وإشكال حلي.

والجواب عن هذا الإشكال أن بين المقامين فرقاً والقول بالامتناع في الوضع الخاص والموضوع له العام لا يستلزم القول بالامتناع في إطلاق اللفظ وإرادة النوع والطبيعي.

توضيح ذلك أنه لابد لتحقق الوضع من تصور الموضوع له إما بنفسه أو بوجهه فلذا قالوا في القسم الثالث من أقسام الوضع وهو الوضع العام والموضوع له الخاص أنه ممكن لأن العام بما هو عام مرآة للأفراد والمصاديق ولو بوجهه بخلاف القسم الرابع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام فغير ممكن لأن الخاص بما هو خاص لا يكون مرآةً للعام وموجباً لتصوره ولو بوجهه. نعم، ذكروا أيضاً أنه يمكن أن يكون تصور الخاص موجباً لانتقال العام إلى الذهن وتصوره بنفسه ولذا أشكل المحقق الآخوند قدس سره على المحقق الرشتي قدس سره أن ذلك لا يقتضي القول بإمكان القسم الرابع لأن هناك فرقاً بين أن يكون الخاص مرآةً للعام وبين أن يكون الخاص موجباً لانتقال العام إلى الذهن وتصور العام بنفسه وما هو المهم في بحث الوضع مرآتية الخاص للعام وهي ممتنعة.

و هذا بخلاف المقام فإن المهم فيه كون الخاص سبباً لانتقال العام إلى الذهن فيكفي هذا المقدار لتصور العام ولو كان هذا التصور تصوراً للعام بنفسه في عرض تصور الخاص فهذا المقدار يكفي لتحقق شرط الاستعمال ولا موضوعية في المقام لكون الخاص مرآةً للعام وموجباً لتصوره بوجهه.

الوجه الثاني - وهو الذي ورد في كلام السيد الخوئي قدس سره -: أن في حقيقة الاستعمال مبنيين: أحدهما أن الاستعمال إفناء اللفظ في المعنى والآخر أنه جعل اللفظ علامةً للمعنى ولا إفناء في البين. وعلى كلا المبنيين حقيقة الاستعمال تستلزم التغاير بين اللفظ والمعنى ولا يُعقل أن يكون شيء فانياً في نفسه أو علامةً لنفسه. وبما أن وجود الكلي في الخارج عين وجود الفرد وإيجاد الكلي عين إيجاد الفرد فلا يمكن جعل الفرد واسطةً لإحضار الكلي في الذهن.

يلاحظ عليه أن حقيقة الاستعمال على كلا المبنيين وإن كانت مستلزمةً للتغاير ولكن لا يلزم التغاير في الوجود الخارجي بل يكفي التغاير الذهني وفي عالم المفاهيم. وقد ذكر السيد الخوئي قدس سره نفسه في الإشكال على المحقق الآخوند قدس سره في تصحيح الاستعمال في موارد إرادة الشخص أن حقيقة الاستعمال والدلالة اللفظية أن يحضر اللفظ أولاً في الذهن ويوجب حضور المعنى فيه فاذا كان هذا المقدار يكفي لتحقق الاستعمال فالذي يحتاج اليه للاستعمال في الکلي أن يكون حضوراللفظ في الذهن سبباً لحضور الكلي، وهذا متوفر في المقام حيث ان مفهوم الكلي ومفهوم الشخص متباينان فيتوفر شرط الاستعمال.

مثلاً إن استعمل لفظ (ضرب) في الطبيعي معناه أن (ضرب) الخاص سبب لانتقال طبيعي (ضرب) إلى ذهن المخاطب ومن المعلوم ان بين تصور شخص (ضرب) وتصور كليه وطبيعيه تغايراً وهذا المقدار كافٍ لتحقق الاستعمال.

وعليه فيمكن في القسم الأول أن يكون من قبيل الاستعمال وأن يكون من قبيل الإطلاق الإيجادي فرأي المحقق الآخوند قدس سره في هذا القسم تام والآراء الباقية غير تامة.

أما القسم الثاني وهو إطلاق اللفظ وإرادة صنفه أي النوع المقيّد بخصوصية مثل الرجل الذي هو حصة خاصة من نوع الإنسان أو (زيد) في (زيد في ضرب زيد فاعل) اذا قُصد بزيد الأول كل زيد يقع بعد الفعل فالمستفاد من كلمات أكثر الأعلام أن جميع ما ذُكر في القسم الأول نفياً وإثباتاً يأتي فيه أيضاً فلذلك لم يُبحث عنه بشكل مستقل.

ولكن الظاهر أنه لابد من التفصيل لأن إرادة الصنف على نحوين فقد يُراد صنف لفظ ينطبق على شخص اللفظ المذكور في القضية وقد يُراد صنف لفظ لا ينطبق عليه. مثال الأول: (زيد في زيد ضرب مبتدأ) أريد بـ(زيد) صنف لفظ وقع قبل الفعل وهو منطبق على زيد المذكور في أول الكلام ومثال الثاني مثال المحقق الآخوند قدس سره: (زيد في ضرب زيد فاعل) حيث لا ينطبق هذا الصنف على زيد المذكور في الأول ففي النحو الأول يأتي جميع ما ذُكر في القسم الأول بخلاف النحو الثاني لأن اللفظ الذي أطلق مغاير للمعنى المراد ويكون شبيهاً لإطلاق اللفظ وإرادة المثل فإن قلنا هناك كالمحقق الآخوند قدس سره بأنه من قبيل الاستعمال لا الإطلاق الإيجادي فنقول به في هذا النحو أيضاً وإن قلنا كالسيد الخوئي قدس سره بإمكان الإطلاق الإيجادي في إرادة المثل قلنا بإمكانه هنا فليس جميع ما ذُكر في القسم الأول يأتي هنا مطلقاً بل لابد من التفصيل بين النحوين.

بقي مطلب من القسم الأول وهو إرادة النوع يجري في القسم الثاني أيضاً ذكره المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية في تتمة كلامه في الأمر الرابع.

قال - بعد أن ذكر في أواخر البحث أنه يمكن الالتزام بالإطلاق الإيجادي حتى في إرادة النوع -:أنه وإن كان الإطلاق الإيجادي ممكناً ولكن المتعارف في إطلاق الألفاظ هو الإطلاق الاستعمالي بل هناك موارد في إرادة النوع لا يمكن فيها الإطلاق الإيجادي وذلك فيما لم يكن الحكم في القضية شاملاً لشخص اللفظ مثل: (ضرب فعل ماضٍ) لأن لفظ (ضرب) في هذه القضية مبتدأ وليس فعلاً ماضياً ولا يشمله الحكم فلا يمكن جعله من قبيل الإطلاق الإيجادي بأن يُقال بهذا اللفظ أوجد الطبيعي بذاته في ذهن المخاطب.

أصل ما أفاده من أن الحكم في القضية إن لم يكن شاملاً لشخص اللفظ لا يمكن أن يكون من قبيل الإيجاد تام ولكن تطبيق ذلك على المثال المذكور محل إشكال لأن (ضرب) فيه أيضاً فعل ماضٍ وكونه مبتدأً لا ينافي ذلك فإن الحكم المذكور في القضية يرتبط بهيئة الكلمة وحيثية صرفية وكونه مبتدأً يرتبط بموقعها في الكلام وحيثية نحوية وإنما يحصل التنافي إذا كان (ضرب) مستعملاً في معناه الموضوع له أي الدلالة على وقوع الفعل في الزمان السابق.

أما القسم الثالث وهو إطلاق اللفظ وإرادة مثله كما في: (زيد في ضرب زيد فاعل) فقال المحقق الآخوند قدس سره أنه من باب الاستعمال ولا يمكن أن يكون من باب إيجاد المعنى لأن المثل ليس شخص اللفظ المتلفظ به ولا الكلي المنطبق عليه بل مباين له.

والمحققان الإيرواني والاصفهاني قدس سرهما يقولان هنا بعدم الإمكان بطريق أولى.

والمحقق العراقي قدس سره لم يتعرض لهذا القسم في نهاية الأفكار ولكن في بدايع الأفكار جعله في عرض إرادة الصنف وإرادة النوع وقال بأنه من باب الإطلاق الإيجادي ولم يذكر له توجيهاً أكثر مما ذكره في إرادة الصنف وفي المقالات لم يتعرض لبحث إطلاق اللفظ وإرادة نفس اللفظ أساساً.

ولكن السيد الخوئي قدس سره تعرض لهذا القسم وقال بأنه من باب الإطلاق الإيجادي لا الاستعمال لما تقدم في بحث المعاني الحرفية من أن الحروف وُضعت لتضييق المفاهيم الاسمية لأن الغرض في مقام التفهيم والتفهّم قد يتعلق بتفهيم طبيعي المعنى الاسمي مثل: (الصلاة خير موضوع) وقد يتعلق بحصة خاصة منه مثل: (الصلاة في المسجد كذا …) ففيما يُراد جعل الموضوع حصةً خاصةً من المعنى يُستفاد من الحرف ويوجب الحرف تضييق المعنى الاسمي ويسقطه عن إطلاقه ويفهمه المخاطب مضيّقاً فكما أن الحروف موضوعة لتحصيل غرض المتكلم في إفادة تضييق المعنى كذلك قد يستفاد من الحروف لإفادة حصة خاصة من اللفظ إذا تعلّق الغرض بإفادة الحصة دون الطبيعي فالحرف يدل على التضييق سواء كان المراد باللفظ غير اللفظ كما في (الصلاة في المسجد) أو كان نفس اللفظ كما في اللفظ وارادة اللفظ فإن كان مراد المتكلم بإطلاق اللفظ وإرادة نفسه بيان الحكم لطبيعي اللفظ أوجد اللفظ بدون قيد وقال مثلاً: (زيد لفظ) وإن كان مراده بيان الحكم لصنف اللفظ أو مثله فبإضافة الحرف يفيد التضييق في معنى الطبيعي كما في: (زيد في ضرب زيد فاعل) فالمراد بـ(زيد) صنفه الذي أفهم بإضافة حرف (في).

وكذا في موارد إرادة المثل حيث يراد باللفظ حصة خاصة من الطبيعي فيفهم ذلك بالحرف فيقال مثلاً: (زيد في ضرب زيد فاعل) ويراد بـ(زيد) زيد المذكور في هذه الجملة الخاصة وخصوصية الوقوع بعد (ضرب) الصادر من اللافظ تُفهم بحرف (في).

ففي القسم الثالث وهو إطلاق اللفظ وإرادة المثل أيضاً يوجد الموضوع بعنوان حصة من الطبيعي والتحصيص في القسمين الثاني والثالث يُفهم بواسطة الحرف.

يلاحظ على هذا البيان بأنه - على أساس النكتة التي وردت في كلام المحققين الإيرواني والإصفهاني قدس سرهما - ما هو قابل للإيجاد بالإطلاق الإيجادي هو الشخص وإلا فالكلي بما هو كلي وقابل للانطباق على هذا الشخص وباقي الأشخاص ليس قابلاً للإيجاد باللفظ ليلاحظ تارةً مطلقاً وبدون قيد ويكون من مصاديق القسم الأول يعني إرادة النوع وتارةً مضيقاً ومقيداً ويكون من مصاديق القسم الثاني والثالث يعني إرادة الصنف وإرادة المثل.

فلذا إن أريد باللفظ الطبيعي لابد وان يکون ذلک من طريق الاستعمال وكذا إن أريد الصنف أو المثل. مضافاً إلى أن ما يوجد في موارد إرادة المثل بالإطلاق الإيجادي مغاير لما هو المراد ولا يُعقل أن يوجد باللفظ الصادر من المتكلم ما هو مغايره.

هذا الإشكال ورد في كلام الميرزا التبريزي قدس سره وبما أن مختاره في إرادة المثل أيضاً الإيجادية أجاب عنه.

قال: لا يُقال أن ما هو قابل للانطباق على الأفراد هو الطبيعي لا الشخص وما يوجد هو الشخص الخاص وليس له سعة ليلاحظ تارةً مطلقاً وتارةً مضيقاً فلابد في موارد إرادة المثل من الالتزام بأنها من قبيل الاستعمال.

لأنه يقال: بأن الموجود في الخارج وإن كان هو الشخص ولا معنى للسعة والضيق فيه ولكن المراد بإطلاق الطبيعي وتقييده في موارد الإطلاق الإيجادي هو تقييد الطبيعي في موطن الذهن قبل الإيجاد باللفظ خارجاً وعدم تقييده فتقييد الطبيعي بالقيد بحيث لا ينطبق إلا على المثل يكون في موطن النفس ولو كان ما يوجد باللفظ خارجاً الشخص ولا منافاة بين الأمرين، الشخص الذي أوجد باللفظ بقطع النظر عن تشخصه كان في النفس كلياً ويمكن أن يبقى كلياً كما في إرادة النوع ويمكن أن يقيّد كما في إرادة الصنف والمثل.

ولكن الظاهر أن هذا الجواب لا يحل المشكلة وإن كان أصل المطلب صحيحاً فإن الطبيعي قد يلاحظ في افق النفس بلا قيد وقد يلاحظ مقيداً بقيد ولكن هذا الإطلاق والتقييد لا ينسجم مع الإيجادية وإنما يمكن تقييد الطبيعي في موارد الاستعمال فالمستعمل عندما يتلفظ بلفظ (زيد) مثلاً قد يجعله سبباً للانتقال إلى الطبيعي أو الصنف أو المثل ففي موارد الاستعمال التقييد ممكن بخلاف الإطلاق الإيجادي فان ما يوجد بالإطلاق الإيجادي ما هو قابل للإيجاد بهذا اللفظ وأما ما هو مغاير للفظ فليس قابلاً للإيجاد به. والمفروض في القسم الثالث أن المراد مثل اللفظ والمثل مغاير للفظ وهذه المغايرة تمنع من تحقق المثل بواسطة اللفظ.

نتيجة البحث في القسم الثالث وهو إطلاق اللفظ وإرادة مثله أنه كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره أنه يصح من باب الإطلاق الاستعمالي ولا يمكن أن يكون من باب الإطلاق الإيجادي.

وأما الأقسام الباقية فالمختار في القسم الرابع وهو إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أنه يصح من باب الإطلاق الإيجادي ولا يمكن أن يكون من باب الإطلاق الاستعمالي والمختار في القسمين الأول والثاني أنهما يصحان من باب الإطلاق الاستعمالي بلا إشكال وأما على الإطلاق الإيجادي فيمكن تصحيحهما باعتبار أن المراد التفهيمي من القضية بملاحظة المجموع من الالفاظ والقرائن الحافة بالكلام ومنها مناسبة والحكم والموضوع ثبوت الحكم للنوع أو الصنف.

يبقى البحث عن ثمرة هذا الأمر الرابع، هل تترتب على كون كل من الأقسام الأربعة من قبيل الاستعمال أو من قبيل إيجاد المعنى ثمرة أو لا؟

ذُكر في أكثر الكلمات أن هذا الأمر الرابع لا ثمرة له و انه بحث علمي محض ولكن ذُكر له في بعض الكلمات ثمرة في الجملة مثلاً في قراءة الحمد والسورة في الركعتين الأوليين قالوا من جهة: لابد أن تكون القراءة بقصد القرآنية وقالوا من جهة أخرى: ينبغي أن يكون المصلي حين التلفظ بأقوال الصلاة وأذكارها ملتفتاً إلى المعاني وحتى في موارد الطلب والدعاء لابأس بإنشاء الطلب مثلاً حينما يقول: (اهدنا الصراط المستقيم) ينبغي أن يتوجه إلى أنه يطلب الهداية من الله تعالى فكيف يجتمع هذا مع قصد القرآنية؟

فبحسب بعض الآراء قصد القرآنية بأن تكون الألفاظ الصادرة عن المصلي حاكيةً وفانيةً في الألفاظ التي نزلت على النبي صلى الله عليه وآله فيكون في الحقيقة من استعمال اللفظ في مثله فإذا قُصد مع هذا القصد مضامين هذه الألفاظ أيضاً كان من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

فإن قلنا باستحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى وأن المستعمل فيه في الموارد التي يُستعمل فيها اللفظ ويراد بها معنيان في الحقيقة مجموع المعنيين لا جميعهما فحينئذٍ يشكل الجمع بين قصد القرآنية وقصد المضمون الخاص.

نعم، من يقول بأن المورد المذكور ليس من استعمال اللفظ في مثله بل من باب إيجاد ألفاظ مشابهة للألفاظ النازلة على النبي صلى الله عليه وآله فلا إشكال عليه.

فنفس وجود الخلاف في حقيقة قصد القرآنية وكون المورد المذكور على بعض الآراء من إطلاق اللفظ وإرادة مثله من قبيل الاستعمال يجعل البحث مما ترتب عليه ثمرة في الجملة.

نعم، لا تترتب على جميع الآراء ولكن لا يلزم ترتب الثمرة على جميع الآراء والمباني.

هذا تمام الكلام في الأمر الرابع.

**الأمر الخامس: هل الألفاظ موضوعة لذوات المعاني أو للمعاني بما هي مرادة؟**

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أنه لا شك ولا ريب في أن الألفاظ موضوعة لذوات المعاني لا بما هي مرادة للمتكلم ولم تُؤخذ في معاني الألفاظ حيثية كونها مرادةً لا بنحو الجزء ولا بنحو الشرط.

واستدل لإثبات هذا المدعى بأدلة ثلاثة:

الأول: ذُكر في بحث المعاني الحرفية أن تصور المعنى ولحاظه لم يؤخذ في المعنى المستعمل فيه ولا الموضوع له وأن التصور واللحاظ من مقومات الاستعمال، وما هو من مقومات الاستعمال ومن شؤونه وأطواره لا يمكن أن يكون مأخوذاً في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه ووجهه ما ذكره هناك من أن اللحاظ لو كان داخلاً في المعنى وإن كان هذا موجباً لجزئية المعنى بحيث إذا لوحظ المعنى ثانياً يكون مبايناً للمعنى الملحوظ أولاً إلا أن هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه وإلا فلابد في كل استعمال من لحاظ المعنى مرتين لأن كل استعمال يحتاج إلى تصور المستعمل فيه فلازم كون اللحاظ مأخوذاً في المعنى المستعمل فيه أن يتعلق لحاظ آخر بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ وهو غير قابل للالتزام وخلاف ما نجده بالوجدان.

الثاني: أن لازم أخذ الإرادة في المعنى الموضوع له عدم إمكان الحمل والإسناد في الجملات بدون تأويل وتصرف وأن يكون الحمل محتاجاً إلى تجريد المعنى عن هذا الجزء أو الشرط مثلاً جملة: (زيد قائم) أو (ضرب زيد) لا تكون صحيحةً إلا بتجريد (قائم) و (ضرب) عن الإرادة لأن ذات (قائم) أسند إلى زيد ومتحد معه لا بما هو مراد، وذات (الضرب) أسند إليه لا بما هو مراد.

فبما أن طرفي النسبة في الحمل الحقيقي ذات المعنى فلو قلنا بأن الإرادة مأخوذة في المعنى الموضوع له لابد أن نلتزم بالتصرف في طرفي النسبة والقول بأنهما وإن وضعا للمعنى بما هو مراد ولكن استعملا هنا في ذات المعنى مجرداً والحال أنا عندما نلاحظ القضايا الحملية والجملات الفعلية نجد بالوجدان أنه لا تصرف ولاتجريد فيها بل الطرفان فيها مستعملان في المعنى الموضوع له.

الثالث: أن لازم أخذ الإرادة في المعنى الموضوع له أن يكون الوضع في جميع الألفاظ من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص حتى في أسماء الأجناس مثل الإنسان والشجر والبقر ولا يقول به أحد.

لماذا يلزم ذلك؟ لأن من يقول بأخذ الإرادة في المعنى الموضوع له ليس مقصوده أخذ مفهوم الإرادة بل المقصود الإرادة بالحمل الشائع يعنى واقع الإرادة.

بعبارة أخرى: المقصود بالإرادة الإرادة الجزئية والمصداقية التي تكون من المتكلمين عند إرادة المعاني.

وإذا أخذت الإرادة بهذا المعنى في المعنى الموضوع له يكون المعنى الذي يريده كل متكلم غير ما يريده الآخر بل غير ما يريده نفس المتكلم ثانياً.

فإذا أراد الواضع وضع لفظ للمعنى بقيد الإرادة الجزئية يكون الموضوع له خاصاً لأنه قيّد المعنى بأمر جزئي والمفهوم المقيد بالجزئي يكون جزئياً إلا أن الواضع حين الوضع لا يلاحظ هذا المعنى الجزئي بنفسه وبتمام خصوصياته بل بواسطة عنوان كلي ويضع اللفظ لمصاديقه فيكون الوضع عاماً و ان کان الموضوع له خاصاً .

فلازم أخذ الإرادة في المعنى الموضوع له أن يكون الوضع في جميع الألفاظ عاماً والموضوع له خاصاً وهذا خلاف الوجدان حيث إن القوم تسالموا على أن من أقسام الوضع الممكنة بل الواقعة الوضع العام والموضوع له العام ومثاله وضع أسماء الأجناس.

فأثبت المحقق الآخوند قدس سره بهذه الأدلة الثلاثة أن الإرادة لم تؤخذ في المعنى الموضوع له وأن الألفاظ موضوعة لذوات المعاني.

هنا إشكال ناشٍ عن فهم غير صحيح أراد قدس سره الإجابة عنه.

توضيح الإشكال أن في بحث كيفية دخل الإرادة وتأثيرها في دلالة الألفاظ موضعين من البحث :

الأول وهو بحثنا في المقام: هل الإرادة مأخوذة في الموضوع له أو أن الألفاظ موضوعة لذوات المعاني والإرادة لم تؤخذ في معانيها؟

الثاني: هل دلالة الألفاظ على المعاني تابعة لإرادة المتكلم ولا تتحقق دلالة بدون الإرادة أوأن الدلالة تابعة للوضع والعلم به وتتحقق ولو بدون إرادة المتكلم أو عدم إحرازها؟

ففي الموضع الثاني قولان:

الأول: قول المشهور وهو تابعية دلالة الألفاظ على المعاني للوضع وأن مجرد وضع الواضع وعلم السامع بالوضع كافٍ لتحقق الدلالة.

الثاني: قول ابن سينا والمحقق الطوسي قدس سره وهو تابعية الدلالة للإرادة وأن المتكلم ما لم يُرد بكلامه المعنى لا تتحقق الدلالة.

فزعم صاحب الفصول قدس سره أن بين الموضعين ارتباطاً وتلازماً وعلى القول بتبعية الدلالة للإرادة في الموضع الثاني لابد من الالتزام في الموضع الأول بوضع الألفاظ للمعاني بما هي مرادة لا لذوات المعاني.

قال في الفصول: **(ثم إن قلنا بأنها موضوعة للمعاني من حيث كونها مرادةً سواء اعتبرناها شرطاً أو شطراً اتجه أن لا يكون للألفاظ معان حقيقية عند عدم إرادتها ضرورة أن الكل عدم عند عدم جزئه والمقيد من حيث كونه مقيّداً عدم عند عدم قيده والظاهر أن ما حكي عن الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة ناظر إلى هذا.)**

ومن هنا قد يشكل على المحقق الآخوند بأنه بما أن الصحيح في الموضع الثاني من البحث تبعية الدلالة للإرادة فلابد في المقام من الالتزام بأن الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة لا لذوات المعاني.

هذا الإشكال ناشٍ عما زعمه صاحب الفصول قدس سره من الملازمة بين تبعية الدلالة لإرادة المتكلم وبين وضع الألفاظ للمعاني بما هي مرادة.

فأجاب المحقق الآخوند قدس سره بأنه لا ملازمة بينهما وقول من يقول بتبعية الدلالة للإرادة كابن سينا والمحقق الطوسي قدس سره ليس ناظراً إلى وضع الألفاظ للمعاني بما هي مرادة لأن دلالة الكلام تنقسم إلى الدلالة التصورية والدلالة التصديقية وكلام العَلَمين ناظر إلى الدلالة التصديقية، وبحث وضع الألفاظ للمعاني بما هي مرادة أو لذوات المعاني ناظر إلى الدلالة التصورية.

توضيح ذلك أن الدلالة التصورية هي أن يخطر المعنى في ذهن المخاطب بسماع اللفظ وهذه الدلالة ناشئة عن العلم بالوضع فإن كان السامع عالماً بوضع اللفظ خطر المعنى في ذهنه وبتعبير المحقق الآخوند قدس سره: **(ولو كان من وراء جدار أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار)** فالدلالة التصورية لا تتوقف على إرادة متكلم.

والدلالة التصديقية هي دلالة الكلام على أن المتكلم به قصد به تفهيم معنى خاصاً فلا يكفي لتحقق هذه الدلالة الوضع والعلم به بل لابد مع هذين من وجود شرط ثالث وهو أن يحرز السامع أن المتكلم قصد تفهيم المعنى لا أنه أراد تمرين التكلم مثلاً.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن قول العَلَمين بأن الدلالة تتبع الإرادة ناظر إلى الدلالة التصديقية ومقصودهما أن دلالة الألفاظ على كون المعاني الخاصة مرادةً للمتكلم تابعة لإرادة المتكلم تبعية مقام الإثبات للثبوت و تفرع الكشف على الواقع المكشوف.

هنا قد يُشكل بأن الدلالة التصديقية لو كانت تابعةً لإرادة المتكلم لزم عدم تحقق الدلالة في موارد الخطأ وحصول القطع بمعنى ليس مراد المتكلم أو موارد القطع بإرادة المتكلم لمعنى والحال أنه ليس في مقام التفهيم أصلاً فبناءً على تبعية الدلالة التصديقية للإرادة لابد من عدم تحقق الدلالة في هذه الموارد والحال أنا نجد بالوجدان تحققها.

مثال المورد الأول - وهو الخطأ والقطع بمعنى ليس مراد المتكلم - ما إذا أراد الاخبار بأن زيداً نائم ولكن قال بالخطأ: (زيد قائم) فهذا الكلام له الدلالة التصديقية على أن المتكلم أراد تفهيم معنى ثبوت القيام لزيد والحال أن المتكلم لم يرد ذلك واقعاً لأنه أراد الإخبار عن ثبوت النوم لزيد وقال بالخطأ بدل نائم (قائم).

ومثال المورد الثاني - وهو القطع بإرادة المتكلم والحال أنه لم يكن في مقام التفهيم أصلاً - ما إذا سمعنا شخصاً يقول: (ضرب زيد عمراً) فيدل هذا الكلام على صدور الضرب من زيد على عمرو وأن المتكلم أراد هذا المعنى والحال أن المتكلم لم يرد تفهيم معنى أصلاً بل كان في مقام التمرين مثلاً.

فثبوت الدلالة التصديقية في هذه الموارد شاهد على أن الدلالة التصديقية كالدلالة التصورية ليست تابعةً للإرادة بل تتحقق بنفس وضع الواضع الألفاظ للمعاني والعلم بالوضع.

فأجاب المحقق الآخوند قدس سره عن هذا الإشكال بأنا نلتزم بعدم تحقق الدلالة التصديقية في هذه الموارد وبعبارة أخرى عدم تحقق دلالة فيها بل ما تحقق ليس إلا تخيّل الدلالة وفي الحقيقة جهل وضلالة.

ويقول بالأخير: **(ولا يكاد ينقضي تعجبي كيف رضي المتوهم أن يجعل كلامهما ناظراً إلى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل فضلاً عمن هو عَلَم في التحقيق والتدقيق.)**

هذا محصل كلام المحقق الآخوند قدس سره في بحث تبعية الدلالة للإرادة.

بعد اتضاح ذلك يقع البحث في المقام في نقاط ثلاث:

الأولى: هل الألفاظ موضوعة لذوات المعاني أو للمعاني بقيد الإرادة؟

الثانية: هل دلالة الكلام على المعاني تابعة لإرادة المتكلم بحيث لا تتحقق دلالة في موارد عدم الإرادة أوأن الدلالة ليست تابعةً للإرادة؟

وعلى تقديركون الدلالة تابعةً للإرادة فأي قسم من الدلالة تابعة للإرادة الدلالة التصورية أو الدلالة التصديقية؟

الثالثة: ما نُقل عن العَلَمين من تبعية الدلالة للإرادة ناظر إلى أخذ الإرادة في المعنى الموضوع له أو ليس ناظراً إليه؟

أما بالنسبة إلى النقطة الأولى فأفاد المحقق الآخوند قدس سره بوضع الألفاظ لذوات المعاني وأورد على القول المقابل الإشكالات الثلاثة المتقدمة فهل الإشكالات كلها واردة أو لا؟

أفاد السيد الخوئي قدس سره: إن كان مقصود القائل بأخذ الإرادة في معاني الألفاظ أن الإرادة مأخوذة في المعنى الموضوع له بعنوان الجزء أو الشرط فالإشكالات واردة ولكن إن كان المقصود مدخلية الإرادة بنحو قيد العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى فلا يرد عليه شيء من الإشكالات بل لا محيص عن الالتزام بأن الإرادة مأخوذةً في الوضع سواء على مسلك التعهد في حقيقة الوضع الذي هو المسلك المختار - مختار السيد الخوئي قدس سره - أو مسلك الاعتبار الذي هو مسلك القوم فعلى كلا المبنيين لابد من الالتزام بأن العلقة الوضعية مختصة بصورة إرادة المتكلم لتفهيم المعنى.

أما على مسلك التعهد فلأن الواضع على هذا المسلك يلتزم ويتعهد بأن لا يستعمل اللفظ الخاص إلا عند إرادة تفهيم المعنى الخاص فإرادة تفهيم المعنى مأخوذة في متن التعهد فلا معنى لكون العلقة الوضعية عامةً شاملةً حتى لمورد عدم وجود الإرادة.

وأما على مسلك الاعتبار فلأن الأمر الاعتباري في السعة والضيق تابع للغرض منه فإن كان الغرض وسيعاً كان الاعتبار وسيعاً وإن كان الغرض ضيقاً كان الاعتبار ضيقاً ولا معنى لأن يكون الاعتبار أوسع من الغرض.

تطبيق هذا القانون في المقام أنا حينما نلاحظ وضع الألفاظ على مسلك الاعتبار نرى أن حقيقة الوضع نوع حكم وجعل والغرض منه تفهيم المعنى باللفظ فالغرض خاص بمورد إرادة تفهيم المعنى فلا يمكن أن يكون الاعتبار الذي لأجل تحقيق هذا الغرض أوسع من الغرض بأن يشمل فرض صدور اللفظ من لافظ بلا شعور لأن ثبوت الأمر الاعتباري للزائد على مورد الغرض لغو.

على هذا الأساس أفاد السيد الخوئي قدس سره أنه لابد من الالتزام باختصاص العلقة الوضعية بمورد إرادة تفهيم المعنى على جميع المسالك في حقيقة الوضع وعليه تكون الدلالة الحاصلة بالوضع هي الدلالة التصديقية لا التصورية.

نعم، سماع اللفظ موجب لخطور المعنى في ذهن السامع حتى فيما لم يكن المتكلم شاعراً مختاراً ولكن هذا الخطور ليس مستنداً إلى الوضع بل إلى أنس الذهن الحاصل بكثرة الاستعمال.

هذا ما أفاده السيد الخوئي قدس سره.

ولكن يناقش بلزوم التفصيل بين مسلك التعهد ومسلك الاعتبار فعلى مسلك التعهد يمكن أن يُقال: الإرادة مأخوذة بلحاظ مضمون التعهد فعلى هذا المسلك تكون العلقة الوضعية مختصة قهراً بموارد إرادة تفهيم المعنى إلا أنه يبقى الإشكال على أصل مسلك التعهد كما تقدم في بحث حقيقة الوضع حيث قلنا هذا المسلك غير صحيح والصحيح مسلك الاعتبار ولكن لو سلمنا مسلك التعهد وأغمضنا عن الإشكال عليه يكون لازمه في المقام اختصاص العلقة الوضعية بمورد إرادة تفهيم المعنى.

ولكن على مسلك الاعتبار بشعبه المختلفة لا يتم ما أفاده السيد الخوئي قدس سره من أن لازم هذا المسلك أيضاً اختصاص العلقة الوضعية بمورد إرادة تفهيم المعنى لأن الوجه الأصلي الذي ذكره لإثبات ذلك أن الغرض خاص ولا يمكن أن يكون الغرض خاصاً والاعتبار أوسع منه لأن الاعتبار في الزائد يكون لغواً وقد نوقش هذا الوجه بمناقشات:

الأولى: مناقشة السيد الصدر قدس سره وهي أن لغوية إطلاق الاعتبار والجعل في فرض اختصاص الغرض فيما إذا كان الإطلاق يحتاج إلى مؤونة زائدة وإلا إن قلنا بأن الإطلاق مجرد عدم التقييد ففي محل البحث نقول إطلاق العلقة الوضعية وسعتها يؤمّن تحصيل الغرض الخاص وهذا الإطلاق لا يحتاج إلى مؤونة زائدة عن الاعتبار المقيد فلا يلزم إشكال اللغوية.

هذا مناقشة عامة ذكرها السيد الصدر قدس سره في مباحث مختلفة على كلمات السيد الخوئي قدس سره وغيره من الأعلام عندما يقولون بأن إطلاق الحكم غير ممكن لعدم ترتب غرض عليه فيناقشهم بأن الإطلاق لا يحتاج إلى مؤونة زائدة فلا يلزم منه محذور اللغوية.

ولكن الظاهر عدم تمامية هذه المناقشة لأن المقصود بإطلاق الجعل أن الجعل والاعتبار الصادر من المقنّن والمعتبر وسيع شامل لمورد وجود القيد ومورد فقده ومن هنا ينشأ الإشكال باعتبار أن نفس ثبوت الاعتبار والقانون انما يصحّ في مورد يحتاج إلى ترتب الأثر في ذلك المورد فإن اراد المقنّن جعل القانون لعشرة موارد مثلاً لابد أن يكون لذلك القانون أثر في جميع تلك الموارد فلو فرضنا وجود القيد في خمسة موارد وفقدانه في خمسة وكان الغرض مختصاً بالواجد للقيد يكون جعل القانون بحيث يشمل الخمسة الفاقدة للقيد لغواً.

وبعبارة أخرى: كما أن أصل الجعل والاعتبار محتاج إلى وجود الأثر بحيث لو لم يكن هناك أي أثر مترتب عليه لكان لغواً فلا يصدر من العقلاء كذلك سعة الاعتبار أو ضيقه تابعة لترتب الأثر ومجرد ترتبه على بعض مصاديق المطلق لا يكفي لأن يجعل المعتبر والمقنّن الحكم بنحو مطلق.

فإن اعترفتم بأن الغرض من وضع الألفاظ تفهيم المعاني والتزمتم بضيق الغرض فلازم ذلك ضيق الاعتبار إلا أن يكون هناك مانع يمنع عن تضييق الاعتبار .

المناقشة الثانية: ما أورده المحقق العراقي قدس سره فإنه بعد قبول أن الاعتبار في السعة والضيق تابع للغرض قال بأن تطبيق هذه الكبرى في محل البحث متوقف على إحراز الصغرى بأن يكون الغرض من وضع الألفاظ خاصاً بمورد إرادة تفهيم المعنى وليس الامر كذلك بل مقتضى الحكمة أن يكون وضع الألفاظ لذوات المعاني من دون دخل للإرادة والقصد لأن المخاطبين لا يفهمون من مجرد اللفظ أن المتكلم أراد تفهيم المعنى فباعتبار عدم تعلق الغرض بأن يفهم المخاطبون من اللفظ أن المتكلم في مقام تفهيم المعنى يكون اختصاص العلقة الوضعية بمورد إرادة تفهيم المعنى لغواً.

وإنما يكون فهم المخاطبين كون المتكلم في مقام إرادة تفهيم المعنى بواسطة الاعتماد على الأصول العقلائية ككون المتكلم في مقام البيان وأن الأصل تطابق مراده الجدي ومراده الاستعمالي.

فليس فهم كون المتكلم في مقام تفهيم المعنى مستنداً إلى الوضع بل مستند إلى أصول عقلائية فلا وجه لاختصاص العلقة الوضعية بمورد إرادة التفهيم بل يكون اختصاصه لغواً لعدم كون إرادة التفهيم غرضاً من الوضع بل الغرض من الوضع انما هو جعل العلقة بين اللفظ ومعناه بنحو ينتقل الذهن عند سماعه بانتقال تصوّري إلى معناه ولو كان صدوره من خرق الهوى أو من شيء آخر.

قد يُشكل على هذه المناقشة بأن فيها خلطاً بين الإرادة التفهيمية والإرادة الجدية فالناس يعتمدون في كشف المراد الجدي للمتكلم على الأصول العقلائية ولكن في كشف مراده التفهيمي يعتمدون إلى نفس الألفاظ لا الأصول العقلائية فحينما يعتمدون في ذلك على الألفاظ فهذا يقتضي ان يكون الإرادة التفهيمية أيضاً داخلةً في وضع الألفاظ.

والجواب أنه كما نحتاج في كشف الإرادة الجدية إلى الأصول العقلائية كذلك نحتاج إليها في كشف الإرادة التفهيمية وأن المتكلم في مقام تفهيم المعنى فليس الغرض من الوضع أن يكون اللفظ بنفسه كاشفاً عن المراد التفهيمي لينطبق في المقام ما ذكره السيد الخوئي قدس سره من تبعية الاعتبار في السعة والضيق للغرض.

الإشكال الثاني: ما في المحاضرات ومحصله أن ما أفاده المحقق العراقي قدس سره من أن الغرض من الوضع ليس تفهيم المعاني غير قابل للالتزام فإن من الواضح كون الغرض من الوضع ذلك والوجه فيه أنه لولا تفهيم المعاني بالألفاظ انسد باب تفهيمها لعدم إمكان تفهيم المرادات والمقاصد بإحضار الأشياء الخارجية عند المخاطب فلو لم توضع الألفاظ لتفهيم المعاني لزم انسداد باب تفهيم المعاني.

ولكن هذا المقدار من البيان في توجيه أن الغرض من وضع الألفاظ تفهيم المعاني لا يكفي بل لابد أن يُقال: سواء قلنا في حقيقة الوضع بمسلك جعل الملازمة أو مسلك جعل العلاميّة فمن الواضح أن الهدف النهائي من الوضع ليس الملازمة بين اللفظ والمعنى أو جعل اللفظ علامةً للمعنى بل لابد من ترتب فائدة عقلائية على جعل الملازمة أو العلامية. ما هي تلك الفائدة التي يعتني بها العقلاء؟ ليست هي إلا تفهيم المعاني بالألفاظ فتفهيم المعنى هو الغرض النهائي من الوضع وهذا أمر لا ينبغي إنكاره.

حتى لو قلنا بأن التصديق بكون المتكلم أراد تفهيم المعنى يحتاج إلى أصول عقلائية كما أفاد المحقق العراقي قدس سره فمجرى تلك الأصول فيما تلفظ شخص بلفظ موضوع لمعنی فليس اللفظ غير دخيل في ترتب الغرض الذي هو تفهيم المعنى بل هو دخيل في ترتبه ولو بنحو جزء العلة.

فتحصل عدم تمامية مناقشة المحقق العراقي قدس سره.

المناقشة الثالثة: ما أفاده الميرزا التبريزي قدس سره من أن قانون تبعية الاعتبار للغرض انما يجري فيما أمكن الإطلاق والتقييد وإلا فإن لم يمكن التقييد والتضييق في الاعتبار والجعل لزم الالتزام في ذلك المورد بالإطلاق قهراً کما هوالحال في اخذ العلم بالحکم في موضوع نفسه .

توضيح ذلك أنه ذُكر في بحث أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم أنه غير ممكن لاستلزامه الدور أو الخلف فلا يمكن بحسب مقام الجعل والاعتبار اختصاص الحكم بفرض العلم به ولو كان الغرض منه ضيقاً ولكن هذا الضيق في الغرض لا يوجب اعتبار المقيد لعدم إمكان التقييد حسب الفرض وعلى هذا الأساس إن كان غرض المولى من الاعتبار في مورد مضيقاً فلابد و أن يبيّن الضيق للمكلفين ببيان آخر مثلاً في مورد القصر والإتمام ورد في الأدلة أن من أتمّ في السفر جهلاً بالحكم تكون صلاته صحيحةً وليس ذلك بمعنى أن وجوب القصر في مقام الجعل مقيد بعلم الشخص بالوجوب لاستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوعه بل بمعنى أن غرض الشارع من جعل الوجوب مضيق ومقيد بما إذا كان المكلف عالماً بالوجوب ولا يلزم من ذلك ضيق الجعل لأن ضيق الجعل لضيق الغرض فيما إذا كان تقييد الجعل ممكناً والمفروض هنا استحالته.

والمقام من هذا القبيل لا يمكن تقييد العلقة الوضعية بإرادة التفهيم وإن بنينا على أن الغرض من الجعل والاعتبار ضيق ومختص بموارد إرادة تفهيم المعنى وذلک لان ضيق الغرض لا يوجب ضيق الجعل في المقام لاستحالته لأن الذي يقول بان الإرادة أخذت قيداً للعلقة الوضعية نسأله هل القيد مطلق إرادة التفهيم في مقابل التلفظ باللفظ غفلةً أو ان القيد الإرادة الخاصة يعني إرادة تفهيم معنى خاص في نظر اللافظ؟

فإن قال القائل بأخذ الإرادة أن القيد مطلق الإرادة فإشكاله أن أخذ مثل هذا القيد ليس أمراً محتاجاً إلى الاشتراط لأن الاستعمال لا يمكن تحققه بدون تلك الإرادة واشتراط شيء في الوضع فيما كان الاستعمال بدونه ممكناً أيضاً فحينئذٍ يصح اشتراطه في الوضع وأخذه قيداً فيه وإلا يكون اشتراطه لغواً.

وإن قال القائل أن القيد الإرادة الخاصة فإشكاله أن هذا الاشتراط غير معقول لأنه مستلزم لبطلان الدلالة الوضعية لأن لازمه أن السامع في مقام الاستعمال لابد أن يحرز أولاً أن المتكلم أراد تفهيم المعنى الخاص ليدل اللفظ على ذلك المعنى لأن المفروض كون الشرط الإرادة الخاصة فلابد من إحراز الشرط أولاً ومع إحراز هذا الشرط من الخارج لا تكون للفظ فائدة وتأثير في إفادة المعنى وهذا هو معنى بطلان الدلالة الوضعية وهو غير قابل للالتزام.

فتحصّل مما ذكرناه: أنه كما لم تؤخذ في مقام الوضع إرادة تفهيم المعنى جزءاً أو شرطاً في الموضوع له كذلك لم تؤخذ بعنوان قيد العلقة الوضعية لأن أخذها في العلقة الوضعية مستلزم للمحذور.

هذا ما أفاده الميرزا التبريزي قدس سره.

ما أفاده أخيراً بالنسبة إلى أن لازم أخذ الإرادة الخاصة في العلقة الوضعية مستلزم لبطلان الدلالة الوضعية تام لا نقاش فيه.

ولكن ما أفاده أولاً من أن مطلق الإرادة أيضاً لا يمكن أن تكون مأخوذةً في العلقة الوضعية فغير تام لأنه استدل على بطلان ذلك بأن الاشتراط إنما يمكن فيما كان الاستعمال في حد نفسه قابلاً للسعة وإلا إذا كان الاستعمال في مورد في نفسه متقوماً بقيد فلا معنى للاشتراط فيه ولكنه يلاحظ عليه بأن هذا المقدار من البيان غير تام لأن النزاع في أن الاعتبار بحسب مقام الثبوت مطلق شامل لموارد فقدان إرادة التفهيم أو أنه مختص بموارد وجود الإرادة؟

أما بيان الاختصاص بطريق الاشتراط فليس محلاً للنزاع ليُقال بأن الاشتراط هنا غير صحيح لأن القيد في حد نفسه حاصل فاشتراطه لغو.

فببيان الميرزا التبريزي قدس سره هذا لا يمكن نفي تقييد العلقة الوضعية بمطلق الإرادة بل لابد لنفيه من بيان آخر بأن يُقال: ما يُحتمل أخذه بعنوان قيد العلقة الوضعية ليس مطلق إرادة تفهيم المعنى بل الإرادة المرتبطة بكل لفظ ومعنى لأن مطلق الإرادة لا يناسب وضع هذا اللفظ الخاص للمعنى الخاص وأخذ الإرادة الخاصة غير ممكن لاستلزامه بطلان الدلالة الوضعية.

نتيجة البحث أن الدليل الذي أقامه السيد الخوئي قدس سره لتضييق الاعتبار غير تام للمناقشة الثالثة الواردة في كلام الميرزا التبريزي قدس سره مع الإصلاح في تقريبها وتوضيحها.

ففي النقطة الأولى من البحث - هل الألفاظ موضوعة لذوات المعاني أو للمعاني بما هي مرادة؟ - الرأي الصحيح هو رأي المشهور - والذي اختاره المحقق الآخوند قدس سره أيضاً - وهو وضع الألفاظ لذوات المعاني وأن الإرادة خارجة عن الوضع بمعنى أنها ليست مأخوذةً في الموضوع له للألفاظ لا بنحو الجزء ولا بنحو الشرط وليست مأخوذةً قيداً للعلقة الوضعية.

أما عدم أخذها جزءاً أو شرطاً للموضوع له فبالأدلة الثلاثة التي ذكرها المحقق الآخوند قدس سره.

وأما عدم أخذها قيداً للعلقة الوضعية فللمحذور المذكور في كلام الميرزا التبريزي قدس سره.

مضافاً إلى اقتضاء البرهان لوضع الألفاظ لذوات المعاني يمكن أن يستشهد عليه بالوجدان والارتكاز أيضاً لأنا نجد بالوجدان أن مجرد العلم بالوضع لا يكفي لتحصيل المراد التفهيمي والمراد الاستعمالي للكلام بل لابد من الاستناد إلى أصول عقلائية ولو كانت إرادة التفهيم مأخوذةً في المعنى الموضوع له أو كانت قيداً في العلقة الوضعية كان مجرد الألفاظ كافيةً لتحصيل المراد التفهيمي والاستعمالي والحال أنها لا تكفي بالوجدان.

النقطة الثانية: هل دلالة الألفاظ على المعاني تابعة للإرادة أو ليست تابعةً لها ويكفي لتحققها الوضع والعلم به؟

اتضح بما ذكرنا في النقطة الأولى أن الدلالة التصديقية - وهي دلالة الألفاظ على أن المتكلم أراد تفهيم معانيها - تابعة للإرادة.

نعم، الدلالة التصورية ليست تابعةً للإرادة ويكفي لتحققها مجرد الوضع والعلم به بخلاف الدلالة التصديقية حتى التصديقية الأولى التي يعبّر عنها بالدلالة الاستعماليه أو التفهيمية فإنها تابعة للإرادة.

توضيح ذلك أن لكل كلام دلالات ثلاثاً:

الأولى: الدلالة التصورية وهي خطور المعنى في ذهن السامع بمجرد سماع اللفظ فهذه الدلالة تحصل بمجرد الوضع والعلم به وليست متوقفةً على إرادة المتكلم فلذا لو سُمع اللفظ من وراء الجداء أو من نائم أو سكران تحققت هذه الدلالة وخطر المعنى في ذهن السامع.

الثانية: الدلالة التصديقية الأولى وهي دلالة اللفظ على أن المتكلم أراد بهذا اللفظ تفهيم معنى خاص والتعبير عنها بالدلالة التصديقية باعتبار أن فيها نوعاً من التصديق أي تصديق المخاطب بإرادة تفهيم المعنى من المتکلم . لا يكفي لتحقق هذه الدلالة مجرد الوضع والعلم به بل لابد من إحراز كون المتكلم في مقام تفهيم المعنى لا في مقام التمرين مثلاً.

إن قلنا في النقطة الأولى للبحث أن الإرادة خارجة عن المعنى الموضوع له وعن دائرة الوضع فلازم ذلك عدم حصول الدلالة على أن المتكلم أراد تفهيم هذا المعنى بمجرد الوضع والعلم به بل لابد من إحراز ذلك بخلاف ما إن قلنا بأن الإرادة داخلة في دائرة الوضع فلازم ذلك حصول الدلالة المذكورة بمجرد الوضع والعلم به.

الثالثة: الدلالة التصديقية الثانية وهي دلالة الكلام على المراد الجدي للمتكلم هل المعنى الذي فُهم بواسطة اللفظ هو مراد المتكلم جداً أو لا وصدر اللفظ منه تقيةً مثلاً؟ تحقق هذه الدلالة على أساس بناء العقلاء على أن المراد التفهيمي للمتكلم مطابق للمراد الجدي إلا أن يقيم المتكلم قرينةً منفصلةً على خلافه يُعبّر عن هذا الأصل بأصالة التطابق بين المراد التفهيمي والمراد الجدي.

عدم كفاية الوضع لتحقق هذه الدلالة مما لا ريب فيه ولا شك وليس محلاً للنزاع والخلاف ولا يقول أحد بأن هذه الدلالة دلالة وضعية بل ما هو مورد النزاع بين المحققين انه هل الدلالة الوضعية التي تحصل بالوضع ولا تحتاج إلى إحراز إرادة المتكلم هي الدلالة التصورية أو هي الدلالة التصديقية الأولى؟ هذا مورد النزاع.

على أساس ما تقدم في النقطة الأولى إن كانت الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة كانت الدلالة الوضعية الدلالة التصديقية الأولى يعني بسماع اللفظ نفهم أن المتكلم العاقل الشاعر أراد تفهيم المعنى الخاص وإن قلنا بأن الألفاظ موضوعة لذوات المعاني فالدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية ولا تكون الدلالة التصديقية الأولى دلالةً تحصل بواسطة الوضع فقط بل تحتاج إلى إحراز إرادة المتكلم أيضاً.

من هنا يظهر أن ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره من أن الدلالة التصديقية الأولى تابعة لإرادة المتكلم وليست تابعةً للوضع مبتنٍ على قوله بعدم دخل الإرادة في وضع الألفاظ وأنها خارجة عن دائرة الوضع.

وإن قلنا في النقطة الأولى بخروج الإرادة عن دائرة الوضع وأن الألفاظ موضوعة لذوات المعاني فلازم ذلك أن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية وأن الدلالة التصديقية الأولى لا تحصل بالوضع بل تتحقق بشرط زائد على الوضع والعلم به وهو إحراز إرادة المتكلم لتفهيم المعنى بخلاف ما إن قلنا بأن الإرادة دخيلة في وضع الألفاظ فإن لازم ذلك أن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقية الأولى وهذا ما صرّح به الأعلام منهم السيد الخوئي قدس سره حيث قال بأن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقية وخطور المعنى بمجرد سماع اللفظ ولو من غير شاعر ليست من قبيل الدلالة بل مجرد خطور المعاني للأنس الذهني الناشئ عن كثرة الاستعمال.

فالبحث في النقطة الثانية تابع للنقطة الأولى.

فحاصل الكلام في هذه النقطة النقطة الثانية أنا إن قلنا برأي المحقق الآخوند قدس سره والمشهور من وضع الألفاظ لذوات المعاني تكون الدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية ولكن على الرأي المقابل والقول بدخالة الإرادة في الوضع لابد أن نلتزم بأن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقية.

النقطة الثالثة: هل كلام العَلَمين ابن سينا والمحقق الطوسي قدس سره (الدلالة تتبع الإرادة) ناظر إلى أخذ الإرادة في الموضوع له للألفاظ أو لا؟

ذهب صاحب الفصول قدس سره إلى أنه ناظر إلى ذلك بمعنى أن الألفاظ وُضعت للمعاني بما هي مرادة لا لذوات المعاني.

وفي المقابل ذهب المحقق الآخوند قدس سره إلى أن كلامهما ليس ناظراً إلى ذلك بل إلى الدلالة التصديقية الأولى التي لا ربط لها بالوضع فيريدان أن يقولا: دلالة الكلام على أن المتكلم أراد تفهيم معنى تابعة لتحقق الإرادة من المتكلم وهذه التبعية أمر مقبول عند الكل ولا ربط له بوضع الألفاظ لذوات المعاني أو للمعاني بما هي مرادة إنما يرتبط بذلك الدلالة التصورية ومن الواضح أنها ليست تابعةً للإرادة وليست متوقفةً على إحراز إرادة المتكلم وبالنتيجة لا يناسب شأن العلَمَين أن يقولا: الدلالة الوضعية التي هي الدلالة التصورية متوقفة على إرادة المتكلم فكلامهما ناظر إلى الدلالة التصديقية الأولى.

ولكن - كما في المحاضرات - التأمل في كلام العلَمَين يقتضي أن يكون ناظراً إلى الدلالة الوضعية لا الدلالة التصديقية الأولى فقط بدون أن تكون دلالةً وضعيةً فكلام العلمين ناظر إلى الدلالة الوضعية وأنهما يرون تبعية الدلالة الوضعية للإرادة وهذا يستلزم دخل الإرادة في وضع الألفاظ وإلا إن كانت الألفاظ موضوعةً لذوات المعاني وكانت الدلالة الوضعية دلالةً تصوريةً لم يكن تحقق الدلالة تابعاً للإرادة.

ففهم صاحب الفصول قدس سره من كلام العلمين صحيح وإن كان كلامهما في حد نفسه غير تام كما تقدم في النقطة السابقة.

أما كلام العلمين من أي عبارة لهما يُستفاد؟ ففي تعليقة المحاضرات نقل عبارتين:

إحداهما: من شرح الإشارات للمحقق الطوسي قدس سره حيث قال: **(دلالة اللفظ لما كانت وضعيةً كانت متعلقةً بإرادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد منه معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال أنه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك المعنى مما لا تتعلق به إرادة المتلفظ وإن كان ذلك اللفظ أو جزء منه بحسب تلك اللغة أو لغة أخرى أو بإرادة أخرى يصلح لأن يدل عليه فلا يقال أنه دال عليه.)**

والأخرى: من شرح حكمة الإشراق وهي: (**الدلالة الوضعية تتعلق بإرادة اللافظ الجارية على قانون الوضع حتى أنه لو أطلق وأريد منه معنى وفهم منه لقيل إنه دال عليه، وإن فهم منه غيره فلا يقال إنه دال عليه ... وإن كان ذلك الغير بحسب تلك اللغة أو غيرها أو بإرادة أخرى يصلح لأن يدل عليه ... إلى أن قال والمقصود هي الوضعية وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه أو تخيله بتوسط الوضع معنى وهو مراد اللافظ.)**

لكنها عبارة لشارح حكمة الإشراق قطب الدين الشيرازي لا لابن سينا فكان ينبغي نقل عبارة ابن سينا نفسه في منطق الشفا حيث قال: **(وذلك لأن معنى دلالة اللفظ هو أن يكون اللفظ اسماً لذلك المعنى على سبيل القصد الأول).**

فتحصل عدم تمامية ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في النقطة الثالثة.

هذا تمام الكلام في الأمر الخامس.

**الأمر الرابع: إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه**

الاستعمال الشائع في الألفاظ أن تُستعمل ويراد بها معانيها وفي المقابل قد تُستعمل ويُراد بها نفس الألفاظ. وهذا النوع من الاستعمال قسّمه المحقق الآخوند قدس سره إلى أربعة أقسام:

الأول: إطلاق اللفظ وإرادة نوعه مثل: (ضرب فعل ماضٍ) والمراد أن كل ضرب في أي كلام ورد فعل ماضٍ.

الثاني: إطلاق اللفظ وإرادة صنفه مثل: (زيد في ضرب زيد فاعل) والمراد أن كل زيد مذكور بعد الفعل فاعل وليس المراد جميع ألفاظ زيد ولا خصوص زيد المذكور بعد ضرب هذا.

الثالث: إطلاق اللفظ وإرادة مثله كالمثال السابق إذا أريد بزيد في أوله زيد الخاص الذي وقع بعد ضرب هذا لا النوع ولا الصنف.

الرابع: إطلاق اللفظ وإرادة شخصه مثل: (زيد لفظ) والمراد شخص هذا اللفظ.

فأفاد المحقق الآخوند قدس سره أن الاستعمال في الأقسام الثلاثة الأول صحيح بلا إشكال ولو لم يوجد في هذه الموارد أي علاقة من علاقات المجاز ولكنها صحيحة لما تقدم في آخر الأمر الثالث من أن صحة إطلاق اللفظ في هذه الموارد لحسن الطبع وعدم الاستهجان عند أهل المحاورة ولكن ما تعرض هناك للدليل على هذا المدعى وهنا في الأمر الرابع تعرض له حيث قال صحة هذه الاستعمالات لو كانت بالوضع لزم التالي الفاسد لأنه يلزم أن نقول في المهملات كلفظ ديز أيضاً بالوضع لجريان هذه الاستعمالات فيها ولا يمكن الالتزام بالوضع في المهملات.

ثم أشار قدس سره إلى جواب إشكال مقدر وهو أنه قد يُقال: نحن نلتزم بهذا التالي ونقول بأن لفظ ديز مثلاً وُضع بالوضع العام ليُستعمل في موارد إرادة النوع أو الصنف أو المثل وليس هذا باطلاً لأن الوضع المنفي في المهملات وضع اللفظ للمعنى الخاص لا أصل الوضع فيمكن الالتزام بوضع المهملات لهذه الاستعمالات بالوضع العام.

والجواب أن هذا النحو من الوضع أيضاً غير قابل للالتزام في المهملات لانه لا يوجد وضع فيها أصلاً لا للمعنى الخاص ولا لهذه الاستعمالات.

فالاستعمال في الأقسام الثلاثة صحيح بلا إشكال.

أما القسم الرابع فيمكن أن يشكل في صحته - وأصل الإشكال من صاحب الفصول قدس سره - بأنه يلزم من الاستعمال في هذا القسم أحد محذورين: اما اتحاد الدال والمدلول أو تركّب القضية من جزئين والحال أن كل قضية تحتاج إلى ثلاثة أجزاء ففي كل قضية حملية مثل (زيد قائم) وراء القضية اللفظية قضية محكية معقولة موطنها الذهن وكما أن للقضية اللفظية ثلاثة أركان وهي زيد وقائم وهيئة الجملة الخبرية التي تدل على الربط بينهما كذلك القضية المعقولة المحكية أيضاً لها ثلاثة أركان مفهوم زيد ومفهوم قائم والنسبة والربط بينهما.

ففي مثل (زيد لفظ) إن كان (زيد) حاكياً عن لفظه فيكون دالاً ومدلولاً وهو محال لأن الدال لابد أن يكون غير المدلول وإن لم يكن حاكياً عنه فلا يلزم محذور اتحاد الدال والمدلول إذ المفروض عدم دلالة (زيد) على أمر ولكن يلزم محذور آخر وهو تركب القضية المعقولة عن جزئين لا ثلاثة والحال أن القضية لابد أن تكون مشتملةً على النسبة والنسبة تحتاج إلى طرفين والمفروض عدم اشتمال القضية المعقولة على الموضوع لعدم حكاية شيء عنه في القضية اللفظية.

ثم أجاب عن الإشكال بجوابين حاصلهما أنا يمكننا أن نلتزم بأي من التقديرين بلا أن يرد إشكال.

فعلى التقدير الأول وهو أن يكون لفظ (زيد) حاكياً عن نفسه كان إشكال صاحب الفصول قدس سره لزوم اتحاد الدال والمدلول والجواب أن الدال والمدلول وإن لزم تغايرهما ولكن التغاير اللازم في الدلالة ليس التغاير الحقيقي وبالذات بل يكفي تغايرهما اعتباراً وإن اتحدا ذاتاً. وبتعبير المحقق الإصفهاني قدس سره في التعليقة ورد في استعمالات الأدعية: **(يا من دل على ذاته بذاته)** مما يكون الدال والمدلول فيه متحداً ذاتاً.

وفي المثال (زيد) دال ومدلول ولكن مع التغاير الاعتباري فمن حيث أنه صدر من المتكلم يكون دالاً ومن حيث أنه مراد ويُحمل عليه المحمول يكون مدلولاً.

وعلى التقدير الثاني وهو أن لا يكون لفظ (زيد) حاكياً عن نفسه كان إشكال صاحب الفصول قدس سره أنه يلزم منه تركب القضية من جزئين والجواب أن القضية المعقولة على هذا التقدير مركبة من ثلاثة أجزاء لأن لفظ (زيد) وإن لم يكن دالاً حسب الفرض ولكن المتكلم بالتلفظ به أوجد موضوع القضية المعقولة ونفس هذا اللفظ الصادر من اللافظ موضوع القضية اللفظية والمتكلم بتكلمه أحضر نفس الموضوع في ذهن المخاطب.

فالمستفاد من كلام المحقق الآخوند قدس سره أن محمول القضية المعقولة يوجد بحكاية كلمة (لفظ) وموضوعها وهو لفظ (زيد) يوجد بنفسه لا باستعمال اللفظ ومن باب الحكاية بل بالتلفظ بلفظ (زيد) يوجد موضوع القضية اللفظية والقضية المعقولة معاً. نعم، لم تحصل حقيقة الاستعمال لأن حقيقته حكاية شيء عن شيء ولا حكاية في البين بل تحقق الموضوع بنفسه نظير ما إذا أراد شخص أن ينسب إلى ابنه خصوصيةً فقد يذكر اسمه ويقول: (ابني كذا) وقد يرفعه على يده وينسبها إليه ففي الصورة الثانية أوجد الموضوع بنفسه لا بالحكاية.

ثم ترقّى المحقق الآخوند قدس سره وقال: بل في الأقسام السابقة أيضاً يمكن أن نلتزم بأنها ليست من قبيل الاستعمال بل من باب إيجاد المعنى. نعم، في إرادة المثل لا يمكن الالتزام بذلك ولا توجيه له إلا أن يكون من باب الحكاية ولكن في إرادة النوع والصنف يمكن الالتزام بأنهما من باب إيجاد المعنى لأن بيان الحكم لفرد من النوع يكون بنحوين: قد يوضع موضوعاً لحكم باعتبار خصوصياته الخاصة فيكون الحكم مختصاً بذلك الفرد ولا يسري إلى بقية الأفراد. وقد يوضع موضوعاً بعنوان مصداق للكلي فيسري الحكم إلى باقي الأفراد مثلاً عندما يُقال: (ضرب كذا) مثلاً يوجد موضوع قد يلاحظ بعنوان لفظ شخصي صدر من المتكلم في زمان خاص ومكان خاص فيكون الحكم مختصاً بشخص هذا اللفظ. وقد يلاحظ بما أنه مصداق من مصاديق كلي ضرب الذي يُستعمل في الكلمات كما في (ضرب فعل ماضٍ) فيكون من موارد إطلاق اللفظ وإرادة النوع لكن لا بالاستعمال بل بإيجاد المعنى. ولا يمكن الالتزام بذلك في موارد إرادة المثل لأن اللفظ ومثله متغايران والمغايرة بينهما تمنع عن ارادة احدهما بايجاد الآخر فينحصر ارادة المثل بالاستعمال ولا يمكن جعله من إيجاد المعنى.

فمحصل كلامه قدس سره أن إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف أو الشخص يمكن أن يكون من قبيل الاستعمال ويمكن أن يكون من قبيل إيجاد المعنى، وإطلاق اللفظ وإرادة المثل ليس إلا من قبيل الاستعمال ولا يمكن أن يكون من قبيل إيجاد المعنى.

في مقابل هذا الرأي آراء ثلاثة:

الأول: رأي المشهور واختاره المحقق الإصفهاني قدس سره وهو أن جميع الأقسام الأربعة من قبيل الاستعمال ولا يمكن أن تكون من قبيل إيجاد المعنى.

الثاني: رأي المحقق الإيرواني قدس سره وهو أن الأقسام الثلاثة الأول يمكن أن تكون من قبيل الاستعمال وهي إطلاقات صحيحة ولكن القسم الرابع ليس صحيحاً بدون التأويل. والتأويل أن يقدّر في (زيد لفظ) كلمة (هو) أو (هذا).

هذا الرأي يرجع إلى رأي صاحب الفصول قدس سره.

الثالث: رأي المحقق العراقي والسيد الخوئي والميرزا التبريزي قدست أسرارهم وهو أن جميع الأقسام الأربعة من قبيل الإيجاد لا الاستعمال. السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما صرّحا بذلك في جميع الأقسام ولكن المحقق العراقي قدس سره لم يذكر جميعها مثلاً لم يذكر إرادة المثل ولكن ما ذكره من الأقسام جعلها من قبيل الإيجاد.

قبل البحث عن هذه الآراء لابد من بيان خصوصية الاستعمال من جهة وخصوصية إيجاد المعنى من جهة اخری لنبحث عن وجود الخصوصيتين في كل من الأقسام الأربعة.

الفارق المذكور في الكلمات بين الاستعمال وإيجاد المعنى أن المتكلم في موارد الاستعمال يجعل اللفظ حاكياً عن المعنى وعلامةً له حتى على رأي المحقق الآخوند قدس سره الذي يرى حقيقة الاستعمال إفناء اللفظ في المعنى يكون اللفظ واسطةً لتصور المعنى في ذهن المخاطب ووسيلةً لانتقال المعنى إلى ذهنه بخلاف إيجاد المعنى فان خصوصيته أن المعنى بنفسه (مباشرةً و بدون وساطة اللفظ) يوجد في ذهن المخاطب كما أن البشر قبل ظهور اللغات كان يحضر نفس المعنى بوجوده الخارجي ليراه المخاطب أو الآن من لا يعرف لغة المخاطب قد يجعل المعنى بوجوده الخارجي في مقابله ليحضر المعنى في ذهنه فالإطلاق الإيجادي كذلك حيث يحضر المعنى في ذهن المخاطب بلا واسطة اللفظ لا كموارد الاستعمال الذي ينتقل المعنى إلى ذهن المخاطب بواسطة تصور اللفظ ولأجل الملازمة بين اللفظ والمعنى.

فكل قسم من الأقسام الأربعة وُجدت فيه خصوصية صلاحية الحكاية يمكن أن يكون من قبيل الاستعمال وكل قسم وجدت فيه خصوصية إمكان إيجادية المعنى باللفظ يمكن أن يكون من قبيل إيجاد المعنى. والاختلاف في المسألة يرجع إلى وجود الخصوصيتين وعدمه في كل من الأقسام.

فلابد من ملاحظة كل من الأقسام الأربعة مستقلاً لنرى أنه من قبيل الاستعمال أو من قبيل إيجاد المعنى.

بالنظر الأولي نرى أن خصوصية الاستعمال موجودة في الأقسام الثلاثة الأول فلذلك صارالمعروف فيها أنها من قبيل الاستعمال. إنما الإشكال في القسم الرابع فقد يُقال بعدم الخصوصية فيه فنبحث أولاً عن هذا القسم ثم الأقسام الباقية.

كان إشكال صاحب الفصول قدس سره على القسم الرابع أنه إن كان من قبيل الاستعمال لزم اتحاد الدال والمدلول والحال أن الدلالة مقتضية لتعدد الدال والمدلول.

أجاب المحقق الآخوند قدس سره بأن الدلالة وإن كانت مقتضيةً للتغاير بين الدال والمدلول ولكن التغاير اللازم ليس التغاير بلحاظ الوجود الخارجي بل يكفي التغاير الاعتباري.

قال المحقق الإصفهاني قدس سره في توضيح ذلك أن الدالية والمدلولية وإن كانتا من المفاهيم الإضافية ولكن لا يلزم أن يكون المفهومان المتضايفان متغايرين وغير قابلين للانطباق على مورد واحد فكما أن العالمية والمعلومية مفهومان متضايفان قابلان للانطباق على شيء واحد كذلك الدالية والمدلولية. نعم، يلزم التغاير في قسم واحد من التضايف وهو أن يكون بين الشيئين تعانداً في الوجود كالعلة والمعلول فلا يمكن صدقهما على مورد واحد.

والشاهد على أن الدال والدلول يمكن أن يكونا شيئاً واحداً ما في دعاء الصباح: **(يا من دلّ على ذاته بذاته)**[[6]](#footnote-6)وما في دعاء أبي حمزة: **(أنت دللتني عليك)**[[7]](#footnote-7) فإن الدال والمدلول هو الله تعالى.

أشكل على هذا التوضيح السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما بأنا نسلّم عدم لزوم التغاير في الوجود بين المتضايفين ولكن المقصود بالدلالة في محل البحث ليس الدلالة العقلية بل الدلالة اللفظية والمراد بها بملاحظة التوضيح المتقدم في خصوصية الاستعمال أن يحضر اللفظ في ذهن المخاطب أولاً ثم يحضر بتبعه المعنى وهذا يعني ان حضور اللفظ في الذهن علة لحضور المعنى فالدلالة اللفظية متضمنة للعلية وقد صرّح المحقق الإصفهاني قدس سره أن العلة والمعلول غير قابلين للانطباق على شيء واحد وبالنتيجة لا معنى لانطباق الدال والمدلول على شيء واحد خارجي.

أما استشهاده قدس سره ببعض الفقرات من الأدعية كـ**(يا من دلّ على ذاته بذاته)** و **(أنت دللتني عليك)** فأشكل عليه بأن الدلالة فيها ليست دلالةً لفظيةً لتكون داخلةً في محل البحث بل دلالة عقلية إما باعتبار أن مصنوعات الله تعالى مشتملة على دقائق ونظم بديع ويكشف ذلك عن حكمة صانعها وعلمه كما أن البناء يدل على مهارة البنّاء فيصح بهذا الاعتبار أن يقال: الله تعالى دلّ على نفسه وعلمه وحكمته كما يصح أن يقال: دل البنّاء بهذا البناء على مهارته أو باعتبار أن معرفة الله تعالى بتوفيق منه وهو بنفسه سبب لمعرفته كما نقرأ في الأدعية: **(اللهم عرّفني نفسك …)[[8]](#footnote-8)** يعني توفيق معرفة الله تعالى منه وبالنتيجة لا يصح الاستشهاد بالفقرتين المذكورتين على أن الدال والمدلول في الدلالة اللفظية يمكن أن يكونا شيئاً واحداً لأن الدلالة فيهما ليست لفظيةً.

ثم المحقق الإصفهاني قدس سره الذي وضّح جواب المحقق الآخوند قدس سره أشكل على جوابه بإشكال آخر ورد في كلام السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما بعنوان الإشكال الثاني.

قال قدس سره أن التمييز بين الدال والمدلول بالتفكيك بين الحيثيتين حيثية الصدور وحيثية الإرادة لا يحلّ المشكلة في محل البحث لأن مورد البحث الدلالة الكلامية يعني دلالة الكلام واللفظ على أمر. قلتم أن (زيد) بما أنه مراد لللافظ مدلول نقول ليست هذه الدلالة على الإرادة دلالة كلامية بل عقلية لأن كل فعل خارجي صادر عن الفاعل المختار يدل على أنه لم يكن مجبراً عليه بل صدر منه الفعل عن اختيار وإرادة وفي محل البحث أيضاً صدور اللفظ عن المتكلم يدل على أنه صدر منه عن إرادة واختيار وهذه دلالة عقلية كدلالة سائر الأفعال الخارجية على صدورها عن إرادة الفاعل واختياره.

يمكن الجواب عن هذا الإشكال الثاني - كما في كلام السيد الصدر قدس سره - بأن مقصود المحقق الآخوند قدس سره ليس كون اللفظ مراداً بالإرادة التكوينية ليُقال بأن هذه الدلالة عقلية بل المقصود الدلالة اللفظية بمعنى أن (زيد) في (زيد لفظ) من حيث كونه صادراً عن المتكلم دال ومن حيث كون شخصه مراداً بهذا اللفظ مدلول.

فالإشكال الثاني غير وارد والعمدة الإشكال الأول.

فالقسم الرابع لا يمكن توجيهه من باب الاستعمال وإشكال صاحب الفصول قدس سره فيه تام وهو أن لازمه اتحاد الدال والمدلول والحال أن الدلالة تقتضي الاثنينية.

ولكن هل يمكن توجيه هذا القسم بالإطلاق الإيجادي وإحضار المعنى بنفسه في ذهن السامع أو لا؟

هنا إشكالات ثلاثة إن ارتفعت جميعاً يُصحّح الإطلاق الإيجادي:

الأول: إشكال صاحب الفصول قدس سره المتقدم على التقدير الثاني وهو أن إطلاق اللفظ وإرادة الشخص إن لم يكن من قبيل الاستعمال ولم يدل لفظ (زيد) على أمر مع كون المراد شخص هذا اللفظ لزم تركب القضية المعقولة من جزئين المحمول والنسبة فقط وهذا غير ممكن لأن النسبة تحتاج طرفين.

لكن جواب المحقق الآخوند قدس سره يرفع هذا الإشكال وجوابه أن القضية المعقولة على التقدير المذكور ايضاً مركبة من ثلاثة أجزاء لأن المتكلم حينما يتلفظ بلفظ (زيد) بنفس هذا التلفظ يحضر الموضوع بذاته في ذهن المخاطب وعلى هذا الأساس بالتلفظ بجملة (زيد لفظ) تتحقق الأجزاء الثلاثة للقضية اللفظية وللقضية المعقولة جميعاً.

الإشكال الثاني: إشكال المحقق الإصفهاني قدس سره وهو أن مجرد إيجاد الموضوع خارجاً لا يكفي لتحقق القضية الحملية وإلا لتحققت فيما إذا تحقق ضرب الجدار أو ضرب شخص خارجاً وقيل بعنوان المحمول: (ضربٌ) ومن المعلوم عدم تحققها ما لم يُضف مثل كلمة (هذا) ويقال: (هذا ضربٌ).

يمكن تحليل هذا الإشكال إلى إشكالين نقضي وحليّ:

الإشكال الحليّ أن الملاك في كون القضية قضيةً حمليةً كلاميةً أن تكون أجزاء القضية المعقولة مكشوفةً بالألفاظ وعلى أساس التوجيه بالإطلاق الإيجادي لا يكون للموضوع في القضية المعقولة كاشف لفظي ومع عدمه لا تتحقق القضية الحملية في الذهن.

والإشكال النقضي هوان لازم كفاية الإطلاق الايجادي تحقق القضية الحملية في مثال ضرب الجدار والتلفظ بـ(ضربٌ) بعنوان المحمول مع انه لاتتحقق القضية الحملية في هذه الموارد .

والجواب عن الإشكالين أنه لابد أن نلاحظ أولاً أن هيئة القضية الحملية لأي خصوصية وُضعت فإن هناك فرقاً بين إيجاد معنى من سنخ اللفظ وبين إيجاد معنى ليس من سنخ اللفظ ففيما لم يكن المعنى من سنخ اللفظ بل من سنخ الفعل الخارجي مثل ضرب الجدار لا توجد هيئة موضوعة للربط بين الفعل الخارجي واللفظ فلذا لا تتحقق القضية الحملية بضرب الجدار والتلفظ بـ(ضربٌ). وأما إن كان المعنى بنفسه من سنخ اللفظ تحققت القضية الحملية لأن الهيئة في القضية اللفظية موضوعة للدلالة على النسبة بين شيئين ملفوظ بهما فبالتلفظ بلفظ (زيد) يتحقق بواسطة الهيئة الارتباط بين المحمول وبين لفظ (زيد) ومن هنا يظهران نقض المحقق الإصفهاني قدس سره بمثال ضرب الجدار غير صحيح للفرق بينه وبين ما نحن فيه فإن الربط في المثال بين الفعل الخارجي واللفظ ولا توجد هيئة موضوعة لهذا الربط والربط فيما نحن فيه بين اللفظين وهيئة القضية الحملية موضوعة لذلك.

ففي مثل (زيد لفظ) لا توجد مشكلة في تحقق القضية اللفظية ولا القضية المعقولة. نعم لم يُستكشف فيه موضوع القضية المعقولة باللفظ بل أحضر في الذهن بإيجاد المعنى ولكن لا يُشترط أن تكون أجزاء القضية المعقولةً مكشوفةً باللفظ وإنما يُعتبر أن يكون طرفا الهيئة لفظاً لا أكثر.

هذا الجواب مذكور في كلمات السيد الصدر قدس سره في البحوث.

الإشكال الثالث: إشكال المحقق الإيرواني قدس سره وهو أن لفظ (زيد) في (زيد لفظ) لو لم يكن مستعملاً في شخص لفظه وكان إطلاقه من قبيل إيجاد الموضوع لم تكن القضية قضيةً لفظيةً ولا خارجيةً لم تكن لفظيةً لأن المفروض عدم ذكر الموضوع بلفظه ولم تكن خارجيةً لأن المحمول و النسبة فيها ليسا خارجيين بل حُكي عنهما بواسطة اللفظ.

قال في توضيح الإشكال في تعليقة الكفاية[[9]](#footnote-9) أن لكل قضية مواطن ثلاثةً: الخارج والذهن واللفظ **(إن القضية تتنزل**‏ **من**‏ **الخارج**‏ **إلى العقل وتتنزل من العقل إلى اللفظ فتكون القضية لفظيةً بعد أن كانت عقليةً كما أنها تكون عقليةً بعد أن كانت خارجيةً)** يعني عندما يقف زيد في عالم الخارج تتحقق فيه قضية خارجية بأجزائها الثلاثة: الموضوع والمحمول والنسبة ثمّ في المرحلة الثانية تنتقل هذه القضية الخارجية إلى الذهن وتتحقق قضية ذهنية بأجزائها الثلاثة ثم في المرحلة الثالثة عندما يُقال: (زيدٌ قائمٌ) تتحقق قضية لفظية مطابقة للقضيتين الخارجية والذهنية وتكون حاكيةً عن القضية الخارجية.

ففي كل من المواطن الثلاثة لابد من تحقق الأجزاء الثلاثة في ذلك الموطن ولا يمكن أن يكون بعض القضية اللفظية محققاً في موطن الخارج وغير محقق في موطن اللفظ أو يكون بعض أجزاء القضية الخارجية محققاً في موطن اللفظ وغير محقق في موطن الخارج لأنه لا نسبة بين الأجزاء في موطن والأجزاء في موطن آخر حتى تتركب منهما قضية.

على هذا الأساس لا يمكن حمل القيام اللفظي على زيد الخارجي ولا معنى لجعل جملة: (زيد لفظ) فيما اذا اريد من لفظ زيد شخصه من قبيل إيجاد المعنى لأن المفروض حينئذٍ كون الموضوع أمراً خارجياً والمحمول أمراً ذهنياً ولا يُعقل تركب قضية من الموضوع الخارجي وما هو حاكٍ عن المحمول والنسبة لأن القضية حينئذٍ لا تكون لفظيةً و لا خارجيةً.

والجواب أنا نسلّم كبرى لزوم كون أجزاء كل قضية متحققةً في موطنها لأن أجزاء كل موطن غير مرتبطة بأجزاء الموطن الآخر لتتركب منهما قضية ولكن الكلام في المقام في الإطلاق الإيجادي وإيجاد المعنى المراد الذي هو لفظ بنفسه وحيث ان مورد هذا الإطلاق اللفظ فعند ما يتلفظ بـ(زيد) ولو من باب إيجاد المعنى يتحقق لفظ في ناحية الموضوع وهذا المقدار يكفي لضميمة (لفظٌ) الذي هو أمر لفظي إليه فتتحقق القضية اللفظية بأجزائها لا أن تتحقق قضية أحد طرفيها أمر خارجي والآخر أمر لفظي.

نعم، في الموارد التي لا يكون الموضوع من سنخ اللفظ بل كان فعلاً خارجياً مثل مورد نقض المحقق الإصفهاني قدس سره - وهو مثال الضرب على الحائط - لا تتحقق قضية من طريق ايجاد المعنی بنفسه .

والحاصل أن القسم الرابع وهو إطلاق اللفظ وإرادة الشخص من باب الاستعمال غير صحيح ومن باب إيجاد المعنى لا إشكال فيه.

أما القسم الأول وهو إطلاق اللفظ وإرادة النوع فأفاد المحقق الآخوند قدس سره أنه يمكن أن يكون من باب الاستعمال ويمكن أن يكون من باب الإطلاق الإيجادي وفي المقابل قال المحقق الإصفهاني والمحقق الإيرواني قدس سرهما أنه من باب الاستعمال وقال المحقق العراقي والسيد الخوئي والميرزا التبريزي قدست أسرارهم أنه من باب الإطلاق الإيجادي.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن هذا القسم واجد لخصوصية الاستعمال مثلاً في (ضرب فعل ماض) كلمة (ضرب) يمكن أن تكون عنواناً ومرآةً لنوع (ضرب) وبتبع إطلاق اللفظ يحضر المعنى وهو النوع في ذهن المخاطب وهذه خصوصية الاستعمال وواجد أيضاً لخصوصية الإطلاق الإيجادي حيث إن الموضوع الموجَد بنفسه قد يُلاحظ بخصوصياته الشخصية وقد يُلاحظ بعنوان فرد ومصداق للكلي فعلى الأول لا يكون من موارد إطلاق اللفظ وإرادة نوعه ولكن على الثاني يكون الحكم الثابت للموضوع ثابتاً للأفراد الأخرى للطبيعة فيكون من إطلاق اللفظ وإرادة النوع.

أشكل عليه المحققون كالمحقق الإيرواني والمحقق الإصفهاني قدس سرهما بأن القسم الأول لابد أن يكون من قبيل الاستعمال والوجه في ذلك أنه واجد لخصوصية الاستعمال لإمكان أن يكون (ضرب) مرآةً للنوع ولكنه غير واجد لخصوصية الإطلاق الإيجادي وبتعبير المحقق الإيرواني قدس سره حتى لو قلنا بالإطلاق الإيجادي في القسم الرابع لا يمكن القول به في القسم الأول لأن ما يوجَد - على تقدير إيجاد المعنى في الخارج - فرد ومصداق من النوع والطبيعي والا فالكلي بنحو لا بشرط بما أنه كلي وقابل للانطباق على جميع الأفراد لا يوجد في الخارج وحيث إن ما هو الموجود فرد خاص لا معنى لكون الحكم المتعلق به عاماً شاملاً لباقي الأفراد.

والتوضيح الأكثر في كلام المحقق الإصفهاني قدس سره حيث قال إن نسبة الطبيعي إلى الأفراد نسبة الآباء المتعددين إلى الأولاد لا الأب الواحد إلى الأولاد فحينما يُقال: (ضرب) فهو كلي وُجد في ضمن فرد خاص وهو غير الكلي الموجود في ضمن الفرد الآخرمن (ضرب) وعلى هذا الأساس انما وُجد بإيجاد الفرد ،الكلي في ضمن هذا الفرد وهذا الكلي غير الكلي في ضمن باقي الأفراد.

يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأن موضوع الحكم على هذا الفرض وإن كان فرداً خاصاً وشخصاً خارجياً بحسب مقام الإثبات وبحسب ما تحكي عنه القضية اللفظية ولا يمكن تسرّي الحكم إلى سائر الأفراد بل هو مقيّد بذلك الفرد سواء كان القيد داخلاً أو كان التقيّد داخلاً والقيد خارجاً و على أي حال حينما نلاحظ الخصوصية بحسب المنطوق الأولي يكون الحكم مختصاً بهذا الفرد ولا يشمل باقي الأفراد ولكن نفس هذا الفرض على قسمين يمكن تسرّي الحكم في أحدهما ولا يمكن في الآخر لأن الفرد الخاص تارةً يُلاحظ ويُجعل موضوعاً بما له من التشخصات ففي هذا القسم لا يمكن تسرّي الحكم بحسب مقام الثبوت والإرادة الجدية وتارةً يُلاحظ ويُجعل موضوعاً بما أنه فرد للكلي ومصداق للطبيعي ففي هذا القسم بقرينة مناسبة الحكم للموضوع نكشف شمول الحكم لباقي أفراد الطبيعة وإن كان المدلول الأولي بحسب مقام الإثبات حكم الفرد الخاص.

وليس المراد بمناسبة الحكم للموضوع ما هو خارج عن المتفاهم العرفي للكلام بل قد توجب في بعض الموارد ظهوراً نهائياً للكلام فقد يكون المدلول الاستعمالي أمراً خاصاً وبضميمة القرينة إلى الألفاظ يكون المدلول التفهيمي عاماً. مثلاً في بحث وجوب الخمس ورد في الدليل أنه إن اشترى الذمي ارضاً من مسلم وجب عليه الخمس فالعنوان المذكور في الدليل وإن كان هو عنوان الشراء لكن قالوا بأن مناسبة الحكم للموضوع تقتضي أن الموضوع لوجوب الخمس مطلق انتقال الأرض من المسلم إلى الذمي ولو كان بالصلح أو الهبة فالمدلول التفهيني والظهور النهائي للكلام عام وإن كان المدلول الاستعمالي خاصاً.

فيمكن تعميم الحكم لباقي الأفراد بإيجاد الفرد لكن فيما لوحظ الفرد بما أنه فرد للكلي.

نعم، المحقق الإيرواني قدس سره في تعليقة الكفاية ملتفت إلى هذا الجواب ولكن مع ذلك أشكل عليه ولم يقبله وقال بعد ما تقدم: **(نعم، لا نأبى أن يكون الحكم متوجهاً إلى الخارج لا بما هو هو بل بما هو مصداق للكلي لكن ليس هذا الحكم بعينه حكماً متوجهاً إلى الكلي بل يستفاد منه حكم الكلي باستفادة مناط الحكم وملاكه من ذلك الحكم الشخصي**‏**.)**[[10]](#footnote-10)

يعنى يمكن أن يتوجه الحكم في بعض الموارد إلى الفرد بما أنه مصداق للكلي ففي هذه الموارد يكون الحكم عاماً شاملاً لباقي الأفراد ولكن الإشكال أن الحكم حينئذٍ بحسب اللفظ حكم شخصي لم يتعلق بالكلي مباشرةً وإن شمل بالنتيجة باقي الأفراد من باب تنقيح المناط والعلة. فالتعميم لباقي الأفراد في هذه الموارد ليس معناه أن الحكم متوجه للكلي بحسب القضية اللفظية كما هو محل الكلام بل من باب تنقيح المناط فهو خارج عن محل الكلام.

والجواب أنا نسلّم بأن مورد البحث في المقام أن تكون القضية اللفظية دالةً على التعميم ولكن المهم أن يُفهم منها التعميم بأن يكون المدلول التفهيمي للكلام التعميم وأما أن يكون المدلول الابتدائي بقطع النظر عن القرينة أيضاً التعميم ليس ذلك دخيلاً في محل الكلام فلذا إن ثبت للفرد الموجَد بالإطلاق الإيجادي حكم ولوحظ في تعلق الحكم بحسب المدلول التفهيمي للكلام الفرد بما أنه فرد للطبيعي ومصداق للكلي يثبت الحكم للطبيعي بما هو طبيعي فيترتب على باقي أفراد الطبيعي أيضاً.

نأتي إلى رأي المحقق العراقي والسيد الخوئي والميرزا التبريزي قدست أسرارهم حيث قالوا لا يمكن جعل القسم الأول وهو إطلاق اللفظ وإرادة النوع من باب الاستعمال بل لابد أن يكون من باب إيجاد المعنى.

ذُكر في المجموع وجهان لإثبات هذا المدعى أحدهما في كلام المحقق العراقي قدس سره والآخر في كلام السيد الخوئي قدس سره:

الأول - وهو الذي ورد في كلام المحقق العراقي قدس سره -: أن الفرد والجزئي لا يكون مرآةً للطبيعي والكلي لأن الفرد وإن كان متحداً وجوداً في الخارج مع الكلي ولكنه مغاير له مفهوماً ومع هذا التغاير المفهومي يستحيل أن يكون الفرد بما هو فرد والجزئي بما هو جزئي حاكياً عن الطبيعي والكلي وإلا لو كان ذلك ممكناً لأمكن القسم الرابع من أقسام الوضع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام والحال أنه ممتنع على رأي القوم وعمدة الدليل على امتناعه أن الفرد والجزئي لا يكون مرآةً للطبيعي والكلي ففي المقام أيضاً لا يمكن أن يطلق اللفظ ويراد به النوع والطبيعي.

ظهر بهذا التوضيح أن إشكال المحقق العراقي قدس سره بالتحليل يرجع إلى إشكال نقضي وإشكال حلي.

والجواب عن هذا الإشكال أن بين المقامين فرقاً والقول بالامتناع في الوضع الخاص والموضوع له العام لا يستلزم القول بالامتناع في إطلاق اللفظ وإرادة النوع والطبيعي.

توضيح ذلك أنه لابد لتحقق الوضع من تصور الموضوع له إما بنفسه أو بوجهه فلذا قالوا في القسم الثالث من أقسام الوضع وهو الوضع العام والموضوع له الخاص أنه ممكن لأن العام بما هو عام مرآة للأفراد والمصاديق ولو بوجهه بخلاف القسم الرابع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام فغير ممكن لأن الخاص بما هو خاص لا يكون مرآةً للعام وموجباً لتصوره ولو بوجهه. نعم، ذكروا أيضاً أنه يمكن أن يكون تصور الخاص موجباً لانتقال العام إلى الذهن وتصوره بنفسه ولذا أشكل المحقق الآخوند قدس سره على المحقق الرشتي قدس سره أن ذلك لا يقتضي القول بإمكان القسم الرابع لأن هناك فرقاً بين أن يكون الخاص مرآةً للعام وبين أن يكون الخاص موجباً لانتقال العام إلى الذهن وتصور العام بنفسه وما هو المهم في بحث الوضع مرآتية الخاص للعام وهي ممتنعة.

و هذا بخلاف المقام فإن المهم فيه كون الخاص سبباً لانتقال العام إلى الذهن فيكفي هذا المقدار لتصور العام ولو كان هذا التصور تصوراً للعام بنفسه في عرض تصور الخاص فهذا المقدار يكفي لتحقق شرط الاستعمال ولا موضوعية في المقام لكون الخاص مرآةً للعام وموجباً لتصوره بوجهه.

الوجه الثاني - وهو الذي ورد في كلام السيد الخوئي قدس سره -: أن في حقيقة الاستعمال مبنيين: أحدهما أن الاستعمال إفناء اللفظ في المعنى والآخر أنه جعل اللفظ علامةً للمعنى ولا إفناء في البين. وعلى كلا المبنيين حقيقة الاستعمال تستلزم التغاير بين اللفظ والمعنى ولا يُعقل أن يكون شيء فانياً في نفسه أو علامةً لنفسه. وبما أن وجود الكلي في الخارج عين وجود الفرد وإيجاد الكلي عين إيجاد الفرد فلا يمكن جعل الفرد واسطةً لإحضار الكلي في الذهن.

يلاحظ عليه أن حقيقة الاستعمال على كلا المبنيين وإن كانت مستلزمةً للتغاير ولكن لا يلزم التغاير في الوجود الخارجي بل يكفي التغاير الذهني وفي عالم المفاهيم. وقد ذكر السيد الخوئي قدس سره نفسه في الإشكال على المحقق الآخوند قدس سره في تصحيح الاستعمال في موارد إرادة الشخص أن حقيقة الاستعمال والدلالة اللفظية أن يحضر اللفظ أولاً في الذهن ويوجب حضور المعنى فيه فاذا كان هذا المقدار يكفي لتحقق الاستعمال فالذي يحتاج اليه للاستعمال في الکلي أن يكون حضوراللفظ في الذهن سبباً لحضور الكلي، وهذا متوفر في المقام حيث ان مفهوم الكلي ومفهوم الشخص متباينان فيتوفر شرط الاستعمال.

مثلاً إن استعمل لفظ (ضرب) في الطبيعي معناه أن (ضرب) الخاص سبب لانتقال طبيعي (ضرب) إلى ذهن المخاطب ومن المعلوم ان بين تصور شخص (ضرب) وتصور كليه وطبيعيه تغايراً وهذا المقدار كافٍ لتحقق الاستعمال.

وعليه فيمكن في القسم الأول أن يكون من قبيل الاستعمال وأن يكون من قبيل الإطلاق الإيجادي فرأي المحقق الآخوند قدس سره في هذا القسم تام والآراء الباقية غير تامة.

أما القسم الثاني وهو إطلاق اللفظ وإرادة صنفه أي النوع المقيّد بخصوصية مثل الرجل الذي هو حصة خاصة من نوع الإنسان أو (زيد) في (زيد في ضرب زيد فاعل) اذا قُصد بزيد الأول كل زيد يقع بعد الفعل فالمستفاد من كلمات أكثر الأعلام أن جميع ما ذُكر في القسم الأول نفياً وإثباتاً يأتي فيه أيضاً فلذلك لم يُبحث عنه بشكل مستقل.

ولكن الظاهر أنه لابد من التفصيل لأن إرادة الصنف على نحوين فقد يُراد صنف لفظ ينطبق على شخص اللفظ المذكور في القضية وقد يُراد صنف لفظ لا ينطبق عليه. مثال الأول: (زيد في زيد ضرب مبتدأ) أريد بـ(زيد) صنف لفظ وقع قبل الفعل وهو منطبق على زيد المذكور في أول الكلام ومثال الثاني مثال المحقق الآخوند قدس سره: (زيد في ضرب زيد فاعل) حيث لا ينطبق هذا الصنف على زيد المذكور في الأول ففي النحو الأول يأتي جميع ما ذُكر في القسم الأول بخلاف النحو الثاني لأن اللفظ الذي أطلق مغاير للمعنى المراد ويكون شبيهاً لإطلاق اللفظ وإرادة المثل فإن قلنا هناك كالمحقق الآخوند قدس سره بأنه من قبيل الاستعمال لا الإطلاق الإيجادي فنقول به في هذا النحو أيضاً وإن قلنا كالسيد الخوئي قدس سره بإمكان الإطلاق الإيجادي في إرادة المثل قلنا بإمكانه هنا فليس جميع ما ذُكر في القسم الأول يأتي هنا مطلقاً بل لابد من التفصيل بين النحوين.

بقي مطلب من القسم الأول وهو إرادة النوع يجري في القسم الثاني أيضاً ذكره المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية في تتمة كلامه في الأمر الرابع.

قال - بعد أن ذكر في أواخر البحث أنه يمكن الالتزام بالإطلاق الإيجادي حتى في إرادة النوع -:أنه وإن كان الإطلاق الإيجادي ممكناً ولكن المتعارف في إطلاق الألفاظ هو الإطلاق الاستعمالي بل هناك موارد في إرادة النوع لا يمكن فيها الإطلاق الإيجادي وذلك فيما لم يكن الحكم في القضية شاملاً لشخص اللفظ مثل: (ضرب فعل ماضٍ) لأن لفظ (ضرب) في هذه القضية مبتدأ وليس فعلاً ماضياً ولا يشمله الحكم فلا يمكن جعله من قبيل الإطلاق الإيجادي بأن يُقال بهذا اللفظ أوجد الطبيعي بذاته في ذهن المخاطب.

أصل ما أفاده من أن الحكم في القضية إن لم يكن شاملاً لشخص اللفظ لا يمكن أن يكون من قبيل الإيجاد تام ولكن تطبيق ذلك على المثال المذكور محل إشكال لأن (ضرب) فيه أيضاً فعل ماضٍ وكونه مبتدأً لا ينافي ذلك فإن الحكم المذكور في القضية يرتبط بهيئة الكلمة وحيثية صرفية وكونه مبتدأً يرتبط بموقعها في الكلام وحيثية نحوية وإنما يحصل التنافي إذا كان (ضرب) مستعملاً في معناه الموضوع له أي الدلالة على وقوع الفعل في الزمان السابق.

أما القسم الثالث وهو إطلاق اللفظ وإرادة مثله كما في: (زيد في ضرب زيد فاعل) فقال المحقق الآخوند قدس سره أنه من باب الاستعمال ولا يمكن أن يكون من باب إيجاد المعنى لأن المثل ليس شخص اللفظ المتلفظ به ولا الكلي المنطبق عليه بل مباين له.

والمحققان الإيرواني والاصفهاني قدس سرهما يقولان هنا بعدم الإمكان بطريق أولى.

والمحقق العراقي قدس سره لم يتعرض لهذا القسم في نهاية الأفكار ولكن في بدايع الأفكار جعله في عرض إرادة الصنف وإرادة النوع وقال بأنه من باب الإطلاق الإيجادي ولم يذكر له توجيهاً أكثر مما ذكره في إرادة الصنف وفي المقالات لم يتعرض لبحث إطلاق اللفظ وإرادة نفس اللفظ أساساً.

ولكن السيد الخوئي قدس سره تعرض لهذا القسم وقال بأنه من باب الإطلاق الإيجادي لا الاستعمال لما تقدم في بحث المعاني الحرفية من أن الحروف وُضعت لتضييق المفاهيم الاسمية لأن الغرض في مقام التفهيم والتفهّم قد يتعلق بتفهيم طبيعي المعنى الاسمي مثل: (الصلاة خير موضوع) وقد يتعلق بحصة خاصة منه مثل: (الصلاة في المسجد كذا …) ففيما يُراد جعل الموضوع حصةً خاصةً من المعنى يُستفاد من الحرف ويوجب الحرف تضييق المعنى الاسمي ويسقطه عن إطلاقه ويفهمه المخاطب مضيّقاً فكما أن الحروف موضوعة لتحصيل غرض المتكلم في إفادة تضييق المعنى كذلك قد يستفاد من الحروف لإفادة حصة خاصة من اللفظ إذا تعلّق الغرض بإفادة الحصة دون الطبيعي فالحرف يدل على التضييق سواء كان المراد باللفظ غير اللفظ كما في (الصلاة في المسجد) أو كان نفس اللفظ كما في اللفظ وارادة اللفظ فإن كان مراد المتكلم بإطلاق اللفظ وإرادة نفسه بيان الحكم لطبيعي اللفظ أوجد اللفظ بدون قيد وقال مثلاً: (زيد لفظ) وإن كان مراده بيان الحكم لصنف اللفظ أو مثله فبإضافة الحرف يفيد التضييق في معنى الطبيعي كما في: (زيد في ضرب زيد فاعل) فالمراد بـ(زيد) صنفه الذي أفهم بإضافة حرف (في).

وكذا في موارد إرادة المثل حيث يراد باللفظ حصة خاصة من الطبيعي فيفهم ذلك بالحرف فيقال مثلاً: (زيد في ضرب زيد فاعل) ويراد بـ(زيد) زيد المذكور في هذه الجملة الخاصة وخصوصية الوقوع بعد (ضرب) الصادر من اللافظ تُفهم بحرف (في).

ففي القسم الثالث وهو إطلاق اللفظ وإرادة المثل أيضاً يوجد الموضوع بعنوان حصة من الطبيعي والتحصيص في القسمين الثاني والثالث يُفهم بواسطة الحرف.

يلاحظ على هذا البيان بأنه - على أساس النكتة التي وردت في كلام المحققين الإيرواني والإصفهاني قدس سرهما - ما هو قابل للإيجاد بالإطلاق الإيجادي هو الشخص وإلا فالكلي بما هو كلي وقابل للانطباق على هذا الشخص وباقي الأشخاص ليس قابلاً للإيجاد باللفظ ليلاحظ تارةً مطلقاً وبدون قيد ويكون من مصاديق القسم الأول يعني إرادة النوع وتارةً مضيقاً ومقيداً ويكون من مصاديق القسم الثاني والثالث يعني إرادة الصنف وإرادة المثل.

فلذا إن أريد باللفظ الطبيعي لابد وان يکون ذلک من طريق الاستعمال وكذا إن أريد الصنف أو المثل. مضافاً إلى أن ما يوجد في موارد إرادة المثل بالإطلاق الإيجادي مغاير لما هو المراد ولا يُعقل أن يوجد باللفظ الصادر من المتكلم ما هو مغايره.

هذا الإشكال ورد في كلام الميرزا التبريزي قدس سره وبما أن مختاره في إرادة المثل أيضاً الإيجادية أجاب عنه.

قال: لا يُقال أن ما هو قابل للانطباق على الأفراد هو الطبيعي لا الشخص وما يوجد هو الشخص الخاص وليس له سعة ليلاحظ تارةً مطلقاً وتارةً مضيقاً فلابد في موارد إرادة المثل من الالتزام بأنها من قبيل الاستعمال.

لأنه يقال: بأن الموجود في الخارج وإن كان هو الشخص ولا معنى للسعة والضيق فيه ولكن المراد بإطلاق الطبيعي وتقييده في موارد الإطلاق الإيجادي هو تقييد الطبيعي في موطن الذهن قبل الإيجاد باللفظ خارجاً وعدم تقييده فتقييد الطبيعي بالقيد بحيث لا ينطبق إلا على المثل يكون في موطن النفس ولو كان ما يوجد باللفظ خارجاً الشخص ولا منافاة بين الأمرين، الشخص الذي أوجد باللفظ بقطع النظر عن تشخصه كان في النفس كلياً ويمكن أن يبقى كلياً كما في إرادة النوع ويمكن أن يقيّد كما في إرادة الصنف والمثل.

ولكن الظاهر أن هذا الجواب لا يحل المشكلة وإن كان أصل المطلب صحيحاً فإن الطبيعي قد يلاحظ في افق النفس بلا قيد وقد يلاحظ مقيداً بقيد ولكن هذا الإطلاق والتقييد لا ينسجم مع الإيجادية وإنما يمكن تقييد الطبيعي في موارد الاستعمال فالمستعمل عندما يتلفظ بلفظ (زيد) مثلاً قد يجعله سبباً للانتقال إلى الطبيعي أو الصنف أو المثل ففي موارد الاستعمال التقييد ممكن بخلاف الإطلاق الإيجادي فان ما يوجد بالإطلاق الإيجادي ما هو قابل للإيجاد بهذا اللفظ وأما ما هو مغاير للفظ فليس قابلاً للإيجاد به. والمفروض في القسم الثالث أن المراد مثل اللفظ والمثل مغاير للفظ وهذه المغايرة تمنع من تحقق المثل بواسطة اللفظ.

نتيجة البحث في القسم الثالث وهو إطلاق اللفظ وإرادة مثله أنه كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره أنه يصح من باب الإطلاق الاستعمالي ولا يمكن أن يكون من باب الإطلاق الإيجادي.

وأما الأقسام الباقية فالمختار في القسم الرابع وهو إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أنه يصح من باب الإطلاق الإيجادي ولا يمكن أن يكون من باب الإطلاق الاستعمالي والمختار في القسمين الأول والثاني أنهما يصحان من باب الإطلاق الاستعمالي بلا إشكال وأما على الإطلاق الإيجادي فيمكن تصحيحهما باعتبار أن المراد التفهيمي من القضية بملاحظة المجموع من الالفاظ والقرائن الحافة بالكلام ومنها مناسبة والحكم والموضوع ثبوت الحكم للنوع أو الصنف.

يبقى البحث عن ثمرة هذا الأمر الرابع، هل تترتب على كون كل من الأقسام الأربعة من قبيل الاستعمال أو من قبيل إيجاد المعنى ثمرة أو لا؟

ذُكر في أكثر الكلمات أن هذا الأمر الرابع لا ثمرة له و انه بحث علمي محض ولكن ذُكر له في بعض الكلمات ثمرة في الجملة مثلاً في قراءة الحمد والسورة في الركعتين الأوليين قالوا من جهة: لابد أن تكون القراءة بقصد القرآنية وقالوا من جهة أخرى: ينبغي أن يكون المصلي حين التلفظ بأقوال الصلاة وأذكارها ملتفتاً إلى المعاني وحتى في موارد الطلب والدعاء لابأس بإنشاء الطلب مثلاً حينما يقول: (اهدنا الصراط المستقيم) ينبغي أن يتوجه إلى أنه يطلب الهداية من الله تعالى فكيف يجتمع هذا مع قصد القرآنية؟

فبحسب بعض الآراء قصد القرآنية بأن تكون الألفاظ الصادرة عن المصلي حاكيةً وفانيةً في الألفاظ التي نزلت على النبي صلى الله عليه وآله فيكون في الحقيقة من استعمال اللفظ في مثله فإذا قُصد مع هذا القصد مضامين هذه الألفاظ أيضاً كان من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

فإن قلنا باستحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى وأن المستعمل فيه في الموارد التي يُستعمل فيها اللفظ ويراد بها معنيان في الحقيقة مجموع المعنيين لا جميعهما فحينئذٍ يشكل الجمع بين قصد القرآنية وقصد المضمون الخاص.

نعم، من يقول بأن المورد المذكور ليس من استعمال اللفظ في مثله بل من باب إيجاد ألفاظ مشابهة للألفاظ النازلة على النبي صلى الله عليه وآله فلا إشكال عليه.

فنفس وجود الخلاف في حقيقة قصد القرآنية وكون المورد المذكور على بعض الآراء من إطلاق اللفظ وإرادة مثله من قبيل الاستعمال يجعل البحث مما ترتب عليه ثمرة في الجملة.

نعم، لا تترتب على جميع الآراء ولكن لا يلزم ترتب الثمرة على جميع الآراء والمباني.

هذا تمام الكلام في الأمر الرابع.

**الأمر الخامس: هل الألفاظ موضوعة لذوات المعاني أو للمعاني بما هي مرادة؟**

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أنه لا شك ولا ريب في أن الألفاظ موضوعة لذوات المعاني لا بما هي مرادة للمتكلم ولم تُؤخذ في معاني الألفاظ حيثية كونها مرادةً لا بنحو الجزء ولا بنحو الشرط.

واستدل لإثبات هذا المدعى بأدلة ثلاثة:

الأول: ذُكر في بحث المعاني الحرفية أن تصور المعنى ولحاظه لم يؤخذ في المعنى المستعمل فيه ولا الموضوع له وأن التصور واللحاظ من مقومات الاستعمال، وما هو من مقومات الاستعمال ومن شؤونه وأطواره لا يمكن أن يكون مأخوذاً في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه ووجهه ما ذكره هناك من أن اللحاظ لو كان داخلاً في المعنى وإن كان هذا موجباً لجزئية المعنى بحيث إذا لوحظ المعنى ثانياً يكون مبايناً للمعنى الملحوظ أولاً إلا أن هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه وإلا فلابد في كل استعمال من لحاظ المعنى مرتين لأن كل استعمال يحتاج إلى تصور المستعمل فيه فلازم كون اللحاظ مأخوذاً في المعنى المستعمل فيه أن يتعلق لحاظ آخر بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ وهو غير قابل للالتزام وخلاف ما نجده بالوجدان.

الثاني: أن لازم أخذ الإرادة في المعنى الموضوع له عدم إمكان الحمل والإسناد في الجملات بدون تأويل وتصرف وأن يكون الحمل محتاجاً إلى تجريد المعنى عن هذا الجزء أو الشرط مثلاً جملة: (زيد قائم) أو (ضرب زيد) لا تكون صحيحةً إلا بتجريد (قائم) و (ضرب) عن الإرادة لأن ذات (قائم) أسند إلى زيد ومتحد معه لا بما هو مراد، وذات (الضرب) أسند إليه لا بما هو مراد.

فبما أن طرفي النسبة في الحمل الحقيقي ذات المعنى فلو قلنا بأن الإرادة مأخوذة في المعنى الموضوع له لابد أن نلتزم بالتصرف في طرفي النسبة والقول بأنهما وإن وضعا للمعنى بما هو مراد ولكن استعملا هنا في ذات المعنى مجرداً والحال أنا عندما نلاحظ القضايا الحملية والجملات الفعلية نجد بالوجدان أنه لا تصرف ولاتجريد فيها بل الطرفان فيها مستعملان في المعنى الموضوع له.

الثالث: أن لازم أخذ الإرادة في المعنى الموضوع له أن يكون الوضع في جميع الألفاظ من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص حتى في أسماء الأجناس مثل الإنسان والشجر والبقر ولا يقول به أحد.

لماذا يلزم ذلك؟ لأن من يقول بأخذ الإرادة في المعنى الموضوع له ليس مقصوده أخذ مفهوم الإرادة بل المقصود الإرادة بالحمل الشائع يعنى واقع الإرادة.

بعبارة أخرى: المقصود بالإرادة الإرادة الجزئية والمصداقية التي تكون من المتكلمين عند إرادة المعاني.

وإذا أخذت الإرادة بهذا المعنى في المعنى الموضوع له يكون المعنى الذي يريده كل متكلم غير ما يريده الآخر بل غير ما يريده نفس المتكلم ثانياً.

فإذا أراد الواضع وضع لفظ للمعنى بقيد الإرادة الجزئية يكون الموضوع له خاصاً لأنه قيّد المعنى بأمر جزئي والمفهوم المقيد بالجزئي يكون جزئياً إلا أن الواضع حين الوضع لا يلاحظ هذا المعنى الجزئي بنفسه وبتمام خصوصياته بل بواسطة عنوان كلي ويضع اللفظ لمصاديقه فيكون الوضع عاماً و ان کان الموضوع له خاصاً .

فلازم أخذ الإرادة في المعنى الموضوع له أن يكون الوضع في جميع الألفاظ عاماً والموضوع له خاصاً وهذا خلاف الوجدان حيث إن القوم تسالموا على أن من أقسام الوضع الممكنة بل الواقعة الوضع العام والموضوع له العام ومثاله وضع أسماء الأجناس.

فأثبت المحقق الآخوند قدس سره بهذه الأدلة الثلاثة أن الإرادة لم تؤخذ في المعنى الموضوع له وأن الألفاظ موضوعة لذوات المعاني.

هنا إشكال ناشٍ عن فهم غير صحيح أراد قدس سره الإجابة عنه.

توضيح الإشكال أن في بحث كيفية دخل الإرادة وتأثيرها في دلالة الألفاظ موضعين من البحث :

الأول وهو بحثنا في المقام: هل الإرادة مأخوذة في الموضوع له أو أن الألفاظ موضوعة لذوات المعاني والإرادة لم تؤخذ في معانيها؟

الثاني: هل دلالة الألفاظ على المعاني تابعة لإرادة المتكلم ولا تتحقق دلالة بدون الإرادة أوأن الدلالة تابعة للوضع والعلم به وتتحقق ولو بدون إرادة المتكلم أو عدم إحرازها؟

ففي الموضع الثاني قولان:

الأول: قول المشهور وهو تابعية دلالة الألفاظ على المعاني للوضع وأن مجرد وضع الواضع وعلم السامع بالوضع كافٍ لتحقق الدلالة.

الثاني: قول ابن سينا والمحقق الطوسي قدس سره وهو تابعية الدلالة للإرادة وأن المتكلم ما لم يُرد بكلامه المعنى لا تتحقق الدلالة.

فزعم صاحب الفصول قدس سره أن بين الموضعين ارتباطاً وتلازماً وعلى القول بتبعية الدلالة للإرادة في الموضع الثاني لابد من الالتزام في الموضع الأول بوضع الألفاظ للمعاني بما هي مرادة لا لذوات المعاني.

قال في الفصول: **(ثم إن قلنا بأنها موضوعة للمعاني من حيث كونها مرادةً سواء اعتبرناها شرطاً أو شطراً اتجه أن لا يكون للألفاظ معان حقيقية عند عدم إرادتها ضرورة أن الكل عدم عند عدم جزئه والمقيد من حيث كونه مقيّداً عدم عند عدم قيده والظاهر أن ما حكي عن الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة ناظر إلى هذا.)**

ومن هنا قد يشكل على المحقق الآخوند بأنه بما أن الصحيح في الموضع الثاني من البحث تبعية الدلالة للإرادة فلابد في المقام من الالتزام بأن الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة لا لذوات المعاني.

هذا الإشكال ناشٍ عما زعمه صاحب الفصول قدس سره من الملازمة بين تبعية الدلالة لإرادة المتكلم وبين وضع الألفاظ للمعاني بما هي مرادة.

فأجاب المحقق الآخوند قدس سره بأنه لا ملازمة بينهما وقول من يقول بتبعية الدلالة للإرادة كابن سينا والمحقق الطوسي قدس سره ليس ناظراً إلى وضع الألفاظ للمعاني بما هي مرادة لأن دلالة الكلام تنقسم إلى الدلالة التصورية والدلالة التصديقية وكلام العَلَمين ناظر إلى الدلالة التصديقية، وبحث وضع الألفاظ للمعاني بما هي مرادة أو لذوات المعاني ناظر إلى الدلالة التصورية.

توضيح ذلك أن الدلالة التصورية هي أن يخطر المعنى في ذهن المخاطب بسماع اللفظ وهذه الدلالة ناشئة عن العلم بالوضع فإن كان السامع عالماً بوضع اللفظ خطر المعنى في ذهنه وبتعبير المحقق الآخوند قدس سره: **(ولو كان من وراء جدار أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار)** فالدلالة التصورية لا تتوقف على إرادة متكلم.

والدلالة التصديقية هي دلالة الكلام على أن المتكلم به قصد به تفهيم معنى خاصاً فلا يكفي لتحقق هذه الدلالة الوضع والعلم به بل لابد مع هذين من وجود شرط ثالث وهو أن يحرز السامع أن المتكلم قصد تفهيم المعنى لا أنه أراد تمرين التكلم مثلاً.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن قول العَلَمين بأن الدلالة تتبع الإرادة ناظر إلى الدلالة التصديقية ومقصودهما أن دلالة الألفاظ على كون المعاني الخاصة مرادةً للمتكلم تابعة لإرادة المتكلم تبعية مقام الإثبات للثبوت و تفرع الكشف على الواقع المكشوف.

هنا قد يُشكل بأن الدلالة التصديقية لو كانت تابعةً لإرادة المتكلم لزم عدم تحقق الدلالة في موارد الخطأ وحصول القطع بمعنى ليس مراد المتكلم أو موارد القطع بإرادة المتكلم لمعنى والحال أنه ليس في مقام التفهيم أصلاً فبناءً على تبعية الدلالة التصديقية للإرادة لابد من عدم تحقق الدلالة في هذه الموارد والحال أنا نجد بالوجدان تحققها.

مثال المورد الأول - وهو الخطأ والقطع بمعنى ليس مراد المتكلم - ما إذا أراد الاخبار بأن زيداً نائم ولكن قال بالخطأ: (زيد قائم) فهذا الكلام له الدلالة التصديقية على أن المتكلم أراد تفهيم معنى ثبوت القيام لزيد والحال أن المتكلم لم يرد ذلك واقعاً لأنه أراد الإخبار عن ثبوت النوم لزيد وقال بالخطأ بدل نائم (قائم).

ومثال المورد الثاني - وهو القطع بإرادة المتكلم والحال أنه لم يكن في مقام التفهيم أصلاً - ما إذا سمعنا شخصاً يقول: (ضرب زيد عمراً) فيدل هذا الكلام على صدور الضرب من زيد على عمرو وأن المتكلم أراد هذا المعنى والحال أن المتكلم لم يرد تفهيم معنى أصلاً بل كان في مقام التمرين مثلاً.

فثبوت الدلالة التصديقية في هذه الموارد شاهد على أن الدلالة التصديقية كالدلالة التصورية ليست تابعةً للإرادة بل تتحقق بنفس وضع الواضع الألفاظ للمعاني والعلم بالوضع.

فأجاب المحقق الآخوند قدس سره عن هذا الإشكال بأنا نلتزم بعدم تحقق الدلالة التصديقية في هذه الموارد وبعبارة أخرى عدم تحقق دلالة فيها بل ما تحقق ليس إلا تخيّل الدلالة وفي الحقيقة جهل وضلالة.

ويقول بالأخير: **(ولا يكاد ينقضي تعجبي كيف رضي المتوهم أن يجعل كلامهما ناظراً إلى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل فضلاً عمن هو عَلَم في التحقيق والتدقيق.)**

هذا محصل كلام المحقق الآخوند قدس سره في بحث تبعية الدلالة للإرادة.

بعد اتضاح ذلك يقع البحث في المقام في نقاط ثلاث:

الأولى: هل الألفاظ موضوعة لذوات المعاني أو للمعاني بقيد الإرادة؟

الثانية: هل دلالة الكلام على المعاني تابعة لإرادة المتكلم بحيث لا تتحقق دلالة في موارد عدم الإرادة أوأن الدلالة ليست تابعةً للإرادة؟

وعلى تقديركون الدلالة تابعةً للإرادة فأي قسم من الدلالة تابعة للإرادة الدلالة التصورية أو الدلالة التصديقية؟

الثالثة: ما نُقل عن العَلَمين من تبعية الدلالة للإرادة ناظر إلى أخذ الإرادة في المعنى الموضوع له أو ليس ناظراً إليه؟

أما بالنسبة إلى النقطة الأولى فأفاد المحقق الآخوند قدس سره بوضع الألفاظ لذوات المعاني وأورد على القول المقابل الإشكالات الثلاثة المتقدمة فهل الإشكالات كلها واردة أو لا؟

أفاد السيد الخوئي قدس سره: إن كان مقصود القائل بأخذ الإرادة في معاني الألفاظ أن الإرادة مأخوذة في المعنى الموضوع له بعنوان الجزء أو الشرط فالإشكالات واردة ولكن إن كان المقصود مدخلية الإرادة بنحو قيد العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى فلا يرد عليه شيء من الإشكالات بل لا محيص عن الالتزام بأن الإرادة مأخوذةً في الوضع سواء على مسلك التعهد في حقيقة الوضع الذي هو المسلك المختار - مختار السيد الخوئي قدس سره - أو مسلك الاعتبار الذي هو مسلك القوم فعلى كلا المبنيين لابد من الالتزام بأن العلقة الوضعية مختصة بصورة إرادة المتكلم لتفهيم المعنى.

أما على مسلك التعهد فلأن الواضع على هذا المسلك يلتزم ويتعهد بأن لا يستعمل اللفظ الخاص إلا عند إرادة تفهيم المعنى الخاص فإرادة تفهيم المعنى مأخوذة في متن التعهد فلا معنى لكون العلقة الوضعية عامةً شاملةً حتى لمورد عدم وجود الإرادة.

وأما على مسلك الاعتبار فلأن الأمر الاعتباري في السعة والضيق تابع للغرض منه فإن كان الغرض وسيعاً كان الاعتبار وسيعاً وإن كان الغرض ضيقاً كان الاعتبار ضيقاً ولا معنى لأن يكون الاعتبار أوسع من الغرض.

تطبيق هذا القانون في المقام أنا حينما نلاحظ وضع الألفاظ على مسلك الاعتبار نرى أن حقيقة الوضع نوع حكم وجعل والغرض منه تفهيم المعنى باللفظ فالغرض خاص بمورد إرادة تفهيم المعنى فلا يمكن أن يكون الاعتبار الذي لأجل تحقيق هذا الغرض أوسع من الغرض بأن يشمل فرض صدور اللفظ من لافظ بلا شعور لأن ثبوت الأمر الاعتباري للزائد على مورد الغرض لغو.

على هذا الأساس أفاد السيد الخوئي قدس سره أنه لابد من الالتزام باختصاص العلقة الوضعية بمورد إرادة تفهيم المعنى على جميع المسالك في حقيقة الوضع وعليه تكون الدلالة الحاصلة بالوضع هي الدلالة التصديقية لا التصورية.

نعم، سماع اللفظ موجب لخطور المعنى في ذهن السامع حتى فيما لم يكن المتكلم شاعراً مختاراً ولكن هذا الخطور ليس مستنداً إلى الوضع بل إلى أنس الذهن الحاصل بكثرة الاستعمال.

هذا ما أفاده السيد الخوئي قدس سره.

ولكن يناقش بلزوم التفصيل بين مسلك التعهد ومسلك الاعتبار فعلى مسلك التعهد يمكن أن يُقال: الإرادة مأخوذة بلحاظ مضمون التعهد فعلى هذا المسلك تكون العلقة الوضعية مختصة قهراً بموارد إرادة تفهيم المعنى إلا أنه يبقى الإشكال على أصل مسلك التعهد كما تقدم في بحث حقيقة الوضع حيث قلنا هذا المسلك غير صحيح والصحيح مسلك الاعتبار ولكن لو سلمنا مسلك التعهد وأغمضنا عن الإشكال عليه يكون لازمه في المقام اختصاص العلقة الوضعية بمورد إرادة تفهيم المعنى.

ولكن على مسلك الاعتبار بشعبه المختلفة لا يتم ما أفاده السيد الخوئي قدس سره من أن لازم هذا المسلك أيضاً اختصاص العلقة الوضعية بمورد إرادة تفهيم المعنى لأن الوجه الأصلي الذي ذكره لإثبات ذلك أن الغرض خاص ولا يمكن أن يكون الغرض خاصاً والاعتبار أوسع منه لأن الاعتبار في الزائد يكون لغواً وقد نوقش هذا الوجه بمناقشات:

الأولى: مناقشة السيد الصدر قدس سره وهي أن لغوية إطلاق الاعتبار والجعل في فرض اختصاص الغرض فيما إذا كان الإطلاق يحتاج إلى مؤونة زائدة وإلا إن قلنا بأن الإطلاق مجرد عدم التقييد ففي محل البحث نقول إطلاق العلقة الوضعية وسعتها يؤمّن تحصيل الغرض الخاص وهذا الإطلاق لا يحتاج إلى مؤونة زائدة عن الاعتبار المقيد فلا يلزم إشكال اللغوية.

هذا مناقشة عامة ذكرها السيد الصدر قدس سره في مباحث مختلفة على كلمات السيد الخوئي قدس سره وغيره من الأعلام عندما يقولون بأن إطلاق الحكم غير ممكن لعدم ترتب غرض عليه فيناقشهم بأن الإطلاق لا يحتاج إلى مؤونة زائدة فلا يلزم منه محذور اللغوية.

ولكن الظاهر عدم تمامية هذه المناقشة لأن المقصود بإطلاق الجعل أن الجعل والاعتبار الصادر من المقنّن والمعتبر وسيع شامل لمورد وجود القيد ومورد فقده ومن هنا ينشأ الإشكال باعتبار أن نفس ثبوت الاعتبار والقانون انما يصحّ في مورد يحتاج إلى ترتب الأثر في ذلك المورد فإن اراد المقنّن جعل القانون لعشرة موارد مثلاً لابد أن يكون لذلك القانون أثر في جميع تلك الموارد فلو فرضنا وجود القيد في خمسة موارد وفقدانه في خمسة وكان الغرض مختصاً بالواجد للقيد يكون جعل القانون بحيث يشمل الخمسة الفاقدة للقيد لغواً.

وبعبارة أخرى: كما أن أصل الجعل والاعتبار محتاج إلى وجود الأثر بحيث لو لم يكن هناك أي أثر مترتب عليه لكان لغواً فلا يصدر من العقلاء كذلك سعة الاعتبار أو ضيقه تابعة لترتب الأثر ومجرد ترتبه على بعض مصاديق المطلق لا يكفي لأن يجعل المعتبر والمقنّن الحكم بنحو مطلق.

فإن اعترفتم بأن الغرض من وضع الألفاظ تفهيم المعاني والتزمتم بضيق الغرض فلازم ذلك ضيق الاعتبار إلا أن يكون هناك مانع يمنع عن تضييق الاعتبار .

المناقشة الثانية: ما أورده المحقق العراقي قدس سره فإنه بعد قبول أن الاعتبار في السعة والضيق تابع للغرض قال بأن تطبيق هذه الكبرى في محل البحث متوقف على إحراز الصغرى بأن يكون الغرض من وضع الألفاظ خاصاً بمورد إرادة تفهيم المعنى وليس الامر كذلك بل مقتضى الحكمة أن يكون وضع الألفاظ لذوات المعاني من دون دخل للإرادة والقصد لأن المخاطبين لا يفهمون من مجرد اللفظ أن المتكلم أراد تفهيم المعنى فباعتبار عدم تعلق الغرض بأن يفهم المخاطبون من اللفظ أن المتكلم في مقام تفهيم المعنى يكون اختصاص العلقة الوضعية بمورد إرادة تفهيم المعنى لغواً.

وإنما يكون فهم المخاطبين كون المتكلم في مقام إرادة تفهيم المعنى بواسطة الاعتماد على الأصول العقلائية ككون المتكلم في مقام البيان وأن الأصل تطابق مراده الجدي ومراده الاستعمالي.

فليس فهم كون المتكلم في مقام تفهيم المعنى مستنداً إلى الوضع بل مستند إلى أصول عقلائية فلا وجه لاختصاص العلقة الوضعية بمورد إرادة التفهيم بل يكون اختصاصه لغواً لعدم كون إرادة التفهيم غرضاً من الوضع بل الغرض من الوضع انما هو جعل العلقة بين اللفظ ومعناه بنحو ينتقل الذهن عند سماعه بانتقال تصوّري إلى معناه ولو كان صدوره من خرق الهوى أو من شيء آخر.

قد يُشكل على هذه المناقشة بأن فيها خلطاً بين الإرادة التفهيمية والإرادة الجدية فالناس يعتمدون في كشف المراد الجدي للمتكلم على الأصول العقلائية ولكن في كشف مراده التفهيمي يعتمدون إلى نفس الألفاظ لا الأصول العقلائية فحينما يعتمدون في ذلك على الألفاظ فهذا يقتضي ان يكون الإرادة التفهيمية أيضاً داخلةً في وضع الألفاظ.

والجواب أنه كما نحتاج في كشف الإرادة الجدية إلى الأصول العقلائية كذلك نحتاج إليها في كشف الإرادة التفهيمية وأن المتكلم في مقام تفهيم المعنى فليس الغرض من الوضع أن يكون اللفظ بنفسه كاشفاً عن المراد التفهيمي لينطبق في المقام ما ذكره السيد الخوئي قدس سره من تبعية الاعتبار في السعة والضيق للغرض.

الإشكال الثاني: ما في المحاضرات ومحصله أن ما أفاده المحقق العراقي قدس سره من أن الغرض من الوضع ليس تفهيم المعاني غير قابل للالتزام فإن من الواضح كون الغرض من الوضع ذلك والوجه فيه أنه لولا تفهيم المعاني بالألفاظ انسد باب تفهيمها لعدم إمكان تفهيم المرادات والمقاصد بإحضار الأشياء الخارجية عند المخاطب فلو لم توضع الألفاظ لتفهيم المعاني لزم انسداد باب تفهيم المعاني.

ولكن هذا المقدار من البيان في توجيه أن الغرض من وضع الألفاظ تفهيم المعاني لا يكفي بل لابد أن يُقال: سواء قلنا في حقيقة الوضع بمسلك جعل الملازمة أو مسلك جعل العلاميّة فمن الواضح أن الهدف النهائي من الوضع ليس الملازمة بين اللفظ والمعنى أو جعل اللفظ علامةً للمعنى بل لابد من ترتب فائدة عقلائية على جعل الملازمة أو العلامية. ما هي تلك الفائدة التي يعتني بها العقلاء؟ ليست هي إلا تفهيم المعاني بالألفاظ فتفهيم المعنى هو الغرض النهائي من الوضع وهذا أمر لا ينبغي إنكاره.

حتى لو قلنا بأن التصديق بكون المتكلم أراد تفهيم المعنى يحتاج إلى أصول عقلائية كما أفاد المحقق العراقي قدس سره فمجرى تلك الأصول فيما تلفظ شخص بلفظ موضوع لمعنی فليس اللفظ غير دخيل في ترتب الغرض الذي هو تفهيم المعنى بل هو دخيل في ترتبه ولو بنحو جزء العلة.

فتحصل عدم تمامية مناقشة المحقق العراقي قدس سره.

المناقشة الثالثة: ما أفاده الميرزا التبريزي قدس سره من أن قانون تبعية الاعتبار للغرض انما يجري فيما أمكن الإطلاق والتقييد وإلا فإن لم يمكن التقييد والتضييق في الاعتبار والجعل لزم الالتزام في ذلك المورد بالإطلاق قهراً کما هوالحال في اخذ العلم بالحکم في موضوع نفسه .

توضيح ذلك أنه ذُكر في بحث أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم أنه غير ممكن لاستلزامه الدور أو الخلف فلا يمكن بحسب مقام الجعل والاعتبار اختصاص الحكم بفرض العلم به ولو كان الغرض منه ضيقاً ولكن هذا الضيق في الغرض لا يوجب اعتبار المقيد لعدم إمكان التقييد حسب الفرض وعلى هذا الأساس إن كان غرض المولى من الاعتبار في مورد مضيقاً فلابد و أن يبيّن الضيق للمكلفين ببيان آخر مثلاً في مورد القصر والإتمام ورد في الأدلة أن من أتمّ في السفر جهلاً بالحكم تكون صلاته صحيحةً وليس ذلك بمعنى أن وجوب القصر في مقام الجعل مقيد بعلم الشخص بالوجوب لاستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوعه بل بمعنى أن غرض الشارع من جعل الوجوب مضيق ومقيد بما إذا كان المكلف عالماً بالوجوب ولا يلزم من ذلك ضيق الجعل لأن ضيق الجعل لضيق الغرض فيما إذا كان تقييد الجعل ممكناً والمفروض هنا استحالته.

والمقام من هذا القبيل لا يمكن تقييد العلقة الوضعية بإرادة التفهيم وإن بنينا على أن الغرض من الجعل والاعتبار ضيق ومختص بموارد إرادة تفهيم المعنى وذلک لان ضيق الغرض لا يوجب ضيق الجعل في المقام لاستحالته لأن الذي يقول بان الإرادة أخذت قيداً للعلقة الوضعية نسأله هل القيد مطلق إرادة التفهيم في مقابل التلفظ باللفظ غفلةً أو ان القيد الإرادة الخاصة يعني إرادة تفهيم معنى خاص في نظر اللافظ؟

فإن قال القائل بأخذ الإرادة أن القيد مطلق الإرادة فإشكاله أن أخذ مثل هذا القيد ليس أمراً محتاجاً إلى الاشتراط لأن الاستعمال لا يمكن تحققه بدون تلك الإرادة واشتراط شيء في الوضع فيما كان الاستعمال بدونه ممكناً أيضاً فحينئذٍ يصح اشتراطه في الوضع وأخذه قيداً فيه وإلا يكون اشتراطه لغواً.

وإن قال القائل أن القيد الإرادة الخاصة فإشكاله أن هذا الاشتراط غير معقول لأنه مستلزم لبطلان الدلالة الوضعية لأن لازمه أن السامع في مقام الاستعمال لابد أن يحرز أولاً أن المتكلم أراد تفهيم المعنى الخاص ليدل اللفظ على ذلك المعنى لأن المفروض كون الشرط الإرادة الخاصة فلابد من إحراز الشرط أولاً ومع إحراز هذا الشرط من الخارج لا تكون للفظ فائدة وتأثير في إفادة المعنى وهذا هو معنى بطلان الدلالة الوضعية وهو غير قابل للالتزام.

فتحصّل مما ذكرناه: أنه كما لم تؤخذ في مقام الوضع إرادة تفهيم المعنى جزءاً أو شرطاً في الموضوع له كذلك لم تؤخذ بعنوان قيد العلقة الوضعية لأن أخذها في العلقة الوضعية مستلزم للمحذور.

هذا ما أفاده الميرزا التبريزي قدس سره.

ما أفاده أخيراً بالنسبة إلى أن لازم أخذ الإرادة الخاصة في العلقة الوضعية مستلزم لبطلان الدلالة الوضعية تام لا نقاش فيه.

ولكن ما أفاده أولاً من أن مطلق الإرادة أيضاً لا يمكن أن تكون مأخوذةً في العلقة الوضعية فغير تام لأنه استدل على بطلان ذلك بأن الاشتراط إنما يمكن فيما كان الاستعمال في حد نفسه قابلاً للسعة وإلا إذا كان الاستعمال في مورد في نفسه متقوماً بقيد فلا معنى للاشتراط فيه ولكنه يلاحظ عليه بأن هذا المقدار من البيان غير تام لأن النزاع في أن الاعتبار بحسب مقام الثبوت مطلق شامل لموارد فقدان إرادة التفهيم أو أنه مختص بموارد وجود الإرادة؟

أما بيان الاختصاص بطريق الاشتراط فليس محلاً للنزاع ليُقال بأن الاشتراط هنا غير صحيح لأن القيد في حد نفسه حاصل فاشتراطه لغو.

فببيان الميرزا التبريزي قدس سره هذا لا يمكن نفي تقييد العلقة الوضعية بمطلق الإرادة بل لابد لنفيه من بيان آخر بأن يُقال: ما يُحتمل أخذه بعنوان قيد العلقة الوضعية ليس مطلق إرادة تفهيم المعنى بل الإرادة المرتبطة بكل لفظ ومعنى لأن مطلق الإرادة لا يناسب وضع هذا اللفظ الخاص للمعنى الخاص وأخذ الإرادة الخاصة غير ممكن لاستلزامه بطلان الدلالة الوضعية.

نتيجة البحث أن الدليل الذي أقامه السيد الخوئي قدس سره لتضييق الاعتبار غير تام للمناقشة الثالثة الواردة في كلام الميرزا التبريزي قدس سره مع الإصلاح في تقريبها وتوضيحها.

ففي النقطة الأولى من البحث - هل الألفاظ موضوعة لذوات المعاني أو للمعاني بما هي مرادة؟ - الرأي الصحيح هو رأي المشهور - والذي اختاره المحقق الآخوند قدس سره أيضاً - وهو وضع الألفاظ لذوات المعاني وأن الإرادة خارجة عن الوضع بمعنى أنها ليست مأخوذةً في الموضوع له للألفاظ لا بنحو الجزء ولا بنحو الشرط وليست مأخوذةً قيداً للعلقة الوضعية.

أما عدم أخذها جزءاً أو شرطاً للموضوع له فبالأدلة الثلاثة التي ذكرها المحقق الآخوند قدس سره.

وأما عدم أخذها قيداً للعلقة الوضعية فللمحذور المذكور في كلام الميرزا التبريزي قدس سره.

مضافاً إلى اقتضاء البرهان لوضع الألفاظ لذوات المعاني يمكن أن يستشهد عليه بالوجدان والارتكاز أيضاً لأنا نجد بالوجدان أن مجرد العلم بالوضع لا يكفي لتحصيل المراد التفهيمي والمراد الاستعمالي للكلام بل لابد من الاستناد إلى أصول عقلائية ولو كانت إرادة التفهيم مأخوذةً في المعنى الموضوع له أو كانت قيداً في العلقة الوضعية كان مجرد الألفاظ كافيةً لتحصيل المراد التفهيمي والاستعمالي والحال أنها لا تكفي بالوجدان.

النقطة الثانية: هل دلالة الألفاظ على المعاني تابعة للإرادة أو ليست تابعةً لها ويكفي لتحققها الوضع والعلم به؟

اتضح بما ذكرنا في النقطة الأولى أن الدلالة التصديقية - وهي دلالة الألفاظ على أن المتكلم أراد تفهيم معانيها - تابعة للإرادة.

نعم، الدلالة التصورية ليست تابعةً للإرادة ويكفي لتحققها مجرد الوضع والعلم به بخلاف الدلالة التصديقية حتى التصديقية الأولى التي يعبّر عنها بالدلالة الاستعماليه أو التفهيمية فإنها تابعة للإرادة.

توضيح ذلك أن لكل كلام دلالات ثلاثاً:

الأولى: الدلالة التصورية وهي خطور المعنى في ذهن السامع بمجرد سماع اللفظ فهذه الدلالة تحصل بمجرد الوضع والعلم به وليست متوقفةً على إرادة المتكلم فلذا لو سُمع اللفظ من وراء الجداء أو من نائم أو سكران تحققت هذه الدلالة وخطر المعنى في ذهن السامع.

الثانية: الدلالة التصديقية الأولى وهي دلالة اللفظ على أن المتكلم أراد بهذا اللفظ تفهيم معنى خاص والتعبير عنها بالدلالة التصديقية باعتبار أن فيها نوعاً من التصديق أي تصديق المخاطب بإرادة تفهيم المعنى من المتکلم . لا يكفي لتحقق هذه الدلالة مجرد الوضع والعلم به بل لابد من إحراز كون المتكلم في مقام تفهيم المعنى لا في مقام التمرين مثلاً.

إن قلنا في النقطة الأولى للبحث أن الإرادة خارجة عن المعنى الموضوع له وعن دائرة الوضع فلازم ذلك عدم حصول الدلالة على أن المتكلم أراد تفهيم هذا المعنى بمجرد الوضع والعلم به بل لابد من إحراز ذلك بخلاف ما إن قلنا بأن الإرادة داخلة في دائرة الوضع فلازم ذلك حصول الدلالة المذكورة بمجرد الوضع والعلم به.

الثالثة: الدلالة التصديقية الثانية وهي دلالة الكلام على المراد الجدي للمتكلم هل المعنى الذي فُهم بواسطة اللفظ هو مراد المتكلم جداً أو لا وصدر اللفظ منه تقيةً مثلاً؟ تحقق هذه الدلالة على أساس بناء العقلاء على أن المراد التفهيمي للمتكلم مطابق للمراد الجدي إلا أن يقيم المتكلم قرينةً منفصلةً على خلافه يُعبّر عن هذا الأصل بأصالة التطابق بين المراد التفهيمي والمراد الجدي.

عدم كفاية الوضع لتحقق هذه الدلالة مما لا ريب فيه ولا شك وليس محلاً للنزاع والخلاف ولا يقول أحد بأن هذه الدلالة دلالة وضعية بل ما هو مورد النزاع بين المحققين انه هل الدلالة الوضعية التي تحصل بالوضع ولا تحتاج إلى إحراز إرادة المتكلم هي الدلالة التصورية أو هي الدلالة التصديقية الأولى؟ هذا مورد النزاع.

على أساس ما تقدم في النقطة الأولى إن كانت الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة كانت الدلالة الوضعية الدلالة التصديقية الأولى يعني بسماع اللفظ نفهم أن المتكلم العاقل الشاعر أراد تفهيم المعنى الخاص وإن قلنا بأن الألفاظ موضوعة لذوات المعاني فالدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية ولا تكون الدلالة التصديقية الأولى دلالةً تحصل بواسطة الوضع فقط بل تحتاج إلى إحراز إرادة المتكلم أيضاً.

من هنا يظهر أن ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره من أن الدلالة التصديقية الأولى تابعة لإرادة المتكلم وليست تابعةً للوضع مبتنٍ على قوله بعدم دخل الإرادة في وضع الألفاظ وأنها خارجة عن دائرة الوضع.

وإن قلنا في النقطة الأولى بخروج الإرادة عن دائرة الوضع وأن الألفاظ موضوعة لذوات المعاني فلازم ذلك أن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية وأن الدلالة التصديقية الأولى لا تحصل بالوضع بل تتحقق بشرط زائد على الوضع والعلم به وهو إحراز إرادة المتكلم لتفهيم المعنى بخلاف ما إن قلنا بأن الإرادة دخيلة في وضع الألفاظ فإن لازم ذلك أن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقية الأولى وهذا ما صرّح به الأعلام منهم السيد الخوئي قدس سره حيث قال بأن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقية وخطور المعنى بمجرد سماع اللفظ ولو من غير شاعر ليست من قبيل الدلالة بل مجرد خطور المعاني للأنس الذهني الناشئ عن كثرة الاستعمال.

فالبحث في النقطة الثانية تابع للنقطة الأولى.

فحاصل الكلام في هذه النقطة النقطة الثانية أنا إن قلنا برأي المحقق الآخوند قدس سره والمشهور من وضع الألفاظ لذوات المعاني تكون الدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية ولكن على الرأي المقابل والقول بدخالة الإرادة في الوضع لابد أن نلتزم بأن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقية.

النقطة الثالثة: هل كلام العَلَمين ابن سينا والمحقق الطوسي قدس سره (الدلالة تتبع الإرادة) ناظر إلى أخذ الإرادة في الموضوع له للألفاظ أو لا؟

ذهب صاحب الفصول قدس سره إلى أنه ناظر إلى ذلك بمعنى أن الألفاظ وُضعت للمعاني بما هي مرادة لا لذوات المعاني.

وفي المقابل ذهب المحقق الآخوند قدس سره إلى أن كلامهما ليس ناظراً إلى ذلك بل إلى الدلالة التصديقية الأولى التي لا ربط لها بالوضع فيريدان أن يقولا: دلالة الكلام على أن المتكلم أراد تفهيم معنى تابعة لتحقق الإرادة من المتكلم وهذه التبعية أمر مقبول عند الكل ولا ربط له بوضع الألفاظ لذوات المعاني أو للمعاني بما هي مرادة إنما يرتبط بذلك الدلالة التصورية ومن الواضح أنها ليست تابعةً للإرادة وليست متوقفةً على إحراز إرادة المتكلم وبالنتيجة لا يناسب شأن العلَمَين أن يقولا: الدلالة الوضعية التي هي الدلالة التصورية متوقفة على إرادة المتكلم فكلامهما ناظر إلى الدلالة التصديقية الأولى.

ولكن - كما في المحاضرات - التأمل في كلام العلَمَين يقتضي أن يكون ناظراً إلى الدلالة الوضعية لا الدلالة التصديقية الأولى فقط بدون أن تكون دلالةً وضعيةً فكلام العلمين ناظر إلى الدلالة الوضعية وأنهما يرون تبعية الدلالة الوضعية للإرادة وهذا يستلزم دخل الإرادة في وضع الألفاظ وإلا إن كانت الألفاظ موضوعةً لذوات المعاني وكانت الدلالة الوضعية دلالةً تصوريةً لم يكن تحقق الدلالة تابعاً للإرادة.

ففهم صاحب الفصول قدس سره من كلام العلمين صحيح وإن كان كلامهما في حد نفسه غير تام كما تقدم في النقطة السابقة.

أما كلام العلمين من أي عبارة لهما يُستفاد؟ ففي تعليقة المحاضرات نقل عبارتين:

إحداهما: من شرح الإشارات للمحقق الطوسي قدس سره حيث قال: **(دلالة اللفظ لما كانت وضعيةً كانت متعلقةً بإرادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد منه معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال أنه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك المعنى مما لا تتعلق به إرادة المتلفظ وإن كان ذلك اللفظ أو جزء منه بحسب تلك اللغة أو لغة أخرى أو بإرادة أخرى يصلح لأن يدل عليه فلا يقال أنه دال عليه.)**

والأخرى: من شرح حكمة الإشراق وهي: (**الدلالة الوضعية تتعلق بإرادة اللافظ الجارية على قانون الوضع حتى أنه لو أطلق وأريد منه معنى وفهم منه لقيل إنه دال عليه، وإن فهم منه غيره فلا يقال إنه دال عليه ... وإن كان ذلك الغير بحسب تلك اللغة أو غيرها أو بإرادة أخرى يصلح لأن يدل عليه ... إلى أن قال والمقصود هي الوضعية وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه أو تخيله بتوسط الوضع معنى وهو مراد اللافظ.)**

لكنها عبارة لشارح حكمة الإشراق قطب الدين الشيرازي لا لابن سينا فكان ينبغي نقل عبارة ابن سينا نفسه في منطق الشفا حيث قال: **(وذلك لأن معنى دلالة اللفظ هو أن يكون اللفظ اسماً لذلك المعنى على سبيل القصد الأول).**

فتحصل عدم تمامية ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في النقطة الثالثة.

هذا تمام الكلام في الأمر الخامس.

**الأمر السابع: علائم الحقيقة والمجاز**

قد نعرف معنى خاصاً للّفظ لكن لا نعلم بأنه معناه الحقيقي الموضوع له أو معناه المجازي وإرادته تحتاج إلى القرينة فهل هناك طرق لتشخيص ذلك؟

ذكروا في الكتب الأصولية أموراً متعددةً بعنوان علائم الحقيقة كتنصيص الواضع وأصل العدم وأوصلها بعضهم كصاحب هداية المسترشدين قدس سره إلى اثني عشر أمراً ولكن المهم منها ما تعرض له المحقق الآخوند قدس سره من التبادر وصحة الحمل والاطراد.

العلامة الأولى : التبادر

وهو انسباق معنى خاص من اللفظ بدون قرينة فيكون كاشفاً عن كون ذلك المعنى حقيقياً.

قال المحقق الآخوند قدس سره في توضيح علامية التبادر: **(لا يخفى أن تبادر لا يخفى أن تبادر المعنى من اللفظ و انسباقه**‏ **إلى**‏ **الذهن**‏ **من نفسه و بلا قرينة علامة كونه حقيقة فيه بداهة أنه لو لا وضعه له لما تبادر)**

يُفهم من هذه العبارة وجه علامية التبادر وهو أن دلالة الألفاظ على المعاني ليست ذاتيةً فانسباق معنى خاص من اللفظ يحتاج إلى علة وليست العلة إلا الوضع أو القرينة فإن أحرزنا عدم وجود قرينة وأن الانسباق من حاقّ اللفظ يتعيّن أن تكون العلة الوضع ويكون التبادر معلولاً للوضع ويكشف عنه بطريق الإنّ.

أشكل على علامية التبادر بإشكالات عمدتها ثلاثة أحدها ثبوتي والآخران إثباتيان:

الأول - وهو الإشكال الثبوتي -: أن التبادر وانسباق معنى خاص إلى الذهن متوقف على العلم بالوضع ومع الجهل به لا يتبادر فلو كان العلم بالوضع وتشخيص المعنى الحقيقي أيضاً متوقفاً على التبادر لزم الدور.

هذا الإشكال مذكور في كلمات المتقدمين وتصدوا للجواب عنه فذكر صاحب هداية المسترشدين قدس سره جوابين ذكرهما المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية:

الأول: أن المقصود بالتبادر التبادر عند العالم باللغة لا عند المستعلم ففي الموارد التي يشك الشخص في أن لفظاً معيّناً لأي معنى وُضع لجهله بالوضع يستفيد من التبادر عند العالم بالوضع أو بتعبير المحقق الآخوند قدس سره: عند أهل المحاورة.

فالمقصود بالتبادر التبادر عند أهل المحاورة لا عند الجاهل باللغة فيرتفع إشكال الدور لأن علم المستعلم بالوضع متوقف على التبادر وانسباق المعنى عند أهل المحاورة والتبادر عند أهل المحاورة متوقف على علمهم بالوضع فيختلف ما يتوقف عليه التبادر وما يتوقف على التبادر(الموقوف والموقوف عليه) فلذا قال المحقق الآخوند قدس سره: **(أما إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة فالتغاير أوضح من أن يخفى.)**

الثاني: حتى إن كان المقصود بالتبادر الذي هو علامة الوضع التبادر عند المستعلم فلا يلزم الدور لأن العلم الذي يتوقف على التبادر علمه التفصيلي بالوضع والعلم الذي يتوقف عليه التبادر العلم الإجمالي الارتكازي بالوضع فبلحاظ التغاير بين العلمين والتغاير بين الموقوف والموقوف عليه يرتفع إشكال الدور.

قال قدس سره: **(فإن العلم التفصيلي بكونه موضوعاً له موقوف على التبادر وهو موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي به لا التفصيلي فلا دور.)**

والمقصود بالعلم الإجمالي هنا - كما ذكر الأعلام - غير العلم الإجمالي في مبحث الاشتغال. فان المقصود به في بحث الاشتغال العلم الذي متعلقه مردد بين أمرين أو أمور ولكن المقصود به في المقام العلم المخزون في النفس الذي لا يلتفت إليه الإنسان فهو يعلم ولكن لا يعلم بهذا العلم في مقابل العلم التفصيلي الذي يلتفت إليه الإنسان.

فالجواب الثاني أن المستعلم حينما يريد أن يفهم معنى كلمة الصعيد مثلاً يلاحظ ما يتبادر من هذا اللفظ إلى ذهنه. والتبادر وإن توقف على علمه بالوضع ولكن العلم الذي يتوقف عليه العلم الارتكازي فيرجع المستعلم إلى ارتكازه هل يتبادر إلى ذهنه معنى مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب.

ناقش هذا الجواب الميرزا التبريزي قدس سره بأن الغرض من الرجوع إلى التبادر تشخيص معنى الألفاظ التي تلفظ بها المتكلم سواء في موارد استنباط الحكم الشرعي من الخطابات الشرعية أو في موارد تشخيص الموضوعات في القبالات والأقارير والأوقاف والوصايا فما هو مورد للأثر تعيين المراد الاستعمالي وظواهر الألفاظ وذلك يحصل بنفس العلم الإجمالي الارتكازي بلا حاجة إلى العلم التفصيلي والمفروض أن الذي يحصل بالتبادر العلم التفصيلي لا الإجمالي فالبحث عن التبادر لا حاجة إليه وتضييع للعمر.

ولكن يمكن الجواب عن هذه المناقشة بأنا نسلّم أن المؤثر في التمسك بالخطابات اللفظية سواء فيما يتعلق باستنباط الأحكام الشرعية أو ما يتعلق بالموضوعات تعيين المراد الاستعمالي ولكن كما سيأتي في بيان ثمرة البحث عن علائم الحقيقة والمجاز علائم الوضع طرق لإحراز ظهورات الألفاظ مثلاً حينما نلاحظ قوله تعالى: **(فتيمموا صعيداً طيباً)** ونريد أن نعرف المراد الاستعمالي من كلمة الصعيد نستفيد من علائم الحقيقة ومنها التبادر فإن عرفنا بالتبادر المعنى الموضوع له كلمة الصعيد نضمّ إليه أصلاً عقلائياً لنعرف المراد الاستعمالي والتفهيمي والأصل العقلائي هو أن الظاهر إرادة المتكلم نفس المعنى الموضوع له إلا أن يأتي بقرينة على خلافه فبضميمة هذا الأصل يُحرز ظهور الكلام في نفس المعنى الموضوع له.

وبالنتيجة يكون الجواب الثاني عن إشكال الدور أيضاً تاماً كالجواب الأول.

الإشكال الثاني على علامية التبادر - وهو إشكال إثباتي - أن ما هو من علائم الحقيقة - كما تقدم في توضيح علامية التبادر - ليس مطلق التبادر وانسباق المعنى إلى الذهن بل التبادر والانسباق المستند إلى حاقّ اللفظ مقابل المستند إلى القرينة فالتبادر والانسباق المستند إلى القرينة الخاصة أو العامة كمقدمات الحكمة ليس علامةً للحقيقة. بلحاظ هذا القيد لا يمكن إثباتاً الانتفاع من التبادر كعلامة من علامات الحقيقة في مورد لاحتمال استناده في إلى القرينة.

أجيب عن هذا الإشكال بجوابين:

الأول: أنا نسلّم بأن التبادر لابد أن يكون مستنداً إلى حاقّ اللفظ ولكن يمكن إحراز ذلك وليس الطريق إليه منسداً فإن هناك موارد في الجملة يكون التبادرمستنداً إلى حاق اللفظ وطريق إحراز ذلك تكرار استعمال اللفظ في تراكيب متعددة بشرائط وظروف مختلفة فإن كان تبادرالمعنى الخاص و انسباقه إلى الذهن حاصلاً في جميع تلك التراكيب كان ذلك كاشفاً عن عدم دخل القرينة وأن التبادر مستند إلى حاقّ اللفظ.

الثاني: أن في موارد الشك في استناد التبادر إلى حاق اللفظ أو إلى القرينة يمكن إحراز عدم استناده إلى القرينة بأصالة عدم القرينة فاحتمال الاستناد إلى التبادر وإن كان موجوداً في بدو الأمر ولكن يُنفى بهذا الأصل تعبداً.

نُسب هذا الجواب في تعليقة الكفاية المحقّقة إلى قوانين المحقق القمي قدس سره ولكن عبارة القوانين لا يستفاد منها ذلك.

نعم، ورد في كلام صاحب الفصول قدس سره حيث قال: **(لك أن تتمسك أيضا في نفي القرينة بأصالة عدمها لأنها لم**‏ **تكن**‏ **قبل**‏ **الاستعمال**‏ **فالأصل بقاؤها على العدم** ‏‏**)**[[11]](#footnote-11)

ناقش المحقق الآخوند قدس سره في هذا الجواب بأن أصل عدم القرينة يجري في موارد الشك في مراد التكلم وأما إذا كان المراد معلوماً وكان الشك في كيفية الإرادة فلا يجري والمقام من قبيل الثاني إذ الشك هنا في أن إرادة المعنى الخاص مستندة إلى حاق اللفظ أو إلى القرينة.

قال قدس سره: **(فلا يجدي أصالة عدم القرينة في إحراز كون الاستناد إليه** [أي إلى اللفظ] **لا إليها** [أي إلى القرينة] **كما قيل لعدم الدليل على اعتبارها إلا في إحراز المراد لا الاستناد.)**

وبتوضيح أكثر: إن كان المقصود بأصالة عدم القرينة الأصل العملي يعني الاستصحاب كما هو ظاهر الفصول فدليل اعتبار الاستصحاب لا يشمل المقام لأن الدليل يدل على اعتبار الاستصحاب فيما كان المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي وفي محل البحث المستصحب هو عدم القرينة، ومن المعلوم ان وجود القرينة وعدمها ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي. إن قلت: نثبت بأصالة عدم القرينة ظهور اللفظ نفسه في المعنى الخاص والظهور موضوع الحجية قلنا: هذا من الأصل المثبت ولا نقول بحجيته.

وإن كان المقصود بأصالة عدم القرينة الأصل العقلائي يعني يكون مستند الأصل بناء العقلاء فإشكاله أن بناء العقلاء على ذلك فيما كان الشك في مراد المتكلم من اللفظ لا فيما كان المراد معلوماً وكان الشك في كيفية الإرادة.

فالجواب الصحيح عن الإشكال الثاني الجواب الأول.

الإشكال الثالث - وهو أيضاً إشكال إثباتي -: ما تعرض له السيد الصدر قدس سره وأجاب عنه والإشكال أن التبادر الذي هو من علامات الحقيقة هل هو التبادر الشخصي أو التبادر عند العرف العام؟

فإن كان المراد التبادر الشخصي يعني أن تبادر المعنى الخاص عند كل فرد علامة وضع اللفظ لذلك المعنى فإشكاله أنه ليس من المعلوم كون هذا التبادر والانسباق مستنداً إلى حاقّ اللفظ بل من الممكن أن يكون لأجل الملازمة بين اللفظ والمعنى أو لأجل القرينة أو بسبب بعض الظروف والملابسات الموجودة في حياة الشخص. كما أن ذهن كل شخص بسماع الأعلام الشخصية كحسن و حسين وعلي ينتقل إلى أقرب أشخاص يرتبطون به فهذا شاهد على أن ظروف الحياة لكل شخص مؤثرة في انسباق المعنى إلى ذهنه. فإن كان المراد بالتبادر التبادر الشخصي فإشكاله أن استناده إلى حاق اللفظ غير محرز.

وإن كان المراد بالتبادر التبادر عند العرف العام فهو وإن كان كاشفاً عن عدم دخل الخصوصيات في التبادر ولكن الإشكال أنه لا طريق لإحراز التبادر عند العرف العام لأن كل أحد يرجع إلى التبادر عنده ولا يطّلع على ذهن الآخرين ومن الممكن أن يحصل التبادر في ذهن شخص ولا يحصل في ذهن الآخرين.

فما هو مفيد في كشف المعنى الموضوع له التبادر عند العرف العام وليس قابلاً للإحراز وما هو قابل للإحراز التبادر عند كل شخص وهو غير مفيد.

يمكن الجواب عن هذا الإشكال بجوابين:

الأول: ما في كلام السيد الصدر قدس سره من أنا نسلّم بأن ما هو المؤثر التبادر لدى العرف العام ولكن في موارد حصول التبادر لشخص وان أحتمل وجداناً تأثر التبادر عن شرائط حياته ولكن يلغى هذا الاحتمال بأصل عقلائي وهو أصالة التطابق بين الظهور الشخصي والظهور النوعي حيث يكفي في نظر العقلاء لتشخيص المدلول النوعي للفظ الذي هو موضوع حجية الظهور فهم الشخص العارف باللغة وبعدما كان للفظ ظهور في معنى خاص عند الشخص يحكم العقلاء بتطابق الظهور الشخصي والنوعي ويحرز موضوع حجية الظهور.

ولكن الظاهر عدم تمامية هذا الجواب لأنا لم نحرزبناء من العقلاء علی أنه لو حصل ظهور لشخص فهذا الظهور حاصل عند الجميع .

الثاني: انه يحرز الظهور النوعي والتبادر عند العرف العام في المقام بنفس الطريقة التي يُحرز بها قيام السيرة العقلائية على أمر في سائر الموارد مع أن الشخص لم يرتبط بباقي العقلاء ليعرف رأيهم والطريقة هي أن يرجع الشخص إلى وجدانه وارتكازه وميله إلى أمر ثم يحلّل ويجرّب هذا الميل العملي على أساس الأزمنة المختلفة والشرائط المتفاوتة مثلاً يجرّبه في الأزمنة المختلفة والأماكن المختلفة فحينما وجد بحسب تحليله الوجداني وبما أنه عاقل أن الخصوصيات غير دخيلة يحرز أن ارتكاز العقلاء وبنائهم أيضا على ذلك.

فنفس الطريقة تفيد في المقام فيرجع الشخص إلى ارتكازه ويجد أن المعنى يخطر في ذهنه في الظروف المختلفة فيحرز بذلك التبادر عند العرف العام.

العلامة الثانية من علامات الحقيقة والمجاز صحة الحمل وصحة السلب.

قال المحقق الآخوند قدس سره أنه لا إشكال في علامية صحة الحمل وعدم صحة السلب للحقيقة في الجملة.

وله في تقريب العلامية بيانان بيان إجمالي وبيان تفصيلي:

البيان الإجمالي أن صحة حمل اللفظ بما له من المعنى المرتكز على معنى خاص أو عدم صحة سلبه عنه كاشفة عن كون اللفظ حقيقةً في ذلك المعنى كما أن صحة السلب علامة المجاز.

والبيان التفصيلي أن الحمل على قسمين: حمل أولي ذاتي وحمل شائع صناعي.

ملاك الحمل الذاتي الأولي الاتحاد المفهومي وملاك الحمل الشائع الصناعي الاتحاد الوجودي ولو مع التغاير المفهومي ففي موارد الشك في أن لفظاً خاصاً وُضع لمعنى خاص أم لا نجعل المعنى موضوعاً ونحمل عليه اللفظ بما له من المعنى المرتكز فإن صح حمله عليه حسب الفهم العرفي بالحمل الذاتي الأولي كشف ذلك عن كون اللفظ موضوعاً لذلك المعنى وإن صح حمله عليه حسب الفهم العرفي بالحمل الشائع الصناعي كشف ذلك عن كون المعنى المشكوك من مصاديق معنى اللفظ وأفراده الحقيقية. وإن صح سلب اللفظ عن المعنى بالحمل الذاتي الأولي كشف ذلك عن عدم كون ذلك المعنى المعنى الموضوع له اللفظ وإن صح سلبه عنه بالحمل الشائع الصناعي كشف ذلك عن عدم كون المعنى من مصاديق معنى اللفظ وأفراده الحقيقية.

اتضح بهذا التوضيح أنا إذا علمنا بمعنى اللفظ في الجملة وشككنا في سعة المعنى وضيقه وشموله لأمر خاص وعدم شموله له نستفيد من الحمل الشائع الصناعي وإذا شككنا في أصل معنى اللفظ وأنه موضوع لمعنى خاص أو لا نستفيد من الحمل الذاتي الأولي.

مثلاً في كلمة (الصعيد) نعلم في الجملة أن معناها شامل للتراب قطعاً ولكن نشك في أن معناه مطلق وجه الأرض حتى يشمل مثل الحجر أو خصوص التراب؟ ففي هذا المورد نحمل لفظ الصعيد على الحجر مثلاً بالحمل الشائع الصناعي فإن صح الحمل كشف عن كون الحجر من المصاديق الحقيقية لمعنى الصعيد ولكن في كلمة (إنسان) نشك في أنه لأي معنى وُضع هل وُضع لمعنى الحيوان الناطق؟ ففي هذا المورد نحمل لفظ الإنسان على الحيوان الناطق بالحمل الذاتي الأولي فإن صح الحمل كشف عن أن الحيوان الناطق المعنى الموضوع له للفظ الإنسان.

والمحقق الآخوند قدس سره وإن كان ظاهر إطلاق كلامه في متن الكفاية أن صحة الحمل الشائع الصناعي كاشفة عن كون المعنى المشكوك من مصاديق معنى اللفظ الحقيقية مطلقاً ولكن قيّده في الحاشية بأنه فيما كانت النسبة بين الموضوع والمحمول نسبة الفرد والكلي لا فيما كانا كليين مساويين أو كانت بينهما نسب أخرى و الا فلا تكون صحة الحمل كاشفةً عن كون المعنى من مصاديق معنى اللفظ الحقيقية[[12]](#footnote-12).

ثم أضاف أن ما ذكره من علامية صحة الحمل لا تختص بمسلك المشهور في باب المجاز بل تجري على مسلك السكاكي أيضاً الذي لا يقول بالمجازية في الكلمة كما يقول المشهور بل يرى أن المجاز في الإسناد وأنه عقلي فعلى هذا المسلك أيضاً إن صحّ سلب المعنى عن اللفظ بالحمل الشائع الصناعي كشف ذلك عن عدم كون المعنى من مصاديق معنى اللفظ وأفراده الحقيقية وإن صح السلب بالحمل الذاتي الأولي كشف ذلك عن عدم كون ذلك المعنى المعنى الموضوع له اللفظ.

ثم قال بعد تقريب العلامية أن إشكال الدور المتقدم في علامية التبادر يأتي هنا أيضاً والجواب نفس الجواب المتقدم هناك.

محصّل الإشكال أن العلم بصحة الحمل وعدمها متوقف على العلم بوضع اللفظ وإلا فمع الجهل به لا يمكن تصديق صحة الحمل وعدمها وبالنتيجة لا يمكن الالتزام بعلامية صحة الحمل للوضع لأن العلم بالوضع حينئذٍ يتوقف على صحة الحمل والمفروض أن صحة الحمل أيضاً متوقفة على العلم بالوضع وهذا دور.

ومحصل الجواب أن بين الموقوف والموقوف عليه تغايراً بأحد بيانين:

الأول: أن ما تتوقف عليه صحة الحمل علم العالم باللغة وما يتوقف على صحة الحمل علم الجاهل باللغة والثاني: أن ما تتوقف عليه صحة الحمل العلم الإجمالي الإرتكازي بالوضع وما يتوقف على صحة الحمل العلم التفصيلي بالوضع.

في مقابل رأي الآخوند قدس سره - الذي وافق المشهور في علامية صحة الحمل للحقيقة وصحة السلب للمجاز - رأيان آخران فيكون مجموع الآراء ثلاثة: الأول: رأي المشهور والمحقق الآخوند قدس سره:

الثاني: رأي المحقق العراقي والميرزا التبريزي قدس سرهما وهو أن صحة الحمل ليست علامةً للحقيقة لا بالحمل الذاتي الأولي ولا بالحمل الشائع الصناعي ولكن صحة السلب علامة المجاز.

الثالث: رأي السيد الخوئي والسيد الصدر قدس سرهما وهو أن بحث صحة الحمل والسلب غير مرتبط ببحث علائم الحقيقة والمجاز أساساً.

بيان المحقق العراقي قدس سره أن ملاك صحة الحمل وعدمها شيء مختلف عن ملاك كون الاستعمال حقيقياً أو مجازياً فكيف يمكن جعل أحدهما علامةً للآخر. ملاك كون الاستعمال حقيقياً الوحدة المفهومية بينما الملاك في الحمل الذاتي الأولي أو الشائع الصناعي ليس الوحدة المفهومية بل في الأول الاتحاد الذاتي وفي الثاني الاتحاد في الوجود.

مثلاً الإنسان والبشر متحدان مفهوماً فلو استعمل أحدهما مكان الآخر كان الاستعمال حقيقياً، والحمل في الإنسان حيوان ناطق حمل ذاتي أولي لأنهما متحدان ذاتاً وإن اختلفا مفهوماً إذ مفهوم الإنسان مفهوم إجمالي مندمج ومفهوم الحيوان الناطق مفهوم تفصيلي لذات الإنسان والارتباط بينما كارتباط كلمة الدار مع مثل الحائط والسقف والباب و … التي تدل على معنى مركب( الدار) ولكن تفصيلاً.

فبما أن الملاك في الحمل الذاتي الأولي الاتحاد الذاتي ولو مع التغاير مفهوماً فمن الطبيعي أن صحة الحمل المذكور لا تكون كاشفةً عن كون الاستعمال حقيقياً وأن المعنى هو الموضوع له اللفظ.

وكذا ملاك كون الاستعمال حقيقياً أمر غير ملاك الحمل الشائع الصناعي فلا تكون صحة الحمل المذكور كاشفةً عن كون الاستعمال حقيقياً إذ لا يلزم في صحة الحمل الشائع الصناعي الاتحاد الذاتي فضلاً عن الاتحاد المفهومي فلا تكون صحة هذا الحمل كاشفةً عن الاتحاد المفهومي وأن استعمال أحدهما مكان الآخر استعمال حقيقي.

وذكر المحقق العراقي قدس سره نقضاً بالنسبة إلى علامية الحمل الشائع الصناعي وهو أن هذا الحمل محقق بين الجزء والكل واللازم والملزوم والحال أن استعمال أحدهما مكان الآخر من الاستعمال المجازي يقيناً مثلاً يُقال: الإنسان ناطق أو الإنسان كاتب فهذه الاستعمالات استعمالات مجازية ولكنها صحيحة بالحمل الشائع الصناعي فصحة الحمل الشائع الصناعي لا تكون كاشفةً عن كون الاستعمال حقيقياً.

ثم قال بالأخير أنا نسلّم أن صحة السلب بقول مطلق من علائم المجاز لأنها تكشف عن المغايرة مفهوماً.

ولذلك ترى في كلمات الأصوليين المتقدمين أنهم ذكروا صحة السلب من علائم المجاز ولم يذكروا صحة الحمل من علائم الحقيقة.[[13]](#footnote-13)

أفاد الميرزا التبريزي قدس سره في توضيح علامية صحة السلب للمجاز أنا حينما نلاحظ صحة سلب اللفظ عن المعنى بالحمل الذاتي الأولي كشف ذلك عن عدم كون ذلك المعنى المعنى الموضوع له اللفظ لأن الشيء لا يُسلب عن نفسه وحينما نلاحظ صحة سلبه عنه بالحمل الشائع الصناعي كشف ذلك عن عدم كون المعنى من مصاديق معنى اللفظ وأفراده الحقيقية لأن الطبيعي لا يُسلب عن فرده ومصداقه في أي حال.

توضيح قسم الحمل الشائع موجود في كتابه ولكن توضيح قسم الحمل الأولي كان يذكره في الدرس.

نأتي إلى الرأي الثالث وهو رأي السيد الخوئي والسيد الصدر قدس سرهما.

قال السيد الخوئي قدس سره أن صحة الحمل ليست علامةً للحقيقة كما أن صحة السلب ليست علامةً للمجاز لا في الحمل الذاتي الأولي ولا في الحمل الشائع الصناعي.

فإن مسألة الحمل ترتبط بالمعاني والمداليل لأن ملاك الحمل الذاتي الأولي الاتحاد الذاتي بين المفهومين ولو اختلفا بالإجمال والتفصيل مثل: (الإنسان حيوان ناطق) حيث إن مفهوم الإنسان مفهوم اندماجي لا يبيّن جهة الاشتراك وجهة الامتياز بينه وبين سائر الحيوانات والحيوان الناطق مفهوم تفصيلي يبيّن جهة الاشتراك وجهة الامتياز وملاك الحمل الشائع الصناعي الاتحاد الوجودي بين المفهومين.

فمورد النظر في الحمل بقسميه الاتحاد بين المفهومين ذاتاً في الحمل الذاتي الأولي ووجوداً في الحمل الشائع الصناعي بينما مسألة الحقيقة والمجاز ترتبط بالألفاظ بمعنى أن اللفظ إن استعمل فيما وُضع له كان استعماله حقيقياً وإن استعمل في غير ما وُضع له كان استعماله مجازياً والاستعمال من شؤون اللفظ.

فبما أن مسألة الحمل أجنبية عن مسألة الاستعمال والحقيقة والمجاز لا مجال لكشف الحال في إحداهما عن حال الأخرى.

هذا توضيح الآراء الثلاثة.

والظاهر تمامية رأي المشهور والمحقق الآخوند قدس سره القائل بأن صحة الحمل علامة الحقيقة وصحة السلب علامة المجاز مع التوضيح المتقدم عن المحقق الآخوند قدس سره وتفصيله بالفرق بين الحمل الذاتي الأولي والحمل الشائع الصناعي.

دليل علامية صحة السلب للمجاز ما أفاده المحقق العراقي قدس سره من أن صحة السلب تكشف عن الاختلاف بين مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول ونتيجة هذا الاختلاف المفهومي أن استعمال أحدهما مكان الآخر استعمال مجازي لا حقيقي.

وتوضيح كون صحة السلب كاشفةً عن الاختلاف المفهومي بين الموضوع والمحمول أن صحة سلب المعنى المرتكز من اللفظ عن المعنى المشكوك بالحمل الذاتي الأولي تعني أنهما متغايران ذاتاً إذ الحمل الذاتي الأولي يعني الاتحاد ذاتاً فسلبه يعني التغاير ذاتاً والتغاير الذاتي يستلزم التغاير المفهومي إذ لا معنى للتغاير بين الشيئين ذاتاً مع اتحادهما مفهوماً.

وكذا صحة سلب المعنى المرتكز من اللفظ عن المعنى المشكوك بالحمل الشائع الصناعي تعني أن المجعول موضوعاً ليس من الأفراد الحقيقية للمعنى إذ الحمل الشائع الصناعي يعني الاتحاد وجوداً فسلبه يعني التغاير وجوداً والتغاير الوجودي يستلزم التغاير الذاتي والمفهومي والتغاير المفهومي يعني أن معنى أحدهما غير الآخر.

فما أفاده المحقق العراقي قدس سره بالنسبة إلى علامية صحة السلب للمجاز واضح لا إشكال فيه.

وما أفاده الميرزا التبريزي قدس سره في توضيح ذلك أيضاً تام حيث أفاد أن صحة السلب بالحمل الذاتي الأولي تكشف عن المجازية لأن الشيء لا يُسلب عن نفسه وصحة السلب بالحمل الشائع الصناعي تكشف عن المجازية لأن الطبيعي لا يُسلب عن فرده في أي حال.

وبالنسبة إلى علامية صحة الحمل للحقيقة مختار المحقق الآخوند وفاقاً للمشهور تام لا يرد عليه شيء من مناقشات المحقق العراقي قدس سره ولا مناقشات السيد الخوئي قدس سره.

حتى يتضح عدم ورود تلك المناقشات لابد من بيان بعض النكات الدخيلة في تقريب العلامية وهي أربعة:

الأولى: التي أشار إليها المحقق الآخوند قدس سره في كلامه من أن مراد المشهور القائلين بعلامية صحة الحمل للحقيقة ليس مجرد حمل معنى اللفظ على المعنى المشكوك الذي نريد كشف حاله ليرد إشكال السيد الخوئي قدس سره بأن صحة الحمل لا علاقة لها باللفظ بل المراد صحة حمل اللفظ بما له من المعنى المرتكز المعلوم إجمالاً لا المعنى بقطع النظر عن اللفظ فالملحوظ في المحمول ليس المعنى بإطلاقه وبقطع النظر عن ارتباطه باللفظ بل بما أنه مرتكز في الذهن من اللفظ الخاص فلذا ذكر المحقق الآخوند قدس سره في أول كلامه: **(عدم صحة سلب اللفظ بما له من المعنى المرتكز …)** فصحة الحمل بهذه الخصوصية علامة الحقيقة.

الثانية: يلزم في الحمل الذاتي الأولي وجود جهة اتحاد وجهة تغاير وإلا لا يصح الحمل. أما جهة التغاير فليست التغاير الذاتي بل قد لا يكون التغاير واقعياً بل تغاير اعتباري مثل: (الإنسان بشر) وقد يكون التغاير واقعياً ولكن على حد الإجمال والتفصيل لا أكثر كما في: (الإنسان حيوان ناطق).

الثالثة: هناك فرق بين الحمل الذاتي الأولي والحمل الشائع الصناعي في مورد الاعمال و استكشاف صحة الحمل فمورد اعمال الحمل الذاتي الأولي ما إذا كان الشك في أصل معنى اللفظ ومورد اعمال الحمل الشائع الصناعي ما إذا كان المعنى معلوماً في الجملة وكان الشك في سعته وضيقه كما في كلمة الصعيد حيث نعلم بأنها صادقة على التراب ولكن نشك في أن معناها مطلق وجه الأرض الشامل للحجر أو معناها خصوص التراب فنحمل كلمة الصعيد على الحجر بالحمل الشائع الصناعي فإن صح الحمل كشف ذلك عن كون الحجر من مصاديق الصعيد حقيقةً وبالنتيجة تترتب على الحجر أحكام الصعيد كصحة التيمم به.

الرابعة: المحقق الآخوند قدس سره وإن ذكر في متن الكفاية أن صحة الحمل الشائع الصناعي كاشفة عن كون الموضوع فرداً حقيقياً لمعنى اللفظ مطلقاً ولكن قيّده في التعليقة بما إذا كانت النسبة بين المحمول والمحمول عليه نسبة الكلي والفرد لا فيما إذا كانا كليين متساويين أو غيرهما.

فبلحاظ هذه النكات الأربع الدخيلة في تقريب علامية صحة الحمل نرى هل المناقشات واردة أم لا؟

بالنسبة إلى الحمل الذاتي الأولي أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن صحة هذا الحمل كاشفة عن كون المعنى المشكوك المعنى الحقيقي للفظ وناقشه المحقق العراقي قدس سره بأن الملاك في الحمل الذاتي الأولي الاتحاد الذاتي ولو مع الاختلاف في المفهوم بينما الملاك في الاستعمال الحقيقي الاتحاد المفهومي وبما أن الملاك في أحد البابين غير الملاك في الآخر لا يمكن كشف حقيقية المعنى بصحة الحمل.

الجواب عن هذه المناقشة أنا نقبل أن ملاك الحمل الذاتي الأولي الاتحاد الذاتي ولا يلزم فيه الاتحاد المفهومي بل يوجد فيه الاختلاف مفهوماً ولكن الاختلاف المفهومي في الحمل المذكور الاختلاف بالاجمال والتفصيل أو الاختلاف بالاعتبار دون باقي الجهات. فلذا تكون صحة الحمل الذاتي الأولي علامةً - عند من جعلها علامةً كالمحقق الآخوند قدس سره - فيما لم يكن الاختلاف بالإجمال والتفصيل كما في أغلب موارد اعمال هذه العلامة فصحة الحمل في هذه الموارد تكشف عن الاتحاد المفهومي بين الموضوع والمحمول من جميع الجهات بل في مثل: (الإنسان حيوان ناطق) الذي يختلف الموضوع عن المحمول بالاجمال والتفصيل تكشف عن اتحادهما في ذات المفهوم ومن غير جهة الإجمال والتفصيل لأن الاختلاف بالإجمال والتفصيل ليس اختلافاً ذاتياً بين المفهومين.

وكذا يمكن الجواب عن مناقشة السيد الخوئي قدس سره الذي قال بأن الحمل سواء الذاتي الأولي أم الشائع الصناعي يرتبط بالمعاني والمداليل بينما الحقيقة والمجاز من شؤون الألفاظ فلا يمكن جعل صحة الحمل علامةً للحقيقة لكونها أجنبية عن باب الحقيقة والمجازوالجواب أن المشهور والمحقق الأخوند قدس سره يجعلون صحة حمل اللفظ بما له من المعنى المرتكز علامةً فأخذ هذه الخصوصية - أعني كون المعنى مرتكزاً من اللفظ - يجعل باب الحمل مرتبطاً بباب الحقيقة والمجاز وإن كان باب الحمل في حد نفسه وبقطع النظر عن الخصوصية المذكورة أجنبياً عن باب الاستعمال والحقيقة والمجاز فعليه فإن صح مثلاً حمل لفظ الماء بما له من المعنى المرتكز على المائع السيّال الخاص كشف ذلك عن كون هذا اللفظ موضوعاً لهذا المعنى.

بالنسبة إلى الحمل الشائع الصناعي أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن صحة هذا الحمل كاشفة عن كون المعنى المشكوك من مصاديق معنى اللفظ وأفراده الحقيقية فناقشه المحقق العراقي قدس سره بأن الملاك في الحمل الشائع الصناعي الاتحاد بين الطرفين في الوجود ولا يلزم الاتحاد الذاتي بينهما فضلاً عن الاتحاد المفهومي.

الجواب أنه قد تقدم ان مورد اعمال الحمل الشائع الصناعي الشك في سعة المعنى وضيقه والمراد بالحمل حمل اللفظ بما له من المعنى المرتكز فبلحاظ هذه النكتة إن صح حمل لفظ بما له من المعنى المرتكز على معنى بالحمل المذكور كشف ذلك عن كون الموضوع من أفراد المحمول الحقيقية وإلا لو لم يكن من أفراده لما صحّ حمله عليه.

ولا يرد أيضاً النقض الذي ذكره قدس سره من صحة الحمل في الجزء والكل واللازم والملزوم لأن المحقق الآخوند قدس سره قيّد العلامية في التعليقة بما إذا كانت النسبة بين المحمول والمحمول عليه نسبة الكلي والفرد لا نسبة التساوي ولا غيرها من النسب. نعم، يرد هذا النقص على القول بعلامية حمل الشائع الصناعي مطلقاً ولكن كلام المحقق الآخوند قدس سره مقيّد.

وكذا يمكن الجواب عن مناقشة السيد الخوئي قدس سره المتقدم بأن المراد بالحمل ليس مطلق حمل المعنى بل حمل المعنى المرتكز من اللفظ فبلحاظ هذه الخصوصية لا يكون الحمل الشائع الصناعي أجنبياً عن الاستعمال بل مناسب له ويصلح لأن يكون كاشفاً عن وضعه.

العلامة الثالثة من علائم الحقيقة الاطراد والمراد به شيوع استعمال لفظ وكثرته في معنى خاص وفي المقابل عدم الاطراد من علائم المجاز.

باعتبار أن هذا التفسير الإجمالي فيه نوع إبهام ذُكرت لتقريب علامية الاطراد تقريبات متعددة أهمها أربعة:

الأول: ما أشار إليه الآخوند قدس سره في الكفاية فإنه وإن لم يذكر توضيحاً للاطراد ولكن يُستفاد من تعابيره في مقام الإشكال تقريب وهو أنا حينما نلاحظ صحة استعمال لفظ في مورد بلحاظ خصوصية فيه ونرى صحة استعماله في كل مورد توجد فيه تلك الخصوصية يكون ذلك علامةً لكون الاستعمال حقيقياً.

وهذا ما أشار إليه صاحب الفصول قدس سره بقوله: **(و المراد به أن يكون المعنى الذي صح باعتباره الاستعمال من**‏ **غير تأويل**‏ **بحيث كلما تحقق صح الاستعمال فيه كذلك**‏ **.)**[[14]](#footnote-14)

مثلاً نرى لفظ العالم يُستعمل في زيد باعتبار اتصافه بصفة العلم ويصح استعماله في كل من وُجدت فيه هذه الخصوصية فهذا يكشف عن وضع لفظ العالم لمن اتصف بصفة العلم.

وفي المقابل عدم الاطراد علامة المجاز بمعنى أنا حينما نلاحظ صحة استعمال لفظ في مورد بلحاظ خصوصية فيه ولكن لا يصح استعماله في سائر الموارد مع وجود تلك الخصوصية كشف ذلك عن كون الاستعمال مجازياً.

مثلاً نرى لفظ الأسد يُستعمل في الرجل الشجاع باعتبار الشبه الموجود بينه وبين الأسد ولكن لا يصح استعماله في كل من وُجدت فيه شبه للأسد كمن كانت رائحة فمه كريهةً مع وجود خصوصية الشبه.

الإشكال على هذا التقريب ما ذكره المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية من أن هذا الاطراد حاصل في المعاني المجازية أيضاً مثلاً استعمال الأسد في الرجل الشجاع ليس مطرداً بلحاظ خصوصية كلي الشبه ولكنه مطرد بلحاظ خصوصية الشجاعة. فليس اطراد الاستعمال بلحاظ المصحح له مختصاً بالحقيقة بل يوجد في المجاز أيضاً.

الثاني: ما ورد في كلام صاحب الفصول قدس سره وإن لم يختره من أن المراد بالاطراد شيوع استعمال اللفظ في معنى بدون تأويل وعلى نحو الحقيقة. فليس مطلق الاطراد علامةً بل الاطراد بدون تأويل وعلى نحو الحقيقة. قال بأن قيد (بلا تأويل) لإخراج المجازات والكليات التي تُستعمل في أفراد خاصة مثل استعمال الإنسان في خصوص زيد فإن استعمال الكلي في الفرد بما هو خاص ليس بلا تأويل.

ثم قال بعد هذا البيان: **(هذا غاية توجيه الكلام في المقام وهو بعد محل نظر.)**[[15]](#footnote-15)

والإشكال الذي أورده نفس ما ورد في كلام المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية من أنا إن أضفنا في تقريب الاطراد قيد: (من غير تأويل) أو (على وجه الحقيقة) خرج المجاز ولكن مع ذلك لا يمكن عدّ الاطراد علامةً مستقلةً للحقيقة إلا على وجه دائر لأن العلامة هي شيوع الاستعمال على وجه الحقيقة وهذا متوقف على العلم بكون الاستعمال على وجه الحقيقة ومع إحراز ذلك حصل لنا العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع على إحراز شيوع الاستعمال على وجه الحقيقة لزم الدور.

لا يقال أن هذا الإشكال تم دفعه في التبادر بالتغاير بين ما يتوقف على التبادر وما يتوقف عليه التبادر إما بتغاير العلم التفصيلي بالوضع والعلم الارتكازي الإجمالي وإما بتغاير علم المستعلم وعلم العالم باللغة فإن ذلك الجواب - كما قال المحقق الآخوند قدس سره - لا يأتي هنا لأن العلامة هو شيوع الاستعمال على نحو الحقيقة وإحراز كون الاستعمال على نحو الحقيقة يتوقف على العلم التفصيلي بالوضع لا الإجمالي الارتكازي فلا معنى لتوقف العلم التفصيلي على الاطراد بالتقريب المذكور وبتعبير المحقق الآخوند قدس سره: **( مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة لا يبقى مجال لاستعلام**‏ **حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره .**‏‏ **)**

الثالث: ما أفاده المحقق الإيرواني قدس سره في تعليقة الكفاية من أن المراد بالاطراد شيوع استعمال اللفط في معنى خاص في تراكيب مختلفة مع حفظ وحدة المستعمل فيه بذاته وخصوصياته مثلاً لفظ الأسد يُستعمل في التراكيب المختلفة فيقال: (رأيت الأسد) أو (نام الأسد) أو (أكل الأسد) أو … ويراد به في جميع هذه التراكيب معنى الحيوان المفترس فهذا يكشف عن كون هذا المعنى معنى حقيقياً لهذا اللفظ ولا يوجد هكذا الاطراد في الاستعمالات المجازية يعني يمكن إرادة المعنى المجازي في بعض التراكيب فقط مثل: (رأيت أسداً) يمكن أن يراد به الرجل الشجاع ولا يمكن في مثل: (نام الأسد) و (قام الأسد) و (تزوج الأسد).

يمكن مناقشة هذا التقريب بأنا إن قلنا في حقيقة الاستعمال المجازي بمسلك السكاكي وقلنا بأن التجوّز في مقام التطبيق لا يكون الاستعمال المجازي مطرداً مثلاً في مثل: (قام الأسد) و (تزوّج الأسد) لا معنى لأن نقول الأسد الحقيقي فعل ذلك ادعاءً وتنزيلاً ولكن إن قلنا بمسلك المشهور وأن التجوّز في الكلمة واستعمال اللفظ في معنى غير ما وُضع له ولكنه مع المصحح للاستعمال إما العلاقة أو قبول الطبع فعلى هذا المسلك لا يحتاج الاستعمال المجازي إلى وجود المصحح له في كل مورد بل يكفي وجوده في الجملة. مثلاً يُستعمل لفظ الرقبة الذي وُضع للعنق في العبد مجازاً والمصحح لهذا الاستعمال كون المولى مالكاً له كأنّ في عنقه حبلاً بيد المولى وليس حرّاً في تصرفاته فيكفي وجود هذا المصحح في أصل العبد لاستعمال الرقبة في جميع الموارد والتراكيب فالاطراد لازم أعم للاستعمال الحقيقي ولا يختص به فلا يكون كاشفاً عنه.

الرابع: ما أفاده السيد الخوئي قدس سره بتكميل التقريب الثالث بل والثاني وهو أن المراد بالاطراد شيوع استعمال اللفظ في معنى خاص بلا قرينة في التراكيب المختلفة فأخذ في هذا التقريب قيد (في التراكيب المختلفة) الذي ورد في التقريب الثالث وقيد (بلا قرينة) الذي يمكن أن يراد من التقريب الثاني.

فحينما نسمع اللفظ يُستعمل في التراكيب المختلفة في معنى فبإلغاء جميع ما يُحتمل أن يكون قرينةً على المجاز نكشف أن ذلك المعنى المعنى الحقيقي للفظ وفي الحقيقة الإطراد بهذا التقريب هي الطريقة المتعارفة لتعلّم اللغات المختلفة والطريقة التي يتعلّم بها الصبيان اللغة.

قال في المحاضرات في توضيح ذلك أنه إذا سافر شخص من بلده إلى بلد آخر ولا يعرف لغة أهله فطريقة تعلّم لغتهم وتمييز الحقيقة من المجاز فيها أن ينظر إلى ما يستعمله أهل البلد من الألفاظ في المعاني الخاصة هل يريدون من تلك الألفاظ نفس المعنى في جميع الموارد أو لا؟ مثلاً ينظر إلى لفظ الماء يستعملونه في المائع السيّال المعروف في تراكيب مختلفة فيقولون: (جئني بماء) و (شربت الماء) و (غسلت الثوب بالماء) وحيث ينتفي احتمال الاستناد إلى القرينة في جميع هذه الاستعمالات من جهة الاطراد فيتعين الاستناد إلى الوضع.

وقال بالأخير أن الاطراد بالتقريب المذكور علامة الحقيقة بل هو العلامة الوحيدة لها لأن باقي العلامات أحدها تنصيص الواضع ومورده نادر والأخرى التبادر وهو في الحقيقة ليس علامةً مستقلةً لأنه لابد أن يستند إلى العلم بالوضع إما من جهة تصريح الواضع وهو نادر أو من جهة الاطراد ومع العلم بالوضع لا حاجة إلى التبادر.[[16]](#footnote-16)

وما ذكره بالأخير وإن كان قابلاً للمناقشة باعتبار أنه قدس سره اعترف سابقاً بعلامية التبادر بجوابي المحقق الآخوند قدس سره عن إشكال الدور بلا حاجة في تصحيح علاميته إلى الاطراد ولكن أصل بيانه في تقريب الاطراد تام.

وبالنتيجة تتم العلائم الثلاث المذكورة في الكلمات للحقيقة - وهي التبادر وصحة الحمل والاطراد - بالتوضيح المتقدم في ذيل كل منها.

يبقى الكلام في ثمرة البحث عن علائم الحقيقة والمجاز.

أفاد المحقق العراقي قدس سره في المقالات بعد الإشارة الإجمالية إلى علائم الحقيقة والمجاز بعنوان (إيقاظ نائم) أن البحث المذكور إنما يكون مثمراً إن كان مدار حجية اللفظ على أصالة الحقيقة التعبدية ليمكن حمل اللفظ حتى في موارد عدم انعقاد الظهور الفعلي على المعنى الحقيقي في مقابل المعنى المجازي لأنه على المبنى المذكور نكشف المعنى الحقيقي بالتبادر وغيره لنحمل اللفظ في موارد احتمال إرادة المعنى الحقيقي على ذلك.

ولكن إن قلنا بأن مدار حجية اللفظ على الظهور الفعلي ولو حصل بالقرينة فلا يبقى مجال للبحث عن علائم الحقيقة والمجاز لأنه لابد في كل مورد للنظر إلى مجموع الكلام لنرى ما هو ظهوره؟ هل له ظهور أو يكون مجملاً؟

فالبحث عن علائم الحقيقة والمجاز لا أثر له بناءً على عدم قبول أصالة الحقيقة بعنوان أصل تعبدي وعلى أساس المبنى الصحيح القائل بأن ملاك الحجية الظهور.

فمحصل الإشكال أن علائم الحقيقة والمجاز وإن كانت مفيدةً في تشخيص الموضوع له للألفاظ ولكن المدار في استنباط الأحكام تعيين ظهور الكلام وأما استناد الظهور إلى كون الاستعمال حقيقياً أو مجازياً مع القرينة فغير مؤثر فيما هو المهم لأن الظهور إن حصل فالأخذ به لازم وإن استند إلى القرينة وإن لم يحصل يكون الكلام مجملاً لا يمكن الاستدلال به.

نعم، من يقول بأصالة الحقيقة بعنوان أصل تعبدي ويحمل اللفظ بمجرد الاحتمال على المعنى الحقيقي ولو لم يكن اللفظ ظاهراً فيه كما هو المعروف من السيد المرتضى قدس سره يكون البحث مفيداً لكن أصل هذا المسلك غير تام.[[17]](#footnote-17)

وتبعه بعض الأعلام قدس سره في المنتقى وذكر نفس هذا المطلب ولكن المحقق العراقي قدس سره في كتاب نهاية الأفكار مع بحثه عن الحقيقة والمجاز بالتفصيل لم يتعرض لهذا المطلب.

جواب هذا الإشكال أن تعيين الموضوع له وإن لم يكن في حد نفسه دخيلاً في الحجية ولكنه طريق لإحراز الظهور النوعي للألفاظ والجملات. وما عليه مدار الحجية وإن كان ظهور اللفظ ولكن الظهور النوعي لا الشخصي وتعيين الموضوع له مؤثر في تشخيص الظهور النوعي لأنا بعدما عيّننا الموضوع له ينضم إليه أصل عقلائي هو أن المتكلم إذا استعمل لفظاً موضوعاً لمعنى خاص ولم يأت بقرينة على خلافه يحكم بإرادة المعنى الحقيقي وأنه المراد التفهيمي للمتكلم وإلا لو أراد معنى آخر ولم يأت بالقرينة كان ناقضاً لغرضه في تفهيم المعاني للمخاطبين.

يكفي هذا المقدار من الأثر للبحث عن علائم الحقيقة والمجاز.

هذا تمام الكلام في الأمر السابع.

**الأمر الثامن: تعارض الأحوال**

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن للفظ - غير استعماله في معناه الموضوع له وإرادة ذلك المعنى حسب المراد الجدي - خمس حالات:

الأولى: حالة التجوّز يعني استعمال اللفظ في معنى غير المعنى الموضوع له.

الثانية: حالة الاشتراك بأن يُستعمل اللفظ في معنى ثانٍ غير المعنى الموضوع له أولاً ويكون المعنى الثاني أيضاً موضوعاً له بلا مهجورية المعنى الأول.

الثالثة: حالة النقل بأن يُستعمل اللفظ في معنى ثانٍ ويكون هذا المعنى موضوعاً له مع مهجورية المعنى الأول.

الرابعة: حالة التخصيص بأن يُستعمل اللفظ في معنى لكن لا يكون تمام ذلك المعنى المستعمل فيه مراداً جدياً بل المراد الجدي بعض المدلول الاستعمالي مثلاً في: (أكرم الناس) الذي ورد فيه التخصيص يكون المراد الاستعمالي والتفهيمي إكرام عموم الناس ولكن المراد الجدي ثبوت الحكم لبعضهم.

الخامسة: حالة الإضمار بأن يُستعمل اللفظ بنحو يحتاج للدلالة على المراد إلى تقدير لفظ آخر مثل: **(واسأل القرية)**[[18]](#footnote-18)والتقدير: واسأل أهل القرية.

يقع البحث في حكم الدوران بين هذه الحالات وهو يُتصور على صورتين:

الأولى: الدوران بين الحالة الأولية الطبعية وإحدى هذه الحالات الخمس.

الثانية: الدوران بين نفس هذه الحالات الخمس مثلاً يدور الأمر بين التجوز والاشتراك أو بين الاشتراك والنقل.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره بالنسبة إلى الصورة الأولى أن الوظيفة واضحة وهي حمل اللفظ على المعنى الحقيقي.

وبالنسبة إلى الصورة الثانية وإن ذكر الأصوليون وجوهاً لترجيح بعض الحالات على بعض كترجيح التجوز على الاشتراك لكثرة المجاز وسعة بابه بخلاف الاشتراك ولكن تلك الوجوه وجوه استحسانية لا عبرة بها إلا إذا أوجبت ظهور اللفظ في المعنى وإلا صار الكلام مجملاً ولا يمكن حمل الكلام المجمل على معنى خاص.

أصل كلام المحقق الآخوند قدس سره في الصورتين تامّ لانقاش فيه ولكن يمكن التعليق على كلامه بتعليقات:

الأول: أن الظاهر من كلام المحقق الآخوند قدس سره أن الحالات الثانوية العارضة للألفاظ خمس حالات والحال أن هناك حالات أخرى منها: الاستخدام الذي ذكروه في بحث العام والخاص في مثل قوله تعالى: **(والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء .... وبعولتهن أحق بردهن)**[[19]](#footnote-19)فمقتضى إطلاق المطلقات في صدر الآية وجوب التربص ثلاثة قروء عليهن سواء كنّ مطلقات بالطلاق الرجعي أو البائن ولكن ذيل الآية خاص بالمطلقات الرجعية فبلحاظ الذيل فإن قلنا بأن الصدر مطلق ويرجع ضمير (هن) في الذيل إلى بعض المطلقات فهذا يعّبر عنه بالاستخدام بأن يراد بالضمير بعض ما أريد من مرجعه وهذا أمر خلاف الحالة الأولية لم يذكره المحقق الآخوند قدس سره.

ومنها: التقييد فكما أنه قد يُراد ببعض الجملات العموم و يرد عليه التخصيص والتضييق بحسب المراد الجدي كذلك قد تكون الدلالة على ثبوت الحكم بنحو عام من باب الإطلاق وفي مقابله التقييد ولم يذكره قدس سره.

ومنها: المجاز في الإسناد، ذكر المحقق الآخوند قدس سره المجاز في الكلمة ولكن لم يذكر المجاز في الإسناد.

إلا أن يوجّه كلامه قدس سره - كما وجّهه الميرزا التبريزي قدس سره - بأن مراده بالتخصيص الأعم من التقييد والمراد بالمجاز ما يشمل المجاز في الإسناد وبأن الاستخدام يرجع إلى المجاز باعتبار أنه لا يتحقق إلا بالمجاز بالحذف أو بالمجاز والتوسّع في الإسناد، ولكن بلحاظ أن المحقق الآخوند قدس سره ذكر الإضمار في مقابل المجاز لابد أن يوّجه كلامه بأنه لم يذكر الاستخدام لأنه يحتاج إلى مبرّر ومبرّره إما الإضمار وهو المجاز بالحذف وإما المجاز في الاسناد وهو داخل في في المجاز.

الثاني: أفاد قدس سره أنه إذا دار الأمر بين الحالة الأولية وسائر الحالات لابد من الحمل على الحالة الأولية. ظاهر عبارته أن في مقابل الحالات الخمسة حالةً واحدةً فقط وهي الاستعمال الحقيقي والاستعمال في الحالات الخمسة ليس حقيقياً. قال: **(لا يكاد يُصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه**‏ **وبين**‏ **المعنى**‏ **الحقيقي**‏**.)**

والحال أن الاستعمال في حالة الاشتراك والنقل حقيقي. وكذا الاستعمال في حالة التخصيص لأن رأي المحقق الآخوند قدس سره أن التخصيص لا يستلزم المجازية وانما يوجب التضييق في المراد الجدي.

إلا أن يُوجّه العبارة بأن مراده قدس سره بالمعنى الحقيقي في مقابل الحالات الخمس الحالة الأولية الأصلية وهي حالة اللفظ بطبعه وأصله بأن يكون للفظ معنى موضوع له ويُستعمل في ذلك المعنى ويكون ذلك المعنى هو المراد الجدي لا أن يكون مراده قدس سره خصوص الاستعمال الحقيقي.

الثالث: أفاد قدس سره أنه إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي وغيره لابد من الحمل على المعنى الحقيقي. هذه العبارة توهم أنه بلحاظ المقام الأول للبحث - وهو دوران الأمر بين الحالة الأولية والحالات الثانوية - هناك مركز واحد للبحث وهو الترديد في كون الاستعمال حقيقياً أو غير حقيقي والحال أنه حسب بيان المحقق الإيرواني قدس سره هناك مركزان للبحث وحسب بيان السيد الصدر قدس سره هناك ثلاثة مراكز.

قال المحقق الإيرواني قدس سره أن حالات ثلاثاً من الحالات الخمس ترتبط بمقام الاستعمال وتعيين المراد الاستعمالي وحالتان ترتبطان بمقام الوضع وتعيين الموضوع له.

بعبارة أخرى: حالات ثلاث ترتبط بتعيين المدلول التصديقي الأول للكلام وحالتان ترتبطان بتعيين المدلول التصوري للكلام.

أما الحالتان المرتبطان بمقام الوضع وتعيين المدلول التصوري فهما الاشتراك والنقل لأن المعنى الموضوع له في حالة النقل هو المعنى الثاني واحتمال النقل يعني احتمال وضع اللفظ للمعنى الثاني مع هجر المعنى الأول والمعنى الموضوع له في حالة الاشتراك مردد فيه لأن المعنى الموضوع له فيه متعدد واحتمال كون اللفظ ذا معنى حقيقي واحد أو مشتركاً بين ذلك المعنى ومعنى ثانٍ يرجع إلى أن الموضوع متعدد أو واحد.

وفي الدوران بين الحالة الأولية وحالة الاشتراك وإن كان مقتضى أصل عدم حصول وضع ثانٍ البناء على الحالة الأولية ، وكذا في الدوران بينها وبين حالة النقل مقتضى عدم النقل عدم حصوله ولكن مركز البحث فيهما تعيين المدلول التصوري والوضع.

وهذا بخلاف الحالات الثلاث الأخرى التجوز والتخصيص والإضمار إذ المعنى الموضوع له فيها واضح والترديد في المستعمل فيه وفي خصوصيات الاستعمال وليس مركز البحث تعيين المدلول التصوري والوضع بل تعيين المدلول الاستعمالي فلذا يرتفع الشك بأصالة الحقيقة.

ما أفاده قدس سره بالنسبة إلى حالتي الاشتراك والنقل من أن مركز البحث في الدوران بين كل منهما والحالة الأولية تعيين المدلول التصوري والوضع صحيح لا مناقشة فيه ولكن ما أفاده بالنسبة إلى الحالات الثلاث الأخرى من أن مركز البحث في الدوران بين كل منها والحالة الأولية تعيين المدلول الاستعمالي فيُناقش بأن مركز البحث في بعض هذه الحالات وإن كان تعيين المراد الاستعمالي ولكنه في بعضها الآخر ليس في تعيين المدلول التصوري ولا في المدلول الاستعمالي بل مركز البحث هو تعيين المراد الجدي.

وما أفاده بالنسبة إلى دوران الأمر بين الحالة الأولية والتجوّز تام فإن مركز البحث فيه تعيين المستعمل فيه وكذا الدوران بين الحالة الأولية والإضمار مثل: **(واسأل القرية)[[20]](#footnote-20)** فإن مركز البحث فيه أن المقصود سؤال نفس القرية أو سؤال أهل القرية فليس الترديد في الموضوع له للألفاظ بل في أنه هل قُدّرت كلمة (أهل) في مقام الاستعمال ليكون معنى العبارة السؤال عن أهل القرية؟ فالترديد في مورد الاستعمال.

وكذا الدوران بين الحالة الأولية والاستخدام الذي لم يذكره المحقق الآخوند قدس سره ولكنه من الحالات العرضية كما في آية: **(وبعولتهن أحق بردهن في ذلك …)[[21]](#footnote-21)** فإن الموضوع له معلوم والترديد في خصوصيات الاستعمال.

ولكن ما أفاده بالنسبة إلى دوران الأمر بين الحالة الأولية والتخصيص غير تام إذ ليس مركز البحث فيه تعيين المراد الاستعمالي لأنه - كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره في بحث العام والخاص - ليس التخصيص مستلزماً للمجازية بل لفظ العام مستعمل في نفس المعنى الموضوع له والدليل الخاص يوجب التصرف في المراد الجدي. فلو لم يأت الدليل الخاص كان مقتضى أصالة التطابق أن المراد الجدي شمول الحكم لجميع الأفراد، والدليل الخاص يتصرف في المراد الجدي ويقول المراد الجدي ليس مطابقاً للمراد الاستعمالي.

فالدوران المذكور وإن كان يُبنى فيه على الحالة الأولية - كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره - ولكن ليس الشك في المراد الاستعمالي ليُعيّن بأصالة التطابق بل المقصود - بعد الفراغ عن المدلول التصوري والتصديقي الأول الذي يُعبّر عنه بالمراد الاستعمالي - تعيين المراد الجدي. وكذلك الحال في الدوران بين الاطلاق والتقييد .

فكما أفاد السيد الصدر قدس سره للبحث ثلاثة مراكز: تعيين الموضوع له وتعيين المراد الاستعمالي وتعيين المراد الجدي .

هذا تمام الكلام في الأمر الثامن.

**الأمر التاسع: الحقيقة الشرعية**

هناك ألفاظ متداولة في الأدلة الشرعية لها معاني لغوية وتُستعمل في المعاني الشرعية الجديدة فهل هذه الألفاظ وُضعت بالوضع التعييني أو التعيّني للمعاني الشرعية وهذا ما يُعبّر عنه بالحقيقة الشرعية أو هي باقية على معانيها اللغوية واستعمالها في المعاني الشرعية إما من باب الاستعمال المجازي مع القرينة أو من باب تطبيق المعنى اللغوي على المعنى الشرعي؟

في هذه المسألة أربع نظريات:

الأولى: أن تلك الألفاظ باقية على معانيها اللغوية واستعملها الشارع في المعاني الشرعية من باب التطبيق على المصاديق ولو كان المصداق مما كشف عنه الشارع والتفت إليه العرف ببيان الشارع ولكن لم يحصل من الشارع وضع جديد. هذه النظرية تُنسب إلى الباقلاني من رؤساء الأشاعرة.

الثانية: أن تلك الألفاظ نُقلت في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله من معانيها اللغوية إلى المعاني الشرعية وحصل لها وضع جديد فلفظ الصلاة مثلاً معناه اللغوي الدعاء فصار في زمن الشارع المقدس حقيقةً في المركب الاعتباري الخاص. هذه نظرية القائلين بالحقيقة الشرعية.

الثالثة: أن تلك الألفاظ كان رسول الله صلى الله عليه وآله يستعملها في المعاني الشرعية مع القرينة استعمالاً مجازياً ثم صارت في لسان المتشرعة لكثرة الاستعمال حقائق في المعاني الشرعية فعلى هذه النظرية تثبت الحقيقة المتشرعية لا الشرعية.

الرابعة: أن تلك الألفاظ صارت حقائق في المعاني الشرعية لكن لا في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله بل قبل بعثته في الشرائع السابقة فاستعملها الرسول صلى الله عليه وآله في نفس تلك المعاني الشرعية.

يقع الكلام في هذا الأمر في جهات ثلاث:

الأولى: في أنحاء تحقق الوضع التعييني هل هو منحصر في الإنشاء القولي والوضع التصريحي أو يتحقق بالاستعمال أيضاً؟

الثانية: هل الحقيقة الشرعية ثابتة ولو بالوضع الاستعمالي أو لا؟

الثالثة: في ثمرة بحث الحقيقة الشرعية

أما الجهة الأولى: فقد أفاد المحقق الآخوند قدس سره بعنوان مقدمة الورود في البحث أن الوضع - كما تقدم - ينقسم إلى الوضع التعييني والوضع التعيّني والوضع التعييني إلى التصريحي والاستعمالي.

محصّل الكلام في هذه الجهة أن الوضع التعييني كما يتحقق بإنشاء الوضع وتعيين اللفظ للمعنى بالقول كذلك يتحقق بنفس استعمال اللفظ في المعنى ولكن - كما في عبارة المحقق الآخوند قدس سره - تحقق الوضع بالاستعمال لابد أن يكون مع القرينة على أن اللافظ بهذا التلفظ في مقام الوضع مثل أن يقول في مقام تسمية ولده: (جئني بولدي محمد) وهذه القرينة تختلف عن القرينة في المجاز فإن القرينة في المجاز قرينة على نفس المعنى فبضميمتها إلى اللفظ يدل المجموع على معنى خاص وهو المعنى المجازي بينما القرينة في الوضع الاستعمالي قرينة على أن المتكلم في مقام الوضع ويريد بنفس اللفظ الحكاية عن المعنى فالحاكي عن المعنى في الوضع الاستعمالي نفس اللفظ ولا دخل للقرينة في الحكاية.

نعم، في أصل إمكان الوضع الاستعمالي في قبال الوضع التصريحي إشكالات قد تقدمت في بحث أقسام الوضع وأجيب عنها.

أما الجهة الثانية - وهي هل الحقيقة الشرعية ثابتة أو لا؟ - فاحتمال وضع الألفاظ للمعاني الشرعية بالوضع التصريحي مما لا يمكن الالتزام به لأن النبي صلى الله عليه وآله لو كان مصرّحاً بوضع الألفاظ للمعاني الشرعية لنُقل ذلك إلينا لأن إعلام الوضع الجديد مؤثر في فهم المعاني فلذا لابد أن يكون علناً والحال أنا لا نجد في التاريخ أثراً عن ذلك أبداً وهذا شاهد على عدم تحققه.

فالبحث ينحصر في تحقق الوضع التعييني الاستعمالي وعدمه.

قال المحقق الآخوند قدس سره: **(فدعوى الوضع التعييني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جداً ومدعي القطع به غير مجازف قطعاً.)**

فأفاد هنا أن دعوى القطع بتحقق الوضع التعييني الاستعمالي ليست جزافةً. ثم ذكر وجهين لإثبات الحقيقة الشرعية بهذه الطريقة الأول بعنوان الدليل والثاني بعنوان المؤيد.

هذا بحسب بداية عبارة الكفاية ولكن قال بالأخير أن القول بتحقق الوضع المذكور متوقف على القول بأن المعاني الشرعية لم تكن ثابتةً في الشرائع السابقة وإلا لا يمكن الالتزام بالحقيقة الشرعية في شريعتنا بل تكون الألفاظ مجرد حقائق لغوية بل حتى إن احتملنا ثبوت هذه المعاني الشرعية في الشرائع السابقة ولم نحرز ذلك لا يمكن دعوى تحقق الوضع التعييني الاستعمالي للمعاني الجديدة.

الوجهان اللذان ذكرهما لإثبات الحقيقية الشرعية:

أولهما: التبادر فإن ما يتبادر من هذه الألفاظ في محاورات الشارع المعاني الشرعية لا المعاني اللغوية والتبادر علامة الحقيقة.

ثانيهما: أنه لا يمكن جعل استعمال هذه الألفاظ من قبيل الاستعمال المجازي لعدم وجود مناسبة وعلاقة بين المعاني اللغوية وهذه المعاني الشرعية لتكون مصحّحةً للاستعمال المجازي.

إن قلت: علاقة الجزء والكل هي المصححة قلنا: علاقة الجزء والكل إنما تكون مصححةً إن كان الجزء مقوّماً للكل وركناً من أركانه الأصلية فيصح حينئذٍ استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل. وفي محل البحث لا توجد هكذا علاقة فبالنسبة إلى الصلاة مثلاً وإن كان لفظ الصلاة موضوعاً للدعاء والدعاء جزء من المركب الاعتباري الشرعي ولكنه ليس جزءً مقوماً فالعلاقة المذكورة لا تكون مصححةً.

وهذا ما أشار إليه المحقق الآخوند قدس سره بقوله: **(ومجرد اشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما كما لا يخفى.)**

الوجه الثاني الذي ذكره قدس سره بعنوان المؤيد بحسب الظاهر صالح لأن يكون دليلاً ثانياً ولكن جعله مؤيداً ولعل الوجه في ذلك أن صحة الاستعمال المجازي ليس متوقفاً على وجود شيء من العلائق المعدودة المذكورة في كتب الأدب بل الملاك في صحته قبول الطبع واستحسانه فبما أن وجود العلاقة لا موضوعية له في صحة الاستعمال المجازي فلا يكون عدم وجودها كاشفاً عن عدم تحقق هذا الاستعمال.

فما ذكره قدس سره إلى هنا إمكان القول بثبوت الحقيقة الشرعية.

ثم قال: إنما يمكن ذلك فيما إذا ثبت كون المعاني الشرعية مستحدثةً لم تكن موجودةً في الشرائع السابقة وإلا فلا يمكن الالتزام بالحقيقة الشرعية.

وذكر أن مقتضى غير واحد من آيات الكتاب المجيد ثبوت المعاني الشرعية في الشرائع السابقة مثل قوله تعالى: **(كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم)**[[22]](#footnote-22) وقوله في خطاب إبراهيم على نبينا وآله وعليه السلام: **(أذّن في الناس بالحج)**[[23]](#footnote-23) وقوله عن لسان عيسى على نبينا وآله وعليه السلام: **(أوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً)**[[24]](#footnote-24)

فالمستفاد من هذه الآيات وغيرها أن هذه الماهيات الشرعية كانت ثابتةً في الشرائع السابقة وعليه تكون ألفاظها حقائق لغويةً لا شرعيةً.

لا يُشكل بأن المعاني الشرعية في شريعتا تختلف عن المعاني الثابتة في الشرائع السابقة اختلافاً فاحشاً فالمعاني الثابتة في شريعتنا معاني مستحدثة فيها.

المحقق الآخوند قدس سره يجيب عنه بأن الاختلاف في الأجزاء والشرائط وليس اختلافاً في الماهية والحقيقة مثلاً الصلاة الثابتة في الشرائع السابقة من حيث الماهية متحدة ومتفقة مع الصلاة الثابتة في هذه الشريعة والاختلاف من حيث الأجزاء والشرائط كما أن في الصلاة في شريعتنا أيضاً اختلافاً من هذه الحيثية مثل الصلاة في الحضر والسفر والصلاة حال الصحة والمرض فإن الصلاة في هذه الحالات مختلفة من حيث الأجزاء والشرائط ولكن الاختلاف المذكور لا يوجب اختلافاً في الماهية فالآيات المذكورة تدل على أن الماهيات الشرعية من الصلاة والصوم والحج والزكاة وغيرها ليست ماهيات مخترعةً بل ماهيات كانت ثابتةً في الشرائع السابقة.

وبعد إثبات ذلك بالآيات لا يبقى مجال لدعوى كون الألفاظ حقائق شرعيةً بل تكون حقائق لغويةً.

فمحصّل كلامه قدس سره إلى هنا أن المعاني الشرعية لو كانت معاني مستحدثةً في شريعتنا لثبتت الحقيقة الشرعية ولكنها ليست كذلك بل هي معاني ثابتة في الشرائع السابقة وعليه لا تثبت الحقيقة الشرعية بل حتى لو احتملنا كون المعاني ثابتةً في الشرائع السابقة ولم نحرز ذلك لا يمكننا دعوى الوثوق بالحقيقة الشرعية فضلاً عن القطع بها.

ثم قال: ظهر مما ذكرنا أنه كما ينتفي الوضع التعييني الاستعمالي مع احتمال الثبوت في الشرائع السابقة كذلك ينتفي معه الوضع التعيّني المعبّر عنه بالحقيقة المتشرعيّة.

نعم، بقطع النظر عن احتمال الثبوت في الشرائع السابقة يكون لدعوى حصول الوضع التعيّني بكثرة استعمال الشارع والتابعين جميعاً مجال وإن كان حصوله بكثرة استعمال الشارع خاصةً محل منع. فالوضع التعيّني القابل للالتزام هو الحاصل باستعمال الشارع والتابعين جميعاً وهو الحقيقة المتشرعية.

فالنتيجة أن حصول الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني من الشارع بل التعيّني على لسانه محل منع. غاية الأمر يُلتزم بحصول الحقيقية المتشرعية بالوضع التعيّني وكثرة الاستعمال على لسان الشارع والتابعين جميعاً.

فما أفاده المحقق الآخوند قدس سره يقسّم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما أفاده في فرض إحراز كون المعاني الشرعية مستحدثةً في شريعة الإسلام

الثاني: ما أفاده في فرض إحراز كون المعاني الشرعية ثابتةً في الشرائع السابقة

الثالث: ما أفاده في فرض احتمال كون المعاني الشرعية ثابتةً في الشرائع السابقة وعدم إحراز كونها مستحدثةً

فأفاد في القسم الأول أنه يمكن إثبات الحقيقة الشرعية بوجهين: التبادر وذكره بعنوان الدليل وعدم إمكان الالتزام بالمجازية في استعمالات الشارع وذكره بعنوان المؤيد.

قال في بيان وجه التبادر أن المنسبق من الآيات النازلة والأحاديث الصادرة من الشارع في صدر الإسلام المعاني الشرعية.

لكن نوقش هذا الوجه بأنه هل المقصود بالتبادر التبادر لنا بمعنى أنا حينما نسمع الآيات وكلمات النبي صلى الله عليه وآله ينسبق إلى ذهننا بسماع اللفظ المعنى الشرعي أو المقصود التبادر في صدر الإسلام بمعنى أن المخاطبين في صدر الإسلام كان ينسبق إلى أذهانهم بسماع اللفظ المعنى الشرعي؟

فإن كان المقصود الأول فلا يفيد لأن التبادر عندنا يدل على أن الألفاظ حقائق في المعاني الشرعية الآن ولا يدل على أنها كانت حقائق في زمن الشارع وإن كان المقصود الثاني فيفيد ولكن لا يمكن إحرازه وبعبارة مختصرة: التبادر القابل للإحراز غير مفيد والتبادر المفيد غير قابل للإحراز.

لا يقال: يمكن إحراز التبادر المفيد بضم أصل عدم النقل إلى التبادر في زماننا فنقول يتبادر الآن من هذه الألفاظ المعاني الشرعية فهي حقائق فيها ونشك في أنها كانت حقائق في صدر الإسلام فبأصل عدم النقل وأصالة الثبات نثبت أنها كانت كذلك.

لأنه يقال: أصل عدم النقل لا يجري هنا لأن مورده ما إذا كان الشك في أصل النقل وأما إذا كان النقل محرزاً وشُكّ في تقدمه وتأخره - كما في المقام - فلا مجال لهذا الأصل.

أجيب عن هذه المناقشة في كلام الميرزا التبريزي قدس سره بأنه لا يُحتمل أن الألفاظ الواردة في الآيات والجارية على لسان النبي صلى الله عليه وآله كانت مجملةً ولم يفهم منها المخاطبون معنى وكذا لا يُحتمل أنهم كانوا يفهمون منها المعاني اللغوية مثلاً يفهمون من الصلاة معنى الدعاء فيتعيّن أنهم كانوا يفهمون منها المعاني الشرعية.

ولكن يمكن المناقشة في هذا الجواب بأن نفي احتمال الإجمال واحتمال فهم المعاني اللغوية والوصول إلى نتيجة فهم المعاني الشرعية لا يكفي لإثبات الحقيقة الشرعية لأن اللازم لإثباتها حصول التبادر من حاق الألفاظ ومن دون قرينة إلى المعاني الشرعية فإنه كاشف عن الحقيقة الشرعية والجواب المذكور في كلام الميرزا قدس سره نتيجته فهم المعاني الشرعية في صدر الإسلام ولا يثبت كون الفهم مستنداً إلى حاق الألفاظ وبدون قرينة.

إلا أن يستفاد لإثبات التبادر من حاق اللفظ من الوجه الثاني بعنوان المتمم للوجه الأول كما أفاد المحقق الإيرواني قدس سره بأن يُنفى الاستناد إلى القرينة بعدم وجود مصحح للاستعمال المجازي.

وعلى هذا البيان يكون الوجه الثاني في كلام المحقق الآخوند قدس سره متمماً للوجه الأول بل دليلاً عليه من باب الدليل على الدليل وبالنتيجة يثبت التبادر من حاق اللفظ.

قال المحقق الإيرواني قدس سره: **(ظاهر العبارة وصريح قوله بعد هذا (ويؤيد ذلك) أنه يريد الاستدلال على الوضع التعييني لا مطلق الوضع وعليه فلا بد أن يكون مراده من التبادر التبادر في أوائل استعمالات الشارع وقد عرفت أن دعوى أصل التبادر لا تخلو عن مجازفة فكيف بادعائه في أوائل استعمالات الشارع فإنه أشد مجازفةً فالأحسن تتميم الدليل بضم ما جعله مؤيداً أعني به عدم العلاقة كي ينتفي به احتمال الوضع التعيني المتوقف على الاستعمال مجازاً برهةً من الزمان.)**[[25]](#footnote-25)

فننفي الاستناد إلى القرينة بعدم إمكان الالتزام بالمجازية لعدم وجود علاقة مصححة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي فلابد أن يكون الاستعمال حقيقياً. وإلا لا يكفي مجرد التبادر بدون التمييم بالوجه الثاني لإثبات الحقيقة الشرعية لاحتمال الاستناد إلى القرينة.

فلابد من ملاحظة هذا الوجه الذي ذكره المحقق الآخوند قدس سره بعنوان المؤيد هل هو تام ليثبت بضميمته إلى الوجه الأول الحقيقة الشرعية أو لا؟

ناقش فيه المحقق الإيرواني والمحقق الإصفهاني قدس سرهما بأن صحة استعمال الألفاظ في المعاني الشرعية في صدر الإسلام ليست منحصرةً بما إذا كان الاستعمال حقيقياً بل يمكن الالتزام بكونها مجازياً.

قال المحقق الإيرواني قدس سره بأن لفظ الصلاة مثلاً في اللغة بمعنى الدعاء وبين هذا المعنى والمعنى الشرعي علاقة لأن الدعاء بمعنى طلب التوجه من الغير وهذا المعنى صادق على المركب الاعتباري الشرعي فإنه من أوله إلى آخره مصداق للدعاء والطلب بتقريبين:

أحدهما أن الصلاة طلب من الله تعالى فإنه يطلب من عباده التوجه إلى تسبيحه وتقديسه. ثانيهما أن الصلاة في الحقيقة مخاطبة بين المصلي والله عز وجل وكل خطاب مشتمل على طلب التوجه والالتفات إلى الكلام.

في كلا التقريبين الدعاء بمعنى طلب التوجه من الغير ولكن الطالب في الأول هو الله تعالى يطلب من عباده التوجه إلى تسبيحه وتقديسه وفي الثاني هو المكلّف يطلب التفات الله عز وجل إلى كلامه.

ولكن كلا التقريبين قابل للمناقشة:

أما الأول فيرد عليه أن الصلاة بالمعنى الشرعي فعل المكلف ولكن مقتضى هذا التقريب أن يكون فعل الله تعالى.

وأما الثاني فيرد عليه أن كون الصلاة طلباً لأحل المخاطبة غير واضح وإن كان له مقرّب والمقرّب ما هو المعروف على الألسنة من أن من أراد أن يكلّم الله فليصلّ ومن أراد أن يكلّمه الله فليقرأ القرآن.

وقال المحقق الإصفهاني قدس سره أن كلام المحقق الآخوند قدس سره على أساس ما هو المشهور من كون معنى الصلاة لغةً الدعاء يمكن قبوله ولكن بناء على كون معناها العطف والميل يكون إطلاق الصلاة على المركب الاعتباري من باب إطلاق الكلي على الفرد ويكون استعمالاً صحيحاً ولا يكون إطلاق الصلاة على المركب الاعتباري بدون لحاظ المعنى اللغوي فإن الصلاة بمعنى العطف والميل قابلة للتطبيق على المركب الاعتباري وعلى الصلاة التي تُنسب إلى الله تعالى في قوله تعالى : **(إن الله وملائكته يصلّون على النبي …)** فان عطف المربوب إلى ربه والعبد إلى سيده بتخضعه له وعطف الرب على مربوبه المغفرة والرحمة منه.[[26]](#footnote-26)

الظاهر أن ما أفاده قدس سره في تعيين المعنى اللغوي للصلاة غير بعيد وعليه لا يتم الوجه الثاني الذي ذكره المحقق الآخوند قدس سره لإثبات الحقيقة الشرعية وبالنتيجة لا يتم الوجه الأول أيضاً.

نعم، الوجه الثاني الذي ذُكر بعنوان المؤيد وإن لم يكن تاماً ولكن لو تم يكفي لإثبات المطلوب ولا حاجة إلى ضميمته إلى الوجه الأول بعنوان المتمم لأن مقتضى الوجه الثاني أن استعمال الألفاظ في المعاني الشرعية استعمال حقيقي وهذا عبارة أخرى عن ثبوت الحقيقة الشرعية في زمان الشارع.

وعليه يمكن أن يُقال: كان ينبغي أن يذكر المحقق الآخوند قدس سره الوجه الثاني أولاً بعنوان الدليل ثم يذكر الوجه الأول ثانياً بعنوان المؤيد لا العكس.

ثم إن المحقق العراقي قدس سره ذكر وجهاً آخر لإثبات الحقيقة الشرعية في فرض كون المعاني الشرعية مستحدثةً في شريعة الإسلام وذلك بسيرة العقلاء حيث إن السيرة العقلائية قائمة على أنه إذا اخترع شخص شيئاً وضع له اسماً فالماهيات الشرعية على فرض كونها مخترعات شرعية لابد أن يكون الشارع وضع لها أسامي خاصةً وهذا هو الحقيقة الشرعية.

تمامية هذا الوجه متوقفة على مقدمتين: الأولى: استقرار السيرة العقلائية على تسمية المخترعات والثانية: أن الشارع اتبع في الماهيات الشرعية المخترعة هذه السيرة العقلائية ولم يردع عنها.

المحقق العراقي قدس سره لم يذكر للمقدمة الأولى وجهاً فكأنها واضحة عنده ولكن ذكر للمقدمة الثانية وجهاً يظهر بالتأمل فيه أنه لايرد عليه بعض ما أورد عليه من الإشكالات والوجه المذكور هو أن الشارع لو لم يضع للماهيات المخترعة أسامي لكان استعمال الألفاظ فيها من الاستعمال المجازي المحتاج إلى القرينة لا الحقيقي والحال أن العقلاء والمخاطبين على أساس طريقتهم العقلائية يحملون الألفاظ على معانيها الشرعية وعندما يسمعون لفظ الصلاة مثلاً من دون قرينة تنتقل أذهانهم إلى المعنى الشرعي فلو لم يضع الشارع ولم يعلن بعدم وضعه أوقع الناس في الاشتباه في فهم أغراضه ويكون ذلك نقضاً لغرضه لأن الشارع يستعمل الألفاظ بغرض تفهيم مراداته وفي فرض عدم الوضع والاستعمال بدون القرينة يكون مراده لا محالة المعاني اللغوية ولكن المخاطبين بلحاظ سيرتهم العقلائية يحملون الألفاظ على المعاني الشرعية فلو لم يضعها الشارع ولم يعلن عدم وضعه أيضاً يكون ناقضاً لغرضه وبما أنا لم نجد مورداً أعلن الشارع بعدم الوضع وما هو ثابت الاستعمال فقط نكشف من ذلك أنه اتبع الطريقة العقلائية ووضع الألفاظ للمعاني الشرعية.[[27]](#footnote-27)

ولكن قد يُناقش في كلتا المقدمتين:

أما المناقشة في المقدمة الأولى فبأن السيرة المذكورة غير ثابتة لأن الغرض من وضع الألفاظ هو تفهيم المعاني بها بحيث يمكن تفهيم معنى المخترع الخاص بسهولة. فإذا كان المعنى من مصاديق المعنى اللغوي لشيء معين بحيث يمكن الاستفادة من اللفظ الموضوع لذلك المعنى اللغوي في تفهيم معنى المخترع بضميمة القرائن الحالية أو المقالية من باب تعدد الدال والمدلول فلا حاجة حينئذٍ إلى وضع لفظ جديد.

وبعبارة أخرى إن أمكن إرادة الفرد الخاص وتفهيمه باستعمال اللفظ العام الموضوع للكلي بضم القرينة فلا نحرز في هذه الموارد قيام السيرة على وضع اسم خاص مثلاً لفظ الثلّاجة له معنى لغوي عام فإذا اخترع شخص ثلاجةً متميزةً عن الأفراد الأخرى لا ضرورة لوضع اسم خاص لهذا الفرد المخترع بل يمكن تفهيمه باستعمال لفظ الثلاجة مع إضافة من باب تعدد الدال والمدلول فيقال: الثلاجة الكذائية.

فلذا كما تقدّم عن المحقق الإصفهاني قدس سره للفظ الصلاة مثلاً معنى لغوي عام يمكن إطلاقه على الماهية الشرعية المخترعة بلا حاجة إلى تغيير في الوضع بل يمكن إطلاق نفس اللفظ بمعناه اللغوي وتفهيم المعنى الشرعي والخصوصيات بالدوال الأخرى.

وأما المناقشة في المقدمة الثانية بأن العقلاء ولو ثبتت لهم السيرة المذكورة لكن لا دليل على اتباع الشارع لهم فيها، وعدم الردع في مثل هذا المورد لا يكون كاشفاً عن إمضاء الشارع. وإنما يكون عدم الردع كاشفاً عن الإمضاء فيما إذا لم يكن الشارع راضياً بالسيرة وكان عدم ردعه عنها موجباً لنقض أغراضه الشرعية ووقوع الناس في مخالفة الشرع. وما نحن فيه ليس كذلك لأن الشارع إن كان مخالفاً لسيرة العقلاء القائمة على تسمية مخترعاتهم لا يلزم من عدم إعلامه نقض الغرض. غاية الأمر يلزم أن المتشرعة يتبعون السيرة العقلائية ويضعون لمخترعاتهم أسامي جديدة و ليس في ذلک نقضاً للاغراض الشرعية.

ولكن كما تقدم للمحقق العراقي قدس سره بيان في توضيح هذه المقدمة يندفع به هذه المناقشة.

قال قدس سره أن الدليل على كون الشارع موافقاً للسيرة المذكورة وقبوله لها واتباعها أنه لو لم يكن موافقاً ولم يعلن ذلك لوقع الناس في فهم مقاصده في اشتباه لأنهم بأذهانهم العقلائية وحسب الطريقة العقلائية يعاملون مع الألفاظ الواردة في لسان الشارع كالصلاة والحج والزكاة معاملة الوضع الجديد ولا يحملونها على المعاني اللغوية بل على المعاني الشرعية والحال أن الشارع إن لم يضع تلك الألفاظ بوضع جديد للمعاني الشرعية فلا محالة حينما يستعملها بدون قرينة يريد المعنى اللغوي فبهذا البيان نكتة كشف الإمضاء من عدم الردع و عدم الاعلان بالمخالفة موجودة في المقام.

فالمقدمة الثانية تامة ولكن بعد المناقشة في المقدمة الأولى لا يتم هذا الوجه الثالث وبالنتيجة لا يكون هناك وجه تام لإثبات الحقيقة الشرعية لعدم تمامية وجهي المحقق الآخوند قدس سره ووجه المحقق العراقي قدس سره.

هذا كله في القسم الأول من كلام المحقق الآخوند قدس سره وهو ما أفاده في فرض إحراز كون المعاني الشرعية مستحدثةً في شريعة الإسلام

وأما القسم الثاني - وهو ما أفاده في فرض إحراز كون المعاني الشرعية ثابتةً في الشرائع السابقة - فهو مشتمل على دعويين:

الأولى: أن المعاني الشرعية كانت ثابتةً في الشرائع السابقة وليست مستحدثةً في هذه الشريعة

الثانية: أن الألفاظ على فرض كون المعاني ثابتةً في الشرائع السابقة تكون حقائق لغويةً لا شرعيةً

أما الدعوى الأولى فذكر قدس سره لإثباتها جملةً من الآيات الشريفة مثل قوله تعالى: **(كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم )** وقوله في خطاب إبراهيم على نبينا وآله وعليه السلام **(وأذّن في الناس بالحج)** وقوله عن لسان عيسى على نبينا وآله وعليه السلام: **(وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً)** مع التوضيح بأن اختلاف تلك المعاني في الشرائع السابقة عما في هذه الشريعة من حيث الأجزاء والشرائط لا من حيث الماهية والحقيقة.

أشكل السيد الصدر قدس سره في البحوث على الاستدلال بهذه الآيات بأنه يوجد بالوجدان احتمال أن المعاني الثابتة في الشرائع السابقة كانت مختلفةً من حيث الماهية والحقيقة عما هو ثابت في هذه الشريعة مثلاً تكون الصلاة الثابتة في الشرائع السابقة سنخاً من العبادة غير سنخ الصلاة في هذه الشريعة وأن يكون بينهما اختلاف ذاتي ولا يكون بينهما جامع لا أن يكون اختلافهما في الأجزاء والشرائط فقط كاختلاف صلاة الحاضر وصلاة المسافر.

بعبارة أخرى: نحتمل أن تكونا حقيقتين مختلفتين لا صنفين من حقيقة واحدة. ومع اختلافها يطلق عليها اسم الصلاة والصوم والحج مجازاً.

وهذا الاحتمال لا يمكن دفعه إلا بإثبات أن هذه الألفاظ الواردة في الآيات صارت حقائق في المعاني الشرعية والقول بأن مقتضى أصالة الحقيقة إرادة المعاني الشرعية منها.

فلابد في مرحلة سابقة من إثبات أن المعاني الشرعية هي المعاني الحقيقية للألفاظ إما لأن الشارع وضعها في هذه الشريعة للمعاني الشرعية أو لسبق وضعها للمعاني الشرعية في الشرائع السابقة وبقائها على ذلك الوضع. والثاني لا سبيل إليه إلا دلالة الآيات المذكورة نفسها والمفروض ابتلاؤها بمحذور والأول يثبت الحقيقة الشرعية خلاف ما ذكره المحقق الآخوند قدس سره من عدم ثبوتها.[[28]](#footnote-28)

ولكن يمكن الجواب عن هذا الإشكال بالبيان المتقدم عن الميرزا التبريزي قدس سره في الجواب عن إشكال التبادر.

قالوا في الإشكال على التبادر أن التبادر المفيد هو التبادر في زمان صدور الألفاظ وذلك غير محرز والتبادر المحرز هو التبادر في زماننا وهو غير مفيد فأجاب الميرزا قدس سره بأن المحتملات في زمان صدور هذه الألفاظ ثبوتاً ثلاثة وبنفي اثنين منها يثبت المطلوب.

هذا البيان وإن لم يكن كافياً لحل إشكال التبادر ولكن يفيد في بحث الحقيقة الشرعية لأن المحتملات الثبوتية في الألفاظ الواردة على لسان الشارع في صدر الإسلام ثلاثة:

الأول: أنها كانت مجملةً لم يفهم المخاطبون منها معنى

الثاني: أنهم كانوا يفهمون منها المعاني اللغوية

الثالث: أنهم كانوا يفهمون منها المعاني الشرعية التي نفهمها منها

الاحتمال الأول منتفٍ قطعاً لا يمكن الالتزام بأن المخاطبين بالآيات النازلة كانوا يتحيرون في معانيها.

وكذا الاحتمال الثاني منتفٍ لأن الآيات نزلت في زمان كانت الصلاة کمركب اعتباري مأموراً بها في الشريعة وكان الناس يأتون بها وكذا الحج وأمثال ذلك كان يعرفها الناس وكانت الألفاظ المتداولة للحكاية عن هذه المعاني نفس الألفاظ ففي هذه الظروف عندما ينزل قوله تعالى مخاطباً لإبراهيم على نبينا وآله وعليه السلام: **(وأذّن في الناس بالحج)** أو قوله تعالى عن لسان عيسى على نبينا وآله وعليه السلام: **(وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً)** وقوله تعالى: **(كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم)** هل كان يحمل الناس الحج والصلاة والزكاة والصيام على المعنى اللغوي؟! هذا الاحتمال بلحاظ ظروف نزول الآيات منتفٍ.

فيتعين الاحتمال الثالث وهو أن الناس كانوا يحملون الألفاظ على المعاني الشرعية المتداولة فيما بينهم.

هذا البيان يجري في الآيات الثلاث التي ذكرها المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية على حد سواء ولكن هناك بيان خاص بالآية الأخيرة غير البيان المشترك وهو أن الآية صريحة في أن المعاني الشرعية في شريعة الإسلام بنفس حقيقتها كانت ثابتةً في الشرائع السابقة لا بحقيقة أخرى حيث تقول: نفس الصيام الواجب عليكم كان واجباً في الشرائع السابقة وذلك بدلالة (كما) إذ لولا دلالتها على ذلك لزم الاستخدام لأن التقدير حينئذٍ: كتب عليكم الصيام كما كتب نحوه على الذين من قبلكم، والاستخدام والتقدير خلاف الظاهر والظاهر أن نفس تلك الحقيقة الواجبة عليكم كانت واجبةً عليهم.

أشكل السيد الصدر قدس سره على هذا البيان المختص بأن من المحتمل اختلاف المعاني الشرعية الثابتة في هذه الشريعة والثابتة في الشرائع السابقة في الحقيقة والتعبير بـ(كما) قابل لهذا المعنى أيضاً إذ يحتمل أن تكون كلمة (الصيام) في الآية بالمعنى اللغوي أي طبيعي الإمساك الجامع بين الصوم الواجب في شريعتنا والصوم الواجب في الشرائع السابقة وعلى هذا لا يلزم الاستخدام فمع احتمال كون المراد بالصيام المعنى اللغوي لا يمكن الاستدلال بالتعبير بـ(كما) على اتحاد المعاني الشرعية الثابتة في هذه الشريعة والثابتة في الشرائع السابقة.

والجواب عن هذا الإشكال يظهر مما تقدم فإن ما كان يفهمه الناس من قوله: (كتب عليكم الصيام) المعنى الشرعي لا اللغوي فيكون معنى (كما كتب على الذين من قبلكم) أن نفس الصيام كان ثابتاً في الشرائع السابقة، وإلا لزم الاستخدام وهو خلاف الظاهر.

فالدعوى الأولى في كلام المحقق الآخوند قدس سره - وهي أن المستفاد من آيات متعددة أن المعاني الشرعية كانت ثابتةً في الشرائع السابقة وليست مستحدثةً في هذه الشريعة - تامة.

أما الدعوى الثانية - وهي أن الألفاظ على فرض كون المعاني ثابتةً في الشرائع السابقة تكون حقائق لغويةً لا شرعيةً - فنوقشت بمناقشات:

الأولى: وهي في الحقيقة مناقشة في اللفظ والتعبير وردت في كلام بعض المحشّين على الكفاية كالسيد الحكيم قدس سره من أن ثبوت هذه المعاني بنفس الألفاظ في الشرائع السابقة لا يوجب كونها حقائق لغويةً بل معناها اللغوي في الصلاة مثلاً مطلق الدعاء والعمل الخاص المشتمل على الدعاء كان حقيقةً في الشرائع السابقة بنحو الحقيقة الشرعية لكن لا الحقيقة الشرعية في شريعة الإسلام بل في الشرائع السابقة فكون المعاني ثابتةً في الشرائع السابقة لا يوجب كونها حقائق لغويةً. إلا أن يكون المقصود باللغوية ما يقابل الحقيقة الشرعية في شريعة الإسلام لا اللغوية في مقابل مطلق الشرعية.

الثانية: ما ورد في كلام جمع من المحققين كولد المحقق الآخوند في الحاشية والمحقق الإصفهاني والسيد الحكيم والسيد الخوئي قدست أسرارهم من أن غاية ما تدل عليه الآيات أن نفس المعاني الشرعية كانت ثابتةً في الشرائع السابقة ولا تدل على أنه كان يُحكى عنها بنفس الألفاظ بل القرينة على خلافه موجودة وهي أن لغة بعض الأنبياء عليهم السلام لم تكن العربية فكانت حكايتهم عن المعاني الشرعية بالألفاظ المناسبة للغاتهم فمجرد ثبوت المعاني الشرعية في الشرائع السابقة لا ينفي كون الألفاظ حقائق شرعيةً لأن ثبوت هذه المعاني أمر واستعمال نفس الألفاظ لتفهيمها أمر آخر.

أجاب عن هذه المناقشة السيد الصدر قدس سره بأنا نسلّم بأن مجرد ثبوت المعاني الشرعية في الشرائع السابقة لا يستلزم الحكاية عنها بنفس الألفاظ ولكن هناك نكتة بلحاظها تكون النتيجة أن الحكاية عنها كانت بنفس الألفاظ والنكتة هي أنا حينما نلاحظ الوضع التاريخي لجزيرة العرب قبل الإسلام نرى أن أهل الأديان السابقة كانوا يعيشون مع الناس بل كان بعض الناس يميل إلى أديانهم فلو كانت لهم ألفاظ خاصة للتعبير عن الصلاة والصوم لنقل ذلك في كتب لغة العرب وفي تاريخ ولم يُنقل. فنكشف من ذلك أنهم كانوا يحكون عن المعاني الشرعية بنفس الألفاظ ولو مع تغيير يسير الذي يعبّر عنه بالتعريب كلفظ صلوت وزكوت في العبرية الذين صارا بعد التعريب صلاة وزكاة .

هذه النكتة موجودة في الصلاة والصوم الحج والزكاة وهناك شاهد آخر خاص بالحج وهو أن الحج كان ثابتاً في زمن الجاهلية وكان يُحكى عنه بنفس اللفظ.

الثالثة: ما أفاده السيد الخوئي قدس سره من أنا حتى لو قبلنا بأن المعاني الشرعية كانت ثابتةً في الشرائع السابقة بنفس هذه الألفاظ فبناءً على ذلك وإن لم تثبت الحقيقة الشرعية في شريعة الإسلام ولكن يكفي الثبوت في الشرائع السابقة في الوصول إلى الأثر المطلوب والمتوقع من إثبات الحقيقة الشرعية في هذه الشريعة لأن الأثر المطلوب والمتوقع من ثبوت الحقيقة الشرعية حمل الألفاظ الواردة على لسان الشارع بدون قرينة على المعاني الشرعية ويكفي للوصول إلى هذا الأثر ثبوت المعاني الشرعية وكون الألفاظ حقائق فيها في الشرائع السابقة.

الظاهر تمامية هذه المناقشة.

قال السيد الصدر قدس سره في مقام الجواب عن هذه المناقشة أن بين ثبوت الحقيقة الشرعية في شريعة الإسلام وثبوتها في الشرائع السابقة فرقاً في ترتب الثمرة والثمرة تترتب فقط على الثبوت في شريعة الإسلام لأن المعاني الشرعية إن كانت مستحدثةً في شريعة الإسلام واستعمل الشارع ألفاظ الصلاة والزكاة و … في تلك المعاني فظاهر ذلك أن تلك الألفاظ نُقلت عن معانيها اللغوية. كما أن سيرة العقلاء قائمة على أنه عندما يضع المخترع لمخترَعه لفظاً خاصاً يخصّص ذلك اللفظ بذلك المعنى بحيث إن مجرد استعمال اللفظ بدون قرينة يدل على المعنى كذلك في الشريعة عندما يضع الشارع لفظاً لماهية شرعية جديدة يخصّص ذلك اللفظ بذلك المعنى الشرعي الجديد مع هجر المعنى اللغوي السابق فإذا استعمل اللفظ بدون قرينة يُحمل على المعنى الشرعي الجديد.

ولكن على فرض كون الألفاظ حقائق شرعيةً في الشرائع السابقة فلا داعي حينئذٍ لنقل الألفاظ إلى المعنى الشرعي فإن الألفاظ وإن كانت تُستعمل في المعاني الشرعية ولكن من المحتمل كونها مشتركةً بين المعاني الشرعية والمعاني اللغوية ومع هذا الاحتمال عندما تُستعمل هذه الالفاظ في كلام شارع شريعة الاسلام بلا قرينة لا يمكن حملها على أي من المعنيين لا اللغوي ولا الشرعي.

فالسيد الصدر قدس سره بهذا الجواب في الحقيقة صحّح إشكال المحقق الآخوند قدس سره.

ولكن الظاهر عدم تمامية هذا الجواب لأنا إن قلنا بثبوت المعاني الشرعية في الشرائع السابقة بنفس الألفاظ فمعنى ذلك ثبوت الحقيقة الشرعية بالمعنى الأعم وهي أن معنى الصلاة مثلاً في كان في الأصل الدعاء ثم انتقل إلى المعنى الجديد في عرف المتشرعة بالشرائع السابقة وتداول فيما بينهم فعندما يستعمل شارع الإسلام لفظ الصلاة يكون ظاهره أنه مشى على ما كانت عليه الشرائع السابقة لأنه لا يكون هو أجنبياً عن تلك الشرائع بل كل الشرائع داخلة في مجموعة الأديان التوحيدية فكما أنه إذا كان يستعمل الألفاظ في الشرائع السابقة كانت ظاهرةً في المعنى الشرعي كذلك حينما يستعملها في شريعة الإسلام تكون ظاهرةً في المعنى الشرعي لا مرددةً بينه وبين المعنى اللغوي السابق. وهذا من جهة ارتباط شارع الإسلام بالشرائع السابقة نعم لو كان أجنبياً عنها كان من المحتمل إرادة المعنى اللغوي الغير المرتبط بالشرع كما أن الشارع إذا استعمل الألفاظ التي صارت حقائق في عرف الملحدين يكون فيها احتمالان: إرادة المعنى اللغوي وإرادة المعنى الذي صار اللفظ حقيقةً فيه في عرفهم.

ولكن باعتبار كون شارع الإسلام مرتبطاً بالشرائع السابقة غير أجنبي عنها تكون الألفاظ المستعملة على لسانه ظاهرةً في المعاني الشرعية التي صارت حقيقةً في عرف المتدينين بالشرائع السابقة وان الشارع مشى على طريقتهم وأراد ما كانوا يريدون بهذه الألفاظ والمفروض تحقق النقل عندهم وهجر المعنى الأول فلا نحتمل الاشتراك.

فكما أن الألفاظ - بناءً على كون المعاني الشرعية مستحدثةً في شريعة الإسلام - تكون ظاهرةً في إرادة المعنى الشرعي كذلك بناءً على كون المعاني الشرعية ثابتةً في الشرائع السابقة تكون ألفاظها ظاهرةً في المعنى الشرعي ولا بد من حملها عليه لا على المعنى اللغوي.

وبالنتيجة وإن كان ثبوت الحقيقة الشرعية بالمعنى الأخص يعني في شريعة الإسلام مختصاً بحدوث المعاني في شريعة الإسلام ولكن الأثر المتوقع من ثبوت الحقيقة الشرعية - وهو حمل الألفاظ المجردة عن القرينة على المعاني الشرعية - يترتب على ثبوت المعاني في الشرائع السابقة أيضاً.

القسم الثالث من كلام المحقق الآخوند قدس سره ما أفاده في فرض احتمال كون المعاني الشرعية ثابتةً في الشرائع السابقة وعدم إحراز كونها مستحدثةً من أنه لا يمكن حينئذٍ دعوى الاطمينان بثبوت الحقيقة الشرعية فضلاً عن دعوى القطع بثبوتها.

بالجواب عن المناقشة الثالثة في القسم الثاني يظهر الجواب عما أفيد في هذا القسم لأن ثبوت الحقيقة الشرعية بالمعنى الأخص أي في شريعة الإسلام بالخصوص وإن كانت متوقفةً على كون المعاني الشرعية مستحدثةً في هذه الشريعة ولكن الأثر المتوقع من ثبوت الحقيقة الشرعية لا يتوقف على ذلك بل يترتب حتى مع إحراز كون المعاني ثابتةً في الشرائع السابقة فضلاً عن احتماله فهنا يترتب بطريق أولى.

الجهة الثالثة من جهات البحث في الحقيقة الشرعية في ثمرات البحث.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن ثمرة البحث تظهر في الألفاظ الواردة على لسان الشارع بلا قرينة فعلى القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية تُحمل على معانيها اللغوية وعلى القول بثبوتها تُحمل على المعاني الشرعية.

ولكن ذكر في مقام التوضيح أنه ليس الحمل على المعاني الشرعية - بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعية - مطلقاً وفي جميع الموارد بل فيما عُلم بتأخر الاستعمال عن الوضع وأما إذا عُلم بتقدم الاستعمال على الوضع مثلاً كما إذا كان الاستعمال قبل هجرة النبي صلى الله عليه وآله وحصل الوضع في السنة الثانية بعد الهجرة فمن المعلوم عدم إمكان الحمل على المعنى الشرعي الجديد وكذا إذا احتمل تقدم الاستعمال على الوضع يكون الحمل على المعنى الشرعي مشكلاً.

إن قال قائل: يمكن إحراز تأخر الاستعمال بأصالة التأخر بأن نقول الأصل عدم تحقق الاستعمال إلى زمان ثبوت الحقيقة الشرعية فبهذا الأصل نحرز تعبداً تأخر الاستعمال عن الوضع وثبوت الحقيقة الشرعية فيقول المحقق الآخوند قدس سره في جوابه أن هذا الأصل لا يحل المشكلة لأنه إن كان المراد به الاستصحاب فلا يجري لأمرين: الأول: أنه معارض بمثله إذ المفروض في المقام وجود حادثين شككنا في المتقدم منهما والمتأخر أحدهما الوضع والآخر الاستعمال ونحتمل التأخر في كل منهما فأصل تأخر كل منهما معارض بمثله في الآخر. والثاني: أنه غير جارٍ في نفسه لأن المستصحب لابد أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، والاستعمال ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي إذ الموضوع للأثر في باب الخطابات اللفظية ظهور اللفظ في معنى خاص وليس له حالة سابقة وتأخر الاستعمال أو تأخر الوضع أيضاً ليس موضوعاً للأثر.

وإن كان المراد به أصل عدم النقل فهو خاص بموارد الشك في أصل النقل ولا يجري في مورد كون أصل النقل محرزاً والشك في تقدمه وتأخره إذ لا بناء للعقلاء على التأخر في هذا المورد وما نحن فيه من هذا القبيل.

توضيح ذلك أن هناك تقريبين لجريان أصل عدم النقل فيما نحن فيه وهو الشك في ثبوت الحقيقة الشرعية:

أحدهما: ما ذكره السيد الحكيم قدس سره في الحقائق من أنا نعلم بأن لفظ الصلاة مثلاً له معنى لغوي ولكن لا نعلم بأنه في زمن صدور الاستعمال كان منقولاً إلى المعنى الشرعي أو لا؟ فنتيجة أصل عدم النقل أن يُبنى على عدم نقله في زمن الاستعمال فيُحمل على المعنى اللغوي.

ثانيهما: - ونتيجته الحمل على المعنى الشرعي لا اللغوي - أنا نعلم في زماننا كون لفظ الصلاة حقيقةً في المعنى الشرعي إما بالحقيقة الشرعية أو المتشرعية ونشك في أن هذه الحقيقة كانت ثابتةً في زمن صدور هذا الحديث الخاص عن رسول الله صلى الله عليه وآله أو كان اللفظ حقيقةً في المعنى اللغوي ثم نُقل إلى المعنى الشرعي فنجري أصل عدم النقل في الطرف المقابل.

بعبارة أخرى: أصل عدم النقل يجري في المقام بتقريبين: أحدهما أصل موافق للاستصحاب المتعارف وبيانه أن اللفظ كان له معنى لغوي سابقاً نشك في نقله عن ذلك المعنى فنبني على عدم النقل وثانيهما اصل موافق للاستصحاب القهقرائي وبيانه أن اللفظ الآن حقيقة في المعنى الشرعي نشك أنه كان في زمن صدور الحديث حقيقةً فيه أو لا فمقتضى الاستصحاب القهقرائي أنه كان حقيقةً فيه منذ ذلك الزمان ولم يحصل نقل.

يقول المحقق الآخوند قدس سره أن مورد جريان أصل عدم النقل سواء بالتقريب الأول أو بالتقريب الثاني فرض الشك في أصل النقل لا أن يكون النقل محرزاً والشك في تقدمه وتأخره فلا بناء للعقلاء هنا على أصل عدم النقل.

وأما ما هو الوجه في عدم بنائهم على ذلك فلعل الوجه فيه أنه حيث وجد الموضوع لأصل عدم النقل على كلا التقريبين ولا ترجيح لأحد الطرفين فلا يجري في شيء منهما ولا أصل للعقلاء في أمثال هذا لتعيين حال النقل.

وبالنتيجة يقول المحقق الآخوند قدس سره لابد من إحراز تأخر الاستعمال عن الوضع ليمكن حمل اللفظ بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعية على المعنى الشرعي وما أفاده تام لا إشكال فيه.

ولكن ما أفاده بعنوان ثمرة البحث من أنه على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية يحمل اللفظ على المعنى اللغوي وعلى الثبوت يحمل على المعنى الشرعي فقد ناقشه المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما ومحصل المناقشة أن ما أفاده قدس سره وإن كان تاماً من جهة الكبرى ولكن لا توجد صغرى لها لأنه ليس لنا مورد نشك في المراد الاستعمالي من اللفظ هل أريد المعنى اللغوي أو أريد المعنى الشرعي لتُطبّق تلك الكبرى ونقول بناءً على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية يحمل اللفظ على المعنى اللغوي وبناءً على الثبوت يحمل على المعنى الشرعي.

وأفاد السيد الخوئي قدس سره في المحاضرات وغيرها من التقريرات في توضيح هذه المناقشة أن علة عدم وجود الصغرى أن الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام مشتملة على ألفاظ خاصة نعلم بأن المراد بها المعاني الشرعية لأنها إن لم تكن حقائق شرعيةً في زمن النبي صلى الله عليه وآله فهي في زمن الأئمة عليهم السلام صارت حقائق ولو حقائق متشرعيةً وبما أن أحاديث النبي صلى الله عليه وآله وصلتنا عن طريق الأئمة عليهم السلام ولا يوجد عندنا حديث معتبر عنه بغير طريقهم وأن الأئمة عليهم السلام كانوا ينقلونها بنحو يفهمها الناس فلا محالة يكون مرادهم بتلك الألفاظ المعاني الشرعية إذ المفروض أنها كانت حقائق فيها في زمانهم عليهم السلام.

وفي المحاضرات أنا وإن لم نحرز الوضع التعييني أو التعيّني الناشئ عن كثرة الاستعمال في زمن النبي صلى الله عليه وآله ولكن نعلم بحصول الوضع التعيّني بكثرة الاستعمال في زمان الإمام الباقر والإمام الصادق عليهما السلام بل حتى في زمن أمير المؤمنين عليه السلام.

وأضاف في المحاضرات: **(نعم، لو فرض كلام وصل إلينا من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بلا وساطة الأئمة الأطهار عليهم السلام فيمكن أن تظهر الثمرة فيه إذا فرض الشك في مراده صلى الله عليه وآله منه الا انه فرض في فرض** ‏**.)**[[29]](#footnote-29)

فبالنتيجة لا تكون لهذا البحث ثمرة.

أجاب عن هذا الإشكال الميرزا التبريزي قدس سره بجوابين:

الأول: أن ما ذُكر لو جرى في الأحاديث النبوية لا يجري في الآيات الشريفة لأن هناك آيات مشتملة على ألفاظ مرددة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي مثل قوله تعالى: **(وذكر اسم ربه فصلّى)** المردد فيه الصلاة بين معنى الدعاء والمركب الشرعي الاعتباري وقوله تعالى: **(يا أيها الذين آمنوا صلّوا عليه وسلّموا تسليماً)** المردد فيه الصلاة بين معنى مطلق الدعاء أو الصلوات المتعارفة.

في كتاب الدروس ذكر هاتين الآيتين وكان في الدرس يقول: وكم لها من نظير يعني هناك آيات أخرى أيضاً كقوله تعالى: **(إنما المشركون نجس)** المردد لفظ النجس فيه بين المعنى اللغوي هو الخبيث والمعنى الشرعي وهو القذارة الشرعية وكقوله تعالى: **(فتيمموا صعيداً طيباً)** المردد لفظ الطيّب فيه بين الطاهر العرفي والطاهر الشرعي في مقابل النجس.

الثاني: أن الثمرة تظهر حتى في الأحاديث النبوية لأن تلك الأحاديث وإن وصلت إلينا عن طريق الأئمة عليهم السلام ولكن ذلك في الأغلب وإلا فهناك أحاديث قليلة وصلت إلينا عن غير طريقهم وفيها ألفاظ مرددة بين المعنى اللغوي والشرعي ولكنه قدس سره لم يذكر حديثاً خاصاً يكون معتبراً وعن غير طريق الأئمة عليهم السلام.

ولذلك قد يستشكل فيه بان رواية الثقات عن النبي صلى الله عليه وآله أمر ممكن ولكن لم نجد مورداً لذلك. ولكن يمكن عدّ بعض الأخبار المتفق عليها بين الفريقين من هذا القبيل كحديث: **(رُفع القلم عن الثلاثة …)** فإن العامة ايضاً اعترفوا بصدوره وإن أوّلوه لاشتماله على جهل الخليفة بأحكام الله تعالى فيمكن عدّ هذا الحديث حديثاً معتبراً وصلنا عن غير الأئمة عليهم السلام.

ويمكن إضافة جواب ثالث إلى جوابي الميرزا قدس سره وهو أن اهتمام الأئمة عليهم السلام في بعض الموارد كان بنقل كلمات رسول الله صلى الله عليه وآله بألالفاظ بعينها وليس غرضهم دائماً نقل المضامين فقط بدون اهتمام بالألفاظ كما نرى في نقل خطبه صلى الله عليه وآله كخطبته في منى وكذلك ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **(إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان)**.

ففي أمثال هذه الموارد التي يكون الاهتمام بنقل ألفاظه صلى الله عليه وآله بعينها تظهر ثمرة بحث الحقيقة الشرعية وإن لم تظهر في كثير من الموارد التي يكون الاهتمام بنقل المضامين فقط.

هذا تمام الكلام في الأمر التاسع.

**الأمر العاشر: الصحيح والأعم**

أفاد المحقق الآخوند قدس سره: **(وقع الخلاف في أن ألفاظ العبادات أسام لخصوص الصحيحة أو للأعم منها؟)**

هذه العبارة توهم أن مورد البحث خصوص ألفاظ العبادات ولكنه في الحقيقة عام شامل لألفاظ المعاملات كما يصرّح قدس سره في تنبيهات البحث.

فالكلام في هذا الأمر في أن ألفاظ العبادات والمعاملات أسامٍ لخصوص الحصة الصحيحة الواجدة لجميع الشرائط المعتبرة أو للأعم من الصحيحة والفاسدة؟

يقع البحث في هذا الامرفي جهات:

الأولى: هل بحث الصحيح والأعم مبتنٍ على ثبوت الحقيقة الشرعية وعلى إنكار الحقيقة الشرعية لا مجال لهذا البحث والنزاع أو يجري النزاع على إنكار الحقيقة الشرعية أيضاً؟

ففي النظر البدوي قد يُتصور أن النزاع في الصحيح والأعم خاص بفرض ثبوت الحقيقة الشرعية فيُبحث هل ألفاظ العبادات والمعاملات موضوعة للخصوص الصحيحة منها أو للأعم من الصحيحة والفاسدة ولكن على إنكار الحقيقة الشرعية والقول بأن استعمال الألفاظ في المعاني الشرعية استعمال مجازي مع القرينة أو على مسلك الباقلاني استعمال في المعنى اللغوي ويُفهم المعنى الشرعي من باب تعدد الدال والمدلول فلا معنى للنزاع المذكور لأن الألفاظ حينئذٍ لم توضع للمعنى الشرعي ليقع البحث في كونها موضوعةً لخصوص الصحيح منه أو للأعم.

ولكن المحقق الآخوند قدس سره تبعاً للشيخ الانصاري قدس سره يرى أن النزاع كما يجري على ثبوت الحقيقة الشرعية بلا إشكال كذلك يمكن تصويره على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية بمقدمتين:

الأولى: أن استعمال الشارع للألفاظ - بناءً على إنكار الحقيقة الشرعية وكون الاستعمال مجازياً - استعمالان: استعمال أصلي واستعمال فرعي. الاستعمال الأصلي هو الاستعمال لوجود علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي والاستعمال الفرعي هو الاستعمال لوجود علاقة بين المعنى المجازي الأول ومعنى مجازي آخر فالنزاع في الصحيح والأعم على مبنى مجازية الاستعمال في أنه هل الاستعمال الأصلي الذي يكون لوجود العلاقة مع المعنى اللغوي استعمال في المعنى الشرعي الصحيح والاستعمال الفرعي هو الاستعمال في المعنى الشرعي الأعم لوجود علاقة بينه وبين المعنى الشرعي الصحيح أو بالعكس .

الثانية: أنه قد يكون عادة الشارع في الاستعمالات المجازية - التي هي على النحوين المتقدمين: أحدهما: لوجود علاقة بين المعنى اللغوي والمجازي والآخر: لوجود علاقة بين المعنى المجازي الأول والثاني - على أن يكتفي عند إرادة المعنى المجازي الأول بالقرينة الصارفة أي القرينة على عدم إرادة المعنى الحقيقي ولكن لتفهيم المعنى المجازي الثاني يأتي مضافاً إلى القرينة الصارفة بقرينة معيّنة.

فتصوير النزاع على القول بمجازية الاستعمال بأن يقال: المعنى الذي استعمل الشارع اللفظ فيه للعلاقة بينه وبين المعنى اللغوي هو خصوص المعنى الشرعي الصحيح أو الأعم فإن ثبت على أساس المقدمة الأولى أن المعنى المجازي الأول هو الصحيح وأحرز على أساس المقدمة الثانية أن الشارع كان يكتفي لتفهيم هذا المعنى الصحيح بالقرينة الصارفة فيتصوّر لبّ النزاع في الصحيح والأعم على القول بالمجازية أيضاً.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن هذا غاية ما يمكن بيانه لتصوير النزاع على مسلك مجازية الاستعمال وهذا التصوير لا إشكال فيه ثبوتاً لو تمت مقدمتاه ولكن لا مثبت لهما، أما الأولى فلأنه لا سبيل للعلم بأن الاستعمالات المجازية كانت على نحوين وأن الاستعمال الأصلي كان في المعنى الصحيح أو الأعم إذ من المحتمل كون الاستعمالين في عرض واحد بأن تكون العلاقة التي يستعمل اللفظ على أساسها في المعنى المجازي ثابتةً في المعنى الصحيح وثابتةً في المعنى الأعم لا أن تكون العلاقة في أحد الاستعمالين بين المعنى اللغوي والشرعي وفي الآخر بين المعنى المجازي الأول والمعنى المجازي الثاني.

وكذا المقدمة الثانية لا مثبت لها إذ لا سبيل للعلم بأن الشارع كان يكتفي لبيان المعنى المجازي الأول بالقرينة الصارفة وكان يأتي لبيان المعنى المجازي الثاني بقرينة معيّنة.

وبالنتيجة لا يجري نزاع الصحيح والأعم بناءً على إنكار الحقيقة الشرعية.

ثم انه بعد تصوير النزاع على مسلك المجازية والإشكال عليه قال: بنفس التقريب يمكن تصوير النزاع على مسلك الباقلاني أيضاً بأن يقال: على هذا المسلك لا يُستعمل اللفظ في المعنى الشرعي بل في المعنى اللغوي حقيقةً ويراد المعنى الشرعي بتعدد الدال والمدلول بمعنى أن اللفظ يُستعمل في المعنى اللغوي الذي هو كلي وجامع وتُفهم الخصوصيات الشخصية للمعنى الشرعي بدال آخر وليست دلالة الدال الآخر بالتفصيل والقرائن الشخصية بل القرينة قرينة عامة وبتعبير الميرزا التبريزي قدس سره ليس الدال الآخر قرينةً على كل جزء جزء وشرط شرط بل قرينة إجمالية يُعبّر عنها بالقرينة المضبوطة.

بهذا البيان يكون تصوير النزاع في الصحيح والأعم بأن الشارع الذي أتى بالدال الآخر والقرينة المضبوطة لإرادة المعنى الشرعي هل تدل تلك القرينة على جميع الأجزاء والشرائط وهو يساوي معنى الصحيح أو تدل على جملة من الأجزاء والشرائط وهو يناسب معنى الأعم ويشمل الأفراد الفاسدة.

المحقق الآخوند قدس سره بعد تصوير النزاع على مسلك الباقلاني لم يشكل عليه ولكن الظاهر ورود الإشكال المتقدم على مسلك المجازية عليه أيضاً لأن كون القرينة المضبوطة دالةً على جميع الأجزاء والشرائط أو جملةً منها لا كاشف له. نعم، لو وجد له كاشف كان النزاع جارياً على هذا المسلك أيضاً.

لابد من التعرض في ذيل ما أفاده قدس سره هنا إلى مطالب ثلاثة:

الأول: هل جريان النزاع في الصحيح والأعم على مجازية الاستعمال متوقف على تمامية المقدمتين المذكورتين في كلامه أو تكفي تمامية إحداهما؟

الثاني: لو سلمنا توقف النزاع على تمامية المقدمتين فهل هناك مثبت لهما لتكون النتيجة جريان النزاع على القول بالمجازية؟

الثالث: بناءً على عدم تمامية التصوير الذي ذكره الشيخ الأعظم قدس سره لجريان النزاع وتبعه المحقق الآخوند قدس سره هل هناك تصوير آخر قابل للإثبات؟

أما بالنسبة إلى المطلب الأول فنقل الميرزا التبريزي قدس سره أن البعض يقول بكفاية إحدى المقدمتين لجريان النزاع ولا حاجة لإثبات كلتيهما وكان تعبيره في الدرس: (ربما يُقال …) ولكن تعبير كتاب الدروس: (بعض الأعاظم) وفي التعليقة ذكروا المصدر نهاية الأفكار للمحقق العراقي قدس سره ولكن ليس ما نقله موجوداً في نهاية الأفكار ولا في المقالات ولا في بدائع الأفكار والمهم أصل المطلب وهو القول بكفاية إحدى المقدمتين لجريان النزاع على القول بالمجازية مثلاً إن ثبتت المقدمة الأولى - وهي أن أحد الاستعمالين لوجود علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى المجازي الأول والاستعمال الآخر لوجود علاقة بين المعنى المجازي الأول والمعنى المجازي الثاني - فيكون كلام الشارع فيما ورد مع القرينة الصارفة عن إرادة المعنى اللغوي فقط ظاهراً في المعنى المجازي الأول فحينئذٍ إن أحرزنا أن المعنى الصحيح هو المعنى الأول كفى ذلك لظهور اللفظ في المعنى الصحيح بلا حاجة إلى المقدمة الثانية.

كذلك إن ثبتت المقدمة الثانية - وهي أن طريقة الشارع لتفهيم أحد المعنيين الصحيح أو الأعم الاكتفاء بالقرينة الصارفة ولتفهيم المعنى الآخر الإتيان بالقرينة المعيّنة - فيكفى ذلك لظهور اللفظ في المعنى الأول ولو كان المعنيان في عرض واحد ولم يكن أحدهما أصلياً والآخر فرعياً مأخوذاً من المعنى الأول.

أشكل الميرزا التبريزي قدس سره بأن المقدمة الأولى لوحدها لا تكفي لإثبات جريان النزاع فإنا حتى إن أحرزنا أن أحد الاستعمالين لوجود علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى المجازي الأول والاستعمال الآخر لوجود علاقة بين المعنى المجازي الأول والمعنى المجازي الثاني لا يكفي ذلك لظهور اللفظ في المعنى الأول مثلاً إن أحرزنا أن معنى الصحيح هو المعنى الأول والأعم هو المعنى الثاني لا يكفي ذلك لأن من المحتمل وجداناً أن الشارع كان يأتي لتفهيم كل منهما بالقرينة المعيّنة فما لم نحرز أن الشارع كان يأتي لتفهيم الأول بالقرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي فقط ولتفهيم الثاني بالقرينة المعيّنة لا يكون اللفظ ظاهراً في المعنى الأول بل يكون مردداً بين المعنيين.

نعم، المقدمة الثانية لوحدها تكفي لإثبات جريان النزاع لأنا إن أحرزنا أن طريقة الشارع لتفهيم معنى الصحيح مثلاً الاكتفاء بالقرينة الصارفة ولتفهيم معنى الأعم الإتيان بالقرينة المعيّنة يكفي ذلك لظهور اللفظ في المعنى الصحيح ولو كان المعنيان في عرض واحد والاستعمال فيهما للعلاقة مع المعنى الحقيقي ولا يكون لأحدهما ترجيح على الآخر.

هذا ما أفاده الميرزا التبريزي قدس سره ولكن الظاهر عدم كفاية إحدى المقدمتين حتى المقدمة الثانية لأنا نقبل بإمكان أن يكون المعنيان في عرض واحد والشارع يكتفي لتفهيم احدهما بالقرينة الصارفة ويأتي لتفهيم الآخر بالقرينة المعينة ولكن الإشكال أنه مع فرض تساويهما من جميع الجهات وعدم الترجيح لأحدهما لا يكون هناك مبرّر عقلائي لأن يكتفى لتفهيم أحدهما بالقرينة الصارفة ويؤتى لتفهيم الآخر بالقرينة المعيّنة فالمقدمة الثانية تكون ملازمةً لترجيح المعنى الأول على الثاني يعني لابد من وجود مرجّح للمعنى الأول لئلا يكون المعنيان متساويين من جميع الجهات وليمكن أن يكتفى لتفهيم المعنى الأول بالقرينة الصارفة ويؤتى لتفهيم المعنى الثاني بالقرينة المعيّنة.

وأحد وجوه الترجيح ما ذكره المحقق الآخوند قدس سره في المقدمة الأولى من أن الاستعمال في أحد المعنيين للعلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي وفي المعنى الآخر للعلاقة بينه وبين المعنى المجازي الأول ولكن لا ينحصر الوجه في ذلك بل هناك وجوه أخرى فذكر المحقق العراقي قدس سره - حسبما في تقريرات البدائع – وجهين آخرين للترجيح:

الأول: أن المعنيين وإن كانا مسبوكين من المعنى الحقيقي ولكن باعتبار كثرة استعمال أحدهما في استعمالات الشارع يكتفي الشارع لتفهيمه بالقرينة الصارفة.

الثاني: أن المعنيين وإن كانا مسبوكين من المعنى الحقيقي ولكن يكون أحدهما في أصل علاقة المجاز أقوى من الآخر بمعنى أن العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي أقوى من علاقة الآخر.

وبالنتيجة لترجيح أحد المعنيين على الآخر لا حاجة لكون أحدهما في طول الآخر بل يمكن أن يكون الترجيح أحد الوجهين المذكورين فإن تم الترجيح للمعنى الأول بوجه من الوجوه نحتاج إلى المقدمة الثانية ليكون اللفظ بضميمتها ظاهراً في المعنى المجازي الأول.

فتبين بهذا التوضيح أن المقدمة الثانية لوحدها لا تكفي لإثبات جريان النزاع بل المقدمة الأولى أيضاً لازمة لكن مع إصلاح لأن ظاهر كلام المحقق الآخوند قدس سره في بيان هذه المقدمة أنه لابد من كون أحد المعنيين في طول الآخر وتبين بما ذكرنا أن اللازم وجود مرجح لأحد المعنيين على الآخر وهذا المرجح قد يكون للطولية بين المعنيين وقد يكون لأحد الوجهين المذكورين في كلام المحقق العراقي قدس سره.

أما بالنسبة إلى المطلب الثاني - وهو أنه هل هناك طريق لإثبات المقدمتين؟ - فأشكل المحقق الآخوند قدس سره بأنه لا طريق لإثباتهما وأجاب السيد الحكيم قدس سره بأنه يمكن للصحيحي وللأعمي أن يثبت ترجيح معنى الصحيح أو معنى الأعم على الآخر وأن الشارع لتفهيم ذلك المعنى يكتفي بالقرينة الصارفة.

فيمكن أن يقول الصحيحي أن الاستعمال في كل من المعنيين الصحيح والأعم وإن كان مجازياً وكان إرادة كل منهما محتملةً ولكن الاستعمال في الصحيح أو الاستعمال في الأعم يحتاج إلى تصوير جامع لجميع الأفراد ليكون اللفظ مستعملاً في ذلك الجامع والجامع يمكن تصويره لأفراد الصحيح لا الأعم فنفس إمكان تصوير الجامع للصحيح دون الأعم يكشف عن أن الاستعمال المجازي في كلام الشارع هو الاستعمال في معنى الصحيح لا الأعم. أو يقول أن تصوير الجامع وإن كان ممكناً لكلا المعنيين ولكن ما هو محط الآثار ومحقق للغرض الفرد الصحيح لا الأعم ففيما لم ترد قرينة خاصة لتعيين المعنى يكون الاستعمال ناظراً إلى ما يترتب عليه الأثر وهو الصحيح فنكشف أن الاستعمالات الواردة في كلام الشارع مجازاً ومع القرينة الصارفة فقط الاستعمال في معنى الصحيح. كذلك يمكن أن يدعي أن المتبادر من اللفظ مع القرينة الصارفة معنى الصحيح.

وكذا الأعمي ولو كان قائلاً بمجازية الاستعمال ولكن له أن يقول أن المعنى الذي يُستعمل فيه اللفظ لوجود العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي هو الأعم وذلك بدليل الاستقراء في موارد استعمال اللفظ حيث استعملت في الأعم من الصحيح والفاسد فعندما يرى الأعمي أن العقلاء يستعملون اللفظ في معنى الأعم بنحو القاعدة العامة يطبّق نفس القاعدة لتعيين المعنى الشرعي ولو كان مجازياً.

فالمنكرون للحقيقة الشرعية والقائلون بمجازية الاستعمال أيضاً يمكنهم المشاركة في بحث الصحيح والأعم بالوجوه المذكورة. وبتعبير السيد الحكيم قدس سره ليست الوجوه المذكورة بأضعف من الوجوه التي ذكرها القائلون بالحقيقة الشرعية لإثبات الوضع للصحيح أو الوضع للأعم.

أما بالنسبة إلى المطلب الثالث - وهو أنه بناءً على عدم تمامية التصوير الذي ذكره الشيخ الأعظم والمحقق الآخوند قدس سرهما هل هناك تصوير آخر لجريان النزاع؟ - فقد ذُكرت تصويرات مختلفة أحدها تصوير المحقق النائيني قدس سره حيث أفاد: أنا حتى لو لم نقل بالحقيقة الشرعية وقلنا بمجازية الاستعمال يمكننا تصوير نزاع الصحيح والأعم لأن منكري الحقيقة الشرعية لا ينكرون الحقيقة المتشرعية حيث لا يمكنهم إنكار كون الألفاظ الآن حقيقةً في المعاني الشرعية عند المتشرعة وإن لم تكن كذلك في صدر الإسلام فيمكنهم البحث عن أن الألفاظ المستعملة في كلام الشارع في أي معنى استعملت في معنى الصحيح أو معنى الأعم وإحراز ذلك ممكن عن طريق الحقيقة المتشرعية وذلك بضميمة أن منشأ الحقيقة المتشرعية ليس إلا استعمالات الشارع فإن أحرزنا أن لفظ الصلاة مثلاً حقيقة عند المتشرعة في معنى الصحيح نكشف من ذلك بطريق الإن أنه في استعمالات الشارع أيضاً كان حقيقةً في الصحيح وبالنتيجة فيما استعمل اللفظ مع القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي ولم توجد معه قرينة معينة تُحمل على إرادة الحقيقة عند المتشرعة.[[30]](#footnote-30)

الميرزا التبريزي قدس سره أشكل على ذلك بأن التقريب المذكور لتصوير النزاع بحيث تترتب ثمرة البحث ليس تاماً لأنه لا ملازمة بين الحقيقة المتشرعية واستعمال الشارع في نفس ذلك المعنى إذ من الممكن أن الشارع كان يستعمل اللفظ مجازاً في كل من المعنيين الصحيح والأعم على حد سواء ولم يكن استعماله في أحدهما كثيراً وفي الآخر شاذاً ولكن مع ذلك صار اللفظ عند المتشرعة حقيقةً في أحدهما لكثرة الاستعمال عندهم فالحقيقة المتشرعية لا تكشف عن حال استعمال الشارع.

الجهة الثانية: معنى الصحة والفساد وتبيين حدوده

والكلام فيها من نواحي ثلاث:

الأولى: ما هو معنى الصحة في مقابل الفساد؟

الثانية: هل المقصود بالوضع للصحيح الوضع لمفهوم الصحيح يعني أخذ مفهوم الصحة في الموضوع له أو المقصود الوضع لواقع الصحيح والمعنون بعنوانه؟

الثالثة: هل الصحة التي أخذت في الموضوع له لوحظ فيها الاشتمال على الأجزاء فقط أو لوحظ الاشتمال على الشرائط أيضاً؟

تعرض المحقق الآخوند قدس سره للناحية الأولى هنا في الجهة الثانية ولكن لم يتعرض للناحية الثانية بالتفصيل وتعرض للناحية الثالثة في تنبيهات البحث.

أما الناحية الأولى فقد ذُكر في تعريف الصحة معاني مختلفة بحسب العلوم المختلفة بحيث في كل علم تكون الصحة موضوعةً للأثر والحكم عُرّفت بتعريف غير ما عُرّفت به في العلوم الأخرى مثلاً في علم الفقه عُرّفت بإسقاط الإعادة والقضاء وفي علم الكلام بموافقة الشريعة وفي علم الطب باعتدال المزاج في مقابل انحرافه وهكذا.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أنه وإن ذكرت في العلوم تعاريف مختلفة للصحة ولكن ليس الاختلاف في معنى الصحة بل الصحة عند الجميع بمعنى واحد وهو التمامية والاختلاف من جهة أن تلك التعاريف تعاريف بلوازمها المهمة في تلك العلوم واللوازم مختلفة بحسب العلوم فليس الاختلاف في معنى الصحة وأنه التمامية كما أن الاختلاف بلحاظ حالات المكلف من الحضر والسفر والاختيار والعجز و … لا يوجب الاختلاف في معنى الصحة والتمامية.

ثم قال بما أن الصحة بمعنى التمامية ويقابلها الفساد تكون الصحة والفساد من الأمور النسبية ويمكن أن يكون شيء واحد في حالة مصداقاً للصحيح وفي حالة أخرى مصداقاً للفاسد مثلاً الصلاة الرباعية في الحضر صحيحة وفي السفر فاسدة.

ما أفاده قدس سره من أن معنى الصحة عند الجميع واحد وهو التمامية مقبول عند المحققين ولكن ما أفاده من أن تفسير الصحة بإسقاط القضاء كما عن الفقهاء أو بموافقة الشريعة كما عن المتكلمين أو غير ذلك إنما هو بالمهم من لوازمها فمعناه أن إسقاط الإعادة والقضاء أو موافقة الشريعة من لوازم الصحة والتمامية وليس معناها أو من مقوّماتها فالصحة والتمامية في كل شيء تُتصوّر بلحاظ نفس ذلك الشيء في حد ذاته وواجديته للأجزاء وشرائطه المناسبة بلا حاجة إلى ملاحظته مع أمر خارج هنا أشكل المحقق الإصفهاني قدس سره عليه بأنه لا يصح أن يقال: التمامية في كل شيء بملاحظة نفسه وخصوصياته بل لا معنى للتمامية إلا بملاحظة أمر خارج عنه كإسقاط الإعادة والقضاء أو موافقة الشريعة فهذه الآثار حيثيات مقوّمة للتمامية لا أنها خارجة عنها فلا يمكن عدّها من لوازمها لأن ما هو مقوّم الشيء لا يمكن أن يكون لازمه ومعلوله وأن يتحقق في مرحلة متأخرة عنه.

حاصل الإشكال أن عنوان التمامية لا واقعية له إلا من حيث ترتب الأثر ولا معنى للتمامية بلحاظ الشيء في حد ذاته.

أفاد السيد الخوئي قدس سره في الدفاع عن المحقق الآخوند قدس سره أن تمامية كل شيء قابلة للتحقق بلحاظ أجزائه وشرائطه ولو بقطع النظر عن الآثار واللوازم فقد يتصف الشيء بهذا اللحاظ بالتمامية وقد تتصف بالنقص والفساد. وجعل المحقق الإصفهاني قدس سره ترتب الآثار كإسقاط الإعادة والقضاء من مقوّمات التمامية لا لوازمها إما من جهة الخلط بين تمامية الشيء من حيث الأجزاء والشرائط والتمامية بملاحظة مرحلة الامتثال والإجزاء أو من جهة الخلط بين واقع التمامية وعنوانها لأن التمامية كما لا معنى لها بملاحظة مرحلة الامتثال والإجزاء إلا بلحاظ ترتب الأثر كذلك عنوان التمامية ومفهومها يُنتزع من الشيء بلحاظ ترتب أثره فبقطع النظر عن ترتب الآثار لا معنى للتمامية لا التمامية بملاحظة مرحلة الامتثال ولا عنوان التمامية.

ولكن كل هذا خارج عن محل البحث لأن البحث ليس في دخل عنوان الصحة والتمامية في الموضوع له للألفاظ كلفظ الصلاة وعدمه بل البحث والنزاع في أن لفظ الصلاة موضوع لواقع الصلاة الصحيحة ومعنونها وهو الأجزاء والشرائط أم لا؟ وكذا البحث في الصحيح والاعم ليس في التمامية من حيث الإجزاء والامتثال والسيد الخوئي قدس سره لم يوضّح ذلك ولكن وضّحه الميرزا التبريزي قدس سره وأفاد أن الصحة في محل البحث الصحة في ناحية المسمى في مقام تعلق الأمر وأن متعلق الأمر خصوص الصحيح أو الأعم، وأما الصحة والتمامية في مرحلة الامتثال فمتأخرة عن تعلّق الأمر.

فحاصل جواب السيد الخوئي قدس سره أنه لو كان البحث عن الصحة بملاحظة الامتثال والإجزاء اوعن دخل عنوان الصحة تمّ ما ذکره المحقق الاصفهاني قدس سره من أن التمامية تتحقق بلحاظ ترتب الأثر ولكن محل البحث الوضع لواقع الصحة وفي مرحلة تعلق الأمر فعنوان التمامية يتحقق بملاحظة الأجزاء والشرائط وبقطع النظر عن أمر خارج عن الشيء فلذا كما يستفاد من كلام المحقق الآخوند قدس سره حيثية ترتب الأثر غير مأخوذة في التمامية.

ولكن الظاهر تمامية إشكال المحقق الإصفهاني قدس سره لأنا نعترف بأن مورد النزاع التمامية من حيث الأجزاء والشرائط وبملاحظة تعلق الأمر لا بملاحظة مرحلة الامتثال وإجزاء العمل وكذا نعترف بأن البحث في أخذ واقع التمامية في مسمى الألفاظ لا عنوان التمامية ولكن مع ذلك نقول أن إشكاله في محل النزاع في محله لأنه لا معنى للتمامية في مرحلة تعلق الأمر بلحاظ الأجزاء والشرائط فقط بدون لحاظ أمر آخر لأنا إذا لاحظنا مركباً مثل الصلاة فهناك صلوات متعددة يمكن تصور مجموعات مختلفة منها كصلاة ذات عشرة أجزاء وصلاة ذات تسعة أجزاء وصلاة ذات ثمانية أجزاء وهكذا … فإن لم نلاحظ أمراً خارجاً عن الصلاة ولاحظنا الأجزاء والشرائط فقط فتكون كل مجموعة مشتملةً على أجزائها ولا يمكن في القياس بين الصلاة ذات العشرة والصلاة ذات التسعة أن نصف الأولى بالتمامية والثانية بالنقص إلا أن نلاحظ أمراً خارجاً عن الأجزاء والشرائط فما أفاده قدس سره من مدخلية حيثية ترتب الأثر في تحقق التمامية تام وليس إشكالاً ناشئاً عن خلط في محل النزاع.

وأما الناحية الثانية فقد عرفت أن المحقق الآخوند قدس سره لم يتعرض لها ولكن أشار إليها السيد الخوئي قدس سره والذي تعرض لها بالتفصيل السيد الصدر قدس سره حيث قال: بناءً على أن الصحة مأخوذة في معاني أسماء العبادات والمعاملات فهناك في بدو الأمر احتمالان:

الأول: أن يكون عنوان التمامية مأخوذاً في الموضوع له

الثاني: أن يكون واقع التمامية وهي الاشتمال على الأجزاء والشرائط مأخوذاً

هذا في بدو الأمر ولكن الاحتمال الأول منتفٍ لأن القائل بالصحيح إن أراد إثبات قوله بالتبادر لا يمكنه دعوى أن المستفاد من التبادر أخذ مفهوم التمامية والصحة في الموضوع له بل غاية ما يمكنه دعواه تبادر واقع التمامية والصحة.

مضافاً إلى أن عنوان الصحة الذي هو على بعض التقاريب بمعنى موافقة الأمر عنوان انتزاعي يحصل في طول تعلق الأمر وما يكون كذلك لا يمكن أخذه في المدلول اللفظي لمتعلق الأمر بل لابد من تمامية المتعلق قبل تعلق الأمر ليتعلق به الأمر.

نعم، إن كان المقصود بالصحة محصّل الغرض لا يكون عنوان الصحة عنواناً طولياً ليلزم انتزاعه في طول تعلق الأمر فلا محذور ثبوتي لأخذه في المتعلق ولكن المحذور الإثباتي المتقدم موجود وهو عدم إمكان إثباته بالتبادر.

أما الناحية الثالثة فبعد الفراغ عن كون معنى الصحة التمامية يقع البحث في أن الدخيل خصوص التمامية من حيث الأجزاء أو التمامية من حيث الشرائط أيضاً وعلى الثاني هل الدخيل مطلق الشرائط أو هناك تفصيل؟

فاختار الشيخ الأعظم قدس سره أنه يكفي لتحقق التمامية الاشتمال على الأجزاء ولكن المحقق الآخوند قدس سره يرى لزوم الاشتمال على الشرائط أيضاً والمحقق النائيني قدس سره يقول في الشرائط بالتفصيل.

ليتضح محل النزاع ويمكن الحصول على النتيجة في البحث لابد من بيان أنحاء دخل الشيء في العمل المأمور به وقد تعرض لذلك المحقق الآخوند قدس سره في التنبيه الثالث من تنبيهات البحث وهذا يفيد في المقام وفي مباحث أخرى مثل بحث الزيادة في الصلاة وبحث ورود الرياء في العمل بلحاظ بعض الخصوصيات وفي إجراء الاستصحاب في بعض الأمور الدخيلة في صحة العمل.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره في التنبيه الثالث أن أنحاء دخل الشيء في المأمور به وبتعبير أدق: أنحاء ارتباط الشيء المندوب إلى فعله أو إلى تركه بالعمل المركب خمسة:

الأول: أن يكون الشيء جزءً لحقيقة العمل وماهيته عبّر قدس سره عنه بقوله: **(… بأن يكون داخلاً فيما يأتلف منه ومن غيره وجعل جملته متعلقاً للأمر فيكون جزءً له وداخلاً في قوامه)** ومثاله الركوع الذي هو دخيل في ماهية الصلاة، ومتعلق الأمر هو المركب منه ومن غيره. يُعبّر عن هذا النحو بجزء الماهية.

فقد يكون جزء الماهية أمراً وجودياً كالركوع والسجود وقد يكون أمراً عدمياً ومثّلوا له بتروك الصوم فبناءً على أن الصوم هو مجموع تلك التروك يكون كل منها جزءاً لماهية الصوم.

الثاني: أن لا يكون الشيء المندوب دخيلاً في المركب بذاته ولكن أخذت في المركب خصوصية لا تحصل إلا بتحقق ذلك الشيء كما إذا أخذ شي‏ء مسبوقاً أو ملحوقاً به أو مقارناً له متعلقاً للامر .

مثاله الإقامة بناءً على وجوبها قبل الصلاة فأخذت خصوصية سبقها في الصلاة والطهارة من الحدث التي أخذت خصوصية اقترانها في الصلاة والستر في الصلاة الذي أخذت خصوصية اقترانها وغسل المستحاضة الذي أخذت خصوصية لحوقه ليلاً في صومها نهاراً.

ففي جميع هذه الأشياء أخذت خصوصية في المأمور به لا تحصل إلا بذلك الشيء وبتعبير المحقق الآخوند قدس سره الشيء المندوب يكون من مقدمات المأمور به لا مقوّماته ففي الحقيقة ما هو المقوّم تلك الخصوصية المأخوذة في المركب والشيء المندوب من مقدمات تحققه.

يُعبّر عن هذا النحو بشرط الماهية.

وهل المقارنة أو المسبوقية أو الملحوقية المأخوذة عنوان المقارنة والمسبوقية والملحوقية أو واقعها؟ تظهر ثمرة ذلك في جريان الاستصحاب فإن كان المأخوذ عنوان المقارنة مثلاً لا يجري الاستصحاب لابتلائه بالإشكال المعروف وهو المثبتية وإن كان المأخوذ واقع المقارنة صح الاستصحاب وبضم استصحاب الشرط إلى تحقق المركب بالوجدان يتم المطلوب كما إذا كان الشخص متوضأً سابقاً فشك في بقاء الوضوء فاستصحبه وصلّى تكون صلاته صحيحةً لأن الاقتران المأخوذ بين الطهارة والصلاة ليس عنوان الاقتران بل واقعه فيمكن إثباته بالاستصحاب.

والفرق بين هذا النحو والنحو الأول أن المأخوذ في ماهية المركب في النحو الأول نفس الشيء وليس المأخوذ في هذا النحو نفس الشيء بل المأخوذ خصوصية حصولها متوقف على تحقق الشيء المندوب إليه فإن الوضوء ليس جزءاً للصلاة بل التقيد به جزء يعني أن العلاقة بين الوضوء والصلاة ليس دخول الوضوء في ماهية الصلاة بل هو خارج عنها ولكن أخذت في الصلاة خصوصية لا تتحقق إلا بالوضوء.

الثالث والرابع: أن لا يكون الشيء دخيلاً في ماهية المأمور به وحقيقته ولا في خصوصية مأخوذة في المأمور به بل يكون فقط من مشخّصات تحقق المأمور به خارجاً لأن المأمور به لا يتحقق خارجاً إلا مع تشخصات وهذا الشيء منها. والدخل في التشخص إما أن يوجب مزيةً في الفرد أو يوجب منقصةً فيه. قال المحقق الآخوند قدس سره في توضيح ذلك أن دخل الشيء المندوب في التشخص إما بنحو الجزئية والشطرية وإما بنحو الشرطية فإن كان بنحو الجزئية عُبّر عن ذلك الشيء بجزء الفرد وإن كان بنحو الشرطية عُبّر عنه بشرط الفرد.

مثال جزء الفرد تكرار ذكر الركوع والسجود والصلاة على النبي وأهل بيته - صلوات الله عليهم - في الركوع والسجود فهذه من قبيل جزء الفرد الذي يوجب مزيةً في المأمور به. والقِران بين السورتين - بناءً على كراهته لا كونه مبطلاً للصلاة - يكون جزء الفرد الذي يوجب منقصةً في المأمور به. ومثال شرط الفرد كون الصلاة في المسجد فإنه دخيل في تشخص الصلاة ويوجب مزيةً فيها أو كون الصلاة في الحمام الذي يوجب منقصةً فيها في مقابل كون الصلاة في البيت الذي لا يوجب مزيةً ولا منقصةً.

الخامس: قد يجعل الشارع المقدس عملاً مستحباً مستقلاً وليس جزءً لماهية المركب ولا شرطاً لها وليس جزء الفرد ولا شرطه بل عمل مستقل عن المركب المأمور به وليس ارتباطه به إلا بكون المأمور به ظرفاً لاستحبابه بحيث لا يُستحب إن وقع خارجاً عنه كالقنوت في الصلاة على أحد القولين وهو قول الأكثر القائلين بأن القنوت عمل مستحب ظرف استحبابه الصلاة وليس دخيلاً في ماهيتها ولا في فردها.

بعد بيان أنحاء ارتباط الشيء المندوب بالعمل المأمور به تصل النوبة إلى ملاحظة أن أياً منها دخيل في صحة العمل وأياً منها دخيل في مسمى اللفظ.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن ما هو دخيل في صحة العمل هو النحو الأول والثاني فالإخلال بهما يوجب فساد المأمور به.

وأما النحو الثالث والرابع فلا دخل لهما بصحة العمل فالإخلال بهما لا يوجب الفساد بل غاية ما يوجب انتفاء تلك الخصوصية المندوب إلى فعلها أو إلى تركها الموجبة للمزية أو المنقصة.

وأما النحو الخامس فمن الواضح عدم تأثيره في صحة العمل.

وأما بلحاظ التسمية فمن المعلوم عدم دخل النحو الثالث والرابع والخامس في الموضوع له على القول بالوضع للصحيح إذ المفروض عدم دخلها في الصحة.

وأما النحو الأول فمن المعلوم دخله في الموضوع له وأن من يقول بالوضع للصحيح لابد أن يكون مراده التمامية من حيث الأجزاء على الأقل.

وأما النحو الثاني فهو محل خلاف وإشكال فالمحقق الآخوند قدس سره أفاد بأن من الممكن القول بعدم دخله في الموضوع له ولكن الصحيح دخله فيه كدخل الأجزاء حيث اختار قدس سره القول بالوضع للصحيح وأن الصحة هي التمامية من حيث الأجزاء والشرائط ومن الأدلة التي استدل بها لإثبات القول بالصحيح صحة سلب عنوان الصلاة مثلاً من الفاقدة للجزء والفاقدة للشرط ثم ذكر روايات تثبت آثاراً للصلاة وتدل على أن الصلاة المؤثّرة للآثار هي الواجدة للأجزاء والشرائط معاً فمختار المحقق الآخوند قدس سره دخل الشرائط في التسمية والموضوع له على القول بالصحيح كدخل الأجزاء فيها.

ذيل كلامه قدسدسره ناحيتان من البحث:

الأولى: هل الأنحاء المتصورة خصوص النحو الأول والثاني والخامس أو النحو الثالث والرابع - وهما جزء الفرد وشرط الفرد - أيضاً متصوران كما أفاد قدس سره؟ يظهر أثر ذلك في جريان قاعدة التجاوز و في بحث الزيادة وبطلان الصلاة بالرياء.

الثانية: هل الاشتمال على الشرائط دخيل في التسمية أو لا؟

أما الناحية الأولى فقد يُشكل على المحقق الآخوند قدس سره بأن النحو الثالث والرابع غير متصورين فتنحصر الأنحاء في الثلاثة: الأول والثاني والخامس.

نعم، ما أفاده موافق لرأي المشهور القائلين بأن الجزء المستحب والشرط المستحب معقولان ولكن في المقابل ذهب جمع من المتأخرين كالسيد الحكيم والسيد الخوئي قدس سرهما إلى عدم المعقولية وقالوا بأن الاستحباب لا يجتمع مع الجزئية والشرطية. كيف يُقال بأن الصلاة على النبي وآله صلوات الله عليهم مثلاً في الركوع والسجود جزء للصلاة ومع ذلك هي مستحبة ويمكن تركها فإن جزئية شيء للواجب تعني انبساط الوجوب المتعلق بالواجب على ذلك الشيء، وكونه مستحباً يعني عدم لزوم الإتيان به وأنه ليس دخيلاً في الواجب وهذان لا يجتمعان.

هذا البحث تظهر ثمرته في موارد متعددة منها جريان قاعدة التجاوز لأنه منوط بالدخول في الغير فوقع البحث هناك في كفاية الدخول في الجزء المستحب وعدمها. وكذا في بحث الزيادة في الصلاة هل الإتيان بالعمل المستحب في غير محله عمداً زيادة مبطلة للصلاة كما ذكر السيد صاحب العروة قدس سره في أول فصل الخلل أن الجزء المستحب كالقنوت إذا أتي به في غير الركعة الثانية عمداً بقصد الزيادة بطلت الصلاة بخلاف من يرى أن الجزء المستحب غير معقول فلا يرى البطلان، لذلك علّق على هذه المسألة مثل السيد الحكيم والسيد الخوئي قدس سرهما أن الصلاة لا تبطل بذلك. وكذا في بحث الرياء في أجزاء العبادة هل تبطل العبادة بالرياء في الجزء المستحب أو لا؟

الإشكال الأساسي في تصوير الجزء أو الشرط المستحب أن الماهيات الحقيقية والمركبات الخارجية تختلف عن المركبات الاعتبارية ففي الماهيات الحقيقية جزء الفرد وشرط الفرد في مقابل جزء الماهية وشرط الماهية معقولان لأن تحقق الماهية الحقيقية في الخارج وإن كان مع العوارض والمشخصات وحسب الوجود الخارجي لا تمايز في الوجود بين علل قوام الماهية والعوارض المشخصة والكل يتحقق بوجود واحد مثلاً في زيد الخارجي ليس تحقق الإنسانية بوجود وتحقق العوارض كاللون والطول بوجود آخر ولكن مع ذلك عندما نحلّل زيداً بعنوان فرد من أفراد الإنسان في الذهن نجد أن هناك عناوين هي جزء ماهية الإنسان في زيد كالحيوانية والناطقية وهناك عوارض ومشخصات توجب فردية زيد وبضميمتها إلى أجزاء الماهية يتحقق الفرد. ففي المركبات الحقيقية هناك في مقابل جزء الماهية شيء بعنوان جزء الفرد يعني ليس جزءً لمقومات الماهية بل هو داخل في المشخصات ودخيل في فردية الشيء.

أما في المركبات الاعتبارية التي هي مورد البحث في كلام المحقق الآخوند قدس سره وغيره فلا معنى لوجود شيء في عرض جزء الماهية بعنوان جزء الفرد لأن ما هو محقق في الخارج بالنسبة إلى المركبات الاعتبارية نفس الأجزاء مثلاً في الصلاة التكبير إلى التسليم واجتماع هذه الأجزاء وعدّ المجموع مركباً واحداً إنما يكون باعتبار المعتبر حيث يعتبرعشرة اجزاء مثلاً لا اقل و لا اکثر کعمل واحد ويأمربها بعنوان الصلاة فما يقال انه جزء مستحب أو شرط مستحب فإما أن يكون الشارع اعتبره في المركب أو لم يعتبره فإن اعتبره فيكون جزءً للماهية أو شرطاً لها فلا يجوز تركه لأن الأمر تعلق بالمركب ومع ترك ذلك الجزء أو الشرط لا يتحقق المركب وإن لم يعتبره فلا معنى للجزئية والشرطية لأن لازم عدم أخذه جواز تركه وأن تركه لا يخل بالمركب.

على أساس هذه المقدمة ذكر السيد الخوئي قدس سره في الفقه في مواضع متعددة وفي الأصول في بحث قاعدة التجاوز أن الجزء المستحب غير معقول وأنه مشتمل على التناقض الداخلي لأن الجزئية لا تجتمع مع الاستحباب إنما يكون الشيء جزءً إذا كان دخيلاً في ماهية المركب ويكون مستحباً إذا لم يكن دخيلاً فيها وجاز تركه فلذا في الموارد التي ذُكر عنوان الجزء المستحب أو الشرط المستحب مسامحةً لابد أن نلتزم بأن الشيء هو مستحب مستقل والمركب مجرد ظرف لاستحبابه وهو النحو الخامس من الأنحاء المتقدمة.

ذكر قدس سره في المصباح تقريباً خاصاً لذلك وهو أنا حينما نلاحظ المركب بالنسبة إلى شيء إما أن يكون مقيداً أو مطلقاً فإن كان مقيداً إما أن يكون المأخوذ فيه نفس ذلك الشيء وهذا هو الجزء وإما أن يكون المأخوذ التقيد بذلك الشيء وهذا هو الشرط أو التقيد بعدم ذلك الشيء وهذا هو المانع. أما إن لم يُقيّد المركب بوجود شيء أو عدم شيء فلا يلزم فعله أو تركه ويكون المكلف مخيراً في إيجاد الطبيعة في ضمن الواجد له أو لا ولا معنى حينئذٍ لجزئيته للمركب.

وذكر نفس البيان السيد الحكيم قدس سره أيضاً في المستمسك في بحث الزيادة وقال أن الجزئية لا تجتمع مع الاستحباب.

وقال الميرزا التبريزي قدس سره في بحث قاعدة التجاوز أن الجزء المستحب غير معقول والدخول في العمل المستحب لا يكون مجرى للقاعدة ولكن في تنبيهات الصحيح والأعم قال بلزوم التفصيل في الخصوصيات الموجبة للمزية أو النقص لفرد الطبيعي بين ما تكون تلك الخصوصية متحدةً في الوجود مع الطبيعي كالصلاة في المسجد والصلاة في أول الوقت وبين ما تكون للخصوصية وجود منحاز عن الطبيعي كالصلاة على النبي صلى الله عليه وآله في الركوع والسجود أو التحنك في الصلاة ففي الأول لا يلزم أن يكون الأمر بالخصوصية استحباباً مستقلاً بل يكفي الاستحباب الضمني وأن يكون إرشاداً إلى أفضلية الفرد بالنسبة إلى باقي الأفراد بخلاف الثاني فإن الأمر بالخصوصية لا يكون إلا استحباباً نفسياً إذ الأمر الاستحبابي الضمني بمعنى الأمر بتطبيق الطبيعي على الفرد الخاص وذلك انما يتصورفيما كانت الخصوصية متحدةً مع الطبيعي وأما إذا كانت الخصوصية منحازةً فلا معنى للأمر بتطبيق الطبيعي على هذا الفرد ليكون إرشاداً إلى الأفضلية.

ولكن كما ذكرنا في بحث قاعدة التجاوز يمكن الجواب عما ذكره السيد الخوئي والسيد الحكيم قدس سرهما بما ورد أصله في كلام المحقق الإصفهاني قدس سره ووضّحه بعض الأعلام في المنتقى[[31]](#footnote-31) وحاصل الجواب أن الخصوصية الزائدة على أصل الطبيعة المأمور بها إما أن تكون فيها مصلحة مستقلة عن مصلحة الطبيعة المأمور بها بحيث يكون وجود تلك الخصوصية وعدمها بالنسبة إلى المصلحة الموجودة في متعلق الأمر على حد سواء فتتحقق المصلحة الموجودة في متعلق الأمر بالإتيان به وإن وُجدت الخصوصية توجد مصلحة زائدة على مصلحة المأمور به كما إذا تعلق الأمر بالصلاة من جهة وتعلق الأمر بالتصدق حالها بالنذر فإن التصدق وإن كان واجداً للمصلحة ولكن هذه المصلحة لا توجب زيادةً في مصلحة الصلاة فلذا سواء تحقق التصدق أو لم يتحقق لا تتغير مصلحة الصلاة لا تزيد ولا تنقص.

وكذا في العرف إذا أمر شخص عبده بأن يطعم زيداً يعني إطعام زيد واجد للمصلحة وكان المولى راغباً لأن يلبس العبد حين الإطعام ثوباً أبيض فبما أن لبس الثوب الأبيض ليس مؤثراً في مصلحة الإطعام فلا يكون إلا من باب مطلوب في المطلوب يعني يكون الأمر به مستقلاً لا ضمنياً.

وإما أن لا تكون في الخصوصية مصلحة مستقلة بل لها مصلحة ضمنية في ضمن أمر آخر فبوجود تلك الخصوصية وعدمها تشتد مصلحة الطبيعي وتضعف. مثاله العرفي أن يأمر المولى عبده بطبخ طعام لضيافته وطلب أيضاً خصوصيةً وقال بطبخ الرُز دون الحنطة مثلاً فهذه الخصوصية توجب تفاوتاً في مصلحة الطبيعي بحيث تكون مصلحة الإطعام بالرز متفاوتةً عن مصلحة الإطعام بدونه ففي هذا القسم لا معنى للأمر الاستحبابي المستقل إذ الأمر الاستحبابي المستقل معقول فيما كانت المصلحة استقلاليةً وإن كانت المصلحة ضمنية يكون الأمر بتبعها ضمنياً وهذا الأمر الاستحبابي الضمني بحسب مقام الثبوت مردد بين احتمالين إما أن يكون في عرض الأمر الوجوبي بالطبيعي أمراً استحبابياً بتطبيق الطبيعي على الفرد الواجد للخصوصية ومعنى ذلك الأمر الضمني بالخصوصية وإما أن يكون في عرض الأمر الوجوبي بالطبيعة أمراً بالطبيعة المقيدة لا أمراً بتطبيق الطبيعة وبما أن هذين الأمرين لا يمكن اجتماعهما في مورد واحد لمحذور اجتماع النقيضين فلا محالة يتداخلان وتكون النتيجة أمراً وجوبياً مؤكداً بالطبيعة المقيدة.

المهم أن الأمر الاستقلالي بالخصوصية في هذه الموارد غير ممكن وإنما يتعلق الأمر الضمني بالخصوصية.

بهذا البيان يندفع إشكال السيد الحكيم والسيد الخوئي قدس سرهما حيث تم تصوير الجزء المستحب فمن جهة تعلق به الأمر الضمني ومن جهة أخرى يجوز تركه، أما جواز تركه فلأنه ليس داخلاً في الطبيعة المأمور بها وأما تعلق الأمر به فلأن الأمر الاستحبابي تعلق بتطبيق الطبيعي على الفرد ولو لم يكن هذا الأمر مولوياً بل مجرد إرشاد إلى أفضل الأفراد ولكنه واجد لخصوصية استحباب الجزء أو الشرط، وهذا ليس أمراً بعيداً عن أذهان العرف.

أما ما أفاده الميرزا التبريزي قدس سره من التفصيل بين ما إذا كانت الخصوصية متحد الوجود مع الطبيعي فالأمر الضمني بمعنى الأمر بتطبيق الطبيعي على الفرد الواجد للخصوصية معقول كالأمر بالصلاة في المسجد أو النهي عن الصلاة في الحمام أو الأمر بالصلاة في أول الوقت وبين ما إذا كانت الخصوصية وجوداً منحازاً كالأمر بالصلوات في الركوع والسجود فلا معنى للتطبيق لأنه عمل غير المركب فلا يمكن أن يكون مصداقاً للطبيعة ويؤمر بتطبيق الطبيعة عليه فلا يكون إلا أمراً استحبابياً مستقلاً والواجب ظرفه.

فيمكن الجواب عنه بأنه حسب الواقع التكويني وان لم يمكن تطبيق الطبيعي الذي أخذت فيه أجزاء خاصة على المجموعة التي فيها غير تلك الأجزاء شيء زائد لأن الخصوصية الزائدة ليست متحدةً مع الأجزاء والطبيعي صادق على تلك الأجزاء ولكن بحسب مقام الاعتبار فالصلاة المركبة من الأجزاء الخاصة من التكبير إلى التسليم مثلاً قابلة للتطبيق على المجموعة التي يكون بجانب أجزائها شيء زائد فإنكم إذا قلتم بامکان الأمر الاستحبابي الضمني في فرض اتحاد الخصوصية مع الصلاة حقيقةً وواقعاً لابد أن تقولوا بالأمر الاستحبابي الضمني في مثل الصلوات في الركوع والسجود أو التحنك في في الصلاة فإن المجموع عرفاً مصداق للصلاة لأن الاعتبار خفيف المؤونة ويكفي في نظر العرف صدق الصلاة على المجموع المشتمل على الخصوصية فيكون تعلق الأمر بتطبيق الطبيعة على الفرد عرفياً ولو لم يشمل الطبيعي ذلك الفرد حقيقةً ولكنه يشمله اعتباراً.

وبالنتيجة مع إمكان الجزء المستحب يكون ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره من تقسيم أنحاء ارتباط الشيء المندوب إلى الخمسة تاماً. نعم، كل ذلك بحسب مقام الثبوت وأما بحسب مقام الإثبات فتعيين نحو ارتباط الشيء بالمركب تابع للأدلة والقرائن في كل مورد.

وأما الناحية الثانية فهل الاشتمال على الشرائط دخيل في التسمية أو لا؟

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن التمامية من حيث الشرائط أيضاً دخيلة في مسمى العبادات والمعاملات كالتمامية من حيث الأجزاء. وفي المقابل ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى دخالة التمامية من حيث الأجزاء فقط وذهب المحقق النائيني قدس سره إلى التفصيل بين الشرائط التي ليست في طول الصحة كالطهارة والستر فهي مأخوذة في المسمى وبين الشرائط التي تُنتزع في طول صحة العمل وتعلق الأمر كقصد الأمر وعدم المزاحمة وهي ليست مأخوذةً في المسمى.

أما قول الشيخ الأعظم قدس سره وهو - حسبما في مطارح الأنظار - التفصيل بين الأجزاء والشرائط فنُسب إليه أن الوجه في ذلك كون الشرائط في مرحلة متأخرة عن الأجزاء لأن الأجزاء بمنزلة المقتضي لوجود الأثروبمنزلة السبب والشرائط دخيلة في فعلية تأثير المقتضي في المقتضى فلذا في الشرط لابد من فرض المقتضي للتأثير أولاً ثم فرض أن ذلك التأثير متوقف على وجود الشرط فرتبة الشرط متأخرة عن رتبة الجزء. وأخذ التمامية من حيث الشرائط في عرض تمامية الأجزاء في المسمى مستلزم لكون الأجزاء والشرائط في رتبة واحدة وهذا خلف. فما هو المأخوذ في المسمى الأجزاء فقط ووجه أخذها فيه أن العمل بدونها ليس عملا، صحيحاً ومع أخذ الأجزاء لا يمكن أخذ الشرائط.

نوقش هذا التفصيل في كلام الميرزا التبريزي قدس سره بمناقشتين:

الأولى: أنا لو قبلنا في محل البحث - يعني ألفاظ العبادات والمعاملات - أن رتبة الشرائط متأخرة عن الأجزاء ولم نقل بأن هذا التأخر خاص بالتكوينيات لا يمنع ذلك من وضع اللفظ لمجموع المتقدم والمتأخر إذ التقدم والتأخر رتبةً يرتبطان بواقع الجزء والشرط ولا ربط لهما بالمسمى ولا يلزم من وضع اللفظ لمجموعهما أي محذور. كما أن الشيئين الذين أحدهما متأخر عن الآخر زماناً يمكن وضع لفظ واحد لمجموعهما كما في الموارد التي يوضع لفظ لأفراد خاصة توجد نسلاً بعد نسل كآل كاشف الغطاء مثلا وُضع لأشخاص بعضهم متأخر زماناً عن بعض. حتى بالنسبة إلى قِطَع الزمان التي بعضها متأخرة عن بعض يمكن وضع لفظ للمجموع كعشرة محرم أو أيام الفاطمية فإن كان الوضع لمجموع المتقدم والمتأخر زماناً ممكناً فيكون في المتقدم والمتأخر رتبةً أيضاً ممكناً.

الثانية: أن الشرط في المقام يختلف عن الشرط في التكوينيات فإن المقصود بالشرط في المقام ليس بمعناه الفلسفي بل المقصود به ما لم يؤخذ بنفسه في المأمور به بل التقيد به داخل فيه وفي المعاملات الشرط ما يكون التقيد به مأخوذاً في موضوع الإمضاء مثلاً التلفظ بالعربية شرط صحة البيع يعني أخذت في موضوع إمضاء البيع خصوصية متوقفة على التكلم بالعربية. وكذا المقصود بالجزء ما أخذ بنفسه في المركب أو موضوع الإمضاء لكن لا بمعنى المؤثر التكويني ليُقال أنه بلحاظ التأثير التكويني أحدهما متأخر عن الآخر.

وأما قول المحقق النائيني قدس سره - وهو التفصيل بين الشرائط - فذكر في وجهه أن شرائط المأمور به مثل الصلاة تنقسم إلى قسمين:

الأول: الشرائط القابلة للأخذ في مقام الجعل وليس تصورها متوقفاً على تعلق الأمر أو صحة العمل مثل الطهارة والستر وأمثال ذلك من الشرائط التي يمكن أخذها في متعلق التكليف بل هي مأخوذة فيه فهي بقطع النظر عن الاتصاف بالصحة وتعلق الأمر قابلة للتصور.

الثاني: الشرائط التي تصورها في مرحلة متأخرة عن تعلق الأمر أو الاتصاف بالصحة وعنوان العمل مثل قصد القربة وقصد الوجه وأمثال ذلك من الشرائط التي يتوقف تحققها على تعلق الأمر وبدون تعلق الأمر لا يمكن تحققها. وبما أن المسمى ما تعلق به الأمر فلابد أن تكون حقيقته تامةً بقطع النظر عن تعلق الأمر ليكون قابلاً لتعلقه والخصوصية التي لا تُعقل إلا في طول الأمر لا يمكن أخذها في المسمى. مثل عدم المزاحمة لواجب أهم أو واجب مضيّق أو عدم تعلق النهي على القول بذلك أيضاً لا يمكن أخذها في المسمى لأن هذه العناوين ولو لم تكن في طول تعلق الأمر لأن المزاحمة قابلة للتصور ولو في صلاة ليست متعلقةً للأمر ولكنها عناوين تتصور في رتبة متأخرة عن المسمى وعن الصحة لأنا حينما نريد أن نرى أن شيئاً مزاحم لشيء أو لا لابد أن يكون معنى الطرفين تاماً في نفسه ليصدق المزاحمة بينهما كأمر إضافي. بعبارة أخرى: عنوان المزاحمة إنما ينطبق فيما كان الطرفان بقطع النظر عن المزاحمة تامّين فلذا إن كان شرط صحة الصلاة عدم مزاحمة واجب مضيّق يُطبّق عنوان المزاحمة فيما كان معنى الصلاة تاماً في نفسه وبقطع النظر عن المزاحمة. كذا تعلق النهي بالصلاة فإنه وإن يكن بنفسه متأخراً عن الأمر ولكنه متوقف على تصور معنى الصلاة بقطع النظر عن تعلق النهي ليُتصوّر تعلق النهي بها وعدمه.

فهذه العناوين وان لم تكن متأخرةً عن تعلق الأمرولكنها متأخرة عن المسمّى، والشرائط التي يكون تصورها متأخراً عن المسمى لا يمكن أخذها فيه.

هذا ما أفاده المحقق النائيني قدس سره.

وما أفاده بالنسبة إلى الشرائط التي تكون في طول تعلق الأمر تام لا إشكال فيه فإنها لا يمكن أخذها في المسمى لأن ما يؤخذ في المسمى لابد أن يكون قابلاً لكونه متعلقاً للأمر ومتعلق الأمر لابد أن يكون معناه تاماً قبل تعلق الأمر فلذا لا يمكن أخذ الخصوصيات التي تكون متأخرةً عن تعلق الأمر في المسمى كقصد القربة وقصد الوجه بناءً على أنهما ليسا قابلين للأخذ في متعلق الأمر - ولعله المشهور - فيتم خروجهما عن المسمى ببيان المحقق النائيني هذا، وكلام المحقق الآخوند قدس سره أيضاً ليس آبياً عن الحمل على ذلك لأنه أفاد بأن الشرائط القابلة للأخذ في متعلق التكليف يمكن أخذها في المسمى فإن لم تكن قابلةً للأخذ في متعلق التكليف فهي وإن كانت دخيلةً لكنها شرائط عقلية وخارجة عن محل البحث.

ولكن لا يتم ما أفاده قدس سره في مثل عدم المزاحمة وعدم تعلق النهي لأن الشرط المتفرع على المسمى وإن لم يمكن أخذه في المسمى ولكن هذين الشرطين ليسا متفرعين على المسمى بل يمكن تصورهما بقطع النظر عن التسمية. نعم لو كان طرف المزاحمة وعدم تعلق النهي المسمى بما هو مسمى لما أمكن تصوّرهما إلا في طول المسمى ولكن طرف المزاحمة ليس المسمى بما هو مسمى بل ذات المسمى يعني الأجزاء والشرائط من التكبير إلى التسليم فيمكن الإشارة إلى ذات المسمى ويقال أن من شرائط صحة الصلاة أن لا يكون فعل هذه المجموعة مزاحماً لما هو أهم وأن لا يتعلق به النهي فيكون شرط عدم المزاحمة وعدم تعلق النهي قابلاً للتصور بقطع النظر عن التسمية كشرط الطهارة والستر.

الجهة الثالثة: في تصوير الجامع

لجريان النزاع في الصحيح والأعم لابد من تصوير جامع بين الأفراد الصحيحة وجامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة لأن ألفاظ العبادات والمعاملات تصدق على أصناف ومصاديق مختلفة مثل الصلاة لصحيحها أصناف مختلفة فضلاً عن فاسدها وليس صدق اللفظ على الأصناف المختلفة من باب الاشتراك اللفظي بأن وُضع اللفظ لكل منها وضعاً مستقلاً بل ذلك من باب الاشتراك المعنوي قطعاً يعني وُضع اللفظ لمعنى واحد وبلحاظ ذلك المعنى يُستعمل في جميع الموارد.

ووضع اللفظ في هذه الموارد بالوضع العام والموضوع له الخاص وإن كان محتملاً ولكن الظاهر أنه من الوضع العام والموضوع له العام كسائر أسماء الأجناس من الحجر والشجر و... وبما أن الوضع عام والموضوع له عام فلابد من تصوير جامع يكون هو الموضوع له سواء قلنا بالوضع للصحيح أو قلنا بالوضع للأعم من الصحيح والفاسد فالقائل بالصحيح يدعي أن ذاک الجامع ينطبق على الأفراد الصحيحة فقط والقائل بالأعم يقول بان الجامع ينطبق على الأفراد الصحيحة والفاسدة. بل حتى لو كان الوضع من الوضع العام والموضوع له الخاص لابد في مقام الوضع من تصور معنى عام ليوضع اللفظ لمصاديقه فيحتاج إلى تصوير الجامع.

وفي عبارة السيد الخوئي قدس سره في بداية البحث أنه بناءً على كون الوضع من الوضع العام والموضوع له الخاص لا حاجة إلى وجود جامع حقيقي بل يكفي الجامع الانتزاعي كعنوان أحد هذه الأفراد ولكن بما أن الأفراد متعددة لا يمكن إحصاؤها ولحاظ جميع خصوصياتها خصوصاً على القول بالأعم فلا يكفي الجامع الانتزاعي لأن الجامع الانتزاعي إنما يصح فيما كانت الأفراد واضحةً ومتميزةً ومع عدم وضوحها وتميّزها لابد من كون الجامع حقيقياً ليكون مبيّناً لها.

والبحث عن تصوير الجامع سواء على القول بالصحيح أو على القول بالأعم مضافاً إلى كونه مقدمةً للورود في أصل النزاع هو أحد طرق إثبات أحد القولين في محل النزاع لأن البحث الإثباتي عن كون الألفاظ موضوعةً للصحيح أو الأعم يكون بعد تصوير الجامع على كلا القولين وإمكان وضع اللفظ لكل منهما وأما إذا قلنا في البحث الثبوتي بإمكان تصوير الجامع على أحد القولين فقط دون الآخر يرتفع النزاع ويتعين القول الذي أمكن تصوير الجامع عليه ولا تصل النوبة إلى البحث الإثباتي.

ولذا نرى أن المحقق الآخوند قدس سره اختار القول بالوضع للصحيح لأنه صوّر الجامع بين الأفراد الصحيحة فقط وفي المقابل اختار السيد الخوئي قدس سره القول بالوضع للأعم لأنه صوّر الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة فقط.

ولكن قال المحقق النائيني قدس سره أن البحث عن تصوير الجامع لا ضرورة له سواء قلنا بالوضع للصحيح أو قلنا بالوضع للأعم لأن مقتضى الوجدان العرفي وبناء العقلاء في المخترعات أن عناوين العبادات كالصلاة وغيرها موضوعة للمرتبة الأعلى منها التي هي واجدة لجميع الأجزاء والشرائط. وإن كانت الصلاة مثلاً ذات مراتب متعددة من المرتبة الأعلى التي هي الصلاة الرباعية الكاملة إلى صلاة الغرقى ولكن لفظ الصلاة موضوع فقط للمرتبة الأعلى ويُستعمل في سائر المراتب لوجود العلاقة والمصحح للاستعمال ادعاءً وتنزيلاً والفرق بين الصحيحي والأعمي أن الصحيحي يقول المستعمل فيه خصوص المراتب الصحيحة والأعمي يقول المستعمل فيه الأعم منها ومن المراتب الفاسدة. والمصحّح لهذا الاستعمال الادعائي على القول بالصحيح الاشتراك في الأثر لأن صلاة المريض أو الصلاة بالتيمم مثلاً مشتركة مع المرتبة العالية في الأثر والمصحح على القول بالأعم الاشتراك في الصورة. ثم قال قدس سره أن المصحح في صلاة الغرقى مسقطية القضاء والإعادة لا الاشتراك في الأثر لأن كون الصلاة قربان كل تقي ليس في صلاة الغرقى والصلاة الكاملة علی نسق واحد .

وحسب بناء العقلاء أيضاً حينما يخترع الشخص شيئاً يضع اللفظ أولاً للمركب التام الواجد لجميع الأجزاء والشرائط ثم يُستعمل في سائر الأفراد الناقصة.

نعم، في خصوص صلاة المسافر وصلاة الحاضر اللتين هما مصداقان للمرتبة العالية نحتاج الی تصوير جامع بينهما ولكن باقي الأفراد كلها في طول المرتبة العالية.

فإذا وُضع اللفظ للمرتبة العالية لا للجامع وكان الاستعمال في باقي الأفراد استعمالاً ادعائياً بطل النزاع بين الصحيح والأعم من الأساس لأن بقاء النزاع المذكور متوقف على ترتب الثمرة عليه وعلى القول بالوضع للمرتبة العالية لا تترتب ثمرة لأن الثمرة المتصورة للنزاع أن تصبح ألفاظ العبادات مجملةً على القول بالصحيح ولا يمكن التمسك بالخطابات في موارد الشك في جزئية شيء أو شرطية شيء مثلاً إذا شككنا في جزئية السورة للصلاة لا يمكن التمسك بقوله تعالى: (أقيموا الصلاة) لأن معنى الصلاة إن كان الصلاة الصحيحة لا يُحرز صدقها على الصلاة الفاقدة للسورة لأنها إن لم تكن في الواقع جزءً يصدق عنوان الصلاة على الواجدة والفاقدة وإن كان جزءً صدق على الواجدة فقط.

أما على القول بالأعم فعلى فرض كون الخطابات في مقام البيان يمكن التمسك بالإطلاق ونفي جزئية المشكوك أو شرطيته لأن المفروض صدق الصلاة على الصلاة الفاقدة للسورة ولا نعلم أن السورة - بعد صدق الصلاة - معتبرة أم لا فنتمسك بإطلاق الصلاة وننفي جزئية السورة بالإطلاق.

فيقول المحقق النائيني قدس سره يبطل النزاع بناء على وضع الصلاة للمرتبة العالية لأن اللفظ حينئذٍ لم يوضع للجهة الجامعة لتكون الأجزاء والشرائط من قبيل القيود المأخوذة في المعنى الطبيعي ويمكن التمسك بالإطلاقات على القول بالأعم لأن الأعمي على هذا القول يقول بأن لفظ الصلاة موضوع للمرتبة العالية واستعماله في سائر الأفراد الصحيحة أو الفاسدة بالادعاء والتنزيل وإنما يمكن التمسك بالإطلاق فيما أحرز أن استعمال الصلاة في الخطاب استعمال على أساس الادعاء والتنزيل ليمكن - بعد إحراز الصدق - نفي القيود المشكوكة بالإطلاق ولكن لعدم العلم بالادعاء والتنزيل في الاستعمال لا يمكن التمسك بالإطلاق حتى على القول بالأعم.

هذا ما أفاده المحقق النائيني قدس سره.

لابد من البحث عما أفاده قدس سره في موضعين:

الأول: أصل مدعى كون الألفاظ موضوعةً للمرتبة العالية وأن المرتبة العالية في كل عبادة فرد واحد وباقي الأفراد في طوله.

الثاني: ما ذكره أخيراً من أنه على أساس المدعى المذكور يبطل النزاع بين الصحيحي والأعمي.

نوقش ما أفاده في الموضع الأول بمناقشتين:

الأولى: أن وضع اللفظ لخصوص المرتبة العالية ودعوى استعماله في باقي المراتب بالادعاء والتنزيل وفي طول الاستعمال في الموضوع له خلاف الوجدان لأنا عندما نراجع وجداننا نجد أن إطلاق عنوان الصلاة مثلاً وانطباقه على جميع مراتبها على حد سواء فكما يطلق عنوان الصلاة على الصلاة مع الوضوء كذلك بنفس النحو يُطلق على الصلاة مع التيمم لا أن يكون صدقه على بعض المراتب في طول صدقه على بعض فهذا شاهد على أن عنوان الصلاة صار حقيقةً في معنى جامع نسبته إلى جميع المراتب علی حد سواء فتكون النتيجة بملاحظة المباحث السابقة أن مثل عنوان الصلاة في عصرنا صار حقيقةً في المعنى الجامع ولو بنحو الحقيقة المتشرعية وأنه كان يُستعمل في عصر الشارع أيضاً في نفس المعنى الجامع لا أن استعماله في بعض الأفراد كان في طول استعماله في المرتبة العالية.

الثانية: أن المرتبة العالية في المركبات الاعتبارية كالصلاة ليست منحصرةً في أمر واحد حتى يُلتزم بأن اللفظ موضوع لتلك المرتبة بالخصوص بل أفراد المرتبة العالية متعددة في عرض واحد مثلاً في الصلوات اليومية صلاة الفجر وصلاة الظهر وصلاة العصر وصلاة المغرب وصلاة العشاء كل منها مرتبة عالية في عرض الأخرى وكذا صلاة الآيات وصلاة العيدين في عرض الصلوات اليومية فالمرتبة العالية من الصلاة ليس شيئاً واحداً بل أمور متعددة في عرض واحد وبالنتيجة لابد من تصور جامع يشمل جميع الأفراد لا أن يختص تصوير الجامع بالجامع بين القصر والتمام كما أفاد قدس سره.

فعلى هذا الأساس يتضح أن قياس مثل الصلاة والصوم وغير ذلك من المركبات الاعتبارية بالمركبات الخارجية ليس صحيحاً لأن المركبات الخارجية في أول اختراعها شيء خاص له مصداق واحد فيوضع له الاسم ثم يُستعمل في المراتب الناقصة ولكن في المركبات الاعتبارية مثل الصلاة ليس الأمر كذلك إذ ليس لها حد معيّن من الأول.

هذا في مناقشة الموضع الأول من كلام المحقق النائيني قدس سره.

وأفاد قدس سره في الموضع الثاني من كلامه أنه بناءً على أن الألفاظ موضوعة للمرتبة العالية وأن استعمالها في باقي المراتب بالادعاء والتنزيل تبطل الثمرة بين الصحيح والأعم في التمسك بالإطلاق وعدمه.

نوقش ما أفاده في هذا الموضع بأن الثمرة لا تبطل بالكلية بل إن شُك في الجزئية والشرطية للمراتب الدانية غير المرتبة العالية ليس للأعمي أن يتمسك بإطلاق الخطاب بينما إن شُك في اعتبار شيء في المرتبة العالية أو اعتبار شيء في جميع المراتب بما فيها المرتبة العالية ففي كلام السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما أن الصحيحي ليس له التمسك بالإطلاق لكن الأعمي له التمسك به لأنه على الصحيح يكون اللفظ موضوعاً للمرتبة العالية وهي مرددة بين خصوص الواجد للشيء المشكوك والجامع بين الواجد والفاقد ومع الشك والترديد في المسمى وصدقه لا يمكن التمسك بالإطلاق ولكن على الأعم صدق المسمى محرز بالوجدان والشك في اعتبار أمر زائد علىه.

الظاهر عدم تمامية هذه المناقشة بالالتفات الی بيان المحقق النائيني قدس سره في القسم الأول فإنه قال هناك أنا سواء قلنا بالوضع للصحيح أو قلنا بالوضع للأعم نقول بأن لفظ الصلاة مثلاً موضوعة لخصوص المرتبة العالية الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط واستعماله في بقية الأفراد على نحو الادعاء والتنزيل، وخلاف الصحيحي والأعمي في استعمال اللفظ في سائر الأفراد غير المرتبة العالية فعند ما كان الأعمي كالصحيحي ملتزماً بوضع الصلاة للمرتبة العالية الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط فلا يمكنه التمسك بإطلاق (أقيموا الصلاة) في مورد الشك في جزئية السورة مثلاً لأنه حينما سلّم بوضع الصلاة للجامعة للأجزاء والشرائط فصدقها في موارد الشك على الفاقدة للمشكوك غير محرزعنده ولا يمكنه التمسك بالإطلاق مع الشك في صدق العنوان كالصحيحي.

نعم، إن أحرز في خطاب أن عنوان الصلاة لم يستعمل في المرتبة العالية الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط بل حصل الادعاء والتنزيل والمقصود به الصلاة عن جلوس مثلاً فإن شكّ في جزئية شيء أو شرطيته في هذه المرتبة الدانية يمكن للأعمي التمسك بالإطلاق لأنه لا يحتاج للاستعمال الادعائي في المراتب الدانية إلى أكثر من الاشتراك في الصورة وبما أن الاشتراك في الصورة حاصل في الفرد الفاسد فالصلاة الادعائية صادقة فيمكنه التمسك بالإطلاق.

مثلاً ورد في الدليل: (المريض يصلي جالساً) ومن الواضح أن معنى الصلاة في هذا الخطاب ليس الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط فلذا إن شككنا أن الجلوس المعتبر للمريض مشروط بالانتصاب أو لا لا يمكن للصحيحي أن يتمسك بالإطلاق لأنه يحتاج لصدق عنوان الصلاة في الاستعمال الادعائي إلى الاشتراك في الأثر وبنظره لابد أن تُستعمل الصلاة لعمل مشترك مع المرتبة العالية في الأثر فلذا إن شك المريض في خصوصية الجلوس المعتبر في صلاة المريض لا يمكنه التمسك بالاطلاق لأنه لا يعلم مع فقد الانتصاب بحصول الاشتراك في الأثر فلا يحرز صدق عنوان الصلاة وبالنتيجة لا يمكنه التمسك بالإطلاق.

ولكن الأعمي يقول: استعمل عنوان الصلاة في (المريض يصلي قائماً) بلحاظ الاشتراك في الصورة والصلاة عن جلوس الفاقدة للانتصاب والصلاة عن جلوس الواجدة للانتصاب مشتركتان مع المرتبة العالية في الصورة الظاهرية فعندما يُحرز صدق الصلاة الادعائية على الصلاة الفاقدة للانتصاب يمكنه في مورد الشك في شرطية الانتصاب التمسك بالإطلاق ونفي الشرطية به.

فالنتيجة في القسم الثاني من كلام المحقق النائيني قدس سره أن ما أفاده من انتفاء الثمرة رأساً غير تام وكذلك ما أفاده السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما من أن الثمرة تظهر في مورد الشك في أخذ شيء في المرتبة الأعلى غير تام بل لابد أن يُقال: تظهر الثمرة على القول بالأعم فيما أحرز استعمال اللفظ في غير المرتبة العالية.

فيقع الكلام في إمكان تصوير الجامع على القول بالصحيح وعلى القول بالأعم.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أنه على القول بالصحيح لا إشكال في وجود الجامع وإمكان الإشارة إليه بخواصه وآثاره يعني وإن كنا لا نعرف ذلك الجامع بعنوانه التفصيلي لكن يمكننا الإشارة إليه من طريق الاشتراك في الأثر لأنا حينما نلاحظ الأدلة الشرعية نرى أنها ذكرت للصلاة خواص وآثاراً لا تختص بصنف دون صنف وتوجد في جميع المراتب والمصاديق مثل: (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) و (الصلاة معراج المؤمن) و (قربان كل تقي) هذه آثار تترتب على جميع الصلوات الصحيحة من صلاة الحاضر وصلاة المسافر وصلاة الفجر وصلاة الظهر وصلاة العصر وصلاة المغرب وصلاة العشاء وصلاة الآيات ووو فالاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد لأن مقتضى قاعدة (الواحد لا يصدر إلا عن الواحد) أن الأثر الواحد ليس له إلا مؤثر واحد وهذا الاشتراك في الأثر يكفي للإشارة إلى ذلك الجامع الواحد المؤثر لهذا الأثر ويُقال: وُضع لفظ الصلاة للجامع الذي أثره النهي عن الفحشاء والمنكر والمعراجية للمؤمن والقربان للتقي ولا حاجة إلى معرفة الجامع تفصيلاً.

نوقش ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في تصوير الجامع على القول بالصحيح بمناقشات:

الأولى: ما يُستفاد من كلمات الشيخ الأعظم قدس سره حيث قال بأنه لا يمكن تصوير جامع بين الأفراد الصحيحة لأن الجامع إما أن يكون أمراً مركباً أو عنواناً بسيطاً ولا يصلح أي منهما لأن يكون جامعاً شاملاً لجميع الأفراد الصحيحة ومسمًى للفظ ومتعلقاً للأمر.

لأن المركب بأي نحو صُوّر فهووان كان صحيحاً بلحاظ بعض الحالات ولكن لا يكون صحيحاً بلحاظ بعضها الآخر إذ لو أخذت في هذا المركب جميع الأجزاء والشرائط كالصلاة الرباعية بالأجزاء والشرائط الكاملة فهذا الجامع يكون صادقاً على صلاة الظهرين والعشاء للحاضر ولكن لا يكون صادقاً على باقي أفراد الصلاة كصلاة المسافر وصلاتي الفجر والمغرب. ولو أخذت في المركب أقل من ذلك كالصلاة الثنائية لا يكون صادقاً على صلاة الظهرين والعشاء للحاضر وعلى صلاة المغرب وإن كان صادقاً على صلاة الظهرين والعشاء للمسافر وعلى صلاة الفجر.

فبأي نحو صُوّر الجامع بنحو الكامل أو نحو الناقص يكون صادقاً في بعض الحالات الصحيحة وفي بعض الحالات الفاسدة لأن الصحة والفساد كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره أمر نسبي فلذا يقول الشيخ الأعظم قدس سره أن الجامع لو كان مركباً لا جامع ينطبق على جميع الأفراد الصحيحة.

وإن كان الجامع العنوان البسيط لا المركب فإما أن يكون عنوان (مطلوب) أو عنوان آخر ملزوم مساوٍ له فإن كان عنوان (مطلوب) فيرد عليه إشكالات ثلاثة:

الأول: أن هذا العنوان ليس معقولاً إلا في طول تعلق التكليف فلذا لا يمكن جعله جامعاً لأن ما هو في مرتبة متأخرة عن الطلب لا يمكن أخذه في متعلق الطلب لمحذور الخلف والدور وتقدّم الشيء على نفسه.

الثاني: أن لازم كون الموضوع له للفظ الصلاة مثلاً عنوان (مطلوب) أن يكون لفظ الصلاة مرادفاً للفظ المطلوب كالإنسان والبشر والحال أنهما ليسا مترادفين بحسب الفهم العرفي وليسا كسائر الألفاظ المترادفة ينتقل الذهن بسماع كل من المترادفين إلى الآخر.

الثالث: أن لازم كون الموضوع له للصلاة عنوان (مطلوب) أن لا يمكن التمسك بأصل البراءة في موارد الشك في الجزئية والشرطية في الأقل والأكثر الارتباطيين ويلزم الرجوع إلى قاعدة الاشتغال والحال أن المشهور مع قولهم بالوضع للصحيح يقولون في باب الأقل والأكثر الارتباطيين بالبراءة لا الاشتغال لأن متعلق الأمر لو كان عنوان (مطلوب) عندما نشك في جزئية السورة مثلاً يكون تعلق الأمر بعنوان (مطلوب) ولكن لا نعلم بأنه يحصل بالصلاة ذات تسعة أجزاء بدون السورة أو لا فالشك يرجع إلى حصول متعلق التكليف لا إلى حدود المتعلق وبعد العلم بتعلق التكليف ومعلومية حدود المتعلق يكون الجاري قاعدة الاشتغال.

وإن كان الجامع البسيط عنواناً ملازماً مساوياً لعنوان (مطلوب) فإنه وإن لم يرد عليه حينئذٍ الإشكالان الأول والثاني لأن المفروض عدم كون المتعلق عنوان (مطلوب) ليكون أخذه غير ممكن ولأنا لا نعلم ما هو العنوان بالتفصيل ليلزم ترادفه مع عنوان الصلاة ولكن يرد الإشكال الثالث لأن المفروض كون عنوان ألف الملازم المساوي لعنوان (مطلوب) متعلقاً للأمر وشككنا في أن هذا المتعلق المعلوم هل يحصل بالصلاة مع السورة أو لا. بعبارة أخرى: المفروض أن متعلق الأمر هو العنوان لا المعنون وذات الأجزاء والشرائط ليرجع الشك إلى الأقل والأكثر الارتباطيين وكما أنه في فرض تعلق التكليف بعنوان (مطلوب) كان العنوان هو المتعلق لا ذات الأجزاء والشرائط وكان الشك في المحصّل ومجرى للاشتغال كذلك في فرض تعلق التكليف بالعنوان الملازم المساوي لـ(مطلوب) لأنا لا نعلم بأن ذلك العنوان الملازم المساوي الذي تعلق به التكليف بكم جزء يحصل فيرجع الشك إلى الشك في المحصل.

هذا ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره في مقام الجواب عن هذه المناقشة أن المختار من بين الفروض الثلاثة الفرض الأخير وهو تعلق الأمر بعنوان ملازم مساوٍ لعنوان (مطلوب) والإشكال الوحيد على هذا الفرض لزوم عدم جريان البراءة وجريان الاشتغال وجواب هذا الإشكال أن متعلق التكليف وإن كان العنوان ولكن العلاقة بين هذا العنوان والمعنون - يعني الأجزاء الخارجية المتعددة - ليست علاقة المحصّل والمتحصل أو السبب والمسبب بل هذا العنوان متحد مع الأجزاء والشرائط ومنطبق عليها. نعم، لو كانت العلاقة علاقة السبب والمسبب كعلاقة الوضوء والغسل بالطهارة النفسانية كما عليه المتقدمون كان العنوان المأمور به معلوماً وفي فرض الشك في الأجزاء والشرائط جرت قاعدة الاشتغال ولكن العلاقة علاقة الاتحاد والانطباق يعني نفس المنطبق عليه - وهي الأجزاء والشرائط - متعلق الأمر لا الحاصل منها وقد مثّل له الميرزا التبريزي قدس سره بمثال عرفي وهو أن الدار مركبة من أجزاء وشرائط وعنوان (الحافظ من البرودة والحرارة) ينطبق عليها وهذا العنوان منطبق على نفس الدار بأجزائها وشرائطها لا أنه مسبب عنها وبالنتيجة في موارد الشك يكون نفس المأمور به محلاً للشك والترديد ويسري الشك إلى دائرة التكليف لأن تعلق التكليف بتسعة أجزاء محرز ولا نعلم أن الجزء العاشر داخل في المتعلق أم لا.

المناقشة الثانية: ما ورد في كلام المحقق الإصفهاني قدس سره وغيره من الأعلام كالسيد الخوئي قدس سره من أن تمامية الجامع المتصور للمحقق الآخوند قدس سره - وهو الجامع بين الأجزاء والشرائط التي توجب النهي عن الفحشاء والمنكر مثلاً - متوقف على أن يكون بين الأفراد جامع حقيقي ليكون متعلقاً للأمر والحال أنه لا جامع ذاتي بين أفراد الصلاة حتى في مرتبة واحدة فضلاً عن المراتب المتعددة لأنها متضمنة لمقولات متعددة يعبّر عن نظائرها بالمركب الاعتباري.

ثم أضاف المحقق الإصفهاني قدس سره أنا حينما ثبت لنا بالبرهان أن أفراد الصلاة حقائق متباينة لا يمكننا كشف الجامع الذاتي بينها من طريق الاشتراك في الأثر إذ المفروض أنه لا يمكن أن يكون لها جامع ذاتي فكيف يكشف الاشتراك في الأثر عنه؟

الثالثة: أنا لو أغمضنا العين عن كون الصلاة متضمنةً لمقولات متعددة مع ذلك لا يمكن أن نكشف بالاشتراك في الأثر وجود جامع ذاتي بين أفراد الصلاة لأن كشف الجامع الذاتي في ناحية المؤثر بطريق وحدة الأثر مبتنٍ على جريان قاعدة الواحد والحال أنها لو فُرض تماميتها في الجملة فانما موردها وجود الوحدة الحقيقية في ناحية الأثر والمعلول وإلا إن لم تكن هناك وحدة حقيقية لا بالوحدة الشخصية ولا بالوحدة النوعية بل كان مجرد الوحدة العنوانية فلا تجري القاعدة فإن أثر النهي عن الفحشاء والمنكر مثلاً متنزع عن حقائق متعددة مختلفة الحقيقة لأن النهي عن الفحشاء والمنكر يعني النهي عن فعل كل معصية معصية وحقائقها مختلفة فإذا لم يكن في ناحية الأثر وحدة حقيقية فلا مجال لقاعدة الواحد فلذلك لا تجري هذه القاعدة في العبادات والمعاملات.

الرابعة: لو فرضنا إمكان كشف الجامع من ناحية المؤثر ولكن بلحاظ حكمة وضع الألفاظ لا يمكن أن يكون الجامع الذي صوّره المحقق الآخوند قدس سره موضوعاً له للعبادات لأن الغرض من وضع اللفظ للمعنى الخاص أن يستعمله المتكلم في موارد إرادة تفهيم المعنى فالمصحّح للوضع وجود هذا الأثر والغرض وهذا الغرض يتحقق فيما كان المعنى الموضوع له واضحاً وإلا لا معنى لأن يستفيد المتكلم من اللفظ في مقام تفهيم شيء ليس معناه واضحاً وقد اعترفتم أن حدود المعنى الموضوع له ليست واضحةً.

لا يقال: أن المعنى قابل للتشخيص عن طريق الأثر ولو لم تكن حدودها واضحةً مثلاً يُشار بعنوان الناهي عن الفحشاء إلى الجامع بين أفراد الصلاة فإنه يُقال: هذا العنوان أيضاً لا يكون مصحّحاً لأن حيثية المؤثرية في الأثر الخاص بأن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر أو معراج المؤمن حتى لو تمت صغروياً ولم يناقش فيها أو في بعضها - كما ناقش الميرزا التبريزي قدس سره بأنه لا دليل على أن الصلاة معراج المؤمن - لكن ليس معنى ذلك كون تلك المؤثرية واضحةً ومبيّنةً لدي العرف بحيث كل من لاحظ الصلاة من التكبير إلى التسليم فهم أن النهي عن الفحشاء والمعراجية للمؤمن أثر هذه الصلاة وبالنتيجة حيث لم تكن المؤثرية واضحةً للجميع لا يكون هناك مصحّح لوضع اللفظ للجامع المنكشف بها.

نعم، لو أخذت في الجامع الأجزاء الخارجية لكان واضحاً عند العرف ولكن حيثية الآثار غير واضحة لدى العرف العام فلا تكون مصحّحةً للوضع للمعنى المبهم.

الظاهر أن الإشكال الأخير وهو إشكال عرفي هو عمدة الإشكال في تصوير المحقق الآخوند قدس سره للجامع على الصحيح.

ذكروا لتصوير الجامع على القول بالصحيح تصويرات أخرى غير تصوير المحقق الآخوند قدس سره نذكر منها تصويرين:

الأول: تصوير المحقق الإصفهاني قدس سره الذي أفاده على القول بالصحيح ولكنه قابل للتقريب على القول بالأعم أيضاً وهو أن الجامع على القول بالصحيح ليس أمراً مركباً من أجزاء وشرائط خاصة ليرد إشكال الشيخ الأعظم قدس سره ولا نكشفه عن طريق الأثر وقاعدة الواحد كما ذكر المحقق الآخوند قدس سره لترد عليه الإشكالات المتقدمة بل الجامع بين جميع الأفراد الصحيحة في جميع المراتب هو العمل الخاص المبهم من جهة الخصوصيات معرّفه عناوين غير منفكة عنه كعنوان الناهي عن الفحشاء والمنكر أو عنوان المطلوب في أوقات خاصة.

توضيح ذلك: أن سنخ المعاني والماهيات وسنخ الوجود العيني متعاكسان في السعة والإطلاق فكلما كان الوجود العيني أقوى وأشد كان أوسع بينما المعاني والماهيات كلما كانت أضعف وأشد إبهاماً كانت أوسع وكلما أضيفت إليها القيود صارت أضيق وقلت سعتها.

وإن كانت الماهية حقيقيةً فلا يمكن أن تكون مبهمةً بلحاظ أجزائها المقوّمة وهي الجنس والفصل لأن الأجزاء المقوّمة مأخوذة في المعنى والماهية قطعاً بل الإبهام يكون بلحاظ العوارض مثلاً الإنسان لا إبهام فيه بلحاظ الحيوانية والناطقية ولكن قد يكون مبهماً من حيث الشكل وشدة القوى وضعفها وعوارض النفس والبدن.

وهذا بخلاف الماهيات الاعتبارية لأنها ليست ذواتاً حقيقيةً مركبّةً من الأجزاء والشرائط التي تعرض عليها العوارض بل هي مركبة من خصوصيات هي أمور متباينة بالذات فلذا إن أريد وضع لفظ لماهية اعتبارية يكون شاملاً لجميع أصنافها ومراتبها وأفرادها لابد أن يلاحظ المعنى الموضوع له مبهماً من حيث الأجزاء والشرائط ليشمل الجميع. نعم، المعنى المبهم من جميع الجهات غير مفيد ولا يكون مبيّناً لمراتب ذلك المركب في مقابل المركبات الأخرى فلابد أن يعرّف بالعلامات المعرّفة.

كما أن الخمر كذلك لها أفراد متعددة ومراتب مختلفة من حيث الإسكار والمادة المأخوذة منها وغير ذلك فلذا وُضع لفظ الخمر لمائع مبهم من حيث اتخاذه من العنب أو التمر أو غيرهما ومن حيث اللون والطعم ومرتبة الإسكار ويكون معرّف هذا المائع المبهم المسكرية لئلا يصدق على باقي المائعات.

كذلك ألفاظ العبادات كالصلاة فلفظ الصلاة مع الاختلاف الكثير في مراتبها الصحيحة وُضع لعمل خاص مبهم يكون معرّفه أنه ناهٍ عن الفحشاء أو مطلوب في أوقات خاصة أو غير ذلك من المعرّفات.

فيمكن وضع ألفاظ العبادات للمعنى الصحيح ولكن بأن يكون الجامع معنى مبهماً من حيث الخصوصيات ويعرّف بالعناوين المعرّفة لئلا يصدق على باقي العبادات.

ثم ذكر قدس سره أنه يمكن بنفس البيان تصوير الجامع على القول بالأعم أيضاً بتغيير في المعرّف فإن المعرّف على القول بالصحيح الناهي عن الفحشاء فعلاً وعلى القول بالأعم الناهي عن الفحشاء اقتضاءً. قال: **(و أما على تصورنا الجامع فالصحيحي و الأعمّي- في إمكان الجامع- على حدّ سواء؛ لما عرفت: أن مراتب الصحيحة و الفاسدة متداخلة، و الصحة الفعلية و عدمها في كل مرتبة، بلحاظ صدورها من أهلها و عدمه.)**

يعني صحة مراتب الصلاة المختلفة وفسادها أمر نسبي وكل مرتبة من الصلاة إن صدرت من المكلف بتلك المرتبة تكون صحيحةً فعليةً وإلا تكون باطلةً.

ثم قال: عندما تكون الصحة الفعلية دائرةً مدار التكليف بتلك المرتبة فإن وُضع لفظ الصلاة بإزاء العمل المبهم من جميع الجهات إلا من حيثية كونه ناهياً عن الفحشاء فعلاً يكون لفظ الصلاة موضوعاً للصحيح والنهي عن الفحشاء ليس قيداً للموضوع له وداخلاً فيه بل مجرد معرّف. ولكن إن وُضع لفظ الصلاة للعمل المبهم من جميع الجهات بمعرفية النهي عن الفحشاء الاقتضائي يكون الموضوع له أعم لأن كل مرتبة لاحظناها تكون مقتضيةً للنهي عن الفحشاء ولكن فعلية النهي وتأثيره مشروطة بأن تصدر تلك المرتبة من المكلف بها.

نوقش في هذا التصوير للجامع بمناقشتين:

الأولى: ما أفاده السيد الصدر قدس سره من أن المراد بإبهام الجامع إن كان إبهامه ثبوتاً فهو غير معقول حتى في الأسماء المبهمة الاصطلاحية كاسم الإشارة والموصولات فإن الإبهام فيها ليس بلحاظ ذات المعنى بل في انطباقه على الخارج وإلا فمن المعلوم أن المعنى الموضوع له للفظ (هذا) مثلاً المفرد المذكر المشار إليه. هذا في الأسماء المبهمة كالموصولات وأسماء الإشارة فضلاً عن أسماء الأجناس غير المبهمة كالشجر والحجر والإنسان ووو.

وإن كان المراد أن المسمى مفهوم عرضي انتزاعي مثل عنوان (ما أمر به الشارع) الذي يشار به إلى الواقع المركب وهو مبهم لا نعرفه فإشكاله أنه خلاف الوجدان العرفي المتشرعي لأن مثل ألفاظ الصلاة والصوم في عرف المتشرعة حاكية عن عناوين تفصيلية حقيقية لا أنها مبيّنة لخصوصية عرضية للمركبات فقط.

وبيان المحقق الإصفهاني قدس سره في الموضوع له للفظ الخمر أيضاً غير تام لأن لفظ الخمر كباقي أسماء الأجناس موضوع لمعنى مبيّن ولا أبهام فيه إلا أنه من حيث المادة التي تؤخذ منها الخمر لوحظ لا بشرط يعني لا خصوصية للأخذ من العنب.

فالعنوان العرضي الانتزاعي ولو كان ممكناً ثبوتاً ولكنه إثباتاً خلاف الارتكاز العرفي المتشرعي على أن هذه العناوين حاكية عن العناوين التفصيلية.[[32]](#footnote-32)

الثانية: ما أفاده الميرزا التبريزي قدس سره من أن ما أفاده غير قابل للالتزام لأن المراد إن كان وضع اللفظ للجامع العنواني - كما هو ظاهر التعابير - فإشكاله أن المحقق الإصفهاني نفسه لا يقبل بكون ألفاظ العبادات موضوعةً للجامع العنواني لأنه ردّ الجامع العنواني في أول تعليقته على تصوير المحقق الآخوند قدس سره وقال بأن لازمه عدم صحة استعمال الصلاة في نفس المعنون وترادف لفظ الصلاة وعنوان الناهي عن الفحشاء وهو سخيف غير قابل للالتزام.

وإن كان المراد وضع اللفظ لواقع العنوان ومصاديقه فباعتبار كون مصاديق العمل مختلفةً ومتعددةً لابد أن يكون الوضع للمصاديق من باب الوضع العام والموضوع له الخاص الذي لا يقبله الأعلام الآخرون وكذا المحقق الإصفهاني نفسه بل يقول بأنها مثل بقية أسماء الأجناس موضوعة بالوضع العام والموضوع له العام.

ولكن يمكن الجواب عما ذكراه على بعض التقادير فإنا إذا راجعنا إلى كلام المحقق الإصفهاني قدس سره نرى أنه أفاد: كما أن المعنى الموضوع له للفظ الخمر مبهم ولكن يعرّف بعنوان المسكرية كذلك الموضوع له للفظ الصلاة معنى مبهم لم تلاحظ فيه الأجزاء والشرائط تفصيلاً بل يعرّف بعنوان عمل خاص ناهٍ عن الفحشاء.

فالمستفاد من هذا التنظير أن المعنى الموضوع له هو المعنى اللابشرط الذي ذكره السيد الصدر قدس سره فالمحقق الإصفهاني قدس سره يريد أن يقول كما أن المعنى الموضوع له في لفظ الخمر لوحظ لا بشرط بالنسبة إلى الخصوصيات فيكون قابلاً للصدق على مراتب وأفراد مختلفة ومتعددة كذلك معنى ألفاظ العبادات كالصلاة لوحظ لا بشرط من الخصوصيات فتكون قابلةً للصدق على جميع المراتب والأفراد.

وما أفاده السيد الصدر قدس سره من أنه لا إبهام في المعنى الموضوع له لفظ الخمر بل لوحظ بنحو لا بشرط وهذه اللابشرطية سبب لشموله لجميع المراتب والأفراد فليس في كلام المحقق الإصفهاني قدس سره غير هذا فجواب إشكال السيد الصدر قدس سره على التقدير الأول - وهو أنه إن كان المراد الإبهام بحسب مقام الثبوت فهو غير معقول - أن مراد المحقق الإصفهاني قدس سره من الإبهام في مقام الثبوت ليس الظلمة المحضة بأن لم تلاحظ أية خصوصية بل المراد اللا بشرطية بالنسبة إلى الخصوصيات والجامعية.

ووجه التعبير عن أسماء الإشارة والموصولات بالأسماء المبهمة نفس هذه الجهة لأنها لتمام معناها تحتاج إلى المشار إليه والصلة والا فبقطع النظر عن هذه الجهة معناها جامع قابل للصدق على مصاديق متعددة.

فعلى ما افاده المحقق الإصفهاني قدس سره الموضوع له للفظ الصلاة عمل خاص يأتي به المكلفون وهو العمل الخارجي المعهود ولكن لم تؤخذ فيه الأجزاء والشرائط والخصوصيات بالتفصيل وهو وإن كان مشتملاً على الأجزاء والشرائط في المراتب المختلفة ولكن أخذت فيه بنحو الإجمال لا التفصيل ليكون قابلاً للصدق على جميع الأفراد. نعم، يُعرّف العمل بعنوان مشير ليختص الموضوع له بمصاديق الصلاة في مقابل مصاديق الصوم وغيره والعنوان المشير في كلامه قدس سره عنوان النهي عن الفحشاء أو المطلوبية في أوقات خاصة.

وحاصل الجواب عن إشكال السيد الصدر قدس سره أن المحقق الإصفهاني قدس سره يختار التقدير الأول وهو الإبهام الثبوتي ولكن ليس الإبهام بمعنى الإهمال بل بمعنى الجامعية.

وأما مناقشة الميرزا التبريزي قدس سره فكان محصلها أنه إن كان المراد الوضع للجامع العنواني فالمحقق الإصفهاني قدس سره أنكره وإن كان المراد الوضع لواقع العمل ومصاديقه فيرجع إلى الوضع العام والموضوع له الخاص الذي لا يقول به هوأيضاً.

والجواب أن الموضوع له للفظ الصلاة عند المحقق الإصفهاني قدس سره ليس عنوان الناهي عن الفحشاء بل صريح كلامه أن الموضوع له عمل خاص والنهي عن الفحشاء معرّفه ولكن ليس بمعنى أنه موضوع لواقع العمل ومصاديق العنوان ليرجع إلى الوضع العام والموضوع له الخاص.

في الحقيقة مختار المحقق الإصفهاني قدس سره في تصوير الجامع على القول بالصحيح نفس مختار المحقق الآخوند قدس سره إلا أن المحقق الآخوند قدس سره يرى أن الجامع بين الأفراد الصحيحة والمراتب المختلفة جامع ذاتي تكويني يشار إليه بطريق آثاره ولكن المحقق الإصفهاني قدس سره يرى أن الجامع جامع اعتباري وجعلي.

وعلى هذا الأساس يرد على تصوير المحقق الإصفهاني قدس سره نفس الإشكال الوارد على تصوير المحقق الآخوند قدس سره وهو أن الغرض من الوضع - أي تفهيم المعاني بواسطة الألفاظ - إنما يتحصل فيما كان الموضوع له واضحاً ومبيناً ولو من طريق معرفية الآثار وإلا فوضع اللفظ لتفهيم معنى مجهول خلاف الحكمة ففي لفظ الصلاة وأمثاله إن كانت الآثار آثاراً واضحةً لدى العرف العام يكون وضع اللفظ للجامع بمعرفية تلك الآثار مطابقاً للحكمة ولكن لا توجد آثار واضحة عند العرف العام فلا يمكن أن يقال بوضع لفظ الصلاة لعمل مبهم من حيث الأجزاء والشرائط لأن العمل نفسه ليس مبيناً وآثاره ايضاً ليست مبينةً عند العرف العام ليحقق حكمة الوضع.

نعم، لو كانت العلائم الأخرى المعروفة والواضحة كالمطلوبية في الأوقات الخاصة علائم شاملة لجميع الأفراد الصحيحة لكان وضع اللفظ بمعرفيتها موجهاً لأنه أمر قابل للفهم العرفي ولكن المشكلة - كما في كلام الميرزا التبريزي قدس سره - أن المطلوبية في الأوقات الخاصة لا تشمل جميع الصلوات فانهالا تشمل النوافل المبتدئة فهي وإن أطلق عليها عنوان الصلات ولكنها ليست مطلوبةً في الأوقات الخاصة فهذه العلامة ليست جامعةً للأفراد الصحيحة فلا يمكن جعلها معرفاً.

فاتضح أن إشكال تصوير المحقق الإصفهاني قدس سره إشكال إثباتي وهو عدم المناسبة لحكمة الوضع وإلا لو كان هناك معرّف معروف لدى العرف وجامع لجميع الأفراد لانحلت المشكلة ولكن لا يوجد هكذا معرّف. ويأتي نفس الإشكال على تصويره للقول بالأعم أيضاً.

بهذا البيان يتضح أن مختار السيد الصدر قدس سره في تفسير الجامع أيضاً غير صحيح فإنه جعل الجامع مركباً بأو لأن الأجزاء والشرائط المأخوذة في المركب ليس بنحو واحد فبعضها معتبرة في جميع مراتب الصلاة وأخذت في المركب تعييناً كالطهارة من الحدث حيث أخذت بلحاظ جميع حالات الصلاة ولذا لاتجب الصلاة على فاقد الطهورين وهناك خصوصيات معتبرة في بعض الحالات فقط فأخذت في المركب تخييراً كالقراءة في ركعتي الثالثة والرابعة حيث أخذت بنحو الجامع الأوي أي إما الفاتحة وإما التسبيحات الأربعة وكالقصر والإتمام فالمأخوذ إما القصر في السفر أو الإتمام في الحضر وكالقيام الاختياري والجلوس عند الاضطرار فالمأخوذ إما المبدل في حال الاختيار أو البدل حال الاضطرار.

فنفس إشكال عدم المناسبة لحكمة الوضع يرد على هذا التصوير أيضاً لأن الجامع الذي تم بمراحل من التقييد والتخيير ليس جامعاً يفهمه العرف العام من ألفاظ الصلاة والصوم ووو فإنه جامع مشتمل على التعقيد وليس واضحاً مبيناً للعرف ليضع الشارع لفظ الصلاة له ويستفيد منه عند إرادة التفهيم فهذا الجامع ليس واضحاً في نفسه وليس هناك علامة أخرى جامعة للأفراد تكون معرّفةً له.

والميرزا التبريزي قدس سره أيضاً كان يقول في الدورات السابقة أن وضع ألفاظ العبادات للصحيح يؤدي إلى القول بالاشتراك أو القول بالوضع العام والموضوع له الخاص وليس شيء منهما قابلاً للالتزام وبالنتيجة لابد من القول بوضع الألفاظ للأعم.ولكن قال في الدورة الأخيرة وكذا في كتاب الدروس أنه يمكن على القول بالوضع للصحيح تصوير جامع مناسب لفهم المتشرعة وهو أن يلاحظ الشارع المركب الخاص بما له من الأجزاء والشرائط - يعني التكبير والركوع والسجود والقراءة ووو - ويضع اللفظ لتلك الأجزاء والشرائط الخاصة لكن لا مطلقاً بل بشرط أن يتعلق بها تشريع الشارع يعني الركوع والسجود والقراءة وووالتي يتعلق بها الأمر هي الموضوع له للفظ الصلاة سواء كان التشريع بتعلق الأمر الوجوبي أو بتعلق الأمر الندبي فتعلق التشريع قيد العلقة الوضعية بحيث لا توجد العلقة في غير مورد تعلق التشريع أصلاً. لذا إن كان العمل المركب مشروعاً في حالة خاصة لشخص خاص يكون العمل في تلك الحالة ولذلك الشخص صلاةً ولا يكون في غير تلك الحالة ولغير ذلك الشخص صلاةً.

ثم ذكر أن هذا التصوير للجامع وإن كان مقتضياً لكون الوضع من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص ولكن الالتزام بذلك لا محذور فيه لأن ما يقتضيه التصوير المذكور أن يكون وضع لفظ الصلاة بالنسبة إلى أنواع الصلاة ومراتبها من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص لأن التشريع يتعلق بالعناوين لا المصاديق الخارجية.

وما هو غير قابل للالتزام أن يكون كل مصداق من الصلاة يأتي به المكلفون خارجاً موضوعاً له للفظ الصلاة فإنه خلاف الوجدان العرفي.

أما إن كان الوضع العام والموضوع له الخاص بالنسبة إلى مراتب الصلاة فالالتزام بذلك لا محذور فيه.

الإشكال على هذا الوجه أن الوضع العام والموضوع له الخاص على هذا النحو أيضاً خلاف الوجدان والارتكاز لأن لازمه كون الاستعمال في الموارد التي يذكر الحكم لطبيعي الصلاة الجامع بين جميع مراتبها مثل (الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) استعمالاً في غير ما وُضع له ومجازاً لأن المفروض عدم وضع اللفظ للطبيعي بل لمصاديقه والحال أن كون الاستعمال في هذه الموارد مجازياً خلاف الوجدان والارتكاز لعدم وجود أي عناية وعلاقة مصحّحة للاستعمال المجازي في هذه الموارد.

فعلى القول بالصحيح لا يوجد لألفاظ العبادات جامع يكون عرفياً ويكون جامعاً وشاملاً للأفراد ومانعاً عن الأغيار.

تصوير الجامع على القول بالأعم

ذكر المحقق الآخوند قدس سره لتصويرالجامع على القول بالوضع للأعم وجوهاً خمسةً وناقشها:

الأول: ما اختاره الميرزا القمي قدس سره من أن الموضوع له خصوص الأركان

الثاني: ما نُسب إلى المشهور من أن الموضوع له معظم الأجزاء

الثالث: أن وضع ألفاظ العبادات كوضع الأعلام الشخصية

الرابع: أن وضعها كالوضع في المعاجين والمركبات الخارجية

الخامس: أن وضعها كالوضع في أسامي الأوزان والمقادير

ناقش المحقق الآخوند قدس سره جميع هذه الوجوه ولم يقبل شيئاً منها.

وفي المقابل ذهب السيد الخوئي قدس سره إلى أن الوجهين الأول والثاني أي الوضع لخصوص الأركان والوضع لمعظم الأجزاء قابلان للالتزام وقال الميرزا التبريزي قدس سره أيضاً أن الوجه الثاني قابل للالتزام فلنبحث أولاً عن الوجوه الثلاثة الأخيرة مع مناقشات المحقق الآخوند قدس سره وثانياً عن الوجهين الأول والثاني الذين اختارهما السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما.

الوجه الثالث أن وضع ألفاظ العبادات كوضع الأعلام الشخصية فكما أن التغيير في حالات وأوضاع الشخص لا يضرّ بصدق الاسم ويمكن استعماله بلحاظ جميع الحالات - مثلاً اسم زيد الذي وُضع للمولود يبقى إلى آخر عمره والتغييرات في شكله ووزنه وطوله ووو لا تضرّ بصدقه عليه - كذلك ألفاظ العبادات كالصلاة تطلق عليها في جميع الحالات المختلفة من حيث الكم والكيف مع أن للصلاة الصحيحة مراتب فضلاً عن الأعم من الصحيحة والفاسدة ولكن هذه الاختلافات لا تضرّ بصدق الصلاة في جميع الحالات.

ناقشه المحقق الآخوند قدس سره بأن هذا قياس مع الفارق لأن الأعلام الشخصية كزيد وعمرو وضعت للأشخاص وتشخص الشيء بوجوده وفي الحقيقة وضعت للوجودات الخاصة فما دام الوجود باقياً بشخصه فالمسمّى باق ولا تضرّ ببقائه تغيّر الحالات والعوارض فيكون الاسم باقياً.

وهذا بخلاف ألفاظ العبادات إذ المفروض أن المركب الذي جعله الشارع متعلقاً للأمر يختلف باختلاف حالات المكلفين. وبعبارة أخرى: الموضوع له في العبادات عنوان عام له أفراد ومصاديق متعددة فالوضع لهذا العنوان العام بهذه الخصوصية يحتاج إلى وجود جامع ليُجعل موضوعاً له فلا علاقة لوضع ألفاظ العبادات بوضع الأعلام الشخصية الموضوعة للشخص الخارجي بوجوده الخارجي.

قال قدس سره: **(و فيه أن الأعلام**‏ **إنما تكون موضوعة للأشخاص و التشخص إنما يكون بالوجود الخاص و يكون الشخص حقيقة باقيا ما دام وجوده باقيا و إن تغيرت عوارضه من الزيادة و النقصان و غيرهما من الحالات و الكيفيات فكما لا يضر اختلافها في التشخص لا يضر اختلافها في التسمية و هذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات مما كانت موضوعة للمركبات و المقيدات و لا يكاد يكون موضوعا له إلا ما كان جامعا لشتاتها و حاويا لمتفرقاتها كما عرفت في الصحيح منها.)**

الوجه الرابع: أن وضع ألفاظ العبادات كالوضع في المعاجين والمركبات الخارجية فتكون موضوعةً ابتداءً للمركب التام الواجد لتمام الأجزاء والشرائط ثم تُستعمل بالتسامح العرفي في الفاقد لبعض الأجزاء والشرائط ولكن هذا الاستعمال ليس من باب التنزيل والمجاز في الكلمة بل مطابق لمسلك السكاكي وهو المجاز في الإسناد بل يمكن أن يصير بعد الوضع الأول حقيقةً في المعنى الأعم ولو لم تتحقق كثرة الاستعمال لأنه بنفس الاستعمال مرة اومرتين لأجل علاقة المشاركة في الأثر أو المشابهة في الشكل يحصل الأنس الذهني مع المعنى الأعم وهذا الأنس يكون سبباً لصيرورة اللفظ حقيقةً في المعنى الأعم.

والحاصل أن اللفظ وإن كان موضوعاً أولاً للمركب التام ولكن يُستعمل أخيراً في الأعم إما بنحو الحقيقة والوضع التعييني أو بنحو المجاز في الإسناد كما هو مذهب السكاكي. في ألفاظ العبادات أيضاً وضع الواضع لفظ الصلاة مثلاً أولاً للمركب التام والمرتبة الأعلى ثم استعمل في الفاقد لبعض الأجزاء والشرائط أيضاً حقيقةً أو بنحو المجاز في الإسناد.

ناقشه المحقق الآخوند قدس سره بأن قياس ألفاظ العبادات بالمركبات والمعاجين قياس مع الفارق لأن التصوير المذكور وإن كان صحيحاً في وضع أسامي المعاجين ولكن لا يمكن الالتزام به في ألفاظ العبادات لأن صحة التصوير في المعاجين لأجل أن الموضوع له في الابتداء أمر معين ومحدود بجميع الخصوصيات لأن هناك مركباً تاماً واحداً فقط وهو الواجد لجميع الأجزاء والشرائط بينما في ألفاظ العبادات لا يوجد شيء نجعله المرتبة الأعلى لما تقدم من أن الصحة والفساد من الأمور النسبية والإضافية وكل مرتبة بلحاظ حال صحيحة وبلحاظ حال أخرى فاسدة ففي العبادات لا يوجد مركب واحد حتى بلحاظ المرتبة الصحيحة لنجعله الأصل ونقول أن الاستعمال في الباقي من باب التنزيل.

الوجه الخامس أن وضع ألفاظ العبادات كالوضع في الأوزان والمقادير ووضع الأوزان والمقادير على نحوين مثلاً عندما يراد وضع لفظ (كيلو) لمقدار ألف غرام يكون ذلك بنحوين:

الأول: أن يلاحظ الواضع حداً خاصاً وهو ألف غرام ولكن لا يضع اللفظ لألف غرام بل يضعه لألف غرام ولمقدار أقل منه بقليل أو أكثر منه بقليل فيشمل مثلاً ٩٩٩ غراماً و١٠٠١ غراماً.

الثاني: أن يضع اللفظ لنفس ألف غرام الذي لاحظه ولكن صار حقيقةً في الأعم منه ومن الأقل بقليل أو الأكثر بقليل بواسطة كثرة الاستعمال فيهما بالمسامحة العرفية وتنزيلهما منزلة ألف غرام.

ففي ألفاظ العبادات أيضاً الواضع إما أن يضعها من الأول للأعم من المرتبة الكاملة وغيرها أو يضعها أولاً للمرتبة الكاملة ثم تصير حقيقةً في الأعم بواسطة كثرة الاستعمال بعناية تنزيل الناقص منزلة الكامل.

ناقشه المحقق الآخوند قدس سره بأن ألفاظ العبادات لا تقاس بألفاظ الأوزان والمقادير لأنه يمكن في الأوزان والمقادير لحاظ مقدار معيّن ومحدّد لتقاس به الزيادة والنقيصة ولكن في العبادات ليست هناك مرتبة معينة صحيحة في جميع الحالات لتُجعل الأصل وتقاس به باقي المراتب ويوضع اللفظ للأعم.

فالوجوه الثلاثة الأخيرة غير قابلة للالتزام.

الوجه الأول: ما اختاره المحقق القمي قدس سره في القوانين وهو أن الموضوع له في ألفاظ العبادات خصوص الأركان وباقي الأجزاء والشرائط وإن كانت دخيلةً في المأمور به ولكنها غير داخلة في المسمّى.

نوقش هذا الوجه بمناقشات ذكر المحقق الآخوند قدس سره مناقشتين وذكر المحقق النائيني قدس سره عدة مناقشات نكتفي ببيان المهمة منها وهي واحدة فمجموع المناقشات التي نتعرض لها ثلاث:

الأولى: من مناقشتي المحقق الآخوند قدس سره أن لازم القول بأن الموضوع له خصوص الأركان أن يكون صدق عنوان العبادة كالصلاة دائراً مدار تحقق الأركان فإن تحققت الأركان صدق وإن اختل شيء منها لم يصدق والحال أن كلا الشقين يرد عليه النقض لأن هناك موارد يكون عنوان الصلاة صادقاً مع الإخلال بالأركان كالوقت أو القيام المتصل بالركوع فمن صلّى قبل الوقت أو ترك القيام المتصل بالركوع يكون عنوان الصلاة صادقاً على عمله حتى عند الأعمي وكذا من أتى بالأركان فقط وترك باقي الأجزاء والشرائط لا يكون عنوان الصلاة صادقاً على عمله حتى عند الأعمي.

كلام المحقق الآخوند قدس سره في الشق الأخيرناظر إلى فعل جميع الأركان وترك غيرها من الأجزاء والشرائط ولكن بعض المحشين كالمحقق المشكيني قدس سره أفاد بأنه ليس من اللازم أن يكون ترك جميع الأجزاء والشرائط غير الركنية بل يمكن أن يكون المتروك جزءً أو شرطاً غير ركني ولأجل ذلك لا يكون العنوان صادقاً كالموالاة بين الأجزاء التي يمنع الإخلال بها عن صدق عنوان الصلاة.

الثانية: من مناقشتي المحقق الآخوند قدس سره أن لازم كون الموضوع له خصوص الأركان أن يكون استعمال لفظ الصلاة مثلاً في الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط مجازياً لأنه من استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل استعمال لفظ الرقبة في الإنسان.

هنا يمكن أن يقول الأعمي بأن استعمال اللفظ الموضوع للأركان في الواجد لجميع الأجزاء والشرائط ليس من استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل بل من استعمال اللفظ الموضوع للكلي في الجزئي يعني استعمال الطبيعي في الفرد كما في استعمال لفظ الإنسان في زيد بعنوان فرد من أفراده وهذا ليس استعمالاً مجازياً لأنه استعمال مع التحفّظ على حيثية الإنسانية فيقال في ألفاظ العبادات أنها وإن كانت موضوعةً لخصوص الأركان ولكن استعمالها في الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط من باب إطلاق الكلي على الفرد.

والمحقق الآخوند قدس سره ملتفت إلى هذا وردّه بقوله: **(وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل لا من باب إطلاق**‏ **الكلي**‏ **على**‏ **الفرد والجزئي كما هو واضح ولا يلتزم به القائل بالأعم**‏**.)**

والظاهر أن مراده بـ(كما هو واضح) أن إطلاق الكلي على الجزئي يصح فيما كان مورد الاستعمال بتمام خصوصياته وبتمام وجوده مصداقاً للكلي كما أن زيداً بتمام وجوده مصداق للإنسان لا بلحاظ طرف منه وجزء من وجوده وهذا بخلاف المأمور به المشتمل على الأجزاء والشرائط المختلفة المتشتتة من التكبير والقراءة والركوع والسجود ووو فإن كلاً من هذه الأمورله وجود مستقل والصلاة المشتمل على جميعها الأركان وغير الأركان تكون مصداقاً للصلاة بلحاظ خصوص الأركان لا بلحاظ بقية الأجزاء والشرائط فالتنظير بالإنسان وزيد في غير محله وقد أشار إلى هذا السيد الحكيم قدس سره في الحقائق حيث قال: **(لأن الأركان لا تنطبق في الخارج إلا على نفس الأجزاء الركنية والأجزاء الباقية مباينة لها في الخارج فيمتنع أن تكون من أجزاء الفرد حتى يكون من إطلاق الكلي على الفرد.)**[[33]](#footnote-33)

الثالثة: أصلها في كلام المحقق الآخوند قدس سره بالنسبة إلى التصوير الثاني للجامع على القول بالوضع للأعم ولكن المحقق النائيني قدس سره ذكرها هنا في التصوير الأول.

أفاد المحقق النائيني قدس سره بأن لفظ الصلاة مثلاً عندما يُستعمل في الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط الأركان وغير الأركان فإن قلتم بأن غير الأركان خارجة عن المعنى الموضوع له والمسمى ترد مناقشة المحقق الآخوند قدس سره المتقدمة وهي أن الاستعمال يكون مجازياً وإن قلتم بأن غير الأركان أيضاً داخلة في المسمى فلازم ذلك أن تكون غير الأركان في فرض وجودها داخلةً في مسمى الصلاة وفي فرض عدم وجودها خارجةً عنه وهذا لا يمكن الالتزام به.

فمحصّل المناقشة الثالثة التي هي غير المناقشتين الأولى والثانية أن لازم وضع ألفاظ العبادات لخصوص الأركان أن تكون غير الأركان على تقدير وجودها داخلةً في حقيقة الصلاة وعلى تقدير عدم وجودها غير داخلة والحال أن الجزئية التقديرية غير معقولة لأن الشيء إن كان مقوّماً للحقيقة كان دخيلاً فيها دائماً وإن كان غير مقوّم لها لما كان دخيلاً فيها أصلاً ولا معنى لأن يكون شيء دخيلاً على بعض التقادير دون بعض.

أجاب السيد الخوئي قدس سره عن المناقشات الثلاث:

أجاب عن الأولى في كلا شقيها:

أفاد المحقق الآخوند قدس سره في الشق الأول أن هناك موارد يكون عنوان الصلاة صادقاً مع الإخلال بالأركان عند الأعمي كالإخلال بالوقت أو القيام المتصل بالركوع فأجاب السيد الخوئي قدس سره بأنا لا نسلّم صدق الصلاة في هذا الفرض وقال بأن ماهية الصلاة أمر اعتباري وفي الأمور الاعتبارية السعة والضيق بيد المعتبر فإذا أخذ في العمل حيثيةً ينتفي عنوان العمل بانتفاء تلك الحيثية قطعاً فإذا فرضنا أن الشارع جعل الأمر الفلاني ركناً للصلاة فلا معنى لأن يكون عنوان الصلاة صادقاً على الفاقدة لذلك الأمر فإذا استفدنا من صحيحة الحلبي (الصلاة ثلاثة أثلاث ثلث ركوع وثلث سجود وثلث طهور) أن هذه الأمور الثلاثة أركان الصلاة ومقوّمة لها نلتزم بأن عنوان الصلاة لا يصدق على الفاقد لكل منها فإذا استفيد كبروياً ركنية أمر لابد من الالتزام بلوازمها ومنها عدم صدق العنوان على الفاقد لها وأما البحث الصغروي ما هي أركان الصلاة حسب الأدلة فموكول إلى بحث الفقه كتاب الصلاة.

ولكن يمكن أن يقال في الجواب أن من يقول بأن عنوان الصلاة مثلاً موضوع لخصوص الأركان مرادهم العناوين الخاصة المعروفة بالأركان ومنها القيام المتصل بالركوع ومناقشة المحقق الآخوند قدس سره على هذا الأساس. وأما أن تُفسّر الأركان بغير ذلك فأمر آخرو خروج عن محل الكلام. فمناقشة المحقق الآخوند قدس سره على حسب فهم المحقق القمي قدس سره من الأركان واردة. نعم، يمكن للسيد الخوئي قدس سره أن يفسّر الأركان في مقام التوجيه بما يكون صدق العنوان دائراً مدار وجودها لأن دخل شيء في المركب الاعتباري بيد الشارع وبعد إحراز مدخلية شيء لابد من الالتزام بلوازم ذلك.

وأفاد المحقق الآخوند قدس سره في الشق الثاني أن من أتى بالأركان فقط وترك باقي الأجزاء والشرائط لا يكون عنوان الصلاة صادقاً على عمله حتى عند الأعمي فأجاب السيد الخوئي قدس سره بأن عنوان الصلاة في هذا الفرض صادق حتى فيما اكتفى الشخص بالأركان عن عذر يكون عنوان الصلاة الصحيحة صادقاً فضلاً عن صدق أصل عنوان الصلاة.

ولكن كما ذكرنا المحقق المشكيني قدس سره قوّى أصل المناقشة في هذا الفرض وأنه إذا أتى الشخص بجميع الأركان وأخل بالموالاة فقط وهي من الشرائط غير الركنية لا يكون عنوان الصلاة صادقاً وهذا شاهد على أن صدق الصلاة ليس دائراً مدار الأركان.

السيد الخوئي قدس سره لم يتصدّ للجواب عن هذا النقض ولكن يمكن أن يجاب عنه بأن الأعمي الذي يقول بالوضع لخصوص الأركان يجعل الموضوع له الأركان لكن بما انه عمل واحد لا أن يؤتى بالأركان وغير الأركان متفرقةً فمن يقول بالوضع لخصوص الأركان يقول بذلك بشرط تحققها بعنوان العمل الواحد فعدم صدق عنوان الصلاة مع الإخلال بالموالاة عند الأعمي يجتمع مع الوضع لخصوص الأركان ولا تنافي بينهما.

وأجاب عن المناقشتين الثانية والثالثة السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما بأنه يمكن أن تكون ألفاظ العبادات كالصلاة موضوعةً لخصوص الأركان وأن تكون غير الأركان مأخوذةً في الموضوع له والمسمى بنحو لا بشرط فيكون المسمى قابلاً للسعة والضيق بحيث إن لم تكن غير الأركان موجودةً يكون المسمى صادقاً على خصوص الأركان وإن كانت غير الأركان موجودةً يكون المسمى صادقاً على مجموع الأركان وغير الأركان وعلى هذا تندفع المناقشة الثانية لأن اللفظ عندما يستعمل في المجموع من الأركان وغير الأركان لم يكن مستعملاً في غير الموضوع له والمسمى ليكون الاستعمال مجازياً وكذا تندفع المناقشة الثالثة لأن معنى أخذ غير الأركان بنحو لا بشرط أنها على تقدير وجودها أجزاء وعلى تقدير عدمها ليست بأجزاء.

وأما ما أفاده المحقق النائيني قدس سره من أن الجزئية التقديرية غير معقولة فأجاب عنه السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما بجوابين:

الأول: - وهو جواب نقضي - أن لفظ الدار مثلاً موضوع لمركب لابد أن يشتمل على الحيطان والغرف والساحة ولكن بالنسبة إلى الزائد على ذلك كالسرداب والبئر لا بشرط ومعنى ذلك أنه إن لم يشتمل الدار على السرداب يكون عنوان الدار صادقاً على الأجزاء الثلاثة وإن اشتمل على السرداب ليس عنوان الدار صادقاً على الأجزاء الثلاثة فقط دون السرداب بل العرف يقول هذا دار مشتمل على السرداب فهذا شاهد على أنه يمكن أن يكون بعض الأمور مأخوذةً في المركّب بنحو لا بشرط.

وأضاف الميرزا التبريزي قدس سره النقض بعنوان الكلام عند النحويين فإنهم قد اشترطوا اشتمال الكلام على ركنين الفعل والفاعل أو المبتدأ والخبر ولكن من ناحية الزائد على ذلك يکون لا بشرط فإن كان الكلام مشتملاً على الجزئين فقط صدق الكلام عليهما وإن اشتمل على جزء آخر كالمفعول به يكون الكلام صادقاً على المجموع لا على الجزئين فقط. والنقض الآخر صيغة الجمع التي وُضعت لثلاثة على الأقل فعندما يقول المتكلم: جائني العلماء وكانوا عشرين فالزائد على الثلاثة أيضاً داخل في المسمّى وليس خارجاً. فالجزئية التقديرية موجودة في هذه الموارد.

الجواب الثاني - وهو جواب حلّي وجواب عن المناقشة الثانية أيضاً - أصله في كلمات المحقق الإيرواني قدس سره ذكره السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما بتوضيح وتفصيل محصله أن المركبات الحقيقية تتركب من جنس وفصل ووحدتها حقيقية وإذا كان شيء جزءً داخلاً في حقيقتها يكون جزءً في جميع الحالات وإذا كان خارجاً كان خارجاً في جميع الحالات. هذا في المركبات الحقيقية ولكن المركبات الاعتبارية ليست كذلك لأن سعة المركبات الاعتبارية وضيقها بيد المعتبر يمكنه اعتبار المركب بالنسبة إلى شيء مضيقاً أو موسّعاً فإن كان تضييق المركب من ناحية زيادة الشيء ونقيصة الشيء يكون المركب محدداً من الطرفين كما في عناوين الأعداد كالعشرة التي هي مركبة من الآحاد وإذا زاد واحد أو نقص واحد لم يصدق عنوان العشرة وإن كان تضييق المركب من ناحية النقيصة فقط وكان من جهة الزيادة موسّعاً يكون المركّب قابلاً للسعة والضيق ويشمل الزيادة كما في عنوان الدار أخذت فيه بعض الخصوصيات كالاشتمال على الحيطان والغرف ولا يصدق العنوان على الفاقد لها ولكنه بالنسبة إلى الزائد كالسرداب والبئر لا بشرط.

وألفاظ العبادات من هذا القبيل أخذت فيها الأركان فلا يصدق العنوان على الفاقد للركن فمن جهة النقيصة يوجد تضييق ولكن من جهة الزيادة لا بشرط وليس المسمى من جهة الزيادة بشرط لا عنها بل لا بشرط فلذا إذا أتى المكلف بالأركان فقط صدق عنوان الصلاة على الأركان وإذا أتى بغير الأركان أيضاً صدق العنوان على المجموع.

بهذا البيان تندفع المناقشة الثانية أيضاً وهي أن لازم القول بالوضع لخصوص الأركان أن يكون الاستعمال فيما أتي بغير الأركان أيضاً مجازاً وكذا تندفع به المناقشة الثالثة وهي عدم معقولية الجزئية التقديرية.

الجواب النقضي والجواب الحلي للسيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما تامان لدفع المناقشتين الثانية والثالثة.

ولكن جواب السيد الخوئي قدس سره عن المناقشة الأولى في أحد الشقين محل إشكال. قلنا أن المحقق الآخوند قدس سره قال بأن ألفاظ العبادات لو كانت موضوعةً لخصوص الأركان لكان صدقها دائراً مدار الأركان وجوداً وعدماً مع أن هناك موارد يكون عنوان الصلاة صادقاً مع الإخلال بالأركان عند الأعمي كالإخلال بالوقت أو القيام المتصل بالركوع وكذا من أتى بالأركان فقط وترك باقي الأجزاء والشرائط لا يكون عنوان الصلاة صادقاً على عمله حتى عند الأعمي فأجاب السيد الخوئي قدس سره عن كلا الشقين فأجاب عن الشق الأول بأنا لا نسلّم صدق الصلاة في هذا الفرض وقال بأن ماهية الصلاة أمر اعتباري وفي الأمور الاعتبارية السعة والضيق بيد المعتبر فإذا أخذ في العمل حيثيةً ينتفي عنوان العمل بانتفاء تلك الحيثية قطعاً فإذا فرضنا أن الشارع جعل الأمر الفلاني ركناً للصلاة فلا معنى لأن يكون عنوان الصلاة صادقاً على الفاقدة لذلك الأمر فإذا استفدنا من صحيحة الحلبي (الصلاة ثلاثة أثلاث ثلث ركوع وثلث سجود وثلث طهور) أن الثلاثة مقوّمات الصلاة ومن الدليل الآخر أن تكبيرة الإحرام أيضاً مقوّم للصلاة تكون هذه الأمورالاربعة أركان الصلاة ومقوّماته فنلتزم بأن عنوان الصلاة لا يصدق على الفاقد لها.

وأجاب عن الشق الثاني بأن عنوان الصلاة فيما أتى المكلّف بالأركان وترك غيرها صادق حتى فيما اكتفى الشخص بالأركان عن عذر يكون عنوان الصلاة الصحيحة صادقاً فضلاً عن صدق أصل عنوان الصلاة.

فجوابه عن الشق الثاني تام لا إشكال فيه فإن عنوان الصلاة صادق في هذه الموارد لا أقل بالمعنى الأعم.

ولكن جوابه عن الشق الأول غير تام ناقشه الميرزا التبريزي قدس سره بأنا نرى بالوجدان صدق عنوان الصلاة على الفاقد لبعض الأركان كالصلاة مع نسيان الطهور فقد أطلق عليها عنوان الصلاة في صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام **(سُئل عن رجل صلى بغير طهور …)**[[34]](#footnote-34)وكذا أطلق عنوان الصلاة على صلاة الفجر وصلاة المغرب قبل الوقت فعنوان الصلاة أطلق على العمل مع الإخلال بالأركان. كذا من صلّى صلاة الصبح مثلاً ونسى الركوع في الركعتين لا يقال لم يصلّ بل يقال صلّى ولكن صلاته باطلة.

فما أفاده السيد الخوئي قدس سره من أن الصلاة مركب اعتباري وكيفما اعتبرها المعتبر حسب المقوّمات نلتزم في صدق المسمى بذلك ليس تاماً.

واستدلاله بمثل صحيحة الحلبي الدالة على أن مقوّمات الصلاة ثلاثة وأمثالها في المقام غير تام لأن هذه الروايات - كما أفاد الميرزا التبريزي قدس سره - ليست في مقام تحديد المسمّى والموضوع له للفظ الصلاة ليُستفاد منها ما أخذ في المسمّى والموضوع له بل هي في مقام بيان مقوّمات المأمور به وما هو وظيفة المكلّف.

فالشق الأول من مناقشة المحقق الآخوند الأولى تام.

الوجه الثاني من وجوه تصوير الجامع على القول بالأعم الذي نُسب إلى المشهور أن تكون ألفاظ العبادات موضوعةً لمعظم الأجزاء لا لخصوص الأركان مثلاً في عبادة ذات عشرة أجزاء إذا أتى المكلّف بثمانية أجزاء أو تسعة أتي بالمعظم فيكون عنوان العبادة صادقاً.

ناقش المحقق الآخوند قدس سره هذا الوجه بمناقشات ثلاث صريحة وفي ذيل كلامه ما وقع الكلام في كونه مناقشةً رابعةً أو تقويةً للمناقشتين الثانية والثالثة:

الأولى: وهي نفس المناقشة الثانية على الوجه الأول من أن لفظ الصلاة مثلاً لو كان موضوعاً لمعظم الأجزاء والشرائط للزم أن يكون استعماله في المشتملة على جميع الأجزاء والشرائط مجازياً من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل والحال أنا نرى بالوجدان أن لا فرق بين استعمال لفظ الصلاة في معظم الأجزاء والشرائط واستعماله في جميعها.

قال قدس سره: **(فيه مضافاً إلى ما أورد على الأول أخيراً …)** يعني المناقشة الأخيرة على الوجه الأول.

الثانية: أن لازم وضع لفظ الصلاة لمعظم الأجزاء أن يكون ما هو المعتبر في المسمى مختلفاً ويكون الشيء الواحد في فرض داخلاً في المسمّى وفي فرض آخر خارجاً عنه.

توضيح ذلك أن الصلاة لو فرضنا أنها ذات عشرة أجزاء وكان معظم أجزائها ثمانية وكان لفظ الصلاة صادقاً على المعظم فإن أتى المكلّف بثمانية أجزاء وكان منها القراءة والتشهد مثلاً فيكونان داخلين في المسمّى وإن لم يكن منها القراءة والتشهد فلا يكونان داخلين في المسمى فيكون القراءة والتشهد في فرض جزءً وفي فرض آخر لا يكونان جزءً والحال أنه لا معنى لأن يكون شيء جزءً لحقيقة على تقدير وليس بجزء لها على تقدير. وهذه المناقشة هي التي أوردها المحقق النائيني قدس سره فيما تقدم على وضع ألفاظ العبادات لخصوص الأركان.

الثالثة: لازم القول بالوضع لمعظم الأجزاء والشرائط أن تكون ماهية الصلاة مثلاً مرددةً لا يُعلم ما هو المقوّم لها لأنه حينما يقال المسمّى هو معظم الأجزاء والمعظم ثمانية أجزاء معنى ذلك أن الملكف إذا أتى بعشرة أجزاء يكون لمعظم الأجزاء مصاديق متعددة لأن هناك مجموعات متعددة من ثمانية أجزاء في ضمن العشرة فتكون ماهية الصلاة مترددةً بين تلك المجموعات.

قال المحقق الآخوند قدس سره: **(فيه - مضافاً إلى ما أورد على الأول أخيراً - أنه عليه يتبادل**‏ **ما هو المعتبر في المسمى فكان شي**‏**ء واحد داخلاً فيه تارة وخارجاً عنه أخرى بل مردداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء وهو كما ترى)**

ثم أضاف: **(سيما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.)** ظاهر هذه العبارة أنها تقوية للمناقشتين الثانية والثالثة يعني أن التبادل والترديد في الماهية غير معقول خصوصاً في مثل الصلاة التي لها مراتب مختلفة كثيرة.

قال المحقق الإيرواني قدس سره أن هذه العبارة وإن كانت موهمةً لكونها تقويةً للمناقشتين الثانية والثالثة ولكنها في الواقع مناقشة أخرى وهي أنه لابد لتشخيص المعظم أن يكون هناک شيء واحد هو المقيس عليه ليلاحظ المعظم بالقياس إليه ولا يوجد في مثل الصلاة مع وجود مراتب مختلفة لها بحسب الحالات من السفر والحضر و والعجز عن القيام والقدرة عليه مقيس عليه واحد ليلاحظ المعظم بالقياس إليه لأن الصلاة ذات عشرة أجزاء معظم أجزائها ثمانية أجزاء ولكن الصلاة ذات اثنى عشر جزءً معظم أجزائها عشرة وهكذا فبما أنه لا يوجد مقيس عليه واحد لا يمكن وضع اللفظ للمعظم.[[35]](#footnote-35)

على أي حال ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في هذه العبارة يمكن عدّه مناقشةً رابعةً سواء كان مقصوده قدس سره إيراد مناقشة مستقلة أو تقوية المناقشتين الثانية والثالثة.

يتضح الجواب عن المناقشات الثلاث غير الأخيرة بما ذكرنا في الوجه الأول.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره في المناقشة الأولى أن اللفظ لو كان موضوعاً لمعظم الأجزاء والشرائط لزم أن يكون الاستعمال عند إرادة جميع الأجزاء والشرائط مجازياً والحال أنا لا نرى أي عناية ومجاز فيه فجواب هذه المناقشة أن لفظ الصلاة مثلاً موضوع لمعظم الأجزاء لا بشرط بالنسبة إلى الزيادة على المعظم وهذا الأخذ بنحو لا بشرط يوجب أن يكون استعمال لفظ الصلاة في تام الأجزاء والشرائط حقيقياً لا مجازياً.

وكذا تندفع المناقشتان الثانية والثالثة وهما لزوم التبادل والترديد في الماهية لما تقدم من أن المركب إذا كان اعتبارياً لا حقيقياً يكون بيد المعتبر أن يعتبر فيه شيئاً أو لا يعتبره وإذا اعتبر شيئاً بيده كيفية اعتباره وأخذه فيقال في المقام أن لفظ الصلاة موضوع لمعظم الأجزاء وبالنسبة إلى الزيادة لا بشرط لذا إن كانت الصلاة مشتملةً على عشرة أجزاء يكون المسمى والموضوع له معظمها وهي ثمانية أجزاء مثلاً فيكون المسمّى والموضوع له الصلاة المشتملة على ثمانية أجزاء على الأقل فيكون من جهة النقيصة بشرط وجود ثمانية أجزاء ومن جهة الزيادة لا بشرط.

بهذا البيان يندفع إشكال التبادل أو الترديد في الماهية لأن إشكال التبادل في الماهية هو أن معظم الأجزاء مجموعة مشتملة على ثمانية أجزاء وهذه المجموعة قد تنطبق على المشتملة على القراءة والتشهد وقد تنطبق على الفاقدة لهما فيلزم أن يكونا على تقدير جزءً وعلى تقدير غير جزء وجواب الإشكال أن لفظ الصلاة موضوع لعمل مشتمل على ثمانية أجزاء من عشرة ففيما كان العمل مشتملاً على القراءة والتشهد يكونان من الأجزاء الثمانية فيكونان داخلين في المسمى وفيما كان العمل فاقداً للقراءة والتشهد وكان واجداً للطمأنينة وذكر الركوع والسجود يكون الطمأنينة وذكر الركوع والسجود داخلين في المسمّى، هذا المقدار من التبادل لأجل كون المسمّى من ناحية الزيادة لا بشرط لا محذور فيه.

وأما إشكال الترديد في الماهية بأن المكلّف عندما يأتي بعشرة أجزاء لا يُعلم أنه أي الأجزاء مصداق للمعظم أي ثمانية أجزاء فتكون أجزاء الماهية مرددةً فإنما يرد فيما إذا انطبق العنوان والمسمى في مورد اجتماع جميع الأجزاء والشرائط على خصوص ثمانية أجزاء فيقال بأن الأجزاء الثمانية غير معيّنة ولكن إن قلنا بأن المسمى بالنسبة إلى الزائد عن المعظم لا بشرط ففي مورد اجتماع جميع الأجزاء والشرائط يكون المسمّى منطبقاً على الجميع وليس فيه أي ترديد.

أما المناقشة الرابعة فكان محصّلها أن للصلاة مراتب مختلفة حتى الصلاة الصحيحة فلا يوجد لها مقيس عليه واحد ليقاس به معظم الأجزاء. المحقق الإيرواني قدس سره الذي جعل عبارة المحقق الآخوند قدس سره في مقام بيان مناقشة مستقلة أجاب عنها بأن المقيس عليه للمعظم الجامع بين الأفراد الصحيحة الذي يرى المحقق الآخوند قدس سره أنه أمر بسيط معرّفه الناهي عن الفحشاء والمنكر فالقائل بالوجه الثاني يقول لفظ الصلاة موضوع لمعظم أجزاء الناهي عن الفحشاء وبما أن الناهي عن الفحشاء مختلف بحسب الموارد كصلاة الحاضر والمسافر وصلاة العاجز والمختار فيكون المعظم في كل مورد غير المعظم في المورد الآخر فمعظم صلاة الحاضر التي مرتبتها الصحيحة أربع ركعات غير معظم صلاة المسافر التي مرتبتها الصحيحة ركعتان فمعظم أجزاء صلاة المسافر صلاة في حق المسافر وليس صلاةً في حق الحاضر.[[36]](#footnote-36)

لكن يلاحظ عليه أولاً بما تقدّم من أن الجامع الذي صوّره المحقق الآخوند قدس سره ليس عرفياً وما ليس عرفياً لا يمكن أن يكون المسمّى إلا أن يقول المحقق الإيرواني قدس سره بأن المقيس عليه متعدد لأن الصحيح في كل حالة غير الصحيح في حالة أخرى والمعظم يقاس بالقياس إليه فعلى هذا لا ترد المناقشة الأولى ولكن لا يكون المقيس عليه واحداً بل يكون متعدداً.

وثانياً بحسب ما نجده بالوجدان من استعمال لفظ الصلاة في موارد متعددة ليس صدق عنوان الصلاة بلحاظ الحالات المختلفة على القول بالأعم أمراً نسبياً بأن يكون عمل بالنسبة إلى المسافر صلاةً وبالنسبة إلى الحاضر ليس بصلاة بل بنظر الأعمي حتى في مورد صلاة الحاضر والمسافر إن صلى الحاضر ركعتين يصدق الصلاة في حقه ولكنها باطلة وليست مأموراً بها لا أنها ليست صلاةً أصلاً وتكون صلاةً في حق المسافر فقط وكذا إذا صلى المختار صلاة المضطر يصدق في حقه الصلاة لكن صلاته باطلة.

الجواب الثاني عن المناقشة الرابعة أن يُقال: أن الأفراد الصحيحة وإن كانت متعددةً ولكن هناك مرتبة عليى وهي الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط فيُجعل الصلاة الرباعية للمختار الحاضر ملاكاً ومقيساً عليه ويقاس عليها المعظم.

ولكن يلاحظ عليه بأن لازم ذلك أن يكون استعمال لفظ الصلاة حتى في الأفراد الصحيحة من المراتب الأخرى النازلة مجازياً فضلاً عن استعماله في المراتب الفاسدة.

الجواب الثالث ما ورد في كلام الميرزا التبريزي قدس سره من أن المقيس عليه أقل الأجزاء كمّاً والملاك في خصوصيات الأجزاء والشرائط الجامع، بعبارة أخرى: الملاك في الاختلاف من حيث الكم الأقل وفي الاختلاف من حيث الكيف الجامع. أقل الصلاة من حيث كمية الأجزاء والشرائط صلاة الوتر التي هي ركعة واحدة فالمقيس عليه الأجزاء والشرائط المعتبرة في صلاة الوتر وهي التكبير وقراءة الفاتحة والركوع والسجود والتشهد والسلام فلفظ الصلاة موضوع لكل عمل اشتمل على معظم هذه الأجزاء ويصدق على هكذا عمل وإن كان فاسداً فمسمّى الصلاة من ناحية النقيصة محدود بأن لا يكون أقل من ذلك لكن من ناحية الزيادة لا بشرط فيصدق على المراتب العالية أيضاً.

هنا قد يقال بأن لفظ الصلاة لو كان موضوعاً لمعظم أجزاء صلاة الوتر لما صدق على صلاة الغرقى التي تشتمل على تكبير واحد فقط فكان قدس سره يقول في الدرس أن هذا النقض غير وارد لأن صلاة الغرقى ليست صلاةً حقيقةً بل هي عمل يكون وظيفةً ميسورةً للغريق فبالتمسك بقاعدة الميسور نلتزم بأن هذا العمل وظيفة الغرقى لا أنه صلاة حقيقةً.

ذكر قدس سره بالنتيجة أنه لا مناص من الالتزام بأن الموضوع له معظم الأجزاء ولكن المقيس عليه صلاة الوتر وهذا معنى نحرزه بالوجدان والارتكاز ويستعمل لفظ الصلاة في هذا الزمان أيضاً بهذا المعنى عند المتشرعة وهذا إما حاصل من وضع الشارع وحصول الحقيقة الشرعية أو من استعمال الشارع وحصول الحقيقة المتشرعية بسببه فبطريق الإنّ نكشف أن المعنى الذي أريد بالصلاة في الخطابات الشرعية هو معظم الأجزاء بالقياس إلى صلاة الوتر.

الظاهر أن جواب المناقشة الرابعة يتم بهذا البيان لكن مع إضافة وهي أنه لابد لصدق ألفاظ العبادات من الصلاة وغيرها مضافاً إلى تحقق معظم الأجزاء والشرائط من تحقق قصد العنوان فإنه أيضاً مقوّم لأن العبادات كالصلاة والصوم بدون قصد العنوان لا تكون صادقةً حتى لو أتي بجميع الأجزاء والشرائط فضلاً عن الإتيان بمعظمها فقط.

الجهة الرابعة: في ثمرة النزاع

ذُكرت عدة ثمرات لنزاع الصحيح والأعم:

الأولى: ما ورد في كلام المحقق القمي قدس سره في القوانين من أنه إذا شُكّ في جزئية شيء أو شرطيته للمأمور به ودار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين فعلى القول بالأعم يجري أصل البراءة وعلى القول بالصحيح يجري أصل الاشتغال لأنه على القول بالأعم المسمّى محقق وعندما نشكّ في جزئية السورة مثلاً ينطبق عنوان الصلاة على الفاقد للسورة أيضاً فيرجع الشك إلى اعتبار قيد غير العنوان الصلاتي - كالسورة مثلاً - وعدمه فيكون الأصل الجاري البراءة ولكن على القول بالصحيح متعلّق التكليف الصلاة الصحيحة والصحيح يعني الواجد لجميع الأجزاء والشرائط وعندما نشكّ في جزئية السورة مثلاً لا يمكن أن نقول شكّنا في تعلق التكليف لأن تعلّق التكليف معلوم والشك راجع إلى أن الصلاة بدون السورة تحصّل المأمور به أو لا. بعبارة أخرى: الشك في حصول المأمور به بعد العلم باشتغال الذمة به والأصل الجاري في هذا المورد أصل الاشتغال وهو يقتضي الإتيان بالمشكوك ليحصل اليقين بامتثال التكليف المعلوم.

نوقشت هذه الثمرة في كلام الشيخ الأعظم قدس سره وذكر المناقشة المحقق الآخوند قدس سره أيضاً وحاصلها أن جريان البراءة والاشتغال في الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين لا ربط له ببحث الصحيح والأعم وكل من القائلين بالصحيح أو الأعم يمكن أن يختار جريان البراءة أو جريان الاشتغال.

توضيح ذلك: أن جريان البراءة أو الاشتغال في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين يبتني على انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بالتكليف بالأقل وشك بدوي في الزائد انحلالاً حقيقياً أو انحلالاً حكمياً فيجري البراءة عن الأكثر أو عدم الانحلال وأن الدوران بين الأقل والأكثر مثل الدوران بين المتباينين والعلم الإجمالي يقتضي الاحتياط ليحصل اليقين بالامتثال.

ومن المعلوم أن نزاع الصحيح والأعم ليس دخيلاً في الانحلال وعدمه وكل من القائلين بالصحيح والأعم يمكنه القول بالانحلال أو عدم الانحلال وبالتالي القول بجريان البراءة أو الاشتغال لأن الصحيحي وإن كان قائلاً بأن متعلق الأمر والموضوع له الصلاة الصحيحة ولكن مقصوده من الصلاة الصحيحة ليس عنوان الصحيح بل واقع تام الأجزاء والشرائط الذي - بتعبير المحقق الآخوند قدس سره - يكون عنوان الناهي عن الفحشاء مشيراً إليه فإن ربط هذا العنوان بنفس الأجزاء والشرائط ليس من ربط السبب والمسبّب والمحصّل والمتحصّل بل ربط الاتحاد والانطباق فيكون الشك في جزئية شيء أو شرطيته من الشك في دائرة تعلق التكليف وفي نفس المتعلق فعندما يكون المتعلق مردداً بين الأقل والأكثر يأتي هذا البحث أن العلم الإجمالي بالتكليف ينحل أو لا ؟ ويمكن أن يقول الصحيحي بالانحلال وكما أفاد المحقق الآخوند قدس سره المشهور قائلون بالوضع للصحيح ومع ذلك قالوا في الأقل والأكثر بجريان البراءة.

أفاد المحقق النائيني قدس سره في مقام الدفاع عن المحقق القمي قدس سره أنه يمكن الالتزام بهذه الثمرة مع تصحيح. بيان ذلك أنا إن قلنا في بحث الصحيح والأعم بالأعم فللبحث عن انحلال العلم الإجمالي وعدمه في موارد الشك بين الأقل والأكثر مجال ولكن إن قلنا بالصحيح فلا تصل النوبة إلى البحث عن الانحلال وعدمه بل لابد من القول بالاشتغال لأن لفظ الصلاة مثلاً إن كان موضوعاً للصحيح يكون الشك في جزئية السورة أو شرطية الطمأنينة من موارد الشك في المحصّل لا الشك في المأمور به ومن المعلوم أن الشك في المحصّل مجرى للاشتغال أو استصحاب عدم تحقق المتحصّل ونتيجته الاحتياط فلا تصل النوبة للبحث عن انحلال العلم الإجمالي وعدمه، البحث عن الانحلال فيما كان الشك في دائرة تعلق التكليف.

أفاد المحقق النائيني قدس سره في مقام توضيح أن الشك في جزئية السورة على القول بالصحيح يرجع إلى الشك في المحصّل: أن وضع اللفظ للصحيح يكون بتقيّد المسمّى إما من ناحية المعلولات يعني الآثار المترتبة على المتعلق أو من ناحية العلل يعني المصالح الموجودة في المتعلق وعندما يُؤخذ أمر خارج عن المأتي به في المأمور به لابد من تصوير عنوان بسيط يكون بنفسه متعلق الأمر أو قيد المتعلق وعندما يتعلق الأمر بعنوان بسيط أو أخذ عنوان بسيط قيداً لمتعلق الأمر يكون الشك في أجزاء وشرائط متعلق الأمر شكاً في حصول ذلك العنوان البسيط فيكون مجرى لقاعدة الاشتغال.

فأصلح المحقق النائيني قدس سره ما ذكره المحقق القمي قدس سره بأنه على القول بالصحيح لابد من القول بالاشتغال وعلى القول بالأعم يكون للبحث عن انحلال العلم الإجمالي وعدمه مجال.

إشكال هذا الإصلاح والانتصار للمحقق القمي قدس سره - كما ورد في كلمات الأعلام كالسيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما - أنه وإن أخذ عنوان بسيط في متعلق الأمر على القول بالصحيح ولكن مجرد أخذ عنوان بسيط في المسمى والموضوع له لا يجعل مورد الشك من موارد الشك في المحصّل حتى يكون مجرى لقاعدة الاشتغال أو استصحاب عدم تحقق المتحصّل. ما يجعل المورد من موارد الشك في المحصّل ومجرى لقاعدة الاشتغال أو استصحاب عدم تحقق المتحصّل أن يكون ما هو المشكوك مغايراً وجوداً لما هو المأمور به ويكون الربط بينهما ربط السبب بالمسبب ولكن إن كان عنوان متعلق التكليف عنواناً منطبقاً على نفس الأجزاء والشرائط يكون الشك في نفس الأجزاء والشرائط فيدخل الشك في دائرة التكليف.

نعم، إن كانت الأجزاء والشرائط مغايرةً وجوداً لعنوان المأمور به لا يكون الشك فيها شكاً في دائرة تعلق التكليف ولكن إن كان الربط بين الأجزاء والشرائط والعنوان ربط العنوان والمعنون وانطباق العنوان على تلك الأجزاء والشرائط يكون الشك في دائرة تعلق التكليف والشك في دائرة التكليف مجرى البراءة إلا أن يمنع العلم الإجمالي عن ذلک فلابد من البحث عن أنه هل ينحلّ العلم الإجمالي في الأقل والأكثر حتى لا يمنع عن البراءة اولا ينحلّ فيمنع عنها وهذه المسألة تأتي على كلا القولين القول بالصحيح والقول بالأعم فالثمرة الأولى غير تامة.

الثمرة الثانية: ما ورد في كلام المحقق الآخوند قدس سره وقبِله جمع من الأعلام من أنه في موارد الشك في جزئية شيء أو شرطيته في المأمور به على القول بالأعم يمكن التمسك بإطلاق خطابات التكاليف ونفي الجزئية أو الشرطية ولكن على القول بالصحيح لا يمكن التمسك لأن الخطابات على هذا القول تكون مجملةً.

توضيح ذلك أن القائل بالأعم يقول عنوان الصلاة مثلاً وُضع للجامع الأعم من الصحيحة والفاسدة والصلاة التي أمر بها الشارع بخطاب: (أقيموا الصلاة) صادق على العمل الفاقد للجزء أو الشرط المشكوكين أيضاً فيكون الشك في لزوم شيء آخر في المأمور به بعد صدق عنوان الصلاة - كالسورة - وعدمه فنقول: حيث ان الشارع کان في مقام البيان ولم يقيّد الصلاة بالصلاة المشتملة على السورة فبإطلاق الخطاب ننفي اعتبار كل ما ليس دخيلاً في المسمى كالسورة ، نعم إن عُلم أو احتمل أن المشكوك دخيل في المسمّى لا يمكن للأعمي أن يتمسك بالإطلاق ولكن إن عُلم بأنه ليس دخيلاً في المسمّى وأن المسمى صادق بدونه أمكن التمسك بالإطلاق لنفيه.

وعلى القول بالصحيح لا يمكن التمسك بالإطلاق لأن الصحيحي يقول: عنوان الصلاة موضوع لتام الأجزاء والشرائط وعندما نشكّ في اعتبار السورة يكون أصل صدق عنوان الصلاة على الفاقدة للسورة مشكوكاً فلا يمكن التمسك بالإطلاق.

فحاصل الثمرة الثانية أنه على القول بالصحيح تكون الخطابات مجملةً لا يمكن التمسك بإطلاقها وعلى القول بالأعم تكون الخطابات مطلقةً يمكن التمسك بإطلاقها لكن بشرط إحراز بقية مقدمات الإطلاق ككون الشارع في مقام البيان.

لماذا نحتاج للتمسك بالإطلاق - مضافاً إلى إحراز مقدمات الحكمة - إلى إحراز صدق العنوان المأخوذ في الخطاب؟

ذُكر في مباحث المطلق والمقيد أن شرط التمسك بالإطلاق تحقق أمور يُعبّر عنها بمقدمات الحكمة وهي بنظر المشهور كون المتكلم في مقام البيان لا الإهمال والإجمال وعدم وجود قرينة دالة على تقييد الموضوع أو تقييد المتعلق وأضاف المحقق الآخوند قدس سره مقدمةً أخرى وهي أن لا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب.

ولكن هناك أمر آخر أيضاً شرط للتمسك بالإطلاق \_وإن لم يُذكر بعنوان مقدمة من مقدمات الحكمة ولكن لا شك في شرطيته \_وهو إحراز صدق العنوان وفي الحقيقة هذا الشرط شرط داخلي ومقوّم للإطلاق لأنه انما إنما يتيسرالتمسك بإطلاق الخطاب و يکون له المجال فيما إذا كان الحكم المذكور في الخطاب بحسب ألفاظ الخطاب ثابتاً للطبيعة والجامع الشامل لواجد الخصوصية المشكوكة والفاقد لها ففي كل مورد يُراد التمسك بالإطلاق لابد أن يكون العنوان الوارد في الخطاب عنواناً شاملاً وأن يكون الحكم بحسب دلالة الخطاب على الطبيعة والجامع ففي مثل هذا المورد إن جرت مقدمات الحكمة كشفت عن أن مراد المولى أيضاً بيان الحكم للجامع وإلا إن كان الحكم لواجد الخصوصية لا الجامع للواجد والفاقد فلا مجال لجريان مقدمات الحكمة لتكشف عن كون مراد المولى في الخطاب بيان الحكم للجامع حيث أن الحكم من الأول تعلق بالواجد للخصوصية ولا معنى لأن يتوهم شخص أن مقتضى مقدمات الحكمة أن مراد المولى الحكم للفاقد والواجد. وكذا فيما إذا شكّ في اختصاص الحكم بالواجد أو تعلقه بالجامع لا مجال للتمسك بالإطلاق لأن التمسك بالإطلاق في هذا الفرض تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية للدليل نفسه.

مثلاً إذا شُكّ في خطاب: (أكرم العالم) في أن وجوب الإكرام خاص بالعالم الفقيه أو يشمل العالم النحوي فيمكن التمسك بالإطلاق والاستناد الی مقدمات الحكمة لإثبات أن جميع مصاديق العالم من النحوي والمنطقي والفقيه واجب الإكرام ولكن هذا فيما إذا أحرزنا أن عنوان العالم في (أكرم العالم) بمعنى الشخص المتصف بالعلم ففي هذا الفرض نقول: جعل المتكلم موضوع الحكم في خطابه العالم وكان في مقام البيان ولم يقيده بالفقيه فنكشف بمقدمات الحكمة أن مطلق العالم يجب إكرامه.

ولكن إن أحرزنا أن العالم في الخطاب بمعنی العالم الفقيه فمن المعلوم أنه لا يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات وجوب إكرام العالم النحوي مثلاً لأن العالم حسب الفرض يعني العالم الفقيه ولا علاقة له بالعالم النحوي.

وكذا لا يمكن التمسك بالإطلاق فيما إذا شككنا في أن العالم في الخطاب معناه مطلق العالم أي الجامع بين النحوي والفقيه أو خصوص الفقيه لأنه من التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لنفس الدليل وهو غير جائز بلا خلاف وإن كان جواز التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية للمخصص محلاً للخلاف.

فلذا ذكر المحقق الآخوند قدس سره أن الصحيحي لا يمكنه التمسك بالإطلاق لأن الصلاة في (أقيموا الصلاة) مثلاً بمعنى الصلاة تام الأجزاء والشرائط وهي مرددة بين أن تكون منطبقةً على الجامع بين الفاقدة والواجدة للخصوصية ليشمل الفاقدة للسورة أو تنطبق على خصوص الواجدة للخصوصية ولأجل هذا الترديد لا يمكن للصحيحي أن يتمسك بالإطلاق ويكون تمسكه به من التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لنفس الدليل بخلاف الأعمي فيمكنه التمسك بالإطلاق لأنه على القول بالأعم انطباق عنوان الصلاة على الجامع بين الصحيحة والفاسدة معلوم فيمكن للأعمي التمسك بالإطلاق لأنه أحرز بحسب الدلالة اللفظية أن مدلول اللفظ الصلاة الجامعة.

نوقشت هذه الثمرة بمناقشات:

الأولى: ما ورد في بعض الكلمات ككلام الميرزا التبريزي قدس سره بعنوان مناقشة المحقق النائيني قدس سره لكنها ليست بجميع مقدماتها مذكورةً في كلام المحقق النائيني قدس سره فإنها في الحقيقة تجميع إشكالين وهي مشتملة على أصل وذيل في تقريرات الأجود ذُكر الأصل والذيل وفي الفوائد ذُكر الأصل فقط دون الذيل و بحسب تقريرات الأجود أجاب المحقق النائيني قدس سره عن بعض التقادير.

وكيف كان أصل المناقشة أنه إن كان المقصود بالإطلاق الإطلاق اللفظي فكما لا يمكن للقائل بالصحيح التمسك به في موارد الشك في الجزئية والشرطية كذلك القائل بالأعم لا يمكنه التمسك به وإن كان المقصود الإطلاق المقامي كالتمسك بإطلاق صحيحة حماد لنفي جزئية ما لم يذكر فيها فيمكن لكلا الطائفتين الصحيحي والأعمي التمسك به.

وذُكر في الذيل أنه لا يمكن التمسك بصحيحة حماد لإثبات وجوب ما ذُكر فيها للعلم الإجمالي بأن كثيراً من المذكورات آداب ومستحبات.

وقد ورد هذا في كلام السيد الخوئي قدس سره بعنوان إشكالين مستقلين أحدهما أنه في فرض الإطلاق اللفظي لا يمكن أن يتمسك أحد لا الصحيحي ولا الأعمي والآخر أنه في فرض الإطلاق المقامي كما يمكن للأعمي التمسك كذلك يمكن للصحيحي كما هو الحال في صحيحة حمّاد.

فحاصل المناقشة أنه إن كان المراد بالإطلاق الإطلاق اللفظي فلا يمكن أن يتمسك به أحد وإن كان المراد الإطلاق المقامي ففيما كانت هناك قرينة خاصة على كون المتكلم في مقام بيان تمام الخصوصيات يمكن للصحيحي والأعمي التمسك وصحيحة حماد لا يمكن التمسك بها لإثبات اعتبار الأجزاء والقيود.

توضيح ذلك أنه إن كان المقصود الإطلاق اللفظي فكما أفاد المحقق الآخوند قدس سره يكون العنوان مجملاً ولا يمكن للصحيحي أن يتمسك بالإطلاق ولكن لماذا لا يمكن للأعمي التمسك به؟ الجواب أن خطابات التكاليف في الآيات أو الروايات ليست في مقام بيان أجزاء وشرائط متعلقات الأحكام وليست ناظرةً إلى الأجزاء والشرائط ليمكن التمسك بالإطلاق لأجل عدم ذكر القيد بل مثل (أقيموا الصلاة) و .... في مقام تشريع وبيان أصل وجوب الصلاة أو الصوم وليس ناظراً إلى خصوصيات المتعلقات من حيث الكم والكيف بل هو مهمل من هذه الجهة فلا يمكن التمسك بإطلاقه فكما لا يمكن للصحيحي التمسك بالإطلاق لأجل الإجمال كذلك الأعمي لا يمكنه التمسك به لأجل الإهمال.

وإن كان المقصود الإطلاق المقامي فالتمسك به متوقف على أن نحرز كون الشارع في الخطاب الخاص في مقام بيان الأجزاء والشرائط المعتبرة في العبادة مثل ما في صحيحة حماد حيث يقال إن الإمام عليه السلام في مقام تعليم الصلاة لحماد فهو ناظر إلى الخصوصيات المعتبرة في الصلاة فإن أحرز في الخطاب الخاص ذلك فكما يمكن للأعمي التمسك بالإطلاق كذلك يمكن للصحيحي التمسك به.

أما هل يمكن التمسك بصحيحة حماد لإثبات اعتبار و وجوب ما ذُكر فيها أو لا فالمحقق النائيني قدس سره حسب تقريرات الأجود يقول لا لأنا نعلم بأن جملةً مما ذكر فيما ليس واجباً بل من مستحبات وآداب الصلاة وهذا العلم الإجمالي يوجب سقوط ظهور فقراتها في اللزوم ونكشف أنها ليست أساساً في مقام بيان الأجزاء والشرائط المعتبرة في الصلاة فلا يمكن التمسك بها. كذا رواية (صلوا كما رأيتموني أصلّي) لأنا نعلم يقيناً بأنه صلى الله عليه وآله لم يكتف في صلاته بالواجبات بل كان يأتي بأجزاء مستحبة فالأمر بـ(صلّوا) مستعمل في مطلق الطلب لا الوجوب فلا يمكن التمسك بالرواية لإثبات وجوب ما ذكر فيها.

هذا توضيح المناقشة.

أجاب عنها المحقق النائيني قدس سره بأنا نختار الشق الأول وهو كون المراد بالإطلاق الإطلاق اللفظي لا المقامي. وأشكل على ما ذُكر في الثمرة من أن التمسك بالإطلاق لا يصح على الصحيح ويصح على الأعم بأنه لا يصح التمسك على الأعم أيضاً لأن الخطابات عليه تكون مهملةً.

لكن ذكر قدس سره نفسه في الأجود أنه لا يمكن الإشكال على هذه الثمرة لأن الثمرة أنه إن وُجد خطاب مطلق في مقام البيان يمكن للأعمي أن يتمسك بإطلاقه وأما هل يوجد فعلاً هكذا خطاب فليس شرطاً لكون المسألة ذات ثمرة بل يكفي مجرد الفرض.

ذُكر هذا الجواب في كلمات السيد الخوئي قدس سره أيضاً.

من الواضح أن هذا المقدار من الجواب غير مفيد فإن الثمرة الفرضية لا تكون توجيهاً لبحث الصحيح والأعم.

ولكن هناك جواب آخر ذُكر في كلام السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما وهو أن خطابات العبادات وإن لم تكن في الأغلب في مقام بيان الأجزاء والشرائط لكن هناك خطابات في الكتاب والسنة ناظرة إلى الأجزاء والشرائط وفي مقام بيانها. مثلاً آية (كُتب عليكم الصيام …) وإن كانت لوحدها يبدو أنها في مقام بيان أصل التشريع فقط لكن ذُكرت في الآيات التالية بعض المفطّرات كالأكل والشرب والجماع فيظهر منها أن الآية ليست في مقام بيان أصل التشريع فقط فلذا إن شككنا في مفطّرية شيء يمكن التمسك بإطلاق هذه الخطابات لنفي مفطريته مثلاً إن شككنا في مفطرية الارتماس في الماء ولم نجد دليلاً على المفطرية أو كانت الأدلة متعارضةً يمكننا التمسك بإطلاق الخطاب ونجعله مرجعاً أو نجعله مرجّحاً.

أما ما أفاده بالنسبة إلى صحيحة حمّاد من أن لدينا علماً إجمالياً بأنها مشتملة على بعض الآداب والمستحبات فلا يمكن أن يتمسك بها حتى لإثبات الوجوب وجزئية الأمور المذكورة فيها فأفاد الميرزا التبريزي قدس سره بأن العلم الإجمالي المذكور منحل فإنا نعلم تفصيلاً بأن بعض الأمور المذكورة مستحبة ونشك شكاً بدوياً في الزائد فبعد الانحلال يمكن التمسك بالظهور فيما لا يوجد دليل على الخلاف.

وكذا رواية (صلّوا كما رأيتموني أصلّي) فإن العلم الإجمالي بوجود مستحبات ينحل بالعلم التفصيلي وبعد الانحلال يمكن التمسك بظهور الأمر في الوجوب فيما لا يوجد دليل على خلافه.

فتمامية المناقشة الأولى متوقفة على أن لا يكون هناك خطاب في الكتاب والسنة في مقام البيان وناظراً إلى الأجزاء والشرائط ولكن هذه الدعوى لم تكن تامةً بنحو كلي بل هناك موارد يکون الخطاب في مقام بيان الأجزاء والشرائط.

المناقشة الثانية: أنه كما لا يمكن للصحيحي أن يتمسك بالإطلاق للإجمال كذلك لا يمكن للأعمي التمسك به للإجمال لأن نزاع الصحيح والأعم في المسمى والموضوع له لألفاظ العبادات ولكن في مرحلة تعلق الأمر لا نزاع بينهما فإن كلا الفريقين يريان أن متعلق الأمر الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط والنزاع في المسمى لا في متعلق الأمر. فالأعمي وإن كان يرى أن المسمى والموضوع له هو الجامع لكن يرى أن متعلق الأمر خصوص الحصة الصحيحة لأنه لا معنى لتعلق الأمر بخصوص الحصة الفاسدة وكذا لا يمكن تعلقه بالجامع لأن الجامع لا ملاك فيه فيتعين أن يكون المتعلق خصوص الحصة الصحيحة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط وعليه إذا شكّ في جزئية شيء كما لا يمكن للصحيحي التمسك بإطلاق (أقيموا الصلاة) لكون الخطاب مجملاً وكون صدق العنوان على الفاقد للمشكوك مشكوكاً كذلك الأعمي لا يمكنه التمسك بالإطلاق لأجل الإجمال في مرحلة تعلق الأمر لأن القيد وهو الصحة والتمامية مجمل فيكون المقيّد به أيضاً مجملاً فعلى كلا القولين عنوان الصلاة مجمل ومشكوك في صدقه إلا أن الفرق في أنه على القول بالصحيح يكون المتعلق من الأول بذاته مجملاً ولكن على القول بالأعم يكون المتعلق مجملاً لأجل إجمال القيد.

هذه المناقشة مذكورة من السابق في الكلمات ذكرها الشيخ الأعظم قدس سره في بحث البراءة وأجاب عنها وقال المحقق النائيني قدس سره في الأجود أن شيخ الاساطين العلامة الانصاري قدس سره أطال الكلام في هذا المقام واتعب نفسه المقدسة واعتنى بالجواب عن هذه المغالطة فوق ما تستحق وكان بالإمكان الجواب عنها بشكل مختصر.

وجواب المحقق النائيني قدس سره أن الصحة عنوان انتزاعي ينتزع في طول تعلق الأمر فلذلك لا يمكن أخذه في متعلق الأمر فالأعمي لا يقبل بأن متعلق الأمر مقيد بقيد الصحة بل على رأي الأعمي الموضوع في مقام تعلق الأمر مطلق وليس مقيداً.

ورد الجواب المذكور في كلمات السيد الخوئي قدس سره ايضاً .[[37]](#footnote-37)

ولكن يرى عدة من الأعلام كالميرزا التبريزي قدس سره أن الجواب عن المناقشة جواب الشيخ قدس سره لا جواب المحقق النائيني قدس سره لأن المحقق النائيني قدس سره أفاد أن الصحة أمر انتزاعي فلا يمكن أخذه قيداً في متعلق الأمر وهذا الجواب غير كافٍ لأن المستشكل يقول وإن كان الأعمي يرى أن اللفظ موضوع للجامع والأعم ولكن في مقام تعلق الأمر لابد أن يقول بأن متعلق الأمر نفس ما يراه الصحيحي موضوعاً له والصحة التي يقول بأخذها الصحيحي في المسمى والموضوع له ليست الصحة المنتزعة عن مقام الامتثال قطعاً أي مطابقة المأتي به للمأمور به بل الصحة في مقام التسمية بمعنى التمامية والاشتمال على جميع الأجزاء والشرائط فيقول المستشكل أن نفس الصحة التي يراها الصحيحي مأخوذةً في الموضوع له يجعلها الأعمي في متعلق الأمر فيعود الإشكال بأن متعلق التكليف في نظر الأعمي الجامع بقيد الصحة ولكن لا الصحة في طول تعلق الأمر بل الصحة في مقام التسمية.[[38]](#footnote-38)

ولكن جواب الشيخ بالتوضيح المناسب لعباراته أن متعلق الأمر في نظر الأعمي العمل الواجد لتمام الأجزاء والشرائط لكن لا بمعنى أن لفظ الصلاة في (أقيموا الصلاة) مستعمل في الجامع بقيد التمامية والصحة بل هو مستعمل في نفس الجامع وكون متعلق الأمر لابد أن يشتمل على شيء غير الأركان أو معظم الأجزاء أيضاً يفهم بتعدد الدال والمدلول لا أن يكون الصلاة مستعملاً في معنى الجامع التام الأجزاء والشرائط أو الجامع بقيد الصحة.

لذا ذكر الشيخ قدس سره في بحث البراءة أن نفس الصلاة ليست مقيدةً بمفهوم الصحة بمعنى الجامع لجميع الأجزاء والشرائط **(وإنما قيّدت بما علم من الأدلة الخارجية اعتباره)**[[39]](#footnote-39) يعني استفدنا من الأدلة الخاصة أن المأمور به عمل خاص لا أن كلمة الصلاة مستعملة في هذا المعنى لتكون النتيجة إجمال الخطاب.

وحاصل الكلام أنه وإن ورد في كلام المحقق النائيني قدس سره أنه يمكن الجواب عن المناقشة بوجه مختصر ولكن الصحيح في الجواب عنها ما ورد في كلام الشيخ الأعظم قدس سره في بحث البراءة ومحصله أن متعلق الأمر وإن كان في نظر الأعمي أيضاً خصوص الحصة الصحيحة أي الصلاة التامة الأجزاء والشرائط لكن ليس معنى ذلك أن لفظ الصلاة في مثل (أقيموا الصلاة) عند الأعمي مستعمل في الصحيح وأن يكون المراد بالصلاة فيه عنوان الصلاة الصحيحة بل ما يلتزم به الأعمي أن متعلق الأمر هو الصلاة التامة ولكن ما يستفاد من الخطاب ليس إلا الجامع الذي هو عبارة عن معظم الأجزاء أو خصوص الأركان، وضميمة باقي الأجزاء والشرائط بإضافة دال آخر من باب تعدد الدال والمدلول لا أن يكون لفظ الصلاة مستعملاً مجازاً في الصلاة الصحيحة.

والتوضيح الأكثر في كلام الميرزا التبريزي قدس سره وهو أنه سيأتي في بحث المطلق والمقيّد أن ورود القيد لا يكشف عن استعمال اللفظ الموضوع للجامع في المقيّد مثلاً في (أعتق رقبةً) لفظ الرقبة مستعمل في معنى الطبيعة والجامع، وكون متعلق الحكم والتكليف عتق رقبة خاصة بتعدد الدال والدلول فإن خطاب المقيد يكشف عن إضافة قيد الإيمان إلى الرقبة حسب المراد الجدي لا أن يكون الرقبة في خطاب المطلق أريد بها حسب الإرادة الاستعمالية الرقبة المؤمنة فغاية تأثير القيد التصرف في المراد الجدي.

بعبارة أخرى: المقيّد والمخصّص ليسا كاشفين عن استعمال اللفظ في المعنى الخاص والمعنى المقيّد فلا يوجب التخصيص والتقييد مجازية الاستعمال وعلى ذلك يقول الأعمي أن الصلاة في (أقيموا الصلاة) مستعمل في نفس المعنى الجامع أي معظم الأجزاء أو خصوص الأركان وعندما يُشك في جزئية السورة يتمسك بالاطلاق لنفيها باعتبار أن عنوان الصلاة صادق على الفاقد للسورة وأن الشارع في مقام البيان لم يذكر قيداً للصلاة فيُكشف أنه لا دخالة لأمر آخر غير الأركان أو معظم الأجزاء والشرائط لأنه لو كان دخيلاً لذكره الشارع وحيث لم يذكر شيئاً فنكشف عدم اعتباره. وكلما دل الدليل على اعتبار أمر آخر رفعنا اليد عن الإطلاق وإن لم يوجد دليل تمسكنا بالإطلاق لنفيه كما أن الأمر في سائر موارد الإطلاق والتقييد كذلك يمر بهذه المراحل.

أفاد الشيخ قدس سره أنه إذا أراد شخص في محل البحث الإشكال على الأعمي بأنه لا يمكنه التمسك بالإطلاق فلازمه أن يشكل في التمسك به في مثل (أعتق رقبةً) أيضاً لأنه حسب المراد الواقعي ما يجب عتقه الرقبة الجامعة لجميع شروط الصحة.

إن قلت: أن عتق الرقبة الفاقدة للشرط ليس مراداً قطعاً فما هو المراد الجامعة لشروط الصحة واللفظ مستعمل في هذا المعنى فلا يمكن التمسك بالإطلاق لأنه لا يُعلم أن عتق الرقبة الكافرة مصداق للعتق الجامع لشروط الصحة أو لا.

قلنا: على هذا لا في هذا المثال فقط بل في جميع موارد الإطلاق والتقييد لا يمكن التمسك بالإطلاق وقد أجيب هناك في بحث الإطلاق والتقييد بأن ما هو المراد الجدي الفرد الواجد للشرط، وفاقد الشرط ليس مراداً قطعاً ولكن اللفظ مستعمل في معنى الجامع والمطلق لا في الواجد فلذا يصح أن يقال: المتكلم في مقام البيان واستعمل لبيان متعلق الحكم لفظ المطلق ولم يقيّده فلا يعتبر شيء آخر.

الثمرة الثالثة: ما ذكره المحقق القمي قدس سره في القوانين من أن الثمرة تظهر في الوفاء بالنذر واليمين مثلاً لو نذر شخص أنه كلما رأى شخصاً يصلي يعطيه مالاً فعلى القول بالصحيح يتحقق الوفاء بالنذر فيما كانت الصلاة صحيحةً وإلا إن كانت فاسدةً لا يتحقق الوفاء ولكن على القول بالأعم يكفي أن يصلّي الشخص سواء كانت واجدةً لجميع الأجزاء والشرائط أو لا.

ناقشها المحقق الآخوند قدس سره بأن بحث الصحيح والأعم وإن كان مؤثراً في الوفاء بالنذر ولكن هذا الأثر لا يعتبر ثمرةً للمسألة الأصولية لأن المسألة الأصولية مسألة تقع نتيجتها في طريق استنباط الأحكام الفرعية الكلية وفي الثمرة الثالثة أثر بحث الصحيح والأعم أن نحرز أن الوفاء بالنذر محقق أو لا يعني يُستفاد من هذا البحث في تطبيق متعلق التكليف على المأتي به ولم يحصّل به الحكم الشرعي الكلي ليعدّ بحث الصحيح والأعم بعنوان المسألة الأصولية.

أجاب الميرزا التبريزي قدس سره عن مناقشة المحقق الآخوند قدس سره بأن ثمرة كل مسألة تلاحظ بلحاظ تأثير تلك المسألة ومكانتها فإن كانت المسألة من مسائل علم الأصول الأصلية لبحثنا عن ثمرتها بعنوان ثمرة المسألة الأصولية وإن كانت من المقدمات ومبادئ المسألة الأصولية فلا يتوقّع منها أن تكون واجدةً لثمرة المسألة الأصولية وأنتم ذكرتم بحث الصحيح والأعم في المقدمة لا في المقاصد ومعنى ذلك أنكم لا ترونها من المسألة الأصولية فإشكالكم بأن هذه الثمرة ليست ثمرةً للمسألة الأصولية لا مجال له لأنه ليس البناء أساساً على أن تكون واجدةً لثمرة المسألة الأصولية.

الصحيح في مناقشة هذه الثمرة أنها ليست ثمرةً لمبادئ ومقدمات المسائل الأصولية أيضاً بخلاف الثمرات السابقة مثلاً الثمرة الثانية - وهي جواز التمسك بالإطلاق وعدمه - كان بحث الصحيح والأعم مؤثراً بعنوان مبدأ بحث الإطلاق والتقييد ومحقّق موضوع التمسك بالمطلق.ولكن على أساس الثمرة الثالثة ليس لبحث الصحيح والأعم هذا المقدار من الأثر أيضاً بأن يكون مبدأً محقّقاً لموضوع المسائل الأصولية الأصلية فالصحيح في المناقشة أن هذه الثمرة لا تكون ثمرةً للمسألة التي تكون مبدأً للمسائل الأصولية لأن المسائل الأصولية ما تقع في طريق الاستنباط ومسألة الصحيح والأعم على أساس الثمرة الثالثة ليس لها هذا المقدار من التأثير بأن يكون مبدأً لمسألة تقع في طريق الاستنباط. ولعل الأمر بالفهم في آخر عبارة المحقق الآخوند قدس سره ناظر إلى هذه المناقشة.[[40]](#footnote-40)

ولكن يمكن الجواب عنها بأنه إن كان ضابط المسألة الأصولية على ما تقدم في أول الأصول ما ورد في كلام المحقق العراقي والميرزا التبريزي قدس سرهما حيث جعلوا على أساسه بحث الصحيح والأعم وبحث المشتق خارجين عن المسائل الأصولية فتكون المناقشة واردةً ولكن على أساس ما اخترناه هناك من أن الضابط أن تقع المسألة في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي ويعيّن بها الحكم أعم من تعيين أصل الحكم أو سعته وضيقه فيدخل في المسائل الأصولية كل ما له دخل في إثبات وتعيين الحكم الشرعي الكلي بنفس البيان المذكور في كلمات المحقق العراقي والميرزا التبريزي قدس سرهما وهو أن بحث العام والخاص والمطلق والمقيد وبحث المفاهيم وإن لم تثبت أصل الحكم ولكن يثبت بواسطتها كيفية تعلق الحكم وهذا المقدار يكفي في كون المسألة أصوليةً وبنفس البيان تكون المسألة التي يحدد بها موضوع الحكم الشرعي كبحث المشتق أو يحدد بها متعلق الحكم الشرعي كبحث الصحيح والأعم هذه المسائل تكون أصوليةً لأنه بتحديد موضوع الحكم أو متعلقه يتبين سعة الحكم أو ضيقه وبهذه الواسطة تقع في طريق استنباط الحكم. ولا وجه لحصر المسألة الأصولية بما تثبت أصل الحكم أو كيفيته بنحو التقييد أو الإطلاق بل مسائل مثل بحث المشتق والصحيح والأعم التي تحدّد الموضوع أو المتعلق أيضاً داخلة في مسائل علم الأصول لأنها بالنهاية مؤثرة في تعيين سعة الحكم وضيقه.

على أساس هذا البيان لابد أن نلاحظ هل بحث الصحيح والأعم يعيّن على أساس الثمرة الثالثة حال الحكم الشرعي من السعة والضيق ليقع في طريق استنباط الحكم الشرعي بمعناه الأعم أو لا؟

فإن لاحظنا الثمرة الثالثة لبحث الصحيح والأعم على هذا الأساس فينبغي أن يشكل بأنه لا يتعيّن به حتى متعلق أو موضوع الحكم الشرعي لأن كون شيء مصداقاً للوفاء بالنذر تابع لما هو متعلق النذر وما هو متعلق النذر لا يرتبط ببحث الصحيح والأعم بل يكون تابعاً لقصد الناذر هل قصد بـ(من صلّى) مثلاً الصلاة الصحيحة أو الأعم فبحث الصحيح والأعم لا يؤثر في تعيين متعلق الحكم الشرعي وبالنتيجة لا يمكن أن نجعل مثال النذر ثمرةً لبحث الصحيح والأعم.

إلا أن يقال بأن تعيين متعلق النذر وإن كان في نوع الموارد مرتبطاً بقصد الناذر لكن يمكن أن يفرض أن ينذر شخص أن يعطي درهماً لمن يأتي بمسمى الصلاة ففي هذا الفرض يكون بحث الصحيح والأعم مؤثراً في تعيين المتعلق فعلى الصحيح يكون مسمى الصلاة العمل التام الأجزاء والشرائط وعلى الأعم يكون المسمى معظم الأجزاء والشرائط ولكن هذا فرض نادر لا يصدر عن الأفراد المتعارفة ولا يمكن أن يبتني بحث الصحيح والأعم المفصّل عليه.

المناقشة الأخرى على هذه الثمرة التي ورد في كلام السيد الخوئي قدس سره أنه إن أردنا أن نجعل تعيين متعلق النذر ومحقق الوفاء بالنذر ثمرةً للبحث الأصولي فلازمه أن نبحث عن مسائل جميع العلوم في علم الأصول لأن ثمراتها تظهر في النذر حتى ثمرة البحث عن الموضوعات الخارجية مثلاً نذر شخص أن يعمل العمل الكذائي إن كانت مساحة المسجد الأعظم أكثر من مقدار معيّن فلازم عد الثمرة المذكورة من ثمرات البحث الأصولي أن يبحث عن جميع هذه المسائل أيضاً وهو كما ترى.

الثمرة الرابعة: وهي ما أشار إليها السيد الخوئي قدس سره أيضاً وتظهر في الموارد التي يقع عنوان عبادة موضوعاً لحكم من أحكام الشريعة مثلاً في بحث مكان المصلّي ورد في الرواية: (لا يصلّ الرجل والمرأة تصلّي بحذائه) فجُعل عنوان صلاة المرأة موضوعاً للمنع عن صلاة الرجل فإن قلنا بالصحيح يُعتبر الفصل بين الرجل والمرأة بعشرة أشبار فيما كانت صلاة المرأة صحيحةً وأما إذا كانت باطلةً فلا تضرّ بصحة صلاة الرجل وإن قلنا بالأعم فمجرد اشتغال المرأة بصورة الصلاة وإن كانت باطلةً تبطل صلاة الرجل.

ولكن السيد الخوئي قدس سره ناقش في هذه الثمرة أيضاً بأن المسألة الأصولية هي المسألة التي تقع في طريق استنباط الحكم الكلي الفرعي ولم يقع بحث الصحيح والأعم في هذا المورد في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي بل استفيد منه في تطبيق الحكم الشرعي الكلي على مورد خاص وتعيين متعلق الأمر في صلاة الرجل وتعيين متعلق الأمر ليس استنباطاً للحكم الشرعي الكلي فبحث الصحيح والأعم وإن أثّر في تعيين الحكم في الفرع المذكور لكن لا يمكن عدّ ذلك من ثمرة المسألة الأصولية. والميرزا التبريزي قدس سره أيضاً ذكر أن بحث الصحيح والأعم مؤثر في الفرع المذكور ولكن ليس ذلك ثمرةً أصوليةً بل مجرد تطبيق الحكم من حيث المتعلّق.

والجواب ما تقدم في الثمرة الثالثة من أنه يكفي في أصولية المسألة أن تكون دخيلةً في تعيين الحكم سواء في إثبات أصل الحكم أو في إثبات سعته وضيقه بالمباشرة أو مع الواسطة فلذا يمكن عدّ هذه الثمرة من ثمرات بحث الصحيح والأعم حتى على فرض كونها من مسائل علم الأصول لا من مباديه.

ففي المجموع ذكرنا أربع موارد بعنوان الثمرة لنزاع الصحيح والأعم موردان لا يمكن الالتزام بكونهما ثمرةً وموردان أصل تأثير النزاع فيهما ثابت ولكن الكلام في كفاية ذلك التأثير في عدّهما من ثمرات المسألة الأصولية.

أفاد السيد الخوئي قدس سره أنه لا يتم شيء من الأمور الأربعة التي ذُكرت بعنوان ثمرة المسألة الأصولية سواء قبِلنا أصل تأثير النزاع فيه ولكن قلنا بأن الثمرة لا تكون ثمرةً للمسألة الأصولية اولم نقبل أصل تأثير النزاع فيه.

وما أفاده على أساس نكتتين:

الأولى: أن المسألة الأصولية هي مسألة تقع في طريق استنباط حكم كلي فرعي دون ما لم تقع نتيجته في طريق الاستنباط بل في تطبيق حكم كلي على المصاديق.

الثانية: أن المسألة الأصولية هي ما تقع في طريق الاستنباط ويمكن أن يستنبط منها بنفسها ومستقلةً الحكم الشرعي الكلي لا بضميمة مسألة أصولية أخرى.

على أساس هاتين النكتتين لا يكون شيء من الموارد الأربعة ثمرةً للمسألة الأصولية وإن تم أصل التأثير في بعضها.

أما الثمرة الأولى - وهي جريان البراءة أو الاشتغال في الأقل والأكثر الارتباطيين - فلأن مسألة الصحيح والأعم لوحدها لا توصلنا إلى الحكم الشرعي أبداً لأن تعيين الحكم الشرعي في موارد الشك في الجزئية أو الشرطية يحتاج إلى ضميمة مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين وجريان البراءة أو الاشتغال فيها ليستنتج أن السورة مثلاً جزء الصلاة أو لا.

فالثمرة الأولى ليست ثمرةً للمسألة الأصولية لأن مسألة الصحيح والأعم على هذه الثمرة لا تقع في طريق الاستنباط مستقلةً.

وأما الثمرة الثانية - وهي إمكان التمسك بالإطلاق وعدمه - فإنا وإن قبلنا أصل تأثير نزاع الصحيح والأعم في ذلك ولكن هذا المقدار من التأثير لا يجعل مسألة الصحيح والأعم مسألةً أصوليةً لأن استنباط الحكم الشرعي في موارد الشك في الجزئية أو الشرطية من هذه المسألة على هذه الثمرة يحتاج إلى ضميمة مسألة الإطلاق والتقييد.

وأما الثمرة الثالثة - وهي النذر - وكذا الثمرة الرابعة - وهي مانعية صلاة المرأة عن صلاة الرجل - فإنا وإن قبلنا أصل التأثير كما في الثمرة الرابعة ولكن مع ذلك لا تكون مسألة الصحيح والأعم على هاتين الثمرتين مسألةً أصوليةً لأنها لا تكفي لاستنباط الحكم الشرعي بل يحتاج بعد الفراغ عن الحكم الكلي المتسالم عليه إلى تطبيقه على المصاديق.

هذا على ما أفاده السيد الخوئي قدس سره.

ولكن الظاهر - بلحاظ ما تقدم في ضابط المسألة الأصولية - أن النكتيتن الأساسيتين في مناقشة السيد الخوئي قدس سره غير تامتين. ذكرنا سابقاً أن ما يجعل المسألة أصوليةً أن تقع في طريق استنباط الحكم الكلي الفرعي أعم من أن يكون تأثيرها في إثبات أصل الحكم أو اثبات سعته وضيقه. لذا مختار السيد الخوئي قدس سره في النكتة الأولى غير تام وكذا ما أفاده في النكتة الثانية من أن شرط كون المسألة أصوليةً أن تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي بلا ضم ضميمة فإنه غير تام أيضاً فإن المسألة إذا كانت مؤثرةً في استنباط الحكم الشرعي الكلي تكون أصوليةً ولو كانت محتاجةً إلى ضم مقدمة أخرى.

على هذا وإن كان أصل تأثير بحث الصحيح والأعم في الثمرة الأولى - وهي جريان البراءة أو الاشتغال - غير مقبول ولكن لو فُرض أصل التأثير لصح عد هذه الثمرة ثمرةً للمسألة الأصولية لأن احتياج المسألة إلى ضم ضميمة لاستنباط الحكم الشرعي لا يمنع عن كونها أصوليةً.

وفي الثمرة الثانية قبلنا فيها أصل التأثير، والاحتياج إلى ضم الضميمة لا يمنع من كون المسألة أصوليةً.

وفي الثمرة الثالثة - وهي مسألة النذر - فلم نقبل أصل التأثير ولو فُرض قبوله فكون الثمرة من باب تعيين متعلق الحكم الشرعي لا الاستنباط لا يمنع من كون الثمرة ثمرة المسألة الأصولية لأن مختارنا غير مختار السيد الخوئي قدس سره وقلنا أن المسألة التي تؤثر في تعيين متعلق الحكم وسعته وضيقه مسألة أصولية.

ولكن تقدمت مناقشة أخرى للسيد الخوئي قدس سره لأجلها لا يمكن عد هذه الثمرة ثمرة المسألة الأصولية وهي أن لازم عدّ هذه الثمرة ثمرة المسألة الأصولية أن يدخل في علم الأصول البحث عن جميع العلوم حتى البحث عن الموضوعات ففي هذه الثمرة حتى لو قبلنا أصل التأثير والثمرة لكن لا يمكن عدها ثمرةً للمسألة الأصولية.

أما الثمرة الرابعة فكانت المناقشة فيها بأنها من التأثير في تطبيق الحكم وتعيين متعلقه لا في استنباط الحكم لكن قلنا أن المسألة التي تؤثر في تعيين متعلق الحكم وسعته وضيقه مسألة أصولية وعلى هذا تكون مسألة الصحيح والأعم مسألةً أصوليةً وهذه الثمرة الرابعة ثمرةً للمسألة الأصولية.

الجهة الخامسة: في أدلة القول بالصحيح والقول بالأعم

بحث المحقق الآخوند قدس سره عن الأدلة في مقامين: أحدهما في أدلة القول بالصحيح والآخر في أدلة القول بالأعم.

قبل الورود في البحث لابد من التذكير بأمر وهو أن البحث في هذه الجهة بحث إثباتي وكما ذكرنا في أول البحث عن تصوير الجامع يكون للبحث الإثباتي مجال بعد إمكان كل من القولين ثبوتاً والقول بإمكان كل منهما كان متوقفاً على تصوير جامع واحد على كل منهما.

وأما على إمكان تصوير الجامع على أحد القولين دون الآخر فيتعين ذلك القول ويبطل الآخر فلذلك ذكرنا سابقاً أن البحث عن تصوير الجامع على كل من القولين إن انتهى إلى نتيجة إمكان تصوير الجامع على أحدهما دون الآخر يُعدّ بنفسه من أدلة صحة ذلك القول.

وعليه فبناء علی ما اختاره المحقق الآخوند قدس سره وهو إمكان تصوير الجامع على القول بالصحيح فقط يتعين هذا القول ولا يبقى مجال للبحث الإثباتي. وفي المقابل بناء على ما اختاره السيد الخوئي قدس سره وهو إمكان تصوير الجامع على القول بالأعم فقط يتعين هذا القول.

فالبحث في هذه الجهة على رأي المحقق الآخوند وعلى رأي أعلام آخرين كالسيد الخوئي قدس سره بحث تنزّلي.

أما أدلة القول بالوضع للصحيح فقد ذكر المحقق الآخوند قدس سره وجوهاً أربعةً:

الأول: تبادر خصوص الصحيح

والثاني: صحة السلب من الفاسد

والثالث: الروايات الدالة على ثبوت آثار وخواص للمسميات

والرابع: قيام السيرة في تسمية المخترعات على الوضع لخصوص المركب التام.

فقبِل قدس سره الوجهين الأول والثاني وأشكل في الثالث في هامش الكفاية لا في المتن وأشكل على الرابع بأنها وإن لم يكن بعيداً ولكنها قابلة للمنع.

بيان الوجه الأول - وهو التبادر - أنا حينما نسمع ألفاظ العبادات يتبادر إلى ذهننا خصوص المعنى الصحيح دون الأعم مثلاً حينما يقول شخص: (صلّيت) يتبادر إلى ذهننا الصلاة الصحيحة لا الأعم منها ومن الفاسدة.

ذكر المحقق الآخوند قدس سره إشكالاً على هذا الوجه وأجاب عنه وهو أنه ذُكر في تصوير الجامع أنه على القول بالصحيح يمكن تصوير الجامع ولكن لا نعلم بجميع خصوصياته فلذا نشير إليه عن طريق عنوان الناهي عن الفحشاء وذُكر أيضاً في بحث الثمرة أن الصحيحي لا يمكنه التمسك بالإطلاقات لأنها تكون مجملةً فكيف يمكن أن يكون الجامع مبهماً والخطابات مجملةً من جهة ومع ذلك يكون المتبادر إلى الأذهان المعنى الصحيح؟ لا يجتمع الإجمال والإبهام مع التبادر والانسباق.

فأجاب قدس سره بأن المنافاة فيما إذا كان الإجمال والإبهام من جميع الجهات ونحن في المباحث السابقة لم نجعل مسمى ألفاظ العبادات على القول بالصحيح مجملاً ومبهماً من جميع الجهات بل قلنا بأنها مبيّنة عن طريق الآثار وعندما تكون مبيّنةً بالآثار تكون قابلةً للانسباق والتبادر.

قال قدس سره: **(ولا منافاة بين دعوى ذلك وبين كون الألفاظ على هذا القول مجملات فإن المنافاة إنما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبينةًً بوجه وقد عرفت كونها مبينةً بغير وجه.)** أي بغير وجه واحد.

لكن أورد على هذا الوجه - أعني التبادر - غير الإشكال المتقدم إشكالان:

الأول: أن أصل كون معنى الصحيح متبادراً إلى الأذهان محل منع لأن الأعمي أيضاً يدعي أن المتبادر معنى الأعم فليس تبادر معنى الصحيح واضحاً بل في المقابل هناك شواهد ذكرها الأعمي على أن المتبادر معنى الأعم من الصحيح لا خصوص الصحيح.

الثاني: نفس الإشكال المتقدم في بحث الحقيقة الشرعية وهو أن المقصود بالتبادر المدعى في هذه الموارد التبادر في زماننا يعني عندما نسمع لفظ الصلاة نفهم منه معنى الصحيح أو المقصود التبادر في عصر صدور الخطابات؟

فإن كان المقصود التبادر في زماننا فلا يفيد لأن هذا النوع من التبادر لا يدل إلا على كون اللفظ حقيقةً في المعنى الخاص في زماننا ولا يدل على كونه حقيقةً فيه في زمن الصدور الذي هو محل الحاجة وإن كان المقصود التبادر في عصر الصدور فإذا أحرز واقعاً فهو مفيد ولكن الإشكال في أنه لا مثبت له وبالنتيجة ما هو المفيد من التبادر غير محرز وما هو محرز غير مفيد.

أجيب عن هذا الإشكال في كلمات السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما في بحث الصحيح والأعم بأن ما نحرزه في بدو الأمر وإن كان التبادر عند المتشرعة في زماننا ولكن نكشف أن ما هو المعنى الحقيقي للفظ عند الشارع المقدس نفس المعنى باعتبار أن استعمال المتشرعة في الألفاظ تابع لاستعمال الشارع المقدس فإن استعماله هو منشأ استعمال المتشرعة ووصل إلينا يداً بيد.

فلذا السيد الخوئي قدس سره أفاد في بحث الصحيح والاعم أن المتبادر في زماننا المعنى الأعم واستعمال المتشرعة ناشٍ عن استعمال الشارع فنكشف أن ما هو الموضوع له في استعمالات الشارع أيضاً المعنى الأعم فإنه قدس سره وإن ذكر ذلك جواباً عن الإشكال على الاستدلال بتبادر المعنى الأعم لأن مختاره الوضع للأعم ولكن نفس الجواب يأتي في جميع الموارد التي يستدل فيها بالتبادر ويورد عليه الإشكال المذكور.

لكن يُناقش هذا الجواب بأن استعمالات المتشرعة وإن كانت ناشئةً عن استعمال الشارع ولكن كون لفظ حقيقةً في معنى عند المتشرعة لا يلازم كونه حقيقةً فيه على لسان الشارع لأنا نحتمل بالوجدان أن يكون المعنى الحقيقي للفظ عند الشارع معنى خاص ولكن لأجل وجود علاقة بين هذا المعنى ومعنى آخر استعمله الشارع كثيراً في المعنى الثاني وأصبح لأجل كثرة الاستعمال حقيقةً متشرعيةً فيه فكون اللفظ حقيقةً متشرعيةً في معنى لا يلازم أن يكون في استعمال الشارع أيضاً حقيقةً فيه.

ولكن هذه المناقشة ترد فيما إذا احتملنا وجداناً أن المعنى الحقيقي للفظ في استعمالات الشارع معنى خاص واستعمله الشارع كثيراً في معنى آخر وصار حقيقةً متشرعيةً فيه وأما فيما لم نحتمل ذلك فجواب السيد الخوئي قدس سره تام.

وعليه فلابد من التفصيل بين استدلال القائلين بالأعم بالتبادر وبين استدلال القائلين بالصحيح به ونقول بأن المناقشة ترد على استدلال القائلين بالأعم فقط لأنا بالوجدان لا نحتمل أن المعنى الذي وُضع له اللفظ المعنى الأعم من الصحيح والفاسد ثم لأجل كثرة الاستعمال في المعنى الصحيح صار حقيقةً عند المتشرعة في خصوص الصحيح لأن كثرة الاستعمال في الأعم لا في الصحيح وبعد انتفاء هذا الاحتمال وجداناً يتم الاستدلال بالملازمة المذكورة للقائلين بالصحيح لا القائلين بالأعم.

ففي محل البحث الإشكال الثاني على التبادر لإثبات الوضع للصحيح غير وارد ويمكن أن يُكشف من كون اللفظ عند المتشرعة حقيقةً في المعنى الصحيح أنه عند الشارع المقدس أيضاً كذلك حقيقة في الصحيح فعمدة الإشكال هو الإشكال الأول ومحصله أن القائل بالصحيح إذا استدل بتبادر المعنى الصحيح كذلك القائل بالأعم يدّعي تبادر المعنى الأعم ويستدل به.

الوجه الثاني: صحة السلب وبيانه أنا حينما نلاحظ العبادات الباطلة التي وقع الخلل في بعض أجزائها وشرائطها نرى أنه يصح سلب عنوان العبادة عنها وإن كان بالمسامحة قد يطلق عليها العنوان ولكن بالدقة يصح السلب عنها، وصحة السلب يكشف عن أن العبادة الباطلة ليست من أفراد المعنى الحقيقي للعبادة.

أورد على هذا الوجه بأن دعوى صحة سلب اللفظ عن الفرد الفاسد محل منع بل ربما يكون الأمر بالعكس كما سيأتي في أدلة الأعمي من أن العنوان صادق بالدقة وبدون المسامحة على الفرد الفاسد أيضاً.

الوجه الثالث: الروايات وهي - كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره - على طائفتين:

الأولى: الروايات الدالة على ترتب خواص وآثار على مسميات العبادات مثل ما ورد من أن الصوم جنة المؤمن والصلاة معراج المؤمن وقربان كل تقي ويمكن أن ندخل بعض الآيات أيضاً في هذا الدليل وإن كان نظر المحقق الآخوند قدس سره خصوص الروايات كآية: (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) فإن هذه الروايات والآية الشريفة ظاهرة في ترتب الآثار على نفس المسمى.

الثانية: الروايات الظاهرة في نفي حقيقة وماهية العبادة عن الفاقد لبعض الأجزاء والشرائط مثل: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) و (لا صلاة إلا بطهور).

تقريب الاستدلال بالطائفة الأولى أنها ظاهرة في أن المسمى والماهية لها آثار خاصة ونعلم من الخارج أن تلك الآثار تترتب على الأفراد الصحيحة فقط فيُستنتج أن مسمى العبادات والموضوع له فيها خصوص الصحيحة لا الأعم وإلا لو كانت موضوعةً للأعم والجامع بين الصحيحة والفاسدة لما ترتبت هذه الآثار على المسمى.

قال المحقق الآخوند قدس سره في تعليقة الكفاية: **(إشارة إلى أن الأخبار المثبتة للآثار وإن كانت ظاهرةً في ذلك - لمكان أصالة الحقيقة، ولازم ذلك كون الموضوع له للأسماء هو الصحيح، ضرورة اختصاص تلك الآثار به …)**

هنا قد يرد الإشكال بأن الآثار حسب ظاهر هذه الروايات وإن نُسبت إلى المسمى لكن من الممكن أن يكون الموضوع للآثار المسمى بقيد الصحة لا مطلق المسمى وهذا يجتمع مع القول بالوضع للأعم.

فالمحقق الآخوند قدس سره أجاب بأن الحمل المذكور على خلاف الظاهر ومقتضى التحفظ على ظهور الروايات في كون الموضوع للأثر ذات المسمى أن يكون الموضوع له خصوص الصحيح وإلا لو كان الموضوع له الأعم لزم تقييد موضوع الروايات وهو خلاف الظاهر.

وتقريب الاستدلال بالطائفة الثانية أنها ظاهرة في سلب ماهية العبادة عن الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط وهذا الظهور يقتضي أن يكون المسمى والموضوع له لألفاظ العبادات خصوص الصحيح وإلا لو كان أعم بأن كان مثلاً مسمى لفظ الصلاة خصوص الأركان أو معظم الأجزاء لما صح نفي المسمى عن الفاقد للفاتحة فنفي المسمى يكشف عن كون الموضوع له خصوص الصحيح.

هنا يمكن أن يقول القائل بالأعم أن المنفي عن الفاقد في هذه الروايات الصحة لا الماهية فإنه وإن لم تُذكر الصحة في العبارة ولكن من المعلوم أن هذه الروايات في مقام بيان متعلق الأمر فتفيد نفي الصحة عن الفاقد لبعض الأجزاء والشرائط لا نفي الماهية ، ونفي الصحة يجتمع مع القول بالأعم فلا يمكن أن يثبت به القول بالصحيح.

أجاب المحقق الآخوند قدس سره بأن حمل الروايات على نفي الصحة خلاف الظاهر لا يصار إليه إلا مع نصب القرينة بل مثل (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) الذي نعلم بأن المراد به نفي الكمال ليس مستعملاً في نفي الصحة بل في نفي عنوان الصلاة وحقيقتها لكن من باب المجاز في الإسناد لأن مثل هذه الرواية في مقام المبالغة ولو كان المستعمل فيه الصلاة الكاملة لما أفادت المبالغة فهذه الروايات ظاهرة في نفي المسمى والماهية، والتحفظ على هذا الظهور يقتضي أن يكون المسمى خصوص الصحيح وإلا لو كان الأعم من الصحيح والفاسد للزم تقدير وصف الصحة وهو خلاف الظاهر.

الإشكال على هذا الوجه ما ذكره المحقق الآخوند قدس سره في تعليقة الكفاية وإن ذكره بعنوان الإشكال على الطائفة الأولى لكنه يرد على الثانية أيضاً.

حاصل الإشكال أن هذه الروايات لا تكشف عن كون الموضوع له خصوص العمل الصحيح سواء الطائفة الأولى أو الطائفة الثانية لأن المراد بها معلوم والشك في كيفية الإرادة، معلوم أن المراد الجدي في (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) وأمثالها خصوص الأفراد الصحيحة ولا تشمل الأفراد الفاسدة ولكن الشك في أن الاختصاص بالأفراد الصحيحة لأجل وضع لفظ الصلاة لخصوص الصلاة الصحيحة والصلاة الفاسدة خارجة موضوعاً وتخصّصاً عن الموضوع له أوأن لفظ الصلاة موضوع للأعم والصلاة الفاسدة خارجة لأجل القرينة وأخذ القيد في الخطاب وفي موارد الشك في كيفية الإرادة لا يوجد أصل عند العقلاء لتعيينها، الأصول العقلائية تجري فيما إذا لم يكن مراد المتكلم معلوماً.

هذا الإشكال يرد على الطائفة الثانية أيضاً ففي (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) معلوم أن المراد بيان جزئية فاتحة الكتاب والشك في أن نفي الصلاة عن الفاقدة للفاتحة لأجل أخذها في مسمى الصلاة وأن المسمى خصوص الصلاة الصحيحة والفاقدة للفاتحة ليست صلاةً حقيقةً أو لفظ الصلاة موضوع للجامع وليس المنفي عن الفاقدة للفاتحة مسمى الصلاة والجامع بل المنفي الصحة، هذا الشك يرجع إلى الشك في كيفية الإرادة ولا يوجد في هذه الموارد أصل عقلائي بأن يبنى العقلاء على أصالة الحقيقة مثلاً ويعيّنوا كيفية الإرادة.

الوجه الرابع: سيرة العقلاء وبيانه أن سيرة العقلاء والمخترعين على أنهم إذا اخترعوا مركّباً وضعوا اللفظ على المركب التام والصحيح لأن الغرض من الوضع هو تفهيم معني الألفاظ وما يراد تفهيمه هو المركب التام فحكمة الوضع تقتضي أن يوضع اللفظ له. نعم، قد تتفق الحاجة إلى تفهيم الناقص ولكنه قليل ولا حاجة لوضع اللفظ له بل يمكن تفهيمه بالاستعمال المجازي التنزيلي.

ومن المعلوم أن الشارع اتبع هذه السيرة في وضع ألفاظ العبادات فإنها مخترعات الشارع ومقتضى السيرة المذكورة أن يضعها الشارع لخصوص العبادات الصحيحة التامة.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن هذه الدعوى وإن كانت غير بعيدة ولكنها قابلة للمنع وهو قدس سره وإن لم يذكر وجه المنع ولكن هذا الوجه الرابع مشتمل على مقدمتين فيحتمل أن يكون نظره إلى منع كل من هاتين المقدمتين كما أورد عليهما في كلمات المحققين:

الأولى: دعوى استقرار سيرة العقلاء والمخترعين على وضع الألفاظ للمركب التام

الثانية: اتباع الشارع لهذه السيرة

فيمكن مناقشة الأولى بأن دعوى استقرار سيرة العقلاء والمخترعين على وضع الألفاظ للمركب التام بنحو عام وفي جميع الموارد غير واضحة بل وضع الألفاظ للمركب التام أو الجامع بين التام والناقص تابع للغرض من الوضع والحاجة إلى تفهيم المعنى فإن كانت الحاجة في غالب الموارد إلى تفهيم خصوص المركب التام وُضع اللفظ له وعند إرادة تفهيم الناقص نُزّل الناقص منزلة التام واستعمل اللفظ فيه وإن كانت الحاجة في الغالب إلى تفهيم المعنى الجامع فليست طريقة العقلاء في هذا المورد على وضع اللفظ لخصوص المركب التام الواجد لجميع الأجزاء والشرائط واستعماله في الناقص من باب التنزيل.

فلا يمكن أن يقال بشكل عام أن طريقة العقلاء والمخترعين وضع اللفظ للمركب التام بل الوضع تابع للغرض ولا يمكن إعطاء قاعدة كلية له.

والمناقشة الأخرى على هذه المقدمة أنا لو سلمنا أن طريقة العقلاء والمخترعين بنحو عام في مخترعاتهم على وضع اللفظ للمركب التام ولكن قياس مسميات ألفاظ العبادات بالمركبات العرفية والعقلائية ليس قياساً صحيحاً لما تقدم في المباحث السابقة عن المحقق الآخوند قدس سره من أن هناك في المركبات العرفية مركباً واحداً تاماً وباقي الأفراد أفراد تنزيلية له ولكن في مسميات ألفاظ العبادات لا يوجد مركب واحد تام في جميع الحالات فكل مركب يختلف بحسب الحالات والأزمنة والأشخاص فبلحاظ هذا الاختلاف إذا أراد الواضع وضع الألفاظ فلابد أن يضعها للجامع بين الصحيح والفاسد.

ويمكن مناقشة المقدمة الثانية بأنا لو سلّمنا أصل السيرة العقلائية بنحو عام لكن لا دليل على اتباع الشارع لها بل نحتمل أن لا تكون مقبولةً عنده فلا دليل على الإمضاء ولا يمكن كشف الإمضاء بعدم الردع لأن الردع لازم فيما إذا لزم من عدم الردع وقوع المؤمنين في مخالفة الشريعة ووقعت الأغراض الشرعية في معرض الخطر ففي هذه الموارد نكشف من عدم الردع الإمضاء والقبول. وأما في المقام إذا كانت طريقة العقلاء في وضع الألفاظ طريقةً معينةً وكان الشارع مخالفاً لها ولم يبيّن مخالفته لا يقع المؤمنون في مخالفة الشريعة، غاية الأمر أنهم يتبعون طريقة العقلاء في تسمية مخترعاتهم وإن کان الشارع لا يقبل بذلك.

أجبنا عن هذه المناقشة سابقاً في بحث إثبات الحقيقة الشرعية بالسيرة العقلائية حيث ذكر المحقق العراقي قدس سره الاستدلال بالسيرة وذكر هذا الجواب وتطبيقه في المقام أن يقال: أنا إذا قبِلنا أصل استقرار السيرة على وضع الألفاظ لخصوص الصحيح والتام كشف عدم ردع الشارع عن إمضائه لها لأنه لو كان مخالفاً ولم يردع لنقض غرضه لأن الناس استأنسوا بالطريقة العقلائية وتعاملوا بأذهانهم العرفية مع استعمالات الشارع بنفس الطريقة وقالوا بأن الشارع أيضاً وضع ألفاظ العبادات بنفس الطريقة وإلا لو كان مخالفاً لبيّن مخالفته فيحكّمون الطريقة العقلائية ويحملون الألفاظ على المعنى الصحيح ويوجب ذلك نقض الغرض.

مثلاً إن وضع الشارع لفظ الصلاة للأعم ولكن حمله المخاطبون لذهنيتهم العرفية على الصحيح يقولون في مثل: (لا يصل الرجل والمرأة تصلي بحذائه) أن المقصود بصلاة المرأة الصلاة الصحيحة فلا يحكمون فيما كانت صلاة المرأة باطلةً ببطلان صلاة الرجل والحال أن الشارع يرى بطلانها فيلزم نقض الغرض.

ففي باب وضع الألفاظ أيضاً إن كانت طريقة الشارع خلاف طريقة العقلاء لزم الإعلام وإلا يُحمل كلامه عند استعمال اللفظ بلا قرينة على الخلاف على المعنى الموافق للطريقة العقلائية فنكشف من عدم ردعه في هذه الموارد إمضاء الطريقة العقلائية فعمدة المناقشة على الوجه الرابع المناقشة على المقدمة الأولى.

حاصل الكلام أنه لا يتم شيء من الوجوه الأربعة لإثبات وضع الألفاظ للصحيح.

ذكر المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية وجوهاً خمسةً استدل بها على القول بالأعم وناقش فيها:

الوجه الأول: التبادر بدعوى أن المتبادر من ألفاظ العبادات عند الاستعمال المعنى الأعم لا خصوص الصحيح.

ناقشه المحقق الآخوند قدس سره بأن الاستدلال بالتبادر لإثبات الوضع للأعم متفرع على وجود جامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة ثبوتاً ليمكن أن يُدعى إثباتاً تبادر المعنى الجامع وحيث وصلنا في بحث تصوير الجامع على القولين إلى نتيجة عدم وجود الجامع ثبوتاً بين الأفراد الصحيحة والفاسدة فلا يبقى مجال لدعوى تبادر المعنى الأعم.

ولكن هذه المناقشة قابلة للجواب لأنه تقدم في ذلك البحث أن تصوير الجامع على القول بالوضع للصحيح محل إشكال و الا فتصوير الجامع على القول بالوضع للأعم باعتبار معظم الاجزاء والشرائط أو خصوص الأركان قد أجيب عن الإشكال فيه.

ولكن ترد على هذا الوجه مناقشة أخرى وهي نفس المناقشة المتقدمة الواردة على الاستدلال بالتبادر لإثبات الوضع للصحيح وهي أن ما هو المفيد ليس محرزاً وما هو المحرز ليس مفيداً لأن التبادر إن كان التبادر في زماننا فلا يفيد وإن كان التبادر في زمن الصدور فليس قابلاً للإحراز.

إلا أن يُقال: عندما نراجع إلى استعمالات ألفاظ العبادات في الروايات والكلمات نرى أنه لا يراد بها خصوص المعنى الصحيح بل المستعمل فيه المعنى الأعم. واحتمال الاستناد إلى القرينة بلحاظ هذه الاستعمالات الكثيرة المختلفة منتفٍ وجداناً لا يمكن بالوجدان الالتزام باستناد جميعها إلى القرينة.

مثلاً عندما نلاحظ الروايات التي ورد فيها عنوان (صلّى) كـ(صلّى فلان قبل الوقت) أو (صلّى فلان ولم يغتسل) … فمن المعلوم أن ما هو المراد المعنى الأعم من الصحيح والفاسد ولا يحتمل أن تكون جميع هذه الاستعمالات بالقرينة. هذا عنوان من العناوين المشتقة من الصلاة وباقي العناوين كذلك.

فالإشكال الثبوتي الذي ذكره المحقق الآخوند قدس سره على تبادر المعنى الأعم أجيب عنه والإشكال الإثباتي أيضاً بمراجعة الروايات المشتملة على العناوين المشتقة من الصلاة وباقي ألفاظ العبادات قابل للجواب.

الوجه الثاني: عدم صحة سلب عنوان الصلاة عن الأفراد الفاسدة. يقول الأعمي إذا لاحظنا الصلاة الباطلة وحملنا عليها عنوان الصلاة وقلنا مثلاً: (صلاة الحائض صلاة) هذا الحمل حمل صحيح ولا يمكن سلب العنوان عن هذه الصلاة بما لها من المعنى المرتكز وهذا علامة الحقيقة.

ناقش المحقق الآخوند قدس سره هذا الوجه بقوله: (وفيه منع لما عرفت) والظاهر أنه إشارة إلى ما ذکره في الوجه الثاني للقول بالصحيح حيث قال بأن عناوين العبادات يصح سلبها بالدقة عن الأفراد الفاسدة وإن كانت بالمسامحة قابلة للحمل عليها لكن بالدقة يصح سلبها عنها وصحة السلب علامة عدم الحقيقة.

نعم، المحقق الإيرواني قدس سره ذكر أنه يحتمل أن يكون نظر المحقق الآخوند قدس سره إلى إشكاله على تبادر المعنى الأعم وهو أن علامية التبادر متوقفة على إمكان تصوير الجامع والمعنى الأعم والحال أنه غير ممكن. يرد هذا الإشكال على عدم صحة السلب أيضاً.

ولكن يمكن الجواب عن كلا الإشكالين:

أما عن الأول - وهو في الحقيقة إشكال إثباتي - فبأن المحقق الآخوند قدس سره وإن ذكر فيما قبل أن ألفاظ العبادات يصح سلبها عن الأفراد الفاسدة بالدقة لكن الأعمي يقول أن صحة السلب ليست واضحةً بل الأمر بالعكس يصح حمل العناوين على الأفراد الفاسدة حتى بالدقة.

وأما عن الثاني - وهو في الحقيقة إشكال ثبوتي - فبما أجبنا به عن الإشكال الثبوتي على التبادر فنقول أن الأعمي يقول بإمكان تصوير الجامع.

الوجه الثالث: صحة تقسيم العبادات إلى الصحيح والأعم حيث ينقسم عنوان الصلاة مثلاً إلى الصحيحة والفاسدة وصحة هذا التقسيم دليل على أن عنوان الصلاة موضوع للأعم والجامع الموجود في الصحيحة والفاسدة وإلا لو كان موضوعاً لخصوص الصحيحة لكان تقسيمها إلى الصحيحة والفاسدة من مصاديق تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره وهو غير معقول.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره في مقام مناقشة هذا الوجه الذي يراه أقوى الوجوه أن صحة التقسيم بذاتها دليل على أن المقسم معنى عام شامل لكلا القسمين ولكن يمكن التمسك بهذا الدليل فيما إذا لم يكن هناك دليل على خلافه وإلا لابد من توجيه التقسيم وفي المقام يوجد دليل على الخلاف أي على وضع الألفاظ لخصوص الصحيح والدليل نفس الوجوه المذكورة للوضع للصحيح ثبوتاً وإثباتاً. فمع وجود الدليل الإثباتي والثبوتي للوضع للصحيح لابد من توجيه التقسيم بأن المراد بالمقسم الصلاة بالاستعمال المجازي أي ما يستعمل فيه الصلاة وهو على قسمين لا مسمى الصلاة.

قال قدس سره: **(وفيه أنه إنما يشهد على أنها للأعم لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعةً للصحيح وقد عرفتها فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية.)**

بلحاظ ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره وتقدم في بعض أدلة الصحيحي - أعني الروايات - كان ينبغي أن يناقش قدس سره هنا بأن هذا التقسيم لا يمكن أن يكشف عن الموضوع له والمسمى لأن المراد باللفظ معلوم والشك في كيفية الإرادة فإن المقصود بالمقسم يقيناً الجامع والمعنى الأعم ولكن لا نعلم بأن إرادة الجامع من باب أنه الموضوع له اللفظ أو من باب الاستعمال في المعنى المجازي بالاعتماد على القرينة.

الوجه الرابع: أن ألفاظ العبادات كالصلاة والصوم والحج استعملت في كثير من الروايات في الأفراد الفاسدة وهذا يدل على أنها مستعملة في المعنى الأعم إذ من المعلوم أن الفاسد بما هو فاسد ليس مسمى الألفاظ ومن كثرة الاستعمال في الأفراد الفاسدة الذي بمعنى الاستعمال في الأعم نكشف أن الموضوع له هو المعنى الأعم لا خصوص الصحيح وإلا لو كان الموضوع له خصوص الصحيح لزم أن تكون جميع هذه الاستعمالات الكثيرة استعمالات مجازيةً.

ذكر المحقق الآخوند قدس سره طائفتين من الروايات:

الأولى: الروايات الدالة على أن الإسلام بني على خمس فاستعملت فيها الصلاة وغيرها من العبادات في المعنى الأعم.

الثانية: الروايات المتضمنة للنهي عن الصلاة في حالات خاصة لاتکون الصلاة فيها مشروعة كالصلاة في حال الحيض.

ذكر قدس سره من الطائفة الأولى صحيحة فضيل بن يسار عن الإمام الباقر عليه السلام: **(بني الإسلام على خمس على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية ولم يناد بشي**‏**ء كما نودي بالولاية فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه يعني الولاية.)[[41]](#footnote-41)**

ثم أضاف قدس سره: **(فلو أن أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم و لا صلاة.)** ولكن هذه الفقرة ليست في صحيحة فضيل بل في صحيحة زرارة التي تذكر أركان الإسلام بعبارات أخرى.

وذكر من الطائفة الثانية مرسلة يونس عن النبي صلى الله عليه وآله: **(دعي الصلاة أيام أقرائك.)[[42]](#footnote-42)** وهي معتبرة سنداً لأن سندها (يونس عن غير واحد).

ذكر قدس سره للاستدلال بكل من الطائفتين على قول الأعمي تقريباً خاصاً:

تقريب الاستدلال بالأولى أن الإمام عليه السلام بعد أن ذكر بناء الإسلام على خمس قال: **(فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه)** يعني العامة أخذوا بالصلاة والصيام والحج والزكاة وتركوا الولاية فعبّر عليه السلام عن صلاة العامة بالصلاة وكذا صيامهم وحجهم والحال أن أعمالهم على الرأي الصحيح باطلة لأن هناك روايات تدل على أن أعمال منكر الولاية وغير العارف بها باطلة كما في صحيحة محمد بن مسلم (التي لا إشكال في دلالتها على ذلك): **(سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول**‏**: كل**‏ **من**‏ **دان**‏ **الله**‏ **عز وجل بعبادة يجهد فيها نفسه ولا إمام له من الله فسعيه غير مقبول وهو ضالّ متحير والله شانئ لأعماله.)[[43]](#footnote-43)**

وإن كانت عبارة: (فسعيه غير مقبول) يحتمل فيها أن يكون المراد أن عمله صحيح لكن لا ثواب له ولكن عبارة: (والله شانئ لأعماله) تدل على أن أعماله باطلة لأن (شانئ) كما ذكروا في شرح الحديث بمعنى مبغض فمعنى ذلك أن نفس العمل بعنوان الصلاة والصيام والحج مبغوض لله تعالى وعندما يكون عمل مبغوضاً لا يمكن أن يكون مأموراً به فضلاً من أن يكون مقرّباً.

فمع كون أعمال العامة بمقتضى هذه الروايات باطلةً عبّر الإمام عليه السلام في رواية فضيل: (أخذ الناس بأربع) يعني صلاتهم صلاة وصيامهم صيام وحجهم حج فيفهم أنه استعمل ألفاظ العبادات في الأعم وأنها موضوعة للأعم لأنه لو كانت موضوعةً ومستعملةً في خصوص الصحيح لكان ينبغي أن يقول أن الناس تركوا الخمس جميعاً.

قال الآخوند قدس سره: **(فإن الأخذ بالأربع لا يكون بناءً على بطلان عبادات تاركي الولاية إلا إذا كانت أسامي للأعم**‏**.)**

وتقريب الاستدلال بالطائفة الثانية كمرسلة يونس: (دعي الصلاة أيام أقرائك) أن الصلاة فيها مستعملة في المعنى الأعم لأن الصلاة لو كانت صحيحةً لما أمكن النهي عنها إذ القدرة على المتعلق شرط في تعلق الأمر والنهي وما هو خارج عن قدرة المكلف لا يُعقل تعلق الأمر به أو النهي عنه والمرأة الحائض ليست قادرةً على الصلاة الصحيحة فلا يُعقل نهيها عنها فلابد أن يكون متعلق النهي الصلاة الفاسدة وأن يكون الموضوع له للفظ الصلاة الأعم من الصحيحة والفاسدة.

المحقق الآخوند قدس سره ذكر مناقشةً مشتركةً على الطائفتين ومناقشةً خاصةً على كل منهما:

أما المناقشة المشتركة فهي أن غاية ما في الطائفتين استعمال ألفاظ العبادات في الأفراد الفاسدة والمعنى الأعم ولكن مجرد استعمال لفظ في معنى لا يلازم كونه حقيقةً فيه.

ولكن يمكن الجواب عن هذه المناقشة على أساس المطالب السابقة بأن الاستعمال وإن كان أعم من الحقيقة لاحتمال أن يكون مجازياً ومستنداً إلى القرينة ولكن كما عبّر المحقق الآخوند قدس سره في غير واحد من الأخبار استعملت ألفاظ العبادات في المعنى الأعم وكثرة الاستعمال تنفي بالوجدان احتمال كون جميع الموارد بعلاقة المجاز ووجود القرينة فنستنتج أن مسمى الألفاظ هذا المعنى الأعم.

وأما المناقشة الخاصة على الطائفة الأولى فهي أن استعمال لفظ الصلاة والصيام والحج في الفاسدة ليس مسلّماً بل يمكن أن يقال أنها مستعملة في الصحيحة لأن في صدر الصحيحة: (بني الإسلام على خمس على الصلاة والزكاة والصوم والحج …) وما هي من أركان الإسلام الصلاة الصحيحة والصيام الصحيح والحج الصحيح فهذه العناوين مستعملة في الصدر في الأفراد الصحيحة وما في الذيل من قوله عليه السلام: (أخذ الناس بالأربع وتركوه هذه) لا ينافي الصدر لأن المقصود بأخذهم بالأربع باعتقادهم وزعمهم حيث يعتقدون أن عباداتهم صحيحة فتكون العناوين في الذيل أيضاً مستعملةً في الصحيحة لكن الصحيحة باعتقادهم وزعمهم لا الصحيحة حسب الواقع كما استعملت الصلاة والصيام في الصحيحة بهذا المعنى في رواية: (لو أن أحداً صام نهاره وقام ليله …) وأمثالها.

فيمكن توجيه الذيل بلحاظ استعمال الألفاظ في الصدر في المعنى الصحيح.

فتبين أن ما هو مؤثر في تقريب الاستدلال بالطائفة الأولى بطلان أعمال العامة وبطلان أعمالهم كما يمكن تبيينه بصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة يمكن تبيينه ببيان آخر وهو أن أعمال العامة باطلة أيضاً من جهة الخلل في أجزائها وشرائطها فعندما يكون وضوؤهم باطلاً تكون صلاتهم باطلةً وعندما يصلون بالتكتف تكون صلاتهم باطلة لأن التكتف مانع وهكذا باقي العبادات فأعمالهم بقطع النظر عن الولاية أيضاً باطلة فالتقريب الثاني للاستدلال بهذه الطائفة أن عباداتهم باطلة من جهة الأجزاء والشرائط ومع ذلك قال الإمام عليه السلام: (فأخذ الناس بالأربع) فاستعملت الألفاظ في الأعم من الصحيحة والفاسدة.

وتأتي مناقشة المحقق الآخوند قدس سره على هذا التقريب أيضاً لأن أعمالهم وإن كانت باطلةً واقعاً للخلل في أجزائها وشرائطها ولكنهم يزعمون أنها صحيحة فتكون الألفاظ مستعملةً في الذيل في المعنى الصحيح كالصدر.

وكان الميرزا التبريزي قدس سره يناقش الاستدلال بالصحيحة بمناقشة أخرى وهي أنه كان بإمكان المحقق الآخوند قدس سره أن يناقش بأن المراد بالأخذ في: (فأخذ الناس بالأربع) ليس الأخذ العملي لأن تارك الصلاة عند العامة ليس بأقل من تارك الصلاة عندنا فلا يمكن أن يكون المراد الأخذ العملي بمعنى أنهم يصلون ويصومون بل المراد الأخذ من جهة الاعتقاد بالحكم يعني أنهم لا ينكرون وجوب الصلاة ووجوب الصوم ويلتزمون بذلك وأما الولاية فينكرونها ولا يعتقدون بها ويتركون الاعتقاد بها مع أنها أهم الأركان وتعابير مثل: (من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهليةً) تدل على أنهم فاقدون لحقيقة الإسلام وإن ادعوا المودة لأهل البيت عليهم السلام ولكن الولاية ليست مجرد المودة.

فلا يمكن أن نستفيد من تعبير: (فأخذ الناس بالأربع) أن ألفاظ العبادات لم تستعمل في المعنى الصحيح بل هو قابل لهذا المعنى.

وأما المناقشة الخاصة على الطائفة الثانية كمرسلة يونس: (دعي الصلاة أيام أقرائك) فهي أن النهي الوارد فيها ليس نهياً مولوياً لتكون الصحة متوقفةً على مقدورية المتعلق. لو كان النهي مولوياً فبلحاظ أن القدرة مأخوذة في متعلق النهي المولوي والصلاة الصحيحة غير مقدورة للحائض لأمكن أن يستنتج أن لفظ الصلاة مستعمل في المعنى الأعم ولكن النهي إرشادي فإنه إرشاد إلى أن الصلاة لا تتحقق منها وأنها ليست قادرةً عليها في أيام الحيض.

إن قلت: ظاهر النهي المولوية وحمله على الإرشادية خلاف الظاهر فيقول المحقق الآخوند قدس سره أن لازم ذلك أنه إذا أتت بصورة الصلاة بقصد التعليم مثلاً ارتكبت المحرّم الذاتي ولا أظن أن يلتزم به المستدل بالرواية. فهذا شاهد على أن النهي ليس نهياً مولوياً بل إرشادي فيكون استعمال اللفظ في الصحيح فكأن النبي صلى الله عليه وآله يرشد إلى أن الصلاة الصحيحة لا تتحقق من الحائض.

وقد يجاب عن هذه المناقشة بأن القدرة شرط في النهي الإرشادي أيضاً ولا معنى لنهي العاجز بالنهي الإرشادي لا معنى لأن يقال لمن يعجز عن أمر: لا تفعله، لأنه يعلم بأنه ليس قادراً على فعله.

ولكن الميرزا التبريزي قدس سره كان يقول: العاجز قد يحرز أنه لا يقدر ففي هذه الصورة يكون النهي الإرشادي بلا معنى ولكن في محل البحث العجز وعدم القدرة غير محرز بل يستفاد من نفس هذه الخطابات ففيما إذا كان الشخص عاجزاً حقيقةً ولكن عدم القدرة غير محرز له وهو غير ملتفت إليه فللشارع أن ينهاه ليُفهمه بأنك لست قادراً وهذا النهي لا محذور فيه بل هو عرفي.

الوجه الخامس: أن هناك عبادات بعض أفرادها مكروهة كالصلاة في الحمام ولا شبهة في انعقاد النذر بترك تلك العبادات وتحقق الحنث بفعلها. وانعقاد النذر وتحقق الحنث لا يتحققان إلا إذا كان متعلق النذر الصلاة الأعم من الصحيحة والفاسدة وإلا لو كان متعلق النذر خصوص الصلاة الصحيحة لما تحقق الحنث بل لما تحقق نفس النذر لأنه مما يلزم من وجوده عدمه وهو محال.

أما عدم تحقق الحنث بالفعل فوجهه أن الألفاظ إذا كانت موضوعةً للصحيح وتعلق النذر بالصلاة الصحيحة فأتى الناذر بالصلاة في الحمام تكون الصلاة في الحمام لتعلق النذر بتركها باطلةً لأن النذر صار سبباً لطلب ترك الصلاة وطلب الترك يوجب تعلق النهي بها والنهي عن العبادات مقتضٍ لفسادها فلذا ما تصدر من الشخص في الحمام هي الصلاة الفاسدة لا الصحيحة وبالنتيجة لم يتحقق حنث النذر لأنه لم تصدر منه صلاة صحيحة ليتحقق الحنث والحال أنا في المقدمة الثانية فرغنا عن تحقق الحنث بفعل العبادات المكروهة المنذور تركها.

ولكن لماذا ذكر المحقق الآخوند قدس سره أن النذر أساساً لا يتحقق وأنه مما يلزم من وجوده عدمه؟

وجهه على أساس التوضيح المتقدم أن المفروض تعلق النذر بترك الصلاة الصحيحة في الحمام وتعلق النذر بترك الصلاة الصحيحة يوجب فساد الصلاة في الحمام وبالنتيجة بعد تعلق النذر لا تكون الصلاة في الحمام على وجه صحيح قابلةً للتحقق ومقدورةً للمكلف لأن الصلاة في الحمام لأجل تعلق النذر تكون باطلةً وإذا لم يكن المكلف قادراً على متعلق النذر لا يكون نذره صحيحاً لأن من شرائط النذر قدرة المكلف على متعلقه فيلزم في المقام من انعقاد النذر عدم انعقاده وكل ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

وكما أفاد السيد الحكيم قدس سره في الحقائق هناك تقريبات ثلاثة لبيان مصداق (ما يلزم من وجوده عدمه):

الأول: - وأفاد السيد قدس سره أنه ظاهر أول عبارة الآخوند قدس سره - أن ما يلزم من وجوده عدمه انعقاد النذر كما أوضحنا.

الثاني: أن ما يلزم من وجوده عدمه صحة العبادة ففي فرض تعلق النذر بالصلاة الصحيحة يلزم من صحة الصلاة عدم الصحة لأن صحة الصلاة في الحمام موجبة لصحة تعلق النذر بتركها وصحة تعلق النذر بترك الصلاة موجبة لعدم الصحة لأنه بتعلق النذر يكون ترك الصلاة مطلوباً وبالنتيجة يكون فعلها منهياً عنه والنهي عن الصلاة موجب لبطلانها.

وظاهر عبارة المحقق الآخوند قدس سره في مقام الجواب تطبيق ما يلزم من وجوده عدمه على صحة الصلاة حيث قال: **(مع أن الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقه فلا يلزم من فرض وجودها** [**أي وجود الصحة**] **عدمها.)**

الثالث: أن ما يلزم من وجوده عدمه نفس حنث النذر لأنه إذا أتى الشخص بالصلاة في الحمام يتحقق حنث النذر وتكون الصلاة باطلةً وبطلان الصلاة يوجب عدم تحقق حنث النذر إذ المفروض أن النذر تعلق بترك الصلاة الصحيحة.

محذور عدم تحقق الحنث ومحذور ما يلزم من وجوده عدمه يلزمان على كون متعلق النذر الصلاة الصحيحة وإلا إذا كان المتعلق الأعم فلا يلزم شيء منهما.

فبما أن تعلق النذر بالصلاة الصحيحة يوجب هذه المحاذير يتضح أن لفظ الصلاة موضوع لخصوص الصحيح لا للأعم.

بالتوضيح المذكور لكلام المحقق الآخوند قدس سره - وكما كان يقول الميرزا التبريزي قدس سره - اتضح أن هناك في الدليل المذكور ثلاث مقدمات مفروغاً عنها لا مقدمتين والقائل بالأعم يعتقد بأنها ليست قابلةً للجمع إلا إذا التزمنا بالوضع للأعم.

المقدمة الأولى صحة تعلق النذر بترك الصلاة في المكان المكروه والمقدمة الثانية تحقق حنث النذر بفعل الصلاة.

وأما المقدمة الثالثة التي لابد من كونها مفروغاً عنها أيضاً فهي بطلان الصلاة التي تحقق الحنث بفعلها.

يقول الأعمي أن الجمع بين هذه المقدمات الثلاث المفروغ عنها يقتضي أن يكون مسمى الصلاة المعنى الأعم وإلا لو كان متعلق النذر ومسمى الصلاة الصلاة الصحيحة لزمت المحاذير المذكورة.

المحقق الآخوند قدس سره في مقام مناقشة هذا الوجه لم يناقش في المقدمات الثلاث واحتفظ عليها وبنى على المفروغية عنها وقال لا يلزم منها مع القول بالوضع للصحيح أي محذور وبالنتيجة لا يثبت الوضع للأعم.

توضيح ذلك أنه على فرض لزوم المحذورين المتقدمين فغاية ما يقتضي ذلك عدم تعلق النذر بترك الصلاة الصحيحة ولا ينتج أن لفظ الصلاة لم يوضع للصحيح بل من الممكن أن يكون موضوعاً للصحيح ولكن مع ذلك لا يمكن تعلق النذر في المثال بترك الصحيح فالمحذور الذي ذكرتم ناظر إلى تعلق النذر ولا ربط له بالوضع. بتعبير المحقق الإصفهاني قدس سره هما مسألتان مختلفتان يمكن أن يقول شخص بالوضع للأعم ولكن لأجل المحذور يقول بعدم تحقق النذر الصحيح وبالعكس يمكن أن يقول بالوضع للصحيح ولكن في خصوص المورد يقول بأن تعلق النذر بترك الصلاة الأعم لا يلزم منه محذور وبالنتيجة لا يمكن أن نثبت من إحدى المسألتين حكم المسألة الأخرى.

المناقشة الثانية للمحقق الآخوند قدس سره أن محذور عدم تحقق الحنث ومحذور (يلزم من وجوده عدمه) يلزمان فيما إذا كان متعلق النذر ترك الصلاة الصحيحة بالفعل وأما إذا كان ترك الصلاة الصحيحة بالصحة اللولائية بمعنى الصحيحة بقطع النظر عن تعلق النذر لا يلزم أي محذور.

والمؤيد لكلامه الارتكاز، فعند ما يريد الشخص أن ينذر ترك الصلاة في الحمام فهو يری أن الصلاة في الحمام مكروهة ولكن في البيت غير مكروهة وفي المسجد أفضل فينبغي ان يترك الصلاة في الحمام ويأتي بها في البيت أو المسجد. الموافق للوجدان وغرض الناذر أن ينذر أن لا يأتي بالصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط بقطع النظر عن النذر والصلاة التي يريد الإتيان بها في البيت أو المسجد تعلق النذر بترك نفس هذه الصلاة في الحمام وعندما تعلق النذر بترك الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط بقطع النظر عن النذر فإذا أتى بالصلاة في الحمام يتحقق الحنث لأنه أتى بالصلاة الصحيحة لولا النذر وإن لم تكن هذه الصلاة صحيحةً بالفعل ولكن عدم الصحة بالفعل لا ينافي تحقق الحنث.

فلا يلزم المحذور الأول لأن متعلق النذر ترك الصلاة الصحيحة لولا النذر وبعد تعلق النذر لا تنتفي الصحة اللولائية وإن انتفت الصحة الفعلية فيتحقق الحنث بالإتيان بالصلاة في الحمام.

وكذا لا يلزم المحذور الثاني وهو ما يلزم من وجوده عدمه لأن ما هو متعلق النذر ترك الصلاة الصحيحة لولا النذر وتعلق النذر بترك هذه الصلاة لا يسقط متعلقه من المقدورية كان الصحيح اللولائي مقدوراً قبل النذر والآن أيضاً مقدور فينعقد النذر.

ولا يلزم من فرض وجود هذه الصحة عدمها. نعم، يلزم من فرض وجود الصحة اللولائية عدم الصحة الفعلية ولكن عدم الصحة الفعلية ليس نفس الشيء ليلزم محذور ما يلزم من وجوده عدمه.

وكذا لا يلزم من تحقق الحنث عدم تحققه لأن تحقق الحنث بالصلاة في الحمام يقتضي بطلان وعدم صحة هذه الصلاة ولكن يقتضي عدم الصحة بالفعل لا عدم الصحة اللولائية وعدم الصحة الفعلية لا يوجب عدم تحقق حنث النذر.

ثم ذكر قدس سره في آخر العبارة أنه لوفُرض تعلق النذر بالصلاة المطلوبة والصحيحة بالفعل لكان ينبغي أن نقول لا يتحقق الحنث بالإتيان بهذه الصلاة. اكتفى بهذا المقدار في متن الكفاية لكن أضاف في الحاشية: لو فُرض تعلق النذر بالصلاة الصحيحة بالفعل لا ينعقد النذر أيضاً. قال: **(لكن**‏ **صحّته** [**أي النذر**]‏ **كذلك**‏ **مشكل**‏**، لعدم كون الصلاة معه صحيحة مطلوبة.)** وبالنتيجة لا ينعقد النذر.

هذه مناقشة المحقق الآخوند مع الاحتفاظ على صحة المقدمات الثلاث.

ويمكن أن يناقش في المقدمات كما ناقش المحقق الإيرواني قدس سره في المقدمة الأولى بأن هذا النذر أساساً غير صحيح ولا ينعقد لأن شرط النذر رجحان المتعلق والصلاة في الحمام فعلها راجح لا تركها وعندما يقال أنها مكروهة ليست الكراهة بالمعنى المصطلح أي المرجوحية بل بمعنى قلة الثواب فأصل الرجحان موجود فلذا إذا أتى شخص في الحالة العادية بالصلاة في الحمام تكون صلاته صحيحةً. فهذا شاهد على أن أصل الصلاة راجحة وتعلق الأمر بها وعندما كانت راجحةً كيف يتعلق النذر بتركها؟

ويمكن أن يجاب عن هذه المناقشة بأن الشخص في هذه الموارد التي ينذر ترك الصلاة في الحمام لو كان متعلق نذره والغرض منه أن لا يصلي في الحمام ولا في غيره لما تحقق النذر وكان نذراً غير صحيح ولكن كما ذُكر في توضيح المناقشة النذر في هذه الموارد لأجل أن يصلي الشخص بدل الصلاة الأقل ثواباً الصلاة في المسجد التي هي الأفضل أو الصلاة في البيت الواجدة لحد النصاب من الثواب فليس النذر بترك الصلاة بل بترك الصلاة في الحمام والإتيان بها في البيت أو المسجد فالصلاة في الحمام وإن كانت في حد نفسها راجحةً ولكن بالقياس إلى بقية الأفراد مرجوحة فإن تعلق النذر بتركها ليأتي ببدلها وهي الصلاة في البيت أو المسجد فلا إشكال فيه.

ويمكن أن يناقش في المقدمة الثالثة أيضاً - وهي أن الصلاة في الحمام إذا تعلق النذر بتركها تقع باطلةً - بأنا لا نسلّم بطلان هذه الصلاة لأن بطلانها لو كانت باطلةً - كما ذُكر في التوضيح – فانما هولأجل تعلق النهي مع ان ما يلزم من تعلق النذر وجوب الوفاء بالنذر أو بناءً على انطباق عنوان الوفاء على نفس المتعلق يكون نفس المتعلق بعنوانه واجباً لكن لا يستفاد أن نقيضه وهو الصلاة أيضاً مورد للحكم والنهي إلا أن يكون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده العام.اما إن قلنا بأن الوجوب لأجل المصلحة في المتعلق ومجرد وجود المصلحة في المتعلق ووجوبه لا يكون دليلاً على تعلق النهي بنقيضه وضده العام لأن النهي لابد أن يكون ناشئاً عن المفسدة ولا ملازمة بين الأمر بالشيء ووجود المفسدة في نقيضه ليتعلق به النهي وكما أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص كذلك لا يقتضي النهي عن ضده العام فينتفي النهي عن الصلاة وإذا انتفى النهي انتفى البطلان أيضاً.

كان الميرزا التبريزي قدس سره يجيب في الدرس عن هذه المناقشة بجوابين:

الأول: أنا وإن لم نقل بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام ولكن ذُكر في بحث الضد أن مجرد عدم تعلق النهي لا يوجب صحة العمل بل تحتاج صحة العمل إلى أن يكون تعلق الأمر به محرزاً أو يحرز وجود الملاك والمحبوبية فيه والا فمجرد عدم تعلق النهي لا يوجب الحكم بالصحة و عليه إن لزم على المكلف لأجل النذر ترك الصلاة في الحمام لا يمكن أن يتعلق مع وجود الأمر بترك الصلاة أمر بفعلها أيضاً ولو من باب الترخيص في التطبيق وبالنتيجة الأمر بترك الصلاة في الحمام يوجب تقييد الأمر بطبيعي الصلاة في الوقت. ولولا هذا النذر كان طبيعي الصلاة في الوقت شاملاً للصلاة في الحمام وكانت الصلاة في الحمام ذات أمر ولكن دليل النذر الذي جعل ترك الصلاة في الحمام مورداً للأمر أوجب أن يسقط الإطلاق عن شمول هذا الفرد ولا يكون مورداً للترخيص في التطبيق وبعد تعلق النذر لا يكون الأمر بطبيعي الصلاة شاملاً للصلاة في الحمام. وعندما خرجت عن دائرة متعلق الأمر لا يمكن الحكم بصحتها لأنه مع انتفاء الأمر لا يمكن الحكم بالصحة عن طريق وجود الأمر ولا طريق لكشف الملاكات غير الأمر والنهي فلا يمكن الحكم بالصحة عن طريق الملاك أيضاً نظير ما يقال في موارد الترتب من أنه بناءعلى إنكار الأمر الترتبي يحكم بفساد الضد العبادي لأنه لا يوجد كاشف عن الملاك وكما أنه في باب النهي عن الغصب نقول بأن تعلق النهي بالغصب يوجب تقييد الأمر بالصلاة لأن الأمر بالصلاة وإن كان في حد نفسه شاملاً للصلاة في المكان النغصوب ولكن مع وجود النهي لا يكون إطلاق الأمر بالصلاة الذي كان متضمناً للترخيص في التطبيق شاملاً لهذه الصلاة.

ففي محل البحث تعلق النذر بترك الصلاة في الحمام يوجب رفع الأمر بها ويخرجها عن دائرة متعلق الأمر فلا تكون صحيحةً.

الثاني: أنه لو سلم أن دليل وجوب بالوفاء لا يوجب تقييد إطلاق الأمر بالطبيعي وأن في عرض الأمر بترك الحصة الخاصة الأمر بالطبيعي موجود ويشمل هذه الحصة ولكن مع ذلك لا يمكن الحكم بصحة الصلاة المنذور تركها لأن من شرط صحة العبادات - زائداً على الواجدية للملاك أو تعلق الأمر - وجود الحسن الفاعلي والقابلية للمقربية والحسن الفاعلي أن يكون المكلف قادراً على التقرب بالعمل إلى الله تعالى وأن يضيف العمل إليه ويقول أعمله لأجل الله تعالى وعليه ولو قلنا بأن الترخيص في التطبيق شامل للصلاة في الحمام ولكن مع فرض أن الشخص بالصلاة المذكورة يخالف وجوب الوفاء بالنذر لا تكون هذه الصلاة صالحةً للمقربية فلا يحكم بصحتها.

فالمقدمات الثلاث للوجه الخامس كلها تامة ولكن على أساس الإشكالين المذكورين في كلام المحقق الآخوند قدس سره الجمع بينها لا يقتضي أن يكون الموضوع له الأعم من الصحيح والفاسد.

فمن الوجوه الخمسة التي استدل بها على القول بالأعم الوجه الخامس غير تام ولكن باقي الوجوه تامة. نعم، بالنسبة إلى الوجه الرابع وإن كان الاستعمال في الأعم في الطائفتين اللتين ذكرهما المحقق الآخوند قدس سره بالخصوص لم يُحرز ليكشف أن الموضوع له والمسمى المعنى الأعم ولكن ذكر في صدر الاستدلال أن الاستعمال في الأعم ثابت: (في غير واحد من الأخبار) وهذا تام فإن هناك روايات كثيرة مختلفة استعملت فيها ألفاظ العبادات في المعنى الأعم.

والحاصل أن القول بالأعم في ألفاظ العبادات قول صحيح ثبوتاً وإثباتاً.

الجهة السادسة: ألفاظ المعاملات

في هذه الجهة ثلاثة مواضع من البحث أحدها في أصل تصوير نزاع الصحيح والأعم في ألفاظ المعاملات والثاني في تعيين أحد القولين والثالث في ثمرة النزاع.

الموضع الأول: تصوير النزاع في ألفاظ المعاملات

المشهور ومنهم المحقق الآخوند قدس سره علی أن نزاع الصحيح والأعم يجري في ألفاظ المعاملات كالبيع والنكاح ووو بناءً على كونها أسامي للأسباب وأما بناءً على أنها أسامي للمسببات فلا يجري.

توضيح ذلك أن في مسمى ألفاظ المعاملات رأيين:

الأول: أن الألفاظ موضوعة للأسباب مثلاً لفظ البيع موضوع للإيجاب والقبول الذين بموجبهما يترتب الأثر الخاص.

الثاني: أن الألفاظ موضوعة للمسبّبات مثلاً لفظ البيع موضوع لملكية المشتري للمبيع في مقابل ملكية البايع للثمن.

والمشهور ومنهم المحقق الآخوند قدس سره علی أن ألفاظ المعاملات إن كانت أسامي للمسببات لا يجري فيها نزاع الصحيح والأعم لأن المسببات كالملكية والزوجية وأمثالها أمور بسيطة أمرها دائر بين الوجود والعدم وليست مركبةً لتكون قابلةً للاتصاف بالصحة والفساد إنها إما حاصلة أو غير حاصلة ولا معنى لحصولها فاسدةً في مقابل حصولها صحيحةً وإن كانت أسامي للأسباب فلنزاع الصحيح والأعم فيها مجال فيأتي هذا السؤال: هل ألفاظ المعاملات موضوعة لخصوص الأسباب الصحيحة يعني الواجد للأجزاء والشرائط أو للأعم من الصحيحة والفاسدة؟ لأن الأسباب أمور مركبة ذات أجزاء وشرائط فيصح أن يُقال هي موضوعة لخصوص الصحيحة أو للأعم.

أورد على هذا البيان في كلمات الأعلام كالسيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما الإشكال بأنه حتى إن كانت ألفاظ المعاملات أسامي للمسببات أمكن تصوير النزاع لأن في معنى المسبب كالملكية ثلاثة احتمالات:

الأول: ما ينشئه نفس المتعاقدين كالملكية المنشأة ببعت واشتريت

الثاني: المسبب عند العقلاء فإن ما ينشئه المتعاقدان قد يمضيه العقلاء وقد لا يمضوها مثلاً إذا أنشأ البيع الصبي غير المميّز أو البايع في حال السكر لا يمضي العقلاء البيع وفي موارد إمضاء العقلاء للبيع توجد الملكية العقلائية.

الثالث: المسبب عند الشارع فإن الشارع قد يمضي ما أمضاه العقلاء فتتحقق الملكية في وعاء قانون الشرع أيضاً وقد لا يمضي.

فإن كان المقصود بأن ألفاظ المعاملات أسامي للمسببات أنها موضوعة للمسببات الشرعية - وهو المعنى الثالث - فلا معنى لجريان النزاع لأن المسببات الشرعية كالملكية الشرعية أمرها دائر بين الوجود والعدم وليست قابلةً للاتصاف بالصحة والفساد. ولكن لا يقول أحد بأن ألفاظ المعاملات موضوعة للمسببات بهذا المعنى لأن معاني هذه الألفاظ الفعل المستند إلى المكلفين مثلاً يقال: (باع فلان) والحال أن المسبب بالمعنى الثالث ليس فعل المكلفين فالإشكال أنا نسلّم بأن المسبب بهذا المعنى أمره دائر بين الوجود والعدم ولا يتصف بالصحة والفساد لكن ليس المقصود بالمسبب هذا المعنى.

وإن كان المقصود بأن ألفاظ المعاملات أسامي للمسببات أنها موضوعة لما ينشئه المتعاقدان وهو المعنى الأول فللنزاع مجال هل هي موضوعة لما أنشأه المتعاقدان مطلقاً أو خصوص ما أمضاه العقلاء أو الشارع. وكذا إن كان المقصود أنها موضوعة للمسببات العقلائية - وهو المعنى الثاني - يكون للنزاع مجال هل هي موضوعة لما هو معتبر عند العقلاء مطلقاً أو خصوص ما أمضاه الشارع.

بعبارة أخرى كما ورد في كلام الميرزا التبريزي قدس سره الصحة في العبادات بمعنى التمامية من حيث الأجزاء والشرائط ولكن في المعاملات يمكن أن تكون بهذا المعنى أي التمامية من حيث الأجزاء والشرائط فلا يجري النزاع فيها إلا على الوضع للأسباب لأن المسببات على هذا المعنى للصحة ليست مركبةً ويمكن أن تكون الصحة في المعاملات بمعنى آخر عليه يجري النزاع فيها حتى على الوضع للمسببات وهو التمامية من حيث تعلق الإمضاء وعدمه فعلى هذا المعنى للصحة يكون المسبب بالمعنى الأول والثاني أيضاً قابلاً للاتصاف بالصحة والفساد.

فحتى لو كانت ألفاظ المعاملات أسامي للمسببات يمكن تصوير النزاع فيها.

الموضع الثاني: في تعيين أحد القولين

بناءً على تصوير نزاع الصحيح والأعم في ألفاظ المعاملات ما هو القول الصحيح؟

ذكر المحقق الآخوند قدس سره في الموضع الأول أن نزاع الصحيح والأعم يمكن تصويره في ألفاظ المعاملات بناءً على كونها أسامي للأسباب لا المسببات فذكر هنا في الموضع الثاني أن ألفاظ المعاملات موضوعة لخصوص العقد الصحيح كما أن ألفاظ العبادات موضوعة لخصوص العبادة الصحيحة.

والمقصود بالصحيح في المعاملات العقد الذي يترتب عليه الأثر القانوني المتوقع منه مثلاً أثر البيع ملكية المشتري للمبيع والبائع للثمن وأثر النكاح حصول العلقة الزوجية بين الطرفين فلفظ البيع ولفظ النكاح موضوعان لخصوص ما له هذه الآثار.

يقول المحقق الآخوند قدس سره أنه لا فرق في كون ألفاظ المعاملات موضوعةً للعقود المؤثرة بين استعمالات العرف والعقلاء واستعمالات الشارع واختلاف الشارع مع العرف والعقلاء في بعض القيود المعتبرة في المعاملة لا يوجب الاختلاف في معنى اللفظ بل المستعمل فيه عند الشارع والعقلاء نفس العقد الموثر للأثر الخاص. غاية الأمر يرى العرف والعقلاء عقداً مؤثراً للأثر حتى مع فقدان بعض القيود ولكن الشارع يرى عدم التأثير. مثلاً البيع الذي لا يكون العوضان فيه معلومين من جهة المقدار والخصوصيات فهو بيع غرري يمكن أن يرى العرف أن هذا البيع صحيح ومؤثر ولكن الشارع يرى أنه باطل لا تأثير له. ولكن هذا الاختلاف بين العرف والشرع ليس في المعنى ومسمى لفظ البيع بل في مصاديق المعنى بمعنى أن الشارع يخطّئ العرف في بعض المصاديق ويقول أن هذا المصداق ليس مصداقاً ومحققاً للبيع المؤثر.

هناك بالنسبة إلى ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في هذا الموضع توجد مطالب خمسة تذكز كتعاليق على كلامه:

الأول: أن المحقق الآخوند قدس سره بنى في الموضع الأول على أن نزاع الصحيح والأعم في ألفاظ المعاملات لا يجري إلا على كون ألفاظ المعاملات أسامي للأسباب وبناء على ذلك ذكر قوله المختار في هذا الموضع. ولكن بلحاظ ما ذكرنا هناك من أن النزاع يمكن تصويره على كون الألفاظ أسامي للمسببات أيضاً لابد من بيان المختار على هذا الفرض أيضاً.

الثاني: أنه قدس سره تعرض للنزاع في أن ألفاظ المعاملات أسامي للأسباب أو المسببات إجمالاً ولكن لم يذكر رأيه في الكفاية ولكن كما ذكر الأعلام في أول كتاب البيع من المكاسب بمناسبة تعريف البيع أن المتبادر من ألفاظ المعاملات كالبيع أن معانيها ليست من سنخ اللفظ بل من مقولة المعنى فقد ذكر أكثر المحققين أن المتبادر العرفي والذي يظهر من كلمات اللغويين كون هذه الألفاظ أسامي للمسببات مثلاً قالوا في البيع أنه مبادلة مال بمال ولم يقولوا أنه قول أو فعل تتحقق بواسطته الملكية.

ذكر الشيخ الأعظم قدس سره أن البيع من مقولة المعنى لا اللفظ - مجرداً أو بشرط قصد المعنى - فالبيع من سنخ المعنى فلذا يكون قابلاً للإنشاء وإلا لو كان من سنخ اللفظ لما كان قابلاً له لأن اللفظ لا يمكن إنشاؤه باللفظ وإنما يمكن إنشاء المعنى باللفظ وما أفاده عبارة أخرى عن كون البيع اسماً للمسبب لا السبب.

وذكر المحقق الآخوند قدس سره نفسه في حاشية المكاسب ذيل ما أفاده الشيخ قدس سره أن البيع في (بعت) وباقي المشتقات من أوضح المفاهيم العرفية بمعنى التمليك بعوض الذي ينشأ بواسطة سبب خاص فالبيع عنوان للتمليك لا سبب التمليك.

قال: **(لا يخفى أنه شرعاً و عرفاً لا يكاد يصدر مباشرةً بل بالتّسبيب والتّوسل إليه بالعقد عليه تارةً و بالمعاطاة أخرى) إلى ان قال: (و قد يطلق على نفس السّبب، إلى المعاملة الخاصّة، القائمة بالبيعين، كما ربّما يطلق على جزئه، و هو الإيجاب القائم بالموجب، كما سيأتي الإشارة إليه في كلامه (ره) الّا انّه ليس على الحقيقة، ضرورة صحة سلبه عنه، فليس هو ببيع، و لا موجبه ببايع، و كذا صحّة سلبه عن نفس المعاملة، كما يشهد به جميع مشتقاته.) [[44]](#footnote-44)**

يعني البيع اسم للمسبب الذي قد يتحقق بسبب العقد اللفظي وقد يتحقق بسبب العقد الفعلي كالمعاطاة. فمعنى البيع حقيقةً هو المسبب ولكن قد يطلق على نفس السبب وهو الإيجاب والقبول أو على جزء السبب وهو الإيجاب وحده وهذا الإطلاق ليس حقيقياً لصحة السلب فإن قال شخص: (بعت داري) لا يطلق عنوان البيع حقيقةً على (بعت واشتريت) وإطلاقه في بعض الموارد على السبب بالقرينة وليس إطلاقاً حقيقياً.

فبحسب مختار المحقق الآخوند قدس سره عناوين المعاملات أسامي للمسببات فكان ينبغي أن يتعرض لهذا المطلب أكثر ويبيّن مختاره في بحث الصحيح والأعم على هذا المبنى.

الثالث: سواء قلنا بأن ألفاظ المعاملات أسامي للأسباب أو للمسببات هل ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في أن الموضوع له لهذه الألفاظ خصوص الصحيح أو الأعم تام أو لا؟

في الحقيقة هذا المطلب إشكال عليه قدس سره بأن القول الصحيح أن ألفاظ المعاملات لم توضع لخصوص الصحيح بل للأعم بنفس الأدلة الإثباتية المتقدمة لوضع ألفاظ العبادات للأعم.

نعم، لا يأتي هنا الدليل الثبوتي لأن الدليل الثبوتي في العبادات أنه لا يمكن وضع ألفاظها للصحيح لعدم وجود جامع يكون مسماها فيتعين أن تكون موضوعةً للأعم لا يأتي هذا الدليل في المعاملات لأن عدم وجود الجامع على الصحيح في العبادات لأجل عدم إمكان تصوير جامع مركب يكون صحيحاً بلحاظ جميع الحالات فإنا كلما فرضنا مركباً يكون صحيحاً في حالة وفاسداً في حالة ولكن في المعاملات يمكن تصوير جامع مركب يكون صحيحاً لعدم وجود اختلاف المراتب في المعاملات مثلاً يمكن أن يكون لفظ البيع موضوعاً لمركب خاص واجد للفظ والإيجاب والقبول وبالصيغة العربية والماضوية ومع العلم بالعوضين فيمكن أن يكون موضوعاً للإيجاب والقبول الواجدين للشرائط أو للمسبب عنهما.

فلا يأتي في المعاملات الدليل الثبوتي المتقدم في العبادات ولكن تأتي الأدلة الإثباتية المتقدمة فيها وهي التبادر وعدم صحة السلب واستعمال اللفظ في الأفراد الفاسدة في موارد كثيرة بحيث لا يحتمل وجود القرينة في جميعها مثلاً حسب الاستعمالات العرفية يقال: (باع داره) حتى فيما كان بالبيع الفاسد. نعم، يستعمل في الصحيح في الجملة ولكن الاستعمال في الصحيح بتعدد الدال والمدلول لا بدلالة اللفظ نفسه. فتأتي هذه الأدلة في المعاملات أيضاً.

ففي الموضع الثاني على خلاف ما اختاره المحقق الآخوند قدس سره من أن ألفاظ المعاملات موضوعة لخصوص الصحيح نقول مقتضى الأدلة أنها موضوعة للأعم.

التعليق الرابع: أنه ذكر المحقق الآخوند قدس سره أن ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح ولكن العقد الصحيح يعني العقد المؤثر للأثر الخاص بلا اختلاف بين العقلاء والشارع المقدس في هذا المعنى وإنما الاختلاف في المصاديق.

يلاحظ على ما أفاد بما ورد في كلام المحقق الإصفهاني قدس سره وذكره الميرزا التبريزي قدس سره بتوضيح أكثر إلا أن المحقق الإصفهاني قدس سره أجاب عنها ولكن الميرزا التبريزي قدس سره لم يقبل الجواب.

ومحصل الإشكال أن التخطئة تتصوّر في الأمور الواقعية التي لها واقع معين فيمكن حينئذٍ أن يرى شخص فرداً مصداقاً لذلك الأمر الواقعي وشخص آخر أكثر إحاطةً لا يراه مصداقاً له.

ولكن في الأمور الاعتبارية لا معنى للتخطئة لأن الأمر الاعتباري قوامه باعتبار المعتبر إن كان حاصلاً في نظر شخص بأن اعتبره وقال الشخص الآخر أنه غير حاصل في اعتباره فليس معنى ذلك تخطئته للأول. غاية الأمر عدم اعتبار الثاني وفق اعتبار الأول ولا معنى لتخطئته إياه.

فلذا قال المحقق الإصفهاني قدس سره في تعليقة الكفاية أن الأثر المورد للبحث في ألفاظ المعاملات مثل الملكية والزوجية وغير ذلك إن كان من المقولات الواقعية سواء الواقعية بمعنى كونها من المقولات والأعراض أو الواقعية بمعنى الأمور الانتزاعية لكان للتخطئة فيها مجال وأمكن أن يقال في مورد المعاطاة مثلاً العرف والعقلاء لأجل القصور في الفهم يتخيلون حصول الملكية الواقعية ولكن الشارع لأجل إحاطته الكاملة بجميع الخصوصيات يرى أن الملكية الواقعية غير حاصلة فإن كانت مثل الملكية من الأمور الواقعية لكان للتخطئة مجال.

ولكن إن قلنا بأنها من الأمور الاعتبارية لا الواقعية فلا يكون مجال للتخطئة والتصويب فيها لأن الأمور الاعتبارية لا واقعية لها وراء اعتبار المعتبر حتى يكون مقنن بالنسبة إلى ذلك الواقع مخطئاً والآخر مصيباً. حقيقة الأمر الاعتباري بالاعتبار والفرض واختلاف المقنّنين في كون شيء مصداقاً لهذا الأمر الاعتباري أو لا تابع لاعتبارهم.

مثاله كما في كلام الميرزا التبريزي قدّس سرّه أن يكون في بعض الأعراف رفع القبّعة مصداقاً للتعظيم وفي عرف آخر وضعها مصداقاً للتعظيم ورفعها مصداقاً للهتك فالعرف الأول اعتبر الرفع تعظيماً والعرف الآخر لم يعتبر الرفع تعظيماً بل اعتبره هتكاً من دون أن يخطّئ أحدهما الآخر في اعتباره وقانونه.

فلذا إن حكم الشارع بأن المعاطاة ليست مؤثرةً ليس ذلك تخطئةً للعرف والعقلاء بل من جهة أنه لم يعتبر ذلك في قانونه فلا يترتب الأثر الشرعي.

وهذا بخلاف الأمور الواقعية كالخل والخمر فللتخطئة فيها مجال فيمكن أن يعتقد شخص لقلة اطلاعه بأن مائعاً خارجياً خمر بينما شخص آخر لاطلاعه وإحاطته بالخصوصيات يعتقد بأنه ليس خمراً لعدم الإسكار بل خل فاسد.

أفاد المحقق الإصفهاني قدس سره في مقام الدفاع عن المحقق الآخوند قدس سره أنه يمكن توجيه كلامه بنحو لا يرد عليه الإشكال. إن كان مراده قدس سره باختلاف الشرع والعرف من باب التخطئة بلحاظ نفس الأمر الاعتباري وهو الملكية فهذا الاختلاف لا يمكن توجيهه من باب التخطئة والإشكال وارد عليه لأن الأمر الاعتباري تمام حقيقته بالاعتبار والفرض.

ولكن يمكن توجيه كلامه قدس سره بأن مراده التخطئة بلحاظ الملاكات والمصالح التي توجب جعل الأمر الاعتباري لأن العرف والعقلاء قاصرون في إدراك المصالح والمفاسد فيمكن أن يدركوا في عقد خاص وجود المصلحة ولأجل المصلحة يعتبرون الملكية كما في المعاطاة حيث رأوا فيها المصلحة وعدم المزاحم لها فاعتبروا الملكية ولكن الشارع المقدس لإحاطته بجميع الجهات وزوايا الأشياء قد يرى أن المعاملة المعاطاتية ولو كانت واجدةً لمصلحة اعتبار الملكية ولكنها مزاحمة بمفسدة وبالنتيجة لا يمكن اعتبار الملكية. فالعقلاء كانوا يرون أن المصلحة بلا مفسدة والشارع يخطّؤهم ولكن تخطئته ليس في نفس الأمر الاعتباري بل في منشئه وفي مرحلة الملاكات والمصالح.

فلذا ذكر المحقق الإصفهاني قدس سره في آخر العبارة: **(لك أن تنزّل عبارة الكتاب على**‏ **ما هو الصواب**‏ **من**‏ **التخطئة في الوجه الباعث على جعل الشي**‏**ء سبباً لا في السبب ولا في المسبب**‏**.)[[45]](#footnote-45)** يعني أن التخطئة تحصل في العلة والداعي لتحقق الأمر الاعتباري والجعل.

فالمحقق الإصفهاني قدس سره يقبل أصل كون التخطئة في الأمور الواقعية لا الاعتبارية ولكن يقول بأن هناك في الأمور الاعتبارية أيضاً واقعيةً ويمكن التخطئة باعتبارها وكلام المحقق الآخوند قدس سره ناظر إلى هذا القسم.

ناقش الميرزا التبريزي قدس سره هذا التوجيه بأن ما يوجب جعل الحكم في الاعتباريات الوضعية مقابل الاعتباريات التكليفية كقاعدة عامة المصلحة في نفس جعل الأمر الاعتباري وهي حفظ نظام المعاش بين الناس.

نعم، في بعض الموارد التي يأخذ الشارع فيها قيداً في اعتبار معاملة يمكن أن يكون ملاك اعتبار ذلك القيد مضافاً إلى المصلحة في أصل الجعل أمراً آخر وهو أن الشارع يريد بواسطة هذا الجعل تحقق حالة التعبد في الناس ويُعلم من هو المطيع والملتزم بقانون الشرع ومن هو العاصي. وهذه المصلحة وإن كانت في المتعلق لكنها لأجل انقياد المكلف في طول الجعل.

ويمكن أن يكون القيد المأخوذ في بعض الموارد لأجل وجود مفسدة في المتعلق بدون ذلك القيد مثلاً إن اشترط في صحة البيع أن لا يكون ربوياً ولا ينشئ الملكية في البيع الربوي فلأجل أن في البيع الربوي مفسدةً واقعيةً.

فهناك في بعض الموارد توجد نكات أخرى غير المصلحة في نفس الجعل توجب أخذ بعض القيود لكن ليس معنى ذلك أن قوام الحكم الوضعي كقاعدة عامة بوجود المصلحة والمفسدة في متعلق الحكم فلا يمكن أن يقال بأن مخالفة الشارع للعرف في باب المعاملات من باب التخطئة لأن التخطئة باعتراف المحقق الإصفهاني قدس سره تتصور في موارد يكون ما هو المؤثر والموضوع أمراً واقعياً وفي الأحكام الوضعية بلحاظ أكثر الموارد ليس الأمر كذلك.

يمكن أن يقال للتوضيح الأكثر أنه كما قالوا في حلّ إشكال التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري أن الحرمة الواقعية والحلية الظاهرية بالنسبة إلى أمر واحد لا توجب التضاد لأن الحكم الواقعي ناشٍ عن المصلحة والمفسدة في المتعلق ولكن الحكم الظاهري مصلحته في نفس الجعل فلا تضاد بينهما بلحاظ عالم مبادئ الأحكام ففي الأحكام الوضعية أيضاً يقول الميرزا التبريزي قدس سره أن القاعدة العامة في جعل الحكم الوضعي لزوم المصلحة في نفس الجعل وليست القاعدة العامة لزوم المصلحة والمفسدة في المتعلق وإن وجد ذلك في بعض الموارد فلا يمكن أن يُرجع الاختلاف بين الشارع والعرف إلى الاختلاف في تشخيص المصلحة المقتضية للجعل.

يمكن أن يجاب عن هذه المناقشة بأن المصلحة في نفس الجعل وإن كانت مقومةً للجعل في الأحكام الوضعية وأن الملاك في متعلق الجعل لا دخل له كقاعدة عامة لكن مع ذلك يكون للتخطئة مجال لأن المصلحة في الجعل أيضاً حتى بالنحو الذي التزموا به في الحكم الظاهري أمر واقعي قابل للتخطئة. في اختلاف العرف والشرع في البيع المعاطاتي أو البيع الربوي الذي يعتبر العقلاء الملكية ولا يعتبرها الشارع حتى لو لم توجد المصالح والمفاسد في المتعلق لابد أن يكون في أصل اعتبار الملكية للبيع المعاطاتي مصلحة ليتحقق الجعل والاعتبار فإن كانت هناك مصلحة وحصل الغرض من الجعل وهو حفظ النظام باعتبار الملكية للبيع المعاطاتي يوجب ذلك صدور اعتبار الملكية من العقلاء. في هذه النقطة العقلاء لنظرهم القاصر يتخيلون أن حفظ النظام والمصلحة الموجودة في جعل الحكم في مورد البيع الربوي أو البيع المعاطاتي حاصلة لكن الشارع لإحاطته بجميع الجهات والزوايا يرى أن هذا الجعل ليست فيه مصلحة.

وعلى هذا إن كان مراد المحقق الآخوند قدس سره من تخطئة الشارع للعرف التخطئة بالنسبة إلى الملاكات ومقتضيات جعل الحكم ولو لم يتوقف جعل الحكم الوضعي إلى الملاك في المتعلق لكن يمكن فرض التخطئة بالنسبة إلى الملاك في أصل الجعل والاعتبار.

نعم، يبقى أن كلام المحقق الآخوند قدس سره هل هو ناظر إلى التخطئة في الملاكات أو في نفس الأمر الاعتباري أو مسألة أخرى؟ فقد يشكل على المحقق الإصفهاني قدس سره بأن كلامكم وإن كان تاماً لكن لا يكون توجيهاً لكلام المحقق الآخوند قدس سره لأنه فرض التخطئة بلحاظ نفس الأمر الاعتباري لا بلحاظ الملاكات ومقتضيات الأمر الاعتباري.

التعليق الخامس: إن قال قائل بوضع ألفاظ المعاملات للصحيح لكن لا الصحيح بالمعنى الذي ذكره المحقق الآخوند قدس سره يعني المؤثر للأثر الخاص الذي كان راجعاً إلى أمر واقعي وذكر المحقق الآخوند قدس سره أنه معنى مشترك بين الشرع والعقلاء ولم يتمكن من تصوير جامع آخر بين الصحيح عند العقلاء والصحيح عند الشرع فلذا قال الموضوع له إما الصحيح في نظر العقلاء أو الصحيح في نظر الشارع فهل يمكن أن يقول في هذا الدوران أن الموضوع له الصحيح بنظر الشارع أو فقط يمكنه القول بأن الموضوع له الصحيح عند العقلاء لا الشارع؟

ورد في كلام السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما أنه إذا قال شخص بالوضع للصحيح لابد أن يكون مراده بالصحة الصحة عند العقلاء ولا يمكن أن يكون مراده الصحة عند الشارع لأن القول بالصحة عند الشارع لازمه تعلق الإمضاء بنفس الإمضاء وأن تكون أدلة إمضاء المعاملات من قبيل القضايا الضرورية بشرط المحمول التي لا فائدة فيها بل تصير لغواً مثلاً يكون معنى (أحل الله البيع) و (أوفوا بالعقود) و (النكاح سنتي) عندئذ أحل الله البيع الذي أحله وأوجب الشارع الوفاء بالعقد الذي أوجب الوفاء به وسنّ النبي صلى الله عليه وآله النكاح الذي سنّه ومن المعلوم أن مثل هذه القضايا لا فائدة فيها. بينما إذا كان المراد بالصحة الصحة عند العقلاء يكون دليل الإمضاء مفيداً لأن معنى إمضاء البيع الصحيح عند العقلاء أنه صحيح عند الشارع وتترتب عليه الآثار فمع هذا المحذور لا يمكن أن يقال على القول بالصحيح أن المراد بالصحة الصحة عند الشارع.

يمكن أن يشكل بأن غاية ما يقتضيه هذا المحذور أن لا يكون المقصود بالصحيح في خطابات إمضاء المعاملات الصحيح الشرعي ولكن هناك خطابات أخرى وقع فيها عناوين معاملية موضوعاً للحكم وليست في مقام الإمضاء مثلاً ورد في محرمات النكاح أنه إذا عقد شخص عالماً عامداً امرأةً ذات بعل أو معتدةً حرمت عليه تلك المرأة مؤبداً فموضوع الحرمة الأبدية عقد نكاح المرأة ذات البعل أو المعتدة فالشارع في هذا الخطاب ليس في مقام إمضاء النكاح بل يبيّن حكمه بعد الفراغ عن بطلانه فلذا يقع البحث في أن هذا النكاح إن كان فيه نقص من جهة أخرى كعدم تعيين المهر أو المدة في العقد المنقطع فبناءً على وضع هذه العناوين لخصوص الصحيح لا يوجب العقد المذكور الحرمة الأبدية ولكن على القول بوضعها للأعم حتى إن لم يكن صحيحاً شرعاً من جهات اخری يوجب الحرمة الأبدية فغاية الأمر يمكن أن يقال في أدلة الإمضاء أن المراد بالبيع والنكاح ووو ليس الصحيح عند الشارع ولكن بالنسبة إلى بقية الأدلة لا يوجد هذا اللازم ولا يمكننا أن نستنتج أنه لابد على القول بالصحيح أن نقول بأن الملاك الصحيح عند العقلاء.

ولكن الجواب أنه لا فرق بالوجدان بين ما يتبادر عن لفظ البيع في خطاب (أحلّ الله البيع) وأمثاله وما يتبادر من باقي الخطابات. لذا إن لم يمكننا القول بأن المراد باللفظ في خطابات الإمضاء الصحيح الشرعي بل لابد وأن يكون المراد الصحيح العقلائي فلابد من القول بأن المراد به في سائر الموارد أيضاً الصحيح عند العقلاء لأجل الملازمة بين المعنى المتبادر من الخطابات.

فالإشكال وإن كان وارداً في بدو الأمر بالنسبة إلى أدلة الإمضاء ولكن بما أنه لا فرق بين الأدلة في المعنى إذا ثبت المعنى في مورد يثبت في باقي الموارد بالملازمة فلذا إن قال أحد بالصحيح لابد أن يجعل الملاك الصحيح في نظر العقلاء.

الموضع الثالث: في ثمرة نزاع الصحيح والأعم في ألفاظ المعاملات

ذكر المحقق الآخوند قدس سره لثمرة النزاع في المعاملات الثمرة الثانية المتقدمة في العبادات وهي جواز التمسك بالإطلاق وعدمه ولكن لابد من البحث عن تمامية باقي الثمرات المتقدمة أيضاً.

كانت الثمرة الأولى أنه على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح عند الشك في الجزئية والشرطية في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين يكون الجاري أصالة الاشتغال وعلى القول بوضعها للأعم يكون الجاري أصالة البراءة.

قلنا هناك أن هذه الثمرة غير تامة لأن جريان البراءة في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين يحتاج إلى مقدمات لا يؤثر فيها نزاع الصحيح والأعم ولكن ذكر هذه الثمرة المحقق القمي والمحقق النائيني قدس سرهما مع إصلاح.

ولكن هذه الثمرة حتى على فرض تماميتها في ألفاظ العبادات لا تترتب في ألفاظ المعاملات لوجهين:

الأول: أن ترتب الثمرة في ألفاظ العبادات كان لأجل أن متعلق الأمر على القول بالصحيح عنوان بسيط فيرجع الشك في الأجزاء والشرائط إلى الشك في المحصّل فلا يمكن للصحيحي إجراء البراءة ولكن في المعاملات على القول بالصحيح لا يكون الموضوع له والمسمى عنواناً بسيطاً بل يكون الموضوع له للبيع مثلاً مركباً من (بعت) و (اشتريت) بشرائط خاصة لا عنواناً بسيطاً ليرجع الشك في الأجزاء والشرائط إلى الشك في محصّل ذلك العنوان.

الثاني: أن البراءة أو الاشتغال يجري فيما إذا كان هناك في البين حكم تكليفي والحال أن الموجود في المعاملات الحكم الوضعي أي الصحة وعدمها ولا يوجد حكم تكليفي ليُبحث عن جريان البراءة وعدمه عند الشك في الشرطية أو المانعية على القول بالصحيح إلا أن يدعی أن أدلة البراءة كما تجري في موارد الشك في الجزئية والشرطية للأحكام التكليفية تجري في موارد الشك في الشرطية والمانعية للأحكام الوضعية.

يظهر من المحقق الإيرواني قدس سره في حاشية المكاسب (ذيل کلام الشيخ قدس سره في ألفاظ البيع) أن أدلة البراءة تشمل الجزئية والشرطية والمانعية للمعاملات مثل الشك في شرطية العربية في صحة العقد فيمكن التمسك بحديث الرفع لنفي الشرطية.

ولكن هذا المبنى غير صحيح وأدلة البراءة لا تجري في موارد الشك في الجزئية والشرطية والمانعية في أبواب المعاملات ووجهه أن الشرطية والجزئية والمانعية ليس لها جعل مستقل ليحكم بعدمها عند الشك تمسكاً بحديث الرفع بل هي أمور انتزاعية يتعلق الجعل بمنشأ انتزاعها ولابد في جريان حديث الرفع من لحاظ منشأ انتزاعها هل تجري البراءة في منشأ انتزاع هذه الأمور أو لا؟

في مقابل ما ادعاه المحقق الإيرواني قدس سره من جريان البراءة في المعاملات أيضاً ذهب سائرالمحققين كالسيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما إلى التفصيل بين الأحكام التكليفية والعبادات من جهة والأحكام الوضعية والمعاملات من جهة وأفادوا بأن الشك في الجزئية والشرطية في الأحكام التكليفية مجرى البراءة لأن شرطية الطمأنينة في الصلاة مثلاً تُنتزع من التكليف بالصلاة المقيدة بالطمأنينة وجزئية السورة في الصلاة تنتزع من التكليف بالصلاة المركبة من السورة وعندما يكون منشأ انتزاع الشرطية والجزئية تعلق التكليف بالمقيد والمركب يكون مرجع الشك في الشرطية وعدمها وفي الجزئية وعدمها إلى أنه هل التكليف المعلوم ثبوته متعلق بالصلاة المقيدة بالطمأنينة أو بالصلاة المطلقة بالنسبة إليها وهل التكليف متعلق بالصلاة المركبة من السورة أو المطلقة بالنسبة إليها وهذا العلم الإجمالي بتعلق التكليف بأحد الأمرين منحل لأن تعلق التكلف بالمقيد أو تعلق التكليف بالمركب فيه ثقل وفي رفعه امتنان فمع الشك فيه يشمله حديث الرفع وليس في طرف الإطلاق ثقل بل سعة فلا يشمله حديث الرفع.

فباعتبار أن الحكم واحد وذلك الحكم الواحد تعلق بصرف الوجود فيرجع الشك بالنهاية الی أن التکليف تعلق بالمركب من تسعة اجزاء فقط اوبالمرکب من تسعة اجزاء مضافاً إلى الجزء العاشر فتجري البراءة بالنسبة الی الثاني.

ولكن في باب المعاملات إن أردنا إجراء البراءة عند الشك في جزئية شيء أو شرطيته أو مانعيته فحتى بلحاظ منشأ الانتزاع يكون مرجع الشك إلى أن الشارع هل أمضى جميع أفراد البيع مثلاً الأعم من الواجد للعربية وغير الواجد أو خصوص الواجد لأن الحكم في المعاملات تنحل بعدد الأفراد فإن كان الإمضاء حسب مقام الثبوت خاصاً بالبيع بالعربية والشارع لم يمض البيع بغير العربية ينتزع من ذلك شرطية العربية فمنشأ انتزاع الشرطية إمضاء الشارع لحصة خاصة لا جميع الحصص فالشك في شرطية العربية في البيع يرجع إلى أن الشارع أمضى البيع بغير العربية أيضاً ورتّب عليه الأثرام لا؟ والأصل الجاري هنا هو استصحاب العدم فلذا قالوا في المعاملات إذا وصلت النوبة إلى الأصل العملي تجري أصالة الفساد لا البراءة والمقصود بأصالة الفساد استصحاب عدم الإمضاء بلحاظ الجعل واستصحاب عدم ترتب الأثر بلحاظ فعلية الأثر حيث إن الشك في إمضاء الشارع وبتبعه يشك في ترتب الأثر.

فلذا قال المحقق الآخوند قدس سره في آخر بحث الصحيح والأعم في الأمر الثاني أنه إذا لم يوجد في المعاملات إطلاق في مقام البيان يكون الأصل الجاري أصل عدم ترتب الأثر وبالنتيجة يحكم ببطلان المعاملة.

فحتى لو تمت الثمرة الأولى في ألفاظ العبادات لا تتم في ألفاظ المعاملات.

وكانت الثمرة الثانية في ألفاظ العبادات أنه في موارد الشك في جزئية شيء في المأمور به أو شرطيته له على القول بالأعم يمكن التمسك بالإطلاقات وبالتمسك بها ننفي الجزئية أو الشرطية ولكن على القول بالصحيح تكون الخطابات مجملةً ولا يمكن التمسك بإطلاقها.

في المعاملات أيضاً عندما نشك مثلاً في اعتبار العربية وعدمه في البيع فعلى القول بالأعم يكون صدق عنوان البيع في (أحل الله البيع) على العقد الفارسي محرزاً ويكون الشك في اعتبار قيد زائد وهو العربية فلذا يمكن نفي اعتباره بالتمسك بإطلاق الخطاب بينما على القول بالصحيح عندما نشك في اعتبار العربية نحتمل أنها دخيلة في الموضوع له والمسمى وبالنتيجة يكون الشك في العربية مساوقاً للشك في صدق عنوان البيع ومع الشك في صدق العنوان لا يمكن التمسك بالإطلاق.

ولكن قد يناقش في هذه الثمرة بأنه في المعاملات كما يمكن التمسك بالإطلاق على القول بالأعم كذلك يمكن التمسك به على القول بالصحيح. إلا أنه إن كان المقصود بالصحيح الذي وُضعت ألفاظ المعاملات له الصحيح العرفي فيمكن للقائل بالصحيح التمسك بالإطلاق اللفظي لـ(أحل الله البيع) ولكن إن كان المقصود ما هو المؤثر واقعاً في الأثر المترقّب - كما هو مبنى المحقق الآخوند قدس سره - فلا يمكنه التمسك إلا بالإطلاق المقامي لأن الشك في اعتبار العربية مثلاً مساوق للشك في صدق عنوان المؤثر للأثر المترقّب واقعاً على الفاقد للعربية فلا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لكن يمكن التمسك بالإطلاق المقامي.

وتقريب الإطلاق المقامي أن يقال: عندما ألقى الشارع في خطاب الإمضاء على المخاطب عنوان البيع موضوعاً للإمضاء من دون ذكر محققاته ومصاديقه وقال: أمضيت البيع فبملاحظة أن المخاطبين من أهل العرف وعندهم للبيع محققات ومصاديق فذهنيتهم العرفية تقتضي أن يحملوا العنوان الملقى من قبل الشارع على المصاديق العرفية وبعبارة أخرى: عدم بيان الشارع لمحققات ومصاديق البيع معناه الإحالة إلى العرف وبتعبير المحقق الآخوند قدس سره هذا الخطاب بهذه الخصوصيات يدل على أن ما هو المؤثر عند الشارع نفس ما هو المؤثر عند العرف وعندما لم تكن العربية معتبرةً عند العرف يمكن بالتمسك بالإطلاق المقامي نفي اعتبارها شرعاً فكما أن عنوان البيع في كلام غير الشارع يحمل على المصاديق العرفية كذلك كلام الشارع ما لم يقيّد لأن الشارع يخاطب العرف بما أنه واحد منهم وليس له طريقة أخرى مخترعة في خطابهم.

فالتمسك بالإطلاق في هذه الموارد من التمسك بالإطلاق المقامي لكن كما ذُكر في بحث الإطلاق المقامي لهذا الإطلاق أقسام متعددة والإطلاق المقامي بناء على کون الصحيح بمعنی المؤثر للأثر من قبيل الإطلاق المقامي في خطابات استثناء المؤونة في الخمس حيث ورد في أدلة الخمس أن المؤونة تستثنى من الربح ولكن لم تبيّن كيفية محاسبة المؤونة هل يكون المعيار مؤونة الشخص في الشهر أو مؤونته في ثلاثة اشهر أو مؤونة السنة فيقال هناك أن الإطلاق المقامي لخطابات استثناء المؤونة يقتضي أن يكون المراد بالمؤونة مؤونة السنة لأن المعيار عند العرف في حساب المؤونة مؤونة السنة لا الشهر أو ثلاثة اشهر فالشارع أيضاً عندما حكم باستثناء المؤونة ولم يحددها فظاهر ذلك أنه أحال إلى العرف فيكون المعيار مؤونة السنة.

هل يستفاد هذا التقريب من كلام المحقق الآخوند قدس سره في الأمر الثاني في خاتمة بحث الصحيح والأعم أو لا بحث آخر فقد يقال أن بعض تعابير الكفاية مناسبة للإطلاق اللفظي ولكن التقريب الصحيح للإطلاق المقامي في المقام هذا التقريب بأن يكون من قبيل استثناء المؤونة ولذا لا يرد عليه بعض الإشكالات الواردة لأنها مبتنية على أن الإطلاق المقامي هنا من قبيل الإطلاق المقامي لنفي قصد الوجه والتمييز في صحة العبادات أو من قبيل الإطلاق المقامي في مثل صحيحة حماد.

توضيح ذلک أنه يتمسك لنفي اعتبار قصد الوجه والتمييز في العبادات بالإطلاق المقامي لأن قصد الوجه والتمييز من الأمور التي يغفل عنها عامة الناس ولا يلتفتون إليها ولو كانا معتبرين في صحة العبادات لكان على الشارع بيان ذلك وعندما فحصنا لم نجد عنها أثراً في شيء من الخطابات فبذلك يُعلم عدم اعتبارهما في نظر الشارع. في هذا النوع من الإطلاق المقامي مصبّ الإطلاق جميع الخطابات لا خطاب خاص.

ويتمسك أيضاً بالإطلاق المقامي لنفي اعتبار شيء في الصلاة غير ما ذكر في صحيحة حماد لأن الإمام عليه السلام بيّن في هذه الصحيحة كيفية الصلاة فهو في مقام بيان جميع ما هو معتبر فيها فلو شك في اعتبار شيء زائد يتمسك بالإطلاق المقامي لنفيه وهذا الإطلاق متوقف على كون الإمام عليه السلام في مقام بيان جميع ما يعتبر في الصلاة لا خصوص الأركان الأصلية التي يكون بها روح العبادة من الامورالواجبة والمندوبة. في هذا النوع من الإطلاق المقامي مصبّ الإطلاق خصوص هذا الدليل الذي هو في مقام بيان جميع الخصوصيات.

هذان نوعان من الإطلاق المقامي لكن ما تقدم من الإطلاق المقامي في استثناء المؤونة ليس من قبيل هذين النوعين لا مما يكون المصب فيه مجموع الخطابات ولا ما يكون المصب دليلاً وارداً في مقام بيان خصوصيات المؤونة فبهذا اللحاظ نأتي إلى الإشكالات التي أوردت على التمسك بالإطلاق المقامي في المقام لنرى هل هي واردة أو لا؟

الأول: ما في البحوث من أن التمسك بالإطلاق المقامي لمثل (أحل الله البيع) لنفي اعتبار العربية متوقف على أن يكون الشارع متصدياً لبيان تمام مراده بهذا الخطاب وإن لم نحرز ذلك بل احتملنا أن الشارع يبيّن تمام مراده بمجموع الخطابات كما هو طريقته في الردع حيث يكون ناظراً إلى ما عند العقلاء بمجموع خطاباته فمع هذا الاحتمال لا يمكن أن يقال لأجل أنه لم يذكر في هذا الخطاب الخاص فنظره إلى المحققات العرفية المؤثرة للأثر.

بالتوضيح المتقدم يتضح أن هذا الإشكال غير وارد لأنه ناشٍ عن تصوّركون الإطلاق المقامي في محل البحث من قبيل الإطلاق المقامي في قصد الوجه والتمييز الذي مصبّه جميع الخطابات لا خطاب خاص واحد.

الثاني: ما في كلام الميرزا التبريزي قدس سره من أنه على مختار المحقق الآخوند قدس سره في معنى الصحيح وهو المؤثر الواقعي للأثر المترقب لا يمكن التمسك بالإطلاق المقامي لأنه على هذا المعنى لا يمكن إحراز أن الشارع في خطاب (أحل الله البيع) في مقام بيان جميع أفراد البيع المؤثر الواقعي ومحققاته بل لا يستفاد أكثر من إمضاء أصل البيع وأما ما هي محقّقات البيع المؤثر الواقعي فلا يمكن إحراز أن الشارع في مقام بيان ذلك.

وكان يقول قدس سره في توضيح ذلك أن هناك فرقاً بين الإطلاق اللفظي والإطلاق المقامي ففي الإطلاق اللفظي يقال الأصل الأولي في الكلام الصادر عن المتكلم كونه في مقام بيان الحكم وموضوعه ومتعلقه وجميع القيود الدخيلة في هذه الثلاثة وعلى أساس هذا الأصل إذا شككنا في اعتبار قيد يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لنفيه وهذا بخلاف الإطلاق المقامي فليس ما يتمسك به في الإطلاق المقامي كلام المتكلم بل سكوته وعدم بيانه فلذا لابد من إحراز أن هذا الخطاب الخاص في مقام البيان من جهة مورد الشك أيضاً مثلاً إذا كان مورد الشك الشرطية لابد أن نحرز أن الخطاب في مقام البيان من جهة الشرائط فإذا أحرزنا ذلك ولم يذكر المشكوك في ضمن الشرائط نكشف من عدم بيانه في مثل هذا المقام - وهو مقام بيان الشرائط - عدم الشرطية.

بلحاظ هذا الفرق إذا رجعنا إلى أدلة الإمضاء مثل (أحلّ الله البيع) نحرز أن الشارع في مقام إمضاء أصل البيع ولو أحرزنا أنه في مقام بيان ما هو البيع المؤثر الواقعي ومحققاته أيضاً أمكن التمسك بالإطلاق المقامي لنفي المشكوك مثلاً إذا شككنا في اعتبار العربية في العقد نقول البيع الفارسي سبب عند العرف والشارع لم يقيّده بالعربية فنكشف أن البيع الفارسي سبب مؤثر عنده ولكن لا دليل على أن الشارع في مثل (أحلّ الله البيع)في مقام بيان ما هو السبب التام أيضاً بل ظاهر هذا الخطاب أن الشارع في مقام إمضاء أصل السبب لا أكثر وأما ما هو السبب المؤثر فليس في مقام بيانه.

لا يقال: لو لم يكن الشارع في مثل (أحلّ الله البيع) في مقام بيان ما هو السبب المؤثر وأراد إمضاء السبب فقط لزم اللغوية لأن إمضاء أصل السبب من دون بين ما هو السبب المؤثر لا يفيد المخاطب فنحرز أن الشارع في مقام البيان من هذه الجهة أيضاً.

فإنه يقال: هناك أسباب عرفية بين العقلاء نقطع بأن بعضها مؤثرة عند الشارع أيضاً مثلاً هناك البيع المعاطاتي بدون اللفظ والبيع اللفظي باللفظ الفارسي والبيع اللفظي باللفظ العربي الماضوي والبيع اللفظي باللفظ العربي الماضي مع التنجيز في الإنشاء ونعلم بأن الأخير سبب في نظر الشارع والشارع إن اعتبرفي صحة البيع شروطاً فلا تكون أكثر من هذه فبلحاظ أن بعض الأسباب الموجودة عند العرف سبب عند الشارع فحمل خطاب الشارع على أنه يريد إمضاء أصل السبب لا يوجب اللغوية.

ولكن الظاهر عدم تمامية هذا الإشكال لأنه ناشٍ عن تصوّر كون الإطلاق المقامي من قبيل ما في صحيحة حماد كما مثّل الميرزا قدس سره في كلماته بهذه الصحيحة ولكن كما تقدم سابقاً يكفي للإطلاق المقامي الاعتراف بأن الشارع في مقام إمضاء السبب التام وأن هذا السبب التام المؤثر له مصاديق واضحة لدى العرف فبملاحظة ذلک إذا أمضى الشارع هذا السبب ولم يذكر ما هو المؤثر فحيث إن العرف باعتبار ذهنيته عن المصاديق العرفية يحمله على تلك المصاديق نكشف أن الشارع أحال في المصاديق إلى العرف كما تقدم في دليل استثناء المؤونة حيث إن الإمام عليه السلام كان في مقام بيان أصل استثناء المؤونة ولم يكن في مقام تحديدها بل باعتبار أن لها تحديداً عند العرف وهو التحديد بالسنة يكفي ذلك لكشف أن الشارع موافق لنظر العرف في ذلك.

فالثمرة الثانية - وهي عدم إمكان التمسك بالإطلاق على القول بالصحيح وإمكانه على القول بالأعم - غير مترتبة في ألفاظ المعاملات لأن الصحيحي أيضاً كالأعمي يمكنه التمسك بالإطلاق إلا أنه يتمسك بالإطلاق اللفظي بناءً على كون الصحيح بمعنى الصحيح عند العرف وبالإطلاق المقامي بناءً على أن المراد بالصحيح ما هو المؤثر واقعاً.

بقي من البحث عن الثمرة الثانية ما ذكروه بعنوان الإشكال وأجابوا عنه وهو أن التمسك بالإطلاق لنفي الشرطية والمانعية للمشكوك إنما يصح إذا كانت ألفاظ المعاملات موضوعةً للأسباب فحينئذٍ يقال: أمضى الشارع بـ(أحل الله البيع) جميع أسباب البيع - الأسباب العرفية أو على مبنى الآخوند قدس سره المؤثر في الأثر المترقب واقعاً - وأما إذا كانت موضوعةً للمسببات ومثل هذه الآية تمضي المسبب فقط فلا يمكن أن يستفاد أن السبب أيضاً بأي نحو تحقق ممضى فلذا إن شككنا في شرطية العربية في البيع وعدمها يدل دليل الإمضاء على أن الشارع أمضى البيع بمعنى المسبب أي ملكية المشتري للمبيع والبائع للثمن ولكن لا يمكن أن يستفاد إمضاء السبب بأي نحو ولو بغير العربية لأن إمضاء المسبب لا يلازم إمضاء السبب إلا في موردين: الأول: ما إذا كان لم يكن للمسبب إلا سبب واحد فإمضاء المسبب إمضاء لذلك السبب أيضاً والثاني: ما إذا كان للمسبب أسباب متعددة لكنها على نسق واحد ولا يوجد في البين قدر متيقن فهنا أيضاً يكون إمضاء المسبب إمضاءً للسبب بجميع أنحائه ولا يمكن أن يكون إمضاءً للبعض فقط إذ المفروض أن الأسباب على نسق واحد ولا يوجد قدر متيقن فلا يحتمل أن الشارع أمضى المسبب ببعض الأسباب دون بعض لأنه ترجيح بلا مرجّح إنما الإشكال فيما إذا كانت بعض الأسباب راجحةً على بعض وتعتبر قدراً متيقناً كالبيع بالعربية أو البيع المنجّز فهنا لا يستفاد من إمضاء المسبب إمضاء السبب بجميع أنحائه وأقسامه حتى ما هو خارج عن القدر المتيقن.

أجاب المحقق النائيني قدس سره أن نسبة الأسباب في العقود والإيقاعات بآثارها كالملكية والزوجية ليست نسبة السبب والمسبب فإن الإيجاب والقبول في عقد البيع ليس سبباً لتحقق الأمر الاعتباري القانوني يعني الملكية وليس كالإلقاء في النار والإحراق ليفرض للمسبب وجود آخر غير وجود السبب ولا يمكن التمسك بإطلاق الخطاب الوارد في مقام إمضاء المسبب من جهة أنهما وجودان ويحتمل إمضاء أحدهما دون الآخر بل نسبة الأسباب بالآثار نسبة الآلة بذي الآلة تتخلل إرادة المكلف بينهما لا أن يحصل الثاني بوجود الأول قهراً كما في فتح القفل فإن سبب الفتح حركة يد الفاعل والمفتاح مجرد آلة ، كذا في المعاملات إذا لاحظنا الأمر الاعتباري والأثر القانوني نجد أن سببه اعتبار المعتبرين إما نفس المتعاقدين أو العقلاء أو الشارع لا العقد والإيقاع وعندما تكون النسبة بين العقود والآثار نسبة الآلة وذي الآلة لا السبب والمسبب فلا يكون هناك وجودان ليرد الإشكال بأن إمضاء أحد الوجودين لا يلازم إمضاء الآخر بل الموجود في البين أمر واحد وهو حقيقة المعاملة. غاية الأمر هذا الأمر الواحد ينقسم باختلاف آلته ووسيلته إلى أقسام مثلاً البيع ينقسم باعتبار وسيلة تحققه إلى البيع المنشأ بالمعاطاة والبيع المنشأ باللفظ الفارسي ووو وفي كل مورد يحصل وجود واحد لا أكثر إلا أنه ينقسم إلى أقسام متعددة. وعندما يكون ما هو الحاصل وجود واحد له أقسام متعددة يكون مقتضى إطلاق (أحل الله البيع) إمضاء جميع الأقسام لأنه في مقام البيان ولم يمض قسماً خاصاً من البيع ولم يقيّده بقيد فنكشف أن الإمضاء تعلق بجميع الأقسام فيكون التمسك بالإطلاق هنا كالتمسك به في سائر الموارد.

نوقش هذا الجواب في كلام السيد الخوئي قدس سره بأنه حتى إن لم تكن النسبة بين الإيجاب والقبول والأثر القانوني نسبة السبب والمسبب بل نسبة الآلة وذي الآلة لا تنحل المشكلة لأن بين الآلة وذي الآلة من حيث التحقق والوجود الخارجي تغايراً ولا إشكال في التغاير الوجودي بين الآلة التي تكون بالفعل أو بالعقد وبين أثرها القانوني وهو الملكية أو الزوجية ووو ومع التعدد في الوجود يعود الإشكال بأن دليل الإمضاء يمضي الأثر وليس ناظراً إلى صيغة العقد فلا يمكن أن يستفاد منه إمضاء الصيغة سواء كانت الصيغة من قبيل السبب أو من قبيل الآلة.

ثم أجاب السيد الخوئي قدس سره عن الإشكال - وقبِل جوابه الميرزا التبريزي قدس سره - بأنه لو كان دليل الإمضاء من قبيل القضية الشخصية وكان الأثر القانوني وجوداً واحداً له أسباب متعددة أو آلات متعددة لورد الإشكال بأن إمضاء المسبب الشخصي الواحد لا يستلزم إمضاء جميع الأسباب بل لابد من الأخذ بالقدر المتيقن.

لكن أدلة الإمضاء كـ(أحل الله البيع) من قبيل القضايا الحقيقية التي تنحل بعدد مصاديق الطبيعة التي جُعلت موضوعاً للحكم. وعندما تكون (أحل الله البيع) انحلالياً يتحقق فرد من هذا الاعتبار والأثر القانوني في كل فرد من أفراد المعاملة. بعبارة أخرى: يتعدد المسبب في المعاملات بعدد أفراد المعاملة سواء كان المقصود بالمسبب الملكية المعتبرة المنشأة من العقلاء أو الملكية المعتبرة باعتبارالشارع أو المعتبرة باعتبارالمتعاقدين. فبملاحظة أن المسبب يتعدد بعدد الأفراد الخارجية الموجَدة والمعتبرة من المتعاقدين يدل (أحل الله البيع) على أن الشارع أمضى المسبب وحيث أن في مقام البيان لم يذكر قيداً فبالنتيجة تكون جميع المسببات ممضاةً سواء الملكية الحاصلة بالمعاطاة أو باللفظ العربي أو باللفظ الفارسي فدليل إمضاء المسبّب كافٍ للدلالة علی إمضاء السبب.

أشكل السيد الصدر على هذا الجواب بأن المعاملة بمعنى المسبب ليست مُنشأً شخصياً قائماً بنفس المتعاقدين بل نتيجة قانونية متحصلة من المعاملة خارجاً. وبلحاظ أن المسبب بمعنى النتيجة القانونية غاية ما يقتضيه إمضاء المسبب أن الشارع رخّص للناس إيجاد هذا الأثر القانوني أما أن إيجاده يحصل بأي طريق فلا دلالة لدليل الإمضاء عليه.

ولكن الظاهر عدم ورود الإشكال على السيد الخوئي قدس سره لأنه على أساس ما أفاد يكون المراد بالحلية في الآية الشريفة: (أحل الله البيع) جعل البيع نافذاً وإن قلنا بأن البيع بمعنى المسبب يعني الملكية سواء الملكية المعتبرة من العقلاء أو من الشارع فما يستفاد من الآية أن الشارع جعل البيع الشائع بين الناس نافذاً ومعنى جعله نافذاً أن الأثر القانوني الذي كان العقلاء يرتّبونه على الربا وعلى البيع أنفذه وقبِله في البيع ولم ينفذه ولم يقبله في الربا. بلحاظ أن الأثر المتوقع من البيع والربا ترتب الأثر القانوني يعني الملكية عندما يقول الشارع: (أحل الله البيع) يعني أنا كتبنا الأثر المتوقع لكم (وهو الملكية) في اللوح المحفوظ وقبِلنا حصوله فمضمون (أحل الله البيع) النفوذ الوضعي والحلية الوضعية للبيع لا مجرد رفع المنع فيعود ما أفاده السيد الخوئي قدس سره من أن الشارع نفّذ هذه النتيجة القانونية يعني الملكية ويراها حاصلةً و حيث إنه لم يذكر في مقام الإنشاء قيداً ولم يقل مثلاً: البيع الحاصل من العقد اللفظي دون المعاطاة فإطلاقه كافٍ لإمضاء جميع المسببات والنتائج القانونية بالمباشرة وإمضاء جميع أسبابها بالملازمة بين كل مسبب وسببه.

النقطة الأصلية في إشكال السيد الصدر قدس سره أن المستفاد من (أحل الله البيع) فقط ترخيص الشارع وإعطاء الفرصة للناس ولكن يجاب عنه بأن المستفاد من الآية ليس مجرد الترخيص وإعطاء الفرصة بل يستفاد منها أن الشارع أمضى هذه النتيجة القانونية في البيع وأثبته في اللوح المحفوظ وقبله بعنوان القانون الشرعي وعندما أستفيد الإمضاء والتنفيذ فبلحاظ انحلالية القضية يسري إلى جميع الأفراد.

و (حرّم الربا) في ذيل الآية ليس بمعنى الحرمة التكليفية وإن كانت الحرمة التكليفية أيضاً ثابتةً في الربا وليست الحرمة مجرد الحرمة الوضعية لكن نفس (حرّم الربا) لو كنا نحن وهذا التعبير فقط لما دل على أكثر من الحرمة الوضعية، والحرمة التكليفية تستفاد من الأدلة الأخرى كقوله تعالى: (الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس) وقوله: (فأذنوا بحرب من الله ورسوله).

فبلحاظ أن ما هو المتوقع في باب المعاملات النتيجة القانونية يستفاد من (أحل الله البيع) الحكم الوضعي وكذا من (وحرّم الربا) بمعنى أن الشارع أثبت هذا الأثر القانوني في اللوح المحفوظ بالنسبة إلى البيع ولم يثبته ولم يقبله بالنسبة إلى الربا.

فبيان السيد الخوئي قدس سره والميرزا التبريزي قدس سره في جواب الإشكال بيان تام حيث يمكن التمسك بالإطلاقات حتى إن كانت ألفاظ المعاملات أسامي للمسببات لا أنه لا يمكن التمسك بها إلا على كونها أسامي للأسباب.

هذا كلّه في الثمرة الثانية.

بقيت الثمرتان الثالثة والرابعة:

كانت الثمرة الثالثة في العبادات الوفاء بالنذر التي ذكرها المحقق القمي قدس سره ولكننا ناقشنا فيها ولو قبِلها أحد هناك تأتي في المعاملات أيضاً.

وكانت الثمرة الرابعة في العبادات أنه في الموارد التي تقع عناوين العبادات موضوع حكم من الأحكام الشرعية كصلاة المرأة التي هي موضوع مانعية صلاة الرجل بحذائها فبناءً على القول بالصحيح تبطل صلاة الرجل إذا كانت صلاة المرأة صحيحةً وأما إذا كانت باطلةً بأي دليل لا تكون صلاة الرجل باطلةً ولكن على القول بالأعم تكون صلاة الرجل على كلا التقديرين باطلةً.

هذه الثمرة تأتي في ألفاظ المعاملات أيضاً ومثاله الواقعي التزويج في العدة والتزويج حال الإحرام. قال السيد صاحب العروة قدس سره في المسألة الأولى من مسائل التزويج في العدة**: (مسألة لا يلحق بالتزويج في العدة وطء المعتدة شبهة**‌ **من غير عقد بل و لا زنا إلا إذا كانت العدة رجعية كما سيأتي و كذا إذا كان بعقد فاسد لعدم تمامية أركانه و أما إذا كان بعقد تام الأركان و كان فساده لتعبد شرعي كما إذا تزوج أخت زوجته في عدتها أو أمها أو بنتها أو نحو ذلك مما يصدق عليه التزويج وإن كان فاسداً شرعاً ففي كونه كالتزويج الصحيح إلا من جهة كونه في العدة وعدمه لأن المتبادر من الأخبار التزويج الصحيح مع قطع النظر عن كونه في العدة إشكال، والأحوط الإلحاق في التحريم الأبدي فيوجب الحرمة مع العلم مطلقاً ومع الدخول في صورة الجهل.)** ففي هذه المسألة قال بالحرمة الموبدة احتياطاً.

وقال في المسألة الثالثة من مسائل التزويج حال الإحرام: **(لو تزوج في حال الإحرام ولكن كان باطلا من غير جهة الإحرام - كتزويج أخت الزوجة، أو الخامسة - هل يوجب التحريم أو لا؟ الظاهر ذلك لصدق التزويج فيشمله الأخبار. نعم لو كان بطلانه لفقد بعض الأركان بحيث لا يصدق عليه التزويج لم يوجب.)** ففي هذه المسألة أفتى بالحرمة المؤبدة.

وإن قال بعض في هاتين المسألتين أن بحث الصحيح والأعم غير مؤثر لأنا وإن قلنا بالأعم لكن في رواياتهما قرينة على أن المراد بالتزويج التزويج الصحيح و لکن في كلام بعض آخر كالسيد صاحب العروة قدس سره أنيطت المسألتان ببحث الصحيح والأعم وأن الحكم على القول بالأعم عام وعلى القول بالصحيح ليس عاماً.

هذا تمام الكلام في بحث الصحيح والأعم.

**الأمر الحادي عشر: الاشتراك**

الأمر الحادي عشر من الأمور التي تعرض لها المحقق الآخوند قدس سره في مقدمة المباحث الأصولية في الاشتراك إمكانه وخصوصياته.

ليس المراد بالاشتراك هنا الاشتراك المعنوي وهو أن يكون اللفظ موضوعاً للطبيعة ويستعمل في أفرادها لأن إمكان هذا الاشتراك ووقوعه واضح لا بحث فيه.

بل المراد الاشتراك اللفظي وهو أن يكون اللفظ موضوعاً بتعدد الوضع لمعاني متعددة بلا هجر شيء من تلك المعاني ومثاله لفظ القرء الذي وُضع للطهر والحيض ولفظ العين الذي وُضع لمعاني كثيرة أوصلها البعض إلى سبعين معنى.

والفرق بين الاشتراك والنقل مع اشتراكهما في تعدد الوضع أن بعض المعاني في النقل مهجورة دون الاشتراك فليس شيء منها مجهوراً والفرق بين الاشتراك والترادف مع اشتراكهما في تعدد الوضع أيضاً أن الترادف تعدد اللفظ ووحدة المعنى والاشتراك تعدد المعنى ووحدة اللفظ.

فمورد البحث الاشتراك اللفظي دون النقل والترادف.

والبحث يقع في جهات ثلاث:

الأولى: هل الاشتراك ممكن أو مستحيل أو ضروري؟

الثانية: هل الاشتراك بعد الفراغ عن إمكانه واقع أم لا؟

الثالثة: ما هو منشأ حصول الاشتراك في اللغات؟

أما الجهة الأولى ففيها أقوال ثلاثة بل أربعة ذكرها المحقق الآخوند قدس سره وقَبْلَه صاحب الفصول قدس سره:

القول بالإمكان والقول بالاستحالة والقول بالضرورة، هذه أقوال ثلاثة بلحاظ عامة الألفاظ وهناك قول رابع وهو التفصيل بين استعمال المشترك في الكتاب المجيد واستعماله في غيره ففي الكتاب المجيد مستحيل وفي غيره ممكن.

ومختار المحقق الآخوند قدس سره الإمكان مطلقاً بلا فرق بين الاستعمال في الكتاب وغيره.

أما القول بالاستحالة فدليل القائل به أن الاشتراك منافٍ لحكمة الوضع لأن حكمة الوضع التسهيل في تفهيم المعاني وتفهّمها لأن إحضار نفس المعاني وحتى الإشارة إليها في جميع الموارد غير ممكن فوُضعت الألفاظ ليستفاد منها لتفهيم المعاني.

وبالاشتراك لا يحصل هذا الغرض لأن استعمال اللفظ المشترك يوجب الإجمال عند الاستعمال ولا يمكن الاعتماد لتعيين المعنى على القرائن لخفائها نوعاً وبالنتيجة لا يحصل التفهيم والتفهم فالاشتراك لا يحقّق الغرض من الوضع بل يُخلّ به.

أشكل على هذا القول المحقق الآخوند قدس سره بتبع صاحب الفصول قدس سره بإشكالين:

الأول: أن الاشتراك لا يوجب الإجمال لإمكان تعيين المعنى بالقرائن الجلية وليست القرائن دائماً قرائن خفيةً بل يمكن أن يأتي المتكلم لتعيين مراده بالقرينة الجلية وبذلك يتحقق الغرض.

الثاني: لو فُرض أن الاشتراك يوجب الإجمال لكن ليس ذلك مخلّاً بالغرض من الوضع وحكمته لأن الغرض قد يتعلق بالإجمال وأن لا يبيّن المتكلم مراده واضحاً من جميع الجهات والمشترك يكون مناسباً لتحقيق هذا الغرض.

أشار قدس سره إلى هذين الإشكالين بقوله: **(لمنع الاخلال اولاً لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة ومنع كونه مخلاً بالحكمة ثانياً لتعلق الغرض بالاجمال أحياناً ).**

أما القول بالاستحالة في خصوص الكتاب فدليل القائل به أن الاشتراك لا يناسب الكتاب لأنه عربي مبين وتبيان كل شيء أشار إلى كل شيء بالإيجاز وبلا أي تطويل لا طائل تحته وهذا من وجوه إعجازه واستعمال اللفظ المشترك لا يناسب هذه الخصوصية، لانه لو استعمل المشترك في الكتاب فإما أن يكون مع القرينة أو بدونها فإن كان مع القرينة يوجب التطويل بلا طائل إذ مع إمكان بيان المراد بلفظ واحد لا وجه لاستعمال المشترك وضميمة القرينة وإن كان بدون القرينة فمعنى ذلك وجود الإجمال في الكتاب، وشيء من التطويل بلا طائل والإجمال لا يليق بالكتاب المجيد إذ التطويل خلاف الحكمة والإجمال ينافي كون الكتاب عربياً مبيناً وتبياناً لكل شيء لا نقص ولا إبهام فيه.

تبيّن بهذا التوضيح أن الدليل المذكور مشتمل على قسمين: أن استعمال المشترك مع القرينة تطويل بلا طائل وأن الاستعمال بدون قرينة يوجب الإجمال فلابد من الجواب عن كلا القسمين.

أجاب صاحب الفصول قدس سره عن هذا الدليل بوجوه أربعة ثلاثة منها راجعة إلى القسم الأول وواحدة راجعة إلى القسم الثاني والمحقق الآخوند قدس سره ذكر في القسم الأول وجهين من الوجوه الثلاثة وذكر في القسم الثاني نفس الوجه الواحد المذكور في كلام صاحب الفصول قدس سره.

أما الوجهان المذكوران في كلامهما للقسم الأول:

فالأول: أن القرينة التي تُذكر مع المشترك إن كانت قرينةً لفظيةً فللإشكال بلزوم التطويل بلا طائل مجال ولكن إن كانت القرينة قرينةً حاليةً وبتعبير صاحب الفصول قرينةً مقاميةً لا يلزم التطويل إذ لا يلزم أي زيادة في الألفاظ.

الثاني: أن القرينة إن كانت قرينةً لفظيةً إنما يلزم التطويل إن كانت فائدتها تعيين المشترك فقط وإلا إن كانت القرينة تفيد معنى مستقلاً وفي نفس الوقت تكون قرينةً لتعيين المشترك أيضاً فلا يلزم التطويل بلا طائل.

مثاله كما في كلام صاحب الفصول قدس سره قوله تعالى: **(وفجّرنا الأرض عيوناً)**[[46]](#footnote-46) إذ العين لفظ مشترك بين معاني متعددة و(فجّرنا) قرينة على أن المراد به العين الجارية وهذه القرينة تفيد معنى مستقلاً وفائدتها ليست منحصرةً في القرينية. ومثّل له الميرزا التبريزي قدس سره برواية: **(دعي الصلاة أيام أقراءك)**[[47]](#footnote-47) إذ القرء مشترك بين الطهر والحيض والنهي عن الصلاة قرينة على أن المراد الحيض.

هذان الوجهان في الحقيقة مناقشتان صغرويتان في لزوم محذور التطويل بلا طائل بعد قبول كبرى محذورية التطويل بلا طائل.

أما الوجه المذكور في كلامهما للقسم الثاني فمناقشة كبروية في أصل كون الإجمال محذوراً إذ قد يتعلق الغرض بالإجمال فيكون موافقاً للغرض ولائقاً بكلامه تعالى وبتعبير المحقق الآخوند قدس سره الإجمال لو كان غير لائق بكلامه تعالى لما وُجد فيه المتشابه، والمشترك من مصاديقه وقد نصّ الكتاب على وجوده فيه: **(منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات …)**[[48]](#footnote-48)

وهناك وجه ثالث للقسم الأول ذكره صاحب الفصول قدس سره ولم يذكره الآخوند قدس سره وهو أن اللفظ المشترك قد يكون أفصح من غيره وأوفق بالقافية فاستعماله لوجود هذا المبرر لا يكون تطويلاً بلا طائل. قال: **(على أن اللفظ المشترك قد يكون أفصح من غيره وأوفق بالقافية ونحو ذلك فيترجح من جهته)**[[49]](#footnote-49)

ولكن المحقق الآخوند قدس سره لم يذكر هذا الوجه الثالث ولعله من جهة أن مجرد الأفصحية لا تكون مبرّرةً للتطويل إذ المفروض تعلق الغرض بتفهيم أصل المعنى والإتيان بالمشترك يحتاج إلى قرينة توجب زيادة الألفاظ ولم يتعلق الغرض أولاً بالقرينة.

هل هذه الوجوه تامة أم لا؟

قال الميرزا التبريزي قدس سره أن الوجه الثاني من الوجهين المذكورين للقسم الأول والوجه المذكور للقسم الثاني تامان ولكن الوجه الأول للقسم الأول - وهو أن القرينة قد تكون قرينةً حاليةً لا توجب تطويلاً - غير تام ولا يحلّ المشكلة لأن القرآن معجزة خالدة لجميع الأزمنة وذلك لا يناسب القرائن الحالية لأنها تزول بزوال ذلك الحال بخلاف القرائن اللفظية فإنها باقية فالعمدة الوجهان الآخران وهما تعلّق الغرض بالإجمال والإتيان بقرينة تفيد معنى مستقلاً.[[50]](#footnote-50)

ولكنه يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأن الاعتماد على القرينة الحالية والمقامية في الحقيقة يرجع إلى اتضاح مفاد الآية بملاحظة شأن نزولها والاستناد إلى شأن نزول الآيات وخصوصيات موردها لا ينافي كون الكتاب معجزةً خالدةً لأن شؤون النزول وخصوصيات المورد وإن لم تكن واضحةً لجميع المؤمنين في جميع الأزمنة إلى يوم القيامة فيصير الكلام مجملاً للمخاطبين في الأزمنة المتأخرة إلا أنه لابدّ لرفع إجماله من الرجوع إلى أهل القرآن **(إنما يعرف القرآن من خوطب به)**[[51]](#footnote-51) وهم المعصومون عليهم السلام فكما أن الميرزا التبريزي قدس سره في توضيح الجواب عن القسم الثاني أفاد أن الغرض قد يتعلق بالإجمال في الكتاب لئلا يستغني الناس عن المراجعة إلى المعصومين عليهم السلام في رفع الإجمال و هذا يعني أن فهم الكتاب ليس ممكناً لجميع الناس بل قد يحتاجون لرفع إجماله إلى المعصومين عليهم السلام و لاينافي ذلك كون الكتاب معجزةً خالدةً، يأتي نفس التوجيه في الاعتماد على القرينة الحالية فإن شأن النزول وخصوصيات المورد التي ترفع الإبهام إن لم تكن معلومةً للناس فلابد أن يرجعوا فيها إلى المعصومين عليهم السلام فلا يحصل بالنتيجة إشكال في تفهيم معاني الآيات وإن لم تكن بحيث يفهمها جميع الناس ولكن ذلك لا ينافي كون القرآن معجزةً خالدةً لأن الناس يرجعون في فهمها إلى المعصومين عليهم السلام.

أما القول بضرورة الاشتراك ولزوم تحققه فدليل القائلين به أن الألفاظ متناهية والمعاني غير متناهية فلا يمكن وضع كل لفظ لمعنى واحد فقط بل لابد من وضع الألفاظ ولو بعضها لأكثر من معنى لئلا يلزم مشكلة في تفهيم المعاني.

أما كون الألفاظ متناهيةً فلأن موادها وهي الحروف الخاصة معدودة في العربية مثلاً ٢٨ حرفاً وفي الفارسية ٣٢ حرفاً وفي بعض اللغات أكثر كما قيل عدد الحروف الصينية ٤٠٠ حرف. على أي حال الحروف متناهية فالألفاظ المركبة منها أيضاً متناهية.

وفي المقابل المعاني غير متناهية فإنا إذا لاحظنا جميع المفاهيم سواء كانت محققةً في الخارج أم لم تكن كمفهوم المعدوم والممتنع وشريك الباري فهي مفاهيم غير متناهية فلا يمكن تفهيمها إلا بأن يوضع بعض الألفاظ على الأقل لأكثر من معنى.

وبتعبير صاحب الفصول قدس سره إذا وُضع لكل معنى لفظ بقيت ما زاد من المعاني على عدد الألفاظ مجردةً عن ألفاظ تكون بإزائها فإن قلنا لم توضع لها ألفاظاً تحصل المشكلة في تفهيمها وإن قلنا وُضعت لها من نفس الألفاظ التي وُضعت للمعاني الأولية فهذا هو الاشتراك.

هذا دليل القائلين بضرورة الاشتراك.

ناقشه صاحب الفصول قدس سره بوجوه أربعة ذكرها المحقق الآخوند قدس سره أيضاً:

الأول: أن وضع الألفاظ لجميع المعاني مستلزم لأوضاع غير متناهية والحال أنه لا يمكن صدور أفعال غير متناهية عن أفراد الإنسان لكونها متناهيةً فلا يمكن تحقق الوضع لجميع المعاني حتى يمكن تحصيل ذلك بالاشتراك.

هذا ما أشار إليه المحقق الآخوند قدس سره بقوله: **(وهو فاسد لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني، لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية)**.

الثاني: لو فرضنا أن الواضع ليس البشر بل الله تعالى الذي يمكن صدور أوضاع غير متناهية عنه لكن لا تترتب فائدة على الأوضاع الغير المتناهية لأن فائدة الوضع والأثر المترتب عليه أن يستفاد منه في مقام تفهيم المعاني وحيث ان الاستعمالات التي يمكن صدورها من البشر متناهية فالأوضاع بالمقدار المتناهي يوجد لها مصحّح وما زاد على ذلك بدون مصحّح.

قال المحقق الآخوند قدس سره بعد الوجه المتقدم: **(ولو سلّم لم يكد يجدي إلا في مقدار متناه)**.

الثالث: أن كون المعاني غير متناهية كمقدمة للدليل المذكور أخذت مفروغاً عنها وعلى أساسها حُكم بضرورة الاشتراك ولكنها ليست مسلّمةً بل محل منع إذ المراد بكون المعاني غير متناهية إن كان عدم تناهيها بلحاظ الجزئيات والمصاديق فإنا نسلّم ذلك ولكن الكليات متناهية ولا ضرورة لوضع الألفاظ للجزئيات والمصاديق بل يمكن وضعها للكليات واستعمالها في الجزئيات والمصاديق من باب تعدد الدال والمدلول كما هي الطريقة العقلائية فالوضع للكليات مغنٍ عن الوضع للجزئيات.

قال المحقق الآخوند قدس سره: (**مضافاً إلى تناهي المعاني الكلية، وجزئياتها وإن كانت غير متناهية إلا أن وضع الألفاظ بإزاء كلياتها يغنى عن وضع لفظ بإزائها كما لا يخفى.)**

الرابع: لو سلمنا أن المعاني غير متناهية والألفاظ متناهية لكن لا يلزم من ذلك ضرورة الاشتراك لأن المهم هو أن لا يختل تفهيم المعاني وتفهّمها ولا ينحصر تحصيل هذا الغرض بالاشتراك بل يمكن تحصيله بالمجاز أيضاً بأن توضع الألفاظ بإزاء بعض المعاني ويُستعمل في غيرها مجازاً وباب المجاز واسع.

قال المحقق الآخوند قدس سره: **(مع أن المجاز باب واسع).**

هل هذه الوجوه الأربعة تامة أو لا؟

أكثر المحققين منهم السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما قبِلوا الوجوه الأول والثاني والرابع من وجوه المناقشة وأشكلوا في الوجه الثالث بأن المراد بالكليات المتناهية إن كان المفاهيم العامة الأصلية التي تندرج تحتها مفاهيم متعددة كالشيء والموجود والممكن فهي وإن كانت قليلةً ومتناهية لكن من المعلوم عدم حصول الغرض من التفهيم باستعمال ألفاظها - كلفظ الشيء - وإرادة المفاهيم المندرجة تحتها كالإنسان والشجر والحجر بتعدد الدال والمدلول.

وإن كان المراد بالكليات المتناهية المراتب النازلة من المفاهيم والتي تندرج تحت المفاهيم الأصلية كأسماء الأجناس المندرجة تحت مفهوم الشيء فهي ليست متناهيةً والشاهد على ذلك - كما في كلام السيد الخوئي قدس سره - ملاحظة الأعداد فإن مراتبها تبلغ إلى حد لا نهاية له وكل مرتبة منها معنى كلي لها أفراد وحصص في الخارج.

وهناك إشكال آخر أوردوه على صاحب الفصول والمحقق الآخوند قدس سرهما في هذا الوجه وهو أنهما ناقشا المقدمة الثانية للدليل وهي كون المعاني غير متناهية وكانت المناقشة غير واردة وبالإمكان المناقشة في المقدمة الأولى وهي كون الألفاظ متناهيةً لأن الحروف وإن كانت متناهيةً لكن الألفاظ المركبة منها من جهة عدد الحروف وترتيبها وحركاتها كثيرة جداً إلى ما لا حد له كما في الأعداد فإن مواد الأعداد وإن كانت آحاد معينة من الواحد إلى العشرة ولكن ما يتركب منها باختلاف التعداد والترتيب ما لا يحصى.

وأيضاً يمكن التأمل في كون المجاز باباً واسعاً يتحقق به الغرض من تفهيم المعاني بأنا إذا اعترفنا بكون المعاني غير متناهية فلا يتحقق الغرض بالاستعمال المجازي ولعل المحقق الآخوند قدس سره أراد الإشارة إلى ذلك بقوله: (فافهم).

فالوجوه المذكورة في مناقشة القول بضرورة الاشتراك وإن كان بعضها محل منع أو تأمل ولكن فيها ما هو تام تتم به مناقشة القول المذكور.

نتيجة البحث في الجهة الأولى عدم تمامية الأقوال الثلاثة: القول باستحالة الاشتراك مطلقاً والقول باستحالته في خصوص الكتاب والقول بضرورته، فيتعين القول بإمكانه.

الجهة الثانية: في وقوع الاشتراك

بعد الفراغ عن إمكان الاشتراك يقع الكلام في وقوعه. المحقق الآخوند قدس سره في أول البحث قال: **(الحق وقوع الاشتراك)** واستدل عليه بوجوه ثلاثة:

الأول: النقل والمقصود به نقل أهل اللغة حيث ذكر لبعض الالفاظ معاني متعددة

والثاني: التبادر بمعنى أن المتبادر من بعض الألفاظ ليس أحد المعنيين أو المعاني بخصوصه كما في لفظ القرء مثلاً فإن المتبادر منه ليس خصوص الطهر ولا خصوص الحيض فهذا دليل على أنه موضوع لكليهما والثالث: عدم صحة السلب بمعنى عدم صحة سلب اللفظ بما له من المعنى المرتكز عن شيء من المعنيين أو المعاني .

لا إشكال في الوجه الثاني والثالث بعد قبول علامية التبادر وعدم صحة السلب فيما تقدم فان المقام من موارد تطبيقهما.

وإنما يُشكل على الوجه الأول بأن قول اللغوي ليس بحجة على مختار المحقق الآخوند قدس سره وغيره كما سيأتي فكيف استدل به هنا؟

ولكن أجيب عن هذا الإشكال بأن قول اللغوي وإن لم يكن حجةً بما أنه من الظنون ولكن قد يحصل بمراجعة كتب اللغة وتعدد النقل العلم اوالاطمئنان بمعنى اللفظ، ومراد المحقق الآخوند قدس سره بالنقل الذي ذكره هنا بعنوان الدليل نقل اللغويين الذي يحصل بملاحظته العلم أو الاطمئنان بالمعنى.

الجهة الثالثة: في منشأ الاشتراك

وقع الخلاف في منشأ الاشتراك اللفظي في اللغات فالمشهور - كما في كلام السيد الخوئي قدس سره - أن منشأ ذلك تعدد الأوضاع بأن يضع أهل اللغة اللفظ أولاً لمعنى ثم يرون استعماله في معنى آخر مناسباً فيضعونه ثانياً للمعنى الثاني وهكذا.

ونقل المحقق النائيني قدس سره عن بعض المؤرّخين - وفي حاشية المصباح أنه جرجي زيدان - أن منشأ الاشتراك اختلاط اللغات بعضها ببعض بحسب الطوائف المندرجة في لغة خاصة مثلاً طائفة من العرب وضعوا لفظ العين لمعنى وطائفة أخرى لمعنى ثانٍ وهكذا الطوائف المختلفة حتى صار للفظ العين في مجموع اللغة العربية سبعين معنی مثلاً.

كما أن الترادف أيضاً يمكن توجيهه بذلك بأن نقول كل طائفة وضعوا لمعنى خاص لفظاً معيّناً غير ما وضعته الطائفة الأخرى وهكذا صارت ألفاظ متعددة تدل على معنى واحد.

ولكن كما أفاد السيد الخوئي قدس سره ذلك وإن كان محتملاً ولكن ليس المنشأ في جميع الموارد فلا يمكن أن يقال بشكل عام أن اختلاط اللغات منشأ الاشتراك بل قد يكون المنشأ تعدد الأوضاع والشاهد على ذلك الأعلام الشخصية فإنها توضع لأشخاص متعددين كما سمّى سيد الشهداء عليه السلام جميع أولاده علياً وفي الحديث أن مروان بن الحكم - لعنه الله - سأل الإمام زين العابدين عليه السلام: ما اسمك؟ فقال: علي بن الحسين فقال: ما اسم أخيك، فقال عليه السلام : علي، فقال مروان لعنه الله : علي وعلي، ما يريد أبوك أن يدع أحداً من ولده إلا سماه عليا؟ ثم رجع الإمام عليه السلام إلى أبيه فأخبره فقال عليه السلام : **(ويلي على ابن الزرقاء دباغة الأدم لو ولد لي مائة لأحببت أن لااسمّي أحداً منهم إلا علياً.)**[[52]](#footnote-52)

فهذه أوضاع متعددة من واضع واحد فكما أن ذلك حاصل في الأعلام الشخصية كذلك أمر ممكن في غيرها ولا ينبغي إنكاره.

فيمكن أن يقال أن للاشتراك عدة مناشئ: منها: تعدد الوضع من واضع واحد ومنها: اختلاط اللغات وهناك منشأ ثالث أشار إليه السيد الخميني قدس سره في المناهج وهو أن اللفظ وضع لمعنى ثم استعمل في المعنى الآخر كثيراً حتى صار حقيقةً فيه بالوضع التعيّني.

فمناشئ الاشتراك متعددة وليس منشأً واحداً.

هذا تمام الكلام في الأمر الحادي عشر.

**الأمر الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى**

وقع البحث في **(جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى)** كما عبّر المحقق الآخوند قدس سره وهو أنسب من تعبير بعضهم بجواز استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى باعتبار أن البحث أعم من استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وإن كان المورد الأصلي للبحث هو الأول وكأنّ الأمر الحادي عشر المتقدم - وهو البحث عن إمكان الاشتراك اللفظي - مقدمة من مقدمات هذا الأمر ولكن يُبحث في هذا الأمر عن استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي أيضاً.

يقع البحث في جهات ثلاث:

الأولى: في تعيين محل النزاع

الثانية: في إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى أو استحالته

الثالثة: في أنه بعد الفراغ عن الإمكان هل في مقام الإثبات مع عدم القرينة يكون اللفظ ظاهراً في إرادة المعاني المتعددة في عرض واحد أو مقتضى الظهور غير ذلك؟

أما الجهة الأولى فكما يُستفاد من كلام المحقق الآخوند قدس سره ووضّحه غيره أيضاً محل النزاع أنه كما يمكن استعمال اللفظ وإرادة معنى واحد منه حتى في الألفاظ المشتركة بلا إشكال كاستعمال العين وإرادة الذهب فقط هل يمكن استعمال اللفظ المشترك وإرادة معنيين أو أكثر كل منها باستقلاله كاستعمال العين وإرادة كل من الذهب والفضة باستقلاله يعني بالنحو الذي يُستعمل في الذهب فقط أو الفضة فقط.

تفصيل ذلك أن لإرادة المعاني المتعددة من لفظ واحد فروضاً ثلاثةً ومحل النزاع أحدها:

الأول: إرادة المعاني المتعددة من لفظ واحد من باب استعمال اللفظ في مجموع المعاني والمركب منها وهذا خارج عن محل النزاع إذ المستعمل فيه حينئذٍ شيء واحد.

الثاني: إرادة المعاني المتعددة من لفظ واحد من باب استعمال اللفظ في الجامع للمعاني كاستعمال العين وإرادة الجسم الثمين الشامل للذهب والفضة وهذا أيضاً خارج عن محل النزاع إذ المستعمل فيه شيء واحد كالفرض الأول.

الثالث: إرادة المعاني المتعددة من لفظ واحد من باب استعمال اللفظ في كل منها فيكون المستعمل فيه اللفظ اثنين كل منهما مستقل وبتعبير المحقق الآخوند قدس سره: **(جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى على سبيل الانفراد والاستقلال بأن يراد منه كل واحد كما إذا لم يستعمل إلا فيه)** هذا هو محل النزاع.

أصل هذا النزاع بهذا العنوان عند أكثر الأعلام أمر معقول وإن كان البعض ذهب إلى الجواز والبعض الآخر إلى الاستحالة ولكن أصل النزاع عندهم أمر معقول.

في المقابل يظهر من المحقق الإيرواني قدس سره أن النزاع المذكور بهذا العنوان أساساً غير معقول وان السؤال بأن استعمال اللفظ في أكثر من معنى على سبيل الاستقلال جائز أم لا غير صحيح لأنه مشتمل على المناقضة وبالاصطلاح الحديث (پارادوكس) لا يجتمع صدره وذيله كقولهم الممتلئ من الخالي والغني الفقير وأرخص من المجان وأمثال ذلك.

والوجه في ذلك أن الاستعمال في أكثر من معنى لا يجتمع مع كونه على سبيل الاستقلال لأن معنى كونه على سبيل الاستقلال أن ما أريد بهذا اللفظ هذا المعنى دون غيره وهو تمام المراد وإلا لو أريد غيره لما كان الأول مستقلاً وتمام المراد وهذا لا يجتمع مع الاستعمال في أكثر من معنى.

نعم، يمكن أن يكون تعلق الحكم بنحو العموم الاستغراقي ولكن ليس معنى ذلك تعدد المستعمل فيه واجتماعه مع الاستقلالية فالاستقلال في الحكم ممكن ولكن لا ربط له بالاستعمال ليقال أنه في الاستعمال اجتمعت الاستقلالية مع تعدد المعاني.

قال قدس سره: **(جعل العنوان المزبور محلاً للبحث أمر لم أتعقله بل هو من صريح المناقضة لأن الاستعمال في معنى على سبيل الاستقلال معناه أنه ليس وراء ذلك المعنى معنى آخر أريد من اللفظ ليكون هو جزء المراد وهذا لا يجتمع مع كون معنى آخر أيضاً مراداً من اللفظ فإن لازم ذلك كون هذا جزء المراد لا تمامه وقد فرض أنه تمام المراد. وبالجملة لازم إرادة المتعدد في استعمال واحد كون كل واحد من ذلك المتعدد جزء المراد لا تمامه واستقلاله بالإرادة وقد عرفت أن إرادة المتعدد كذلك مما لا إشكال فيه فلا يبقي معنى معقول ليقع النزاع فيه.**

**نعم، استقلال كل من المعنيين في الحكم وفي مقام توجه النفي والإثبات في القضية إليه أمر معقول كما في العموم الاستغراقي لكن ذلك أجنبي عن الاستعمال في المعنيين استقلالاً بل الاستعمال وقع في معنى واحد أعني به المجموع وإن كان الحكم تعلق بكل واحد من المعنيين أو المعاني على استقلاله كما هو الحال في العموم الاستغراقي.)**[[53]](#footnote-53)

ولكن الظاهر عدم تمامية ما أفاده وبما ذكره المحقق الآخوند قدس سره والأعلام في توضيح محل النزاع تنحل المشكلة فإن النزاع في استعمال اللفظ في أكثر من معنى بنحو استعماله في كل من المعاني هل يجوز استعمال لفظ العين مثلاً وإرادة كل من الذهب والفضة كما يستعمل في كل منهما وحده فيأتي المتكلم بدل تكرار اللفظ وإطلاقه مرتين بلفظ واحد ويحكي به عن كلا المعنيين بحيث تكون حكاية اللفظ عن المعنى الأول كحكايته عنه في الإطلاق الأول وتكون حكايته عن المعنى الثاني كحكايته عنه في الإطلاق الثاني؟ هل هذا الإطلاق الثالث ممكن أم لا؟

فالمقصود بالاستقلالية هنا كون كل من المعنيين تمام المراد في كل من الاستعمالين في قبال كونه جزء المراد لا كونه تمام المراد من اللفظ بمعنى إرادة معنى واحد دون غيره، فاذا استعملت العين وأريد منها كل من الذهب والفضة مستقلاً فالذهب تمام المراد بحسب الاستعمال الأول بمعنى أن اللفظ يحكي عنه وصار وجهاً له - وبتعبير المحقق الآخوند قدس سره صار فانياً فيه - كما أن الفضة تمام المراد بحسب الاستعمال الثاني فالنزاع في أنه هل يمكن أن يصير اللفظ حاكياً وفانياً في المعنى الثاني بعد فرض كونه فانياً في المعنى الأول أم لا؟

فأصل النزاع أمر معقول فتصل النوبة إلى ملاحظة أدلة الطرفين في الجهة الآتية لنرى ما هو القول الصحيح.

أما الجهة الثانية فقد ذُكرت للقول باستحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى وجوه عمدتها وجهان:

الأول: ما ذكره المحقق الآخوند قدس سره من أن حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامةً للمعنى ليقال بإمكان جعل شيء علامةً لشيئين بل حقيقة الاستعمال إفناء اللفظ في المعنى وجعله وجهاً وعنواناً له فكأن الملقى هو المعنى ولم يلاحظ اللفظ أصلاً فلذا يسري قبح المعنى إلى اللفظ بحيث يتنفر الناس من اللفظ لقبح المعنى وكذا يسري حسن المعنى إلى اللفظ.

وبناءً على ذلك لا يمكن استعمال اللفظ في أكثر من معنى لعدم إمكان إفناء لفظ واحد في معنيين أو أكثر كيف يمكن لحاظ اللفظ فانياً في المعنى الثاني بعد إفنائه في المعنى الأول لأن المفروض فناؤه في المعنى الأول فلا لفظ ليجعله المتكلم فانياً في المعنى الثاني إلا أن يكون أحول العين يرى كل شيء اثنين فيرى اللفظ لفظين فيجعل كلاً منهما فانياً في معنى وأما من كان سليم العين فلا يمكنه ذلك.

فالوجه الذي ذكره المحقق الآخوند قدس سره للاستحالة يبتني على رأيه في حقيقة الاستعمال وأنها إفناء اللفظ في المعنى.

في مقابل هذا الرأي اتجاهات ثلاثة نتيجة اثنين منها جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى ونتيجة أحدها الاستحالة فيعتبر وجهاً ثانياً للاستحالة.

الاتجاه الأول: ما ذكره أكثر الأعلام من أن الابتناء المذكور تام ولكن المبنى غير تام لأن حقيقة الاستعمال ليست الإفناء بل جعل اللفظ علامةً للمعنى وممن اتجه هذا الاتجاه السيد الخوئي قدس سره والميرزا التبريزي قدس سره على أحد إشكاليه على المحقق الآخوند قدس سره.

الاتجاه الثاني: أنا حتى لو قبلنا المبنى وقلنا بأن حقيقة الاستعمال هو الإفناء ولكن ليس لازم ذلك القول باستحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى فلا نسلم الابتناء. وهذا الاتجاه يظهر من الميرزا التبريزي قدس سره على إشكاله الثاني على المحقق الآخوند قدس سره.

الاتجاه الثالث: أن جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى أو استحالته لا يبتني على كون حقيقة الاستعمال جعل العلامة أو الإفناء بل حتى إن قلنا بأن حقيقة الاستعمال جعل العلامة لا يمكننا القول بالجواز وهذا اتجاه المحقق النائيني قدس سره ويستفاد من كلامه الوجه الثاني للاستحالة.

أما تفصيل الاتجاهات الثلاثة:

فالاتجاه الأول: اختاره أكثر المحققين وأشكلوا على المحقق الآخوند قدس سره من جهة المبنى وأن حقيقة الاستعمال ليست إفناء اللفظ في المعنى بل حقيقته جعل اللفظ علامةً للمعنى.

توضيح هذا الإشكال كما في كلام الميرزا التبريزي قدس سره حسب أحد إشكاليه أن حقيقة الاستعمال ليست إفناء اللفظ في المعنى بأن يكون اللفظ كأنّه نفس المعنى وأن لا يلاحظ اللفظ أصلاً فإن مثل هذا اللحاظ ليس مقوّماً للاستعمال بل حقيقة الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ علامةً للمعنى فإن اللفظ بعد الوضع والعلم به يكون واجداً لخصوصية العلامية للمعنى والاستعمال هو الاستفادة من هذه الخاصية في اللفظ لتفهيم المعنى فليست حقيقة الاستعمال سوى الإتيان بالعلامة لتفهيم ذي العلامة واللفظ هو كاشف ومبرز للمعنى وليس قوام الاستعمال بكون اللفظ مغفولاً عنه تماماً.

نعم، بما أن الغرض الأصلي من الاستعمال غالباً تفهيم المعنى لا يكون اللفظ مورداً للالتفات واللحاظ ولكن ليس قوام الاستعمال بكون اللفظ مغفولاً عنه بل قد يتعلق الغرض بنفس اللفظ فيكون مورداً للالتفات كما إذا أراد شخص غير عربي تعلّم اللغة العربية فيلتفت إلى الألفاظ التي يستعملها وكما إذا أراد خطيب أن يبيّن بخطبته فصاحته وبلاغته فيلتفت إلى الألفاظ كمال الالتفات فهذا شاهد على أن حقيقة الاستعمال ليس إفناء اللفظ في المعنى بأن يكون اللفظ مغفولاً عنه تماماً.

فما أفاده المحقق الآخوند قدس سره من أن حقيقة الاستعمال هي الإفناء ليس تاماً.

وأما الشاهد الذي ذكره قدس سره من أن قبح المعنى وحسنه يسريان إلى اللفظ ففيه أنه يكفي للسراية الارتباط بين اللفظ والمعنى وكما أن الارتباط محقق بينهما على الإفناء كذلك موجود على العلامية فما هو موجب للسراية أصل الارتباط لا الارتباط بنحو الإفناء فلا يمكن أن يُستشهد بسراية حسن المعنى وقبحه إلى اللفظ على أن حقيقة الاستعمال إفناء اللفظ في المعنى بل قد يكون سبب السراية الارتباط بنحو العلامية كما هو واقع فإن بعض الناس يكرهون بعض الطيور لكونها عندهم علامة الابتلاء وخراب البيوت وتشتّت الأهل ويحبّون بعضها الآخر بحيث يفرحون برؤيتها حيث إنها عندهم علامة الرخاء والنعمة والرحمة .

هذا الاتجاه الأول والإشكال الأول على المحقق الآخوند قدس سره الذي أورده أكثر المحققين وهو إشكال تام.

الاتجاه الثاني: اتجاه الميرزا التبريزي قدس سره حسب إشكاله الثاني على المحقق الآخوند قدس سره من أنه حتى لو قلنا بأن حقيقة الاستعمال الإفناء مع ذلك لا يكون استعمال اللفظ في أكثر من معنى ممتنعاً عقلاً وما أفاده قدس سره من أن لازم كون حقيقة الاستعمال الإفناء امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى غير تام لإشكالين أحدهما نقضي والآخر حلي:

أما الإشكال النقضي فهو أن المحقق الآخوند قدس سره وغيره قالوا بإمكان الوضع العام والموضوع له الخاص بل بوقوعه والحال أن العام فيه يقع وجهاً لأفراده كأنه عين كل من الأفراد وليس وجهاً لمجموع الأفراد كما هو واضح ولا للجامع لها بما هو جامع لأنه خلف الفرض إذ المفروض كون الموضوع له خاصاً وعلى هذا يكون عاماً.

محصل الإشكال أن العام بنظر المحقق الآخوند قدس سره ومن يقول بإمكان الوضع العام والموضوع له خاص يصلح أن يكون عنواناً لأمور متعددة وهي مصاديقه وجزئياته.

وكان يقول الميرزا قدس سره في توضيح ذلك في الدرس أنا لا ننقض بوضع اللفظ ليشكل علينا مثل المحقق الإصفهاني قدس سره بأن ما يتحقق في مقام الوضع يختلف عما يتحقق في مقام الاستعمال لأن اللفظ في مقام الوضع يلاحظ مستقلاً وفي مقام الاستعمال يلاحظ آلياً فلا ننقض بالوضع بل ننقض بما قبل الوضع حيث أفاد المحقق الآخوند قدس سره أنه لابد قبل الوضع من تصوّر المعنى الموضوع له بنفسه أو بوجهه ففي الوضع العام والموضوع له الخاص يتصور الواضع المعنى الموضوع له بوجهه حيث يكون العام وجهاً لأفراده فيتصور العام ويجعله وجهاً للخاص ثم يضع اللفظ للخاص فالنقض بالتصور الذي يتبعه الوضع.

وأما الإشكال الحلي فهو أنا لو قلنا بأن حقيقة الاستعمال هو إفناء اللفظ في المعنى وجعله وجهاً له فليس معنى ذلك جعل اللفظ نفس المعنى حقيقةً وبحسب الواقع الخارجي ليقال أن إفناء شيء واحد في شيئين محال بل معنى ذلك تنزيل اللفظ منزلة المعنى اعتباراً في عالم اللحاظ والتصور بلا تغيير في الخارج فإذا انتهت المسألة إلى عالم اللحاظ والتصوروالوهم فما هو المانع من تنزيل شيء واحد منزلة شيئين لحاظاً وتصوّراً.

والنتيجة أنه ليس لازم قبول مبنى المحقق الآخوند قدس سره في حقيقة الاستعمال القول بامتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى عقلاً.

يمكن الجواب عن كلا الإشكالين:

أما الإشكال النقضي فمحصله أن المحقق الآخوند قدس سره قال بإمكان الوضع العام والموضوع له الخاص لأن العام يصلح أن يكون وجهاً لكل من الأفراد ومعنى ذلك إمكان أن يكون شيء واحد فانياً في أشياء متعددة.

ويمكن الجواب عنه بأن ما نحتاجه في الوضع العام والموضوع له الخاص يختلف عمّا نحتاجه في استعمال اللفظ في أكثر من معنى بناءً على أن حقيقة الاستعمال هو الإفناء فلا يمكن النقض بالأول للثاني.

ما نحتاجه في الوضع العام والموضوع له الخاص أن يكون العام مرآةً للأفراد وحاكياً عنها لأن الوضع نحو حكم للفظ الموضوع والمعنى الموضوع له فلابد من تصور الطرفين ليتحقق الوضع بعنوان الحكم عليهما فما نحتاجه هناك ليس أكثر من أن يكون العام حاكياً عن الأفراد ولا حاجة إلى الإفناء بينما في استعمال اللفظ في أكثر من معنى مختار المحقق الآخوند قدس سره أن حقيقة الاستعمال إفناء اللفظ في المعنى بمعنى أن لا يلاحظ اللفظ أصلاً ويلاحظ المعنى فقط فعلى أساس هذا المبنى أفاد بأن استعمال اللفظ في أكثر من معنى ممتنع لأن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون فانياً في شيئين مستقلين وهذا لا يرتبط بالوضع العام والموضوع له الخاص فإن صحة هذا القسم من الوضع لا يتوقف على كون العام فانياً في الأفراد بل على كونه مرآةً لها وحاكياً عنها كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره هناك بقوله: **(العام يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك فإنه من وجوهها، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه)**[[54]](#footnote-54)

ولا إشكال في إمكان مرآتية شيء لأمور متعددة وحكايته عنها.

بل يمكن أن يقال أن الإفناء في الوضع العام والموضوع له الخاص منتفٍ قطعاً لأن العام لو كان فانياً في الخاص فمعنى ذلك عدم لحاظ العام نفسه وأن الملاحظ الخاص فقط فيلزم عدم إمكان الوضع العام والموضوع له العام والحال أنه لم يلتزم احد بذلك فكما أن الوضع الخاص والموضوع له الخاص ممكن وواقع وشائع كذلك الوضع العام والموضوع له العام ممكن وواقع وشائع وأسماء الأجناس من هذا القبيل.

فالتزام المحقق الآخوند قدس سره بإمكان الوضع العام والموضوع له الخاص بالتوضيح الذي ذكره في محله لا يعتبر نقضاً عليه في المقام.

ومن هنا يتضح عدم ورود نقض آخر عليه أورده المحقق الحائري قدس سره وهو أن العام الاستغراقي ك(أكرم كل عالم) ينحل بعدد الأفراد فيكون العالم عنواناً لجميع مصاديق العالم فلذا يشمل الحكم جميع المصاديق ثم ذكر النقض بالوضع العام والموضوع له الخاص.

فبما ذكرنا يظهر الجواب عن هذا النقض أيضاً لأن انحلال الحكم في العام الاستغراقي بعدد الأفراد ليس بمعنى فناء العام في الأفراد بل بمعنى كون العام مرآةً للأفراد فالانحلال هناك انحلال في الحكم والاستقلال في الموضوعية للحكم لا أكثر فليس هناك إفناء ليورد به النقض على المحقق الآخوند قدس سره في استعمال اللفظ في أكثر من معنى وإفناء اللفظ في أكثر من معنى.

وأما الإشكال الحلي للميرزا التبريزي قدس سره على المحقق الآخوند قدس سره فمحصله أن حقيقة الاستعمال ولو قلنا بأنه إفناء اللفظ في المعنى ولكن ليس معنى ذلك سوى تنزيل اللفظ منزلة المعنى اعتباراً وفرضاً لا حقيقةً وخارجاً ولا مانع من تنزيل شيء واحد منزلة شيئين اعتباراً وفرضاً إذ الأمر في الاعتبار والوهم سهل.

ويمكن الجواب عنه بأن مراد المحقق الآخوند قدس سره من إفناء اللفظ في المعنى ليس مجرد التنزيل بأن يكون اللفظ وجوداً تنزيلياً للمعنى ليقال أنه لا مانع من أن يكون لفظ واحد وجوداً تنزيلياً لمعنيين أو أكثر بل مراده كما يظهر من كلامه أن لا يلاحظ اللفظ ويلاحظ المعنى فقط كأنه الملقى إلى المخاطب ولم يرد في كلامه أثر عن التنزيل أصلاً بل ورد التنزيل في كلام المحقق الإصفهاني قدس سره حيث قال بأن حقيقة الاستعمال تنزيل اللفظ منزلة المعنى واللفظ وجود تنزيلي للمعنى فلا يمكن أن يوجد بلفظ واحد وجودان تنزيليان أو أكثر فإشكال الميرزا التبريزي قدس سره يرد عليه لا على المحقق الآخوند قدس سره.

توضيح ذلك أن المحقق الإصفهاني قدس سره في تعليقة الكفاية بعد أن وضّح بيان المحقق الآخوند قدس سره قال: **(والتحقيق أن الأمر في الاستحالة أوضح من ذلك …)**[[55]](#footnote-55)فذكر بياناً آخر بدلاً عن بيان الآخوند قدس سره وهو أن حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى باللفظ في الخارج بالجعل والمواضعة والتنزيل فبما أن حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى تنزيلاً فلا يُعقل أن يكون وجود واحد للفظ وجوداً تنزيلياً لمعنيين أو أكثر.

فالمستفاد من كلامه قدس سره أن بيان المحقق الآخوند قدس سره غير التنزيل والإشكال على بيان المحقق الإصفهاني قدس سره وارد بأن حقيقة الاستعمال ليست تنزيل اللفظ منزلة المعنى حقيقةً بل اعتباراً وفرضاً.

وما في كلام المحقق الآخوند قدس سره شيء فوق التنزيل وهو إفناء اللفظ في المعنى وعدم لحاظ اللفظ ولحاظ المعنى فقط فكأن المتكلم يلقي نفس المعنى إلى المخاطب فعلى هذا البيان لا يمكن إفناء اللفظ في المعنى الثاني بعد إفنائه في المعنى الأول إذ لا لفظ بعد فنائه في الأول ليكون فانياً في الثاني فعلى مبنى المحقق الآخوند قدس سره في حقيقة الاستعمال لا يمكن القول بجواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى والإشكال عليه منحصر في الإيراد على أصل المبنى وهو الاتجاه الأول.

الاتجاه الثالث في مقابل رأي المحقق الآخوند قدس سره: ما أفاده المحقق النائيني قدس سره من أنا حتى لو قلنا بأن حقيقة الاستعمال جعل اللفظ علامةً للمعنى مع ذلك لا يمكننا القول بجواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى لأن استعمال اللفظ في أكثر من معنى متوقف على لحاظ كل من المعنيين أو المعاني بالاستقلال ولا يمكن صدور لحاظين أو أكثر من النفس في آن واحد.

بعبارة أخرى يحصل المحذور والإشكال في مرحلة سابقة على الاستعمال لأن الاستعمال يحتاج إلى لحاظ المعنى والنفس ليس قادراً على لحاظ أمرين مستقلين في آن واحد فيكون استعمال اللفظ في أكثر من معنى ممتنعاً لأنه متوقف على لحاظ كل من المعنيين أو المعاني مستقلاً والنفس لا يقدر على ذلك فامتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى ليس مبتنياً على القول بأن حقيقة الاستعمال هو إفناء اللفظ في المعنى بل حتى على القول بأنها جعل اللفظ علامةً للمعنى يرد الإشكال والمحذور.

هذا هو الاتجاه الثالث.

أجيب عن هذا الاتجاه والإشكال بالنقض والحل:

أما النقض فبأمور متعددة:

منها: أنا حينما نحكم بأن زيداً قائم مثلاً يتوقف هذا الحكم على تصور الموضوع والمحمول ولا يمكن الحكم مع الغفلة عنهما أو أحدهما فحينما نحكم قد لاحظنا في النفس كلاً من الموضوع والمحمول مستقلاً.

ومنها: أنه قد يصدر من شخص واحد فعلان أو أكثر مثلاً يكون في حال التكلم يرفع شيئاً بيده والفعل الإرادي مسبوق بتصوره وبدون التصور لا يمكن صدوره.

ومنها: أنا حينما نراجع وجداننا نرى أنه يمكننا تصور أمور متعددة متماثلة أو متضادة في آن واحد.

وأما الحل فبأن النفس تختلف عن الأمور المادية وليس فيها الضيق الموجود في الأمور المادية فإنها مجردة ولها سعة فيمكنها لحاظ أمور متعددة في آن واحد وليست كالأمور المادية المضيقة والمحدودة.

نتيجة البحث في الجهة الثانية أن القول الصحيح هو جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى والوجوه المذكورة للامتناع ليست تامةً.

كان البحث إلى الآن بملاحظة استعمال المشترك اللفظي في أكثر من معنى ولكن كما تقدم في أول البحث استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي بنحو الاستقلال أيضاً داخل في محل النزاع والوجوه المتقدمة تأتي فيه أيضاً من بيان المحقق الآخوند قدس سره من أن حقيقة الاستعمال إفناء اللفظ في المعنى ولا يمكن إفناء شيء واحد في شيئين وبيان المحقق الإصفهاني قدس سره وبيان المحقق النائيني قدس سره والجواب عنها نفس الجواب.

إلا أن هنا في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي وجهاً خاصاً ذُكر في كلام المتقدمين لابد من الجواب عنه وهو أن استعمال اللفظ في المعنى المجازي يقتضي نصب قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي واستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي يقتضي عدم نصب قرينة صارفة فاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي يستلزم الجمع بين المتنافيين. هذا وجه نقله صاحب المعالم قدس سره بقوله: **(حجة المانعين أنه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين، أما الملازمة فلأن من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن إرادة الحقيقة ولهذا قال أهل البيان: إن المجاز ملزوم قرينة معاندة لإرادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء وإلا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال. وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية. وحينئذ فإذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريداً لاستعماله فيما وُضع له باعتبار إرادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار إرادة المعنى المجازي وهو ما ذُكر من اللازم، وأما بطلانه فواضح.)**

أجيب عن هذا الوجه بأنا نسلّم أن الاستعمال المجازي يحتاج إلى قرينة ولكن عدم القرينة في الاستعمال الحقيقي لأجل أن إرادة المعنى الحقيقي بخصوصه لا تحتاج إلى قرينة لأن وضع اللفظ له والعلم بالوضع كافيان لدلالة اللفظ عليه فالنكتة في عدم نصب القرينة في الاستعمال الحقيقي عدم الحاجة إليها في تفهيم المعنى الحقيقي ولا ينافي ذلك لزوم الإتيان بالقرينة لتفهيم معنى آخر وهو المعنى المجازي في عرض المعنى الحقيقي فلا يلزم الجمع بين المتنافيين، وبعبارة أخرى الذي يقتضيه الاستعمال الحقيقي عدم نصب القرينة لتفهيم خصوص المعنى الحقيقي لاعدم نصب القرينة مطلقاً فل ينافي نصب القرينة لإرادة المعنى المجازي الذي يقتضيه الاستعمال المجازي .

فالوجه الخاص المذكور في الكلمات لامتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي بالخصوص ليس تاماً حتى يوجب التفصيل في المقام.

بعد الفراغ عن إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى تصل النوبة إلى أن هذا الاستعمال هل يكون صحيحاً أو غلطاً؟ وعلى كونه صحيحاً هل هو على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز؟ ففيه قولان تعرض لهما المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية:

الأول: قول المحقق القمي قدس سره صاحب القوانين الذي يقول بأن استعمال اللفظ في أكثر من معنى ممكن ولكنه غلط.

الثاني: قول صاحب المعالم قدس سره الذي يقول بأن استعمال اللفظ في أكثر من معنى ممكن وصحيح ولكنه في المفرد مجاز وفي التثنية والجمع حقيقة.

فردّ المحقق الآخوند قدس سره كلا القولين.

بيان قول المحقق القمي قدس سره أن قيد الوحدة وإن لم يكن مأخوذاً في المعنى الموضوع له للألفاظ بأن يكون لفظ العين مثلاً موضوعاً للذهب بقيد وحدة المعنى كما سيأتي عن صاحب المعالم قدس سره ولكن الوضع تحقق في حال عدم ملاحظة الواضع معنى آخر غير المعنى الموضوع له كما أن الواضع يضع اسم زيد على مولود ولا يلاحظ حين الوضع غيره من المولودين وبما أن استعمال الألفاظ أمر توقيفي ويحتاج إلى رخصة الواضع فإذا كانت هناك خصوصيات موجودة حال الوضع لابد من مراعاتها حين الاستعمال أيضاً وإلا لا يكون الاستعمال صحيحاً.

يقول المحقق الآخوند قدس سره في ردّ هذا القول: **(ولولا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه فإن اعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع وكون الوضع في حال وحدة المعنى وتوقيفيته لا يقتضي عدم الجواز بعد ما لم تكن الوحدة قيداً للوضع ولا للموضوع له كما لا يخفى.)**

فان الخصوصيات التي يجب مراعاتها حين الاستعمال هي ما أخذت في الموضوع له أو کانت قيداً للعلقة الوضعية - نظير ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في وضع الحروف من أن العلقة الوضعية فيها مقيدةً باللحاظ الآلي دون الاستقلالي - لاجميع ما كانت ثابتةً حال الوضع ولم تؤخذ في أحدهما وإلا لزم ورود نقوض متعددة مثلاً إذا كان الواضع حين الوضع متطهراً أو جالساً أو كان الوضع في الليل فهل يلتزم بلزوم رعاية هذه الخصوصيات في حال الاستعمال؟!

فخصوصية الوحدة لا يجب مراعاتها في الاستعمال لأنها ليست قيداً في الموضوع له ولا في ناحية العلقة الوضعية.

أما بيان قول صاحب المعالم قدس سره - وهو التفصيل بين المفرد وبين التثنية والجمع ففي المفرد حقيقة وفي التثنية والجمع مجاز - فوجه كون الاستعمال في المفرد مجازاً أن اللفظ موضوع لكل من المعاني بقيد الوحدة كلفظ العين فهوموضوع لمعنى الذهب بقيد الوحدة ومعنى الفضة بقيد الوحدة وهكذا فاستعمال اللفظ المفرد في أكثر من معنى يوجب إلغاء قيد الوحدة فيكون مجازاً من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء بعلاقة الجزء والكل ووجه كون الاستعمال في التثنية والجمع حقيقةً أن التثنية الجمع في قوة تكرار اللفظ فحينما يقال مثلاً: (عينان) معناه عين وعين فكما أن الشخص إذا قال: (جئني بعين وعين) واستعمل كلاً منهما في معنى فأراد بالأول الذهب وبالثاني الفضة يكون الاستعمال حقيقياً كذلك إذا قال: (جئني بعينين) وأراد الذهب والفضة يكون الاستعمال حقيقياً.

يقول المحقق الآخوند قدس سره في ردّ هذا القول: **(ثم لو تنزلنا عن ذلك، فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع، وعلى نحو المجاز في المفرد مستدلاً على كونه بنحو الحقيقة فيهما لكونهما بمنزلة تكرار اللفظ وبنحو المجاز فيه لكونه موضوعاً للمعنى بقيد الوحدة، فإذا استعمل في الأكثر لزم إلغاء قيد الوحدة، فيكون مستعملاً في جزء المعنى بعلاقة الكل والجزء فيكون مجازاً وذلك لوضوح أن الألفاظ لا تكون موضوعة إلا لنفس المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة …)**

لكن قبل أن نبيّن ردّ المحقق الآخوند قدس سره على هذا القول لابد أن نوضّح ما هو المشار إليه بقوله: (لو تنزّلنا عن ذلك) حيث وقع الخلاف في تعيينه فإنه قدس سره ذكر أولاً امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى ثم تنزّل عن ذلك بقوله: (لولا امتناعه فلا وجه …) فكان هذا التنزّل عن الامتناع فإن قلنا بأن التنزل الثاني تنزّل عن الامتناع أشكل بأنه لا معنى للتنزل ثانياً عنه بـ(ثمّ) وإن قلنا بأن التنزل الثاني عن أخذ قيد الوحدة حيث لم يتنزل عن ذلك سابقاً أشكل بأنه لا يناسب ما يأتي بعده في الايراد على صاحب المعالم من أن أخذ قيد الوحدة في الموضوع له لا وجه له كيف يتنزّل عن أمر ويقول بعد التنزل عنه بأنه لا وجه؟ فمن هنا وقع الخلاف في المشار إليه بـ(ذلك) بين الأعلام:

فقال بعضهم: أن الإشارة إلى مختار المحقق الآخوند قدس سره وهو امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى فيكون المعنى: لو تنزّلنا عن امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى وقلنا بجوازه فلا وجه للتفصيل …. هذا ما ذكره الميرزا التبريزي قدس سره وبعض شرّاح الكفاية كمنتهى الدراية.

وقال بعضهم: أن الإشارة ناظرة إلى منع أخذ قيد الوحدة في الموضوع له حيث ذكر المحقق الآخوند قدس سره قبل التنزل عدم أخذ قيد الوحدة في الموضوع له فيكون المعنى: لو تنزّلنا عن منع أخذ قيد الوحدة في الموضوع له وقلنا بأنها مأخوذة فيه فلا وجه للتفصيل …. هذا ما ذكره السيد الحكيم قدس سره في الحقائق.

وقال بعضهم: أن الإشارة ناظرة إلى منع كون الاستعمال غلطاً حيث ردّ المحقق الآخوند قدس سره قبل التنزل قول المحقق القمي قدس سره وهو كون الاستعمال غلطاً فيكون المعنى: لو تنزّلنا عن منع كون الاستعمال غلطاً وقلنا بكونه غلطاً فلا وجه للتفصيل …. هذا ما يظهر من المحقق الإيرواني قدس سره حيث قال: **(هذا تنزل ثانٍ لأنه قده تنزل أولاً عن دعوى الاستحالة العقلية فحكم بجواز الاستعمال في الأكثر وبأن الوجهين المذكورين لا ينهضان بإثبات المنع وتنزل ثانياً عن ذلك بتقريب أنه لو سلّم نهوض الوجهين بإثبات المنع فهو يستلزم المنع على الإطلاق لا المنع على وجه الحقيقة فقط ليجوز الاستعمال حينئذ مجازاً …)**[[56]](#footnote-56)

المشكلة في عبارة الآخوند قدس سره هنا أنه تنزّل قبل ذلك عن مختاره - وهو الامتناع العقلي - بقوله: (لولا امتناعه) فلا يصح أن يقال قوله (ثمّ لو تنزّلنا …) تنزّل عنه ثانياً ومن هنا يرد الإشكال على الاحتمال الأول.

وكذا يرد الإشكال على الاحتمال الثاني والثالث بأن يكون هذا التنزل الثاني عن منع أخذ قيد الوحدة في الموضوع له أو عن منع كون الاستعمال غلطاً، أما التنزل عن منع أخذ قيد الوحدة لا يصح فلأنه قدس سره يقول بعد هذا التنزل وفي ردّ قول صاحب المعالم قدس سره أن قيد الوحدة لم يؤخذ في الموضوع له فكيف يتنزل عن أمر ثم يشكل عليه بعد التنزل عنه؟! وأما التنزل عن منع كون الاستعمال غلطاً لا يصح فلأن كون الاستعمال غلطاً - وهو قول المحقق القمي قدس سره - كان لأجل ملاحظة الوحدة حين الوضع فكيف يقول بعد التنزل عن منع كون الاستعمال غلطاً بأن قيد الوحدة لم يلاحظ وكان المنع المذكور لأجل عدم لحاظه؟!

فعبارة المحقق الآخوند قدس سره على جميع الاحتمالات مبتلى بإشكال ولكن مقتضى الحمل على الصحة أن تُحمل على الاحتمال الأول لأنه وإن كان لا يناسب التنزل بـ(ثم) بعد التنزل الأول ولكنه من جهة كيفية الاستدلال لا إشكال عليه بخلاف الاحتمالين الثاني والثالث فإنهما مبتليان بإشكال في كيفية الاستدلال وهو أنه كيف يتنزل عن شيء ويُقبل ثم يُردّ عليه.

على أي حال المحقق الآخوند قدس سره بهذه العبارة يردّ قول صاحب المعالم قدس سره وهو التفصيل بين المفرد فيكون استعماله في أكثر من معنى مجازاً والتثنية والجمع فيكون استعمالهما في أكثر من معنى حقيقةً فيردّ المحقق قدس سره كلا القسمين:

أما كون الاستعمال في المفرد مجازاً فكان وجهه أن قيد الوحدة مأخوذ في الموضوع له فاستعماله في أكثر من معنى إلغاء لقيد الوحدة فيكون مجازاً من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فأورد المحقق الآخوند قدس سره على هذا الوجه إشكالين:

الأول: أن الألفاظ موضوعة لذوات المعاني ولم يؤخذ في معناها قيد الوحدة فإن الوجدان حاكم بأن ما يلاحظه الواضع حين الوضع ذات المعنى فيضع اللفظ لمعنى ثم يضعه بنفس الكيفية لمعنى آخر وهكذا من دون لحاظ قيد الوحدة أصلاً.

الثاني: أن لازم القول بأخذ قيد الوحدة في الموضوع له أن يكون الاستعمال في أكثر من معنى غلطاً لا أن يكون صحيحاً ومجازاً بعلاقة الجزء والكل وذلك لأن معنى أخذ قيد الوحدة استعمال اللفظ في معنى واحد فقط دون غيره فالموضوع له بالنسبة إلى إرادة الغير بشرط لا فإذا استعمل في معنيين أو أكثر ولو أريد منه المعنيان أو المعاني مستقلاً ولكن المستعمل فيه مصداق لإرادة كل من المعاني بشرط انضمام الآخر فيكون من تغاير الموضوع له والمستعمل فيه بنحو التباين لا تغاير الجزء والكل فلازم أخذ قيد الوحدة كون الاستعمال غلطاً لا مجازاً.

قال قدس سره: **(… وذلك لوضوح أن الألفاظ لا تكون موضوعة إلا لنفس المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة وإلا لما جاز الاستعمال في الأكثر لأن الأكثر ليس جزء المقيد بالوحدة بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء والشيء بشرط لا كما لا يخفى).**

أما كون الاستعمال في التثنية والجمع حقيقة فكان وجهه أنهما بمنزلة تكرار اللفظ فكما أن الاستعمال عند تكرار اللفظ حقيقة كذلك استعمال التثنية والجمع فأورد المحقق الآخوند قدس سره على هذا الوجه أيضاً إشكالين:

الأول: أنا نسلّم بأن التثنية والجمع بمنزلة تكرار اللفظ ولكن ليس أي تكرار بل التكرار الفردي لحقيقة واحدة.

توضيح ذلك أن التثنية والجمع مشتملان على هيئة ومادة والهيئة موضوعة لاثنين أو أكثر مما أريد من المادة أي لفردين أو أكثر من حقيقة واحدة لا لحقيقتين أو حقائق متعددة مثلاً (الرجلان) موضوع لاثنين من الرجال، و (الرجال) موضوع لثلاثة أو أكثر منهم وهكذا فعندما يقال: (عينان) أو (عيون) هيئة التثنية أو الجمع موضوع لاثنين أو أكثر من العين لكن ليس للتعدد من العين بمعاني متعددة بل للتعدد من العين من حقيقة واحدة.

قال قدس سره: **(والتثنية والجمع وإن كانا بمنزلة التكرار في اللفظ إلا أن الظاهر أن اللفظ فيهما كأنه كرر وأريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه لا أنه أريد منه معنى من معانيه فإذا قيل مثلاً: (جئني بعينين) أريد فردان من العين الجارية لا العين الجارية والعين الباكية)**.

هنا قد ترد مناقشة أراد قدس سره دفعها وهي أن ما نلاحظه في تثنية الأعلام الشخصية وجمعها ليس التكرار الفردي لحقيقة واحدة بل تكرار لحقائق متعددة مثلاً حينما يُقال: (زيدان) ليس معناه زيد و زيد من حقيقة واحدة بل المراد وجودان خارجيان متغايران احدهما زيد بن عمرو والآخر زيد بن بكر مثلاً فهذا شاهد على أن وحدة المعنى والحقيقة ليست مأخوذةً في التثنية والجمع بل يمكن أن يكون تعدد فردين أو أكثر من حقيقة واحدة أو تعدد حقيقتين أو حقائق مختلفة.

والمحقق الآخوند قدس سره أجاب عن هذه الشبهة بأن النقض غير وارد لأن ما نجده بالوجدان أن هيئة التثنية والجمع للدلالة على التعدد الفردي من حقيقة واحدة وأما تثنية الأعلام الشخصية وجمعها فلابد من تأويلهما والقول بأنهما أيضاً للدلالة على التعدد الفردي وذلك بالتأويل إلى المسمى مثلاً في (زيدين) ليس مصبّ الهيئة الفرد الخارجي بل المسمى باسم زيد.

قال قدس سره: **(والتثنية والجمع في الأعلام إنما هو بتأويل المفرد إلى المسمى بها)**.

الإشكال الثاني: لو سلّمنا أن هيئة التثنية والجمع للدلالة على مطلق التعدد سواء التعدد الفردي من حقيقة واحدة أو تعدد الحقائق المختلفة فليس استعمال (عينين) مثلاً في الذهب والفضة استعمالاً للفظ في أكثر من معنى ليُسأل هل هو استعمال حقيقي أو استعمال مجازي؟ بل هو استعمال في معنى واحد فيكون خارجاً عن محل البحث. والوجه في ذلك أن هيئة التثنية موضوعة لإفادة اثنين من المادة فاستعماله في اثنين استعمال في معنى واحد مثلاً قول المتكلم: (جئني بعينين) استعمال للتثنية في معنى واحد وهو الاثنين من العين ولو أريد ذهب وفضة فإنه استعمال في معنى واحد بحسب ما وُضعت له هيئة التسمية، وإرادة معنيين متغايرين لا يجعل المستعمل فيه متعدداً كما إذا أريد بعينين اثنين من الذهب فقط أو اثنين من الفضة فقط كذلك إذا أريد ذهب وفضة يكون استعمالاً في معنى واحد.

فمحصل الإشكال الثاني أن الهيئة لو كانت موضوعةً لمطلق التعدد لخرج المورد عن محل البحث وهو استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

نعم، المثال الصحيح لاستعمال التثنية في أكثر من معنى أن يُقال: (جئني بعينين) ويُراد ذهبان وفضتان أو عينان جاريتان وعينان باكيتان. ولكن في هذا المثال لا يفيد كون التثنية بمنزلة تكرار اللفظ لجعل هذا الاستعمال حقيقةً لأن التثنية ولو كانت بمنزلة تكرار اللفظ ولكن هذا غاية ما يفيد تجويز أن يراد معنيان متغايران في قبال فردين من معنى واحد والمفروض في المثال إرادة أربعة أفراد فيكون مصداقاً لاستعمال هيئة التثنية في غير ما وُضعت له لأنها وضعت للدلالة على مجموعة مشتملة على اثنين فاستعملت في مجموعتين مشتملتين على اثنين فيكون المجموع أربعةً فألغيت في الحقيقة قيد وحدة المجموعة فيكون مجازاً كما كان استعمال المفرد مجازاً فالمفرد والتثنية - ومثلها الجمع - مشتركان في إلغاء قيد الوحدة إلا أن الفرق بينهما بأن المفرد موضوع للطبيعة بقيد الوحدة فالمقيد بقيد الوحدة هو المعنى ولكن التثنية موضوعة لإرادة مجموعة واحدة مشتملة على اثنين فالمقيد بقيد الوحدة هي المجموعة.

قال قدس سره: **(نعم، لو أريد مثلاًمن عينين فردان من الجارية وفردان من الباكية كان من استعمال العينين في المعنيين إلا أن حديث التكرار لا يكاد يجدي في ذلك أصلاً فإن فيه إلغاء قيد الوحدة المعتبرة ايضاً ضرورة أن التثنية عنده إنما يكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحدة والفرق بينهما وبين المفرد إنما يكون في أنه موضوع للطبيعة وهي موضوعة لفردين منها أو معنيين.)**

فمحصل إشكال المحقق الآخوند قدس سره في قسم التثنية والجمع أن المثال الذي ذكرتم ليس من استعمال اللفظ في أكثر من معنى والمثال الصحيح لذلك لا يجعله توجيهكم حقيقةً.

هل المثال الذي ذكره أخيراً لاستعمال التثنية في أكثر من معنى مثال صحيح له؟ وعلى تقدير كونه مثالاً له هل هو مثال له بلحاظ المادة أو بلحاظ الهيئة؟

أفاد السيد الخوئي قدس سره أن الاستعمال في المثال المذكور استعمال صحيح ومن استعمال اللفظ في أكثر من معنى ولكن لا من باب استعمال هيئة التثنية في أكثر من معنى بل من باب استعمال المادة في أكثر من معنى فهو من قبيل استعمال المفرد فلا يرد فيه توجيه صاحب المعالم قدس سره ليجعله استعمالاً حقيقياً. بيان كونه من استعمال المادة في معنيين أن مادة (العينين) وهي العين تدل على ذهب وفضة أو على عين باكية وعين جارية وهيئة التثنية تدل على اثنين مما أريد من المادة فالمجموع وإن كان أفراداً أربعةً ولكن ليس ذلك من جهة استعمال الهيئة في أكثر من معنى بل استعملت الهيئة في معناها وهو واحد إلا أنها تدل على اثنين مما أريد من مادتها والمفروض أنه أريد من المادة معنيان فإن تعدد المعنى في المادة لا يوجب التعدد في معنى الهيئة فلذا في مثل (العشرتين) أو (الطائفتين) لا يتوهم أحد أن هيئة التثنية استعملت في أكثر من معنى واحد أو ألغيت خصوصية من خصوصياتها واستعملت في غير ما وضعت له وإنما المادة في نفسها معناه مركب متعدد ولا ربط لذلك بهيئة التثنية فإنها مستعملة في معناها الواحد كذلك العينان في المقام الذي أريد به ذهبان وفضتان أو عينان باكيتان وعينان جاريتان والفرق فقط من جهة أن إرادة التعدد في مادة العشرتين والطائفتين ليست بالعناية بل بحسب الوضع الأولي بينما إرادة التعدد في مادة العينين بالعناية والمجاز ولكن هذا الفرق لا يوجب كون استعمال العينين في غير ما وُضعت له هيئة التثنية أو إلغاء قيد الوحدة فيها.

هذا ما أفاده السيد الخوئي قدس سره.

ولكن يلاحظ على ما أفيد بأنا نسلّم بوضع هيئة التثنية والجمع لإفادة المتعدد من الأشياء وان كون ذلك الشيء بسيطاً كالرجل أو مركباً كالعشرة والطائفة لا يرتبط بالهيئة (فلذا إن كان ذلك الشيء واحداً بسيطاً دلت الهيئة على المتعدد من ذلك الواحد البسيط وإن كان متعدداً مركباً دلت على المتعدد من ذلك المتعدد المركب) ولكن الذي وضعت له هيئة التثنية الدلالة على المتعدد من شيء واحد لا من شيئين. فلذا في مثال (العشرتين) لم تستعمل الهيئة على خلاف ما وُضعت له لأنها استعملت في المتعدد من العشرة وإن كانت العشرة في نفسها مركبةً دالةً على المتعدد وكذا مثال (الطائفتين) بخلاف مثال (العينين) الذي أريد به ذهبان وفضتان أو عينان جاريتان وعينان باكيتان بأن يكون للعين معنيان مستقلان لا أن يراد بها مجموع المعنيين فتكون هيئة التثنية هنا مستعملةً في الدلالة على الاثنين من شيئين لا من شيء واحد فالفرق بين هذا المثال ومثل (العشرتين) و (الطائفتين) أن المادة فيهما لوحظت شيئاً واحداً مجموعاً وإن كان في نفسه مركباً ولم تلاحظ متعدداً مستقلاً كما في (العينين).

فإذا إريد بالمادة في (العينين) معنيان مستقلان فكما يكون استعمال المادة في أكثر من معنى كذلك يكون استعمال الهيئة على خلاف ما وُضعت له لأنها وُضعت للدلالة على التعدد من شيء واحد والمفروض استعمالها في المتعدد من شيئين.

وكذا الجمع فإن هيئة الجمع وإن كانت موضوعةً للمتعدد من الشيء سواء كان ذلك الشيء بسيطاً كالرجال أو مركباً كالعشرات أو الطوائف ولكن إذا أريد بالعيون ثلاثة من الذهب وثلاثة من الفضة مستقلةً بأن أريد في المجموع أفراد ستة من العين يكون هذا الاستعمال مخالفاً لما وضعت له هيئة الجمع لأنها موضوعة للدلالة على ثلاثة أفراد من شيء واحد فما فوق واستعملت هنا في المتعدد من شيئين.

نتيجة البحث في الجهة الثانية أن استعمال اللفظ في أكثر من معنى ممكن عقلاً خلافاً للمحقق الآخوند قدس سره وجمع من المحققين وبعد الفراغ عن الإمكان العقلي هو استعمال صحيح حسب القواعد الأدبية وليس غلطاً وبعد الفراغ عن الصحة لا فرق في ذلك بين المفرد والتثنية والجمع من حيث كونه استعمالاً حقيقياً أو مجازياً خلافاً لصاحب المعالم قدس سره.

يبقى أمر تعرض له المحقق الآخوند قدس سره هنا وهو إشكال قد يورد عليه فأراد الجواب عنه ومحصل الإشكال أنه قدس سره قال باستحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى والحال أن المستفاد من الروايات الشريفة أن للقرآن ظهراً وبطناً وذكرت بعض الروايات أن بطونها سبعة وفي بعضها سبعون فهي تدل على أن ألفاظ القرآن الكريم لم تستعمل في معنى واحد فقط بل في معاني ثمانية أحدها ظاهر والباقي باطن أو في معاني واحد وسبعين أحدها ظاهر والباقي باطن فيكون استعمال اللفظ في أكثر من معنى واقع وأدل دليل على إمكان الشيء وقوعه.

أجاب قدس سره عن هذا الإشكال في متن الكفاية بجوابين ونقل عنه المحقق الإيرواني قدس سره جوابين ذكرهما في مجلس الدرس فمجموع الأجوبة أربعة:

الأول: أن هذه الروايات انما تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى لو كان مفادها ان إرادة المعاني الثمانية أو الواحد والسبعين من باب إرادة المعاني المتعددة من اللفظ باستعماله فيها ولكنها لا تدل على أن جميع المعاني هي مرادة من الألفاظ بل لعل المراد أن الألفاظ استعملت في خصوص المعنى الظاهر وباقي المعاني الباطنة أريدت بنفسها حين نزول الآيات منضمةً إلى المعنى الظاهر لا أنها أريدت من الألفاظ.

قال قدس سره: **(ولكنك غفلت عن أنه لا دلالة لها أصلا على أن إرادتها كان من باب إرادة المعنى من اللفظ فلعله كان بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللفظ كما إذا استعمل فيها)**.

هذا الجواب الأول وناقشه الأعلام كالمحقق الإيرواني والسيد الخوئي والميرزا التبريزي قدست أسرارهم بأن هذه المعاني لو كانت مرادةً بنفسها بلا ربط لها بالألفاظ فلا تعتبر بطوناً للآيات ولاتعدّ من فضائلها والحال أن هذه الروايات دلت على أنها بطون القرآن وهي في مقام بيان فضائل للقرآن.

ومثّل الميرزا التبريزي قدس سره لذلك ما إذا قال الوالد لولده: (أعطيك غداً ديناراً) وقصد في حال التلفظ بهذا اللفظ أن يعطي باقي الأولاد أيضاً ديناراً فإن مجرد قصد ذلك في تلك الحال لا يجعل الإعطاء لباقي الأولاد بطناً للفظ المذكور.

وصل الكلام في بحث استعمال اللفظ في أكثر من معنى إلى الإشكال الذي قد يورد على المحقق الآخوند قدس سره فأراد الجواب عنه ومحصل الإشكال أنه قدس سره قال باستحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى والحال أن المستفاد من الروايات الشريفة أن للقرآن ظهراً وبطناً وذكرت بعض الروايات أن بطونها سبعة وفي بعضها سبعون فهي تدل على أن ألفاظ القرآن الكريم لم تُستعمل في معنى واحد فقط بل في معاني ثمانية أحدها ظاهر والباقي باطن أو في معاني واحد وسبعين أحدها ظاهر والباقي باطن فيكون استعمال اللفظ في أكثر من معنى واقع وأدل دليل على إمكان الشيء وقوعه.

قلنا أجاب قدس سره عن هذا الإشكال في متن الكفاية بجوابين ونقل عنه المحقق الإيرواني قدس سره جوابين ذكرهما في مجلس الدرس فمجموع الأجوبة أربعة تقدم الجواب الأول وردّه.

الجواب الثاني المذكور في الكفاية: أن المراد بالبطون لوازم معاني الآيات ووجه التعبير بالبطن أن فيها خفاءً والأذهان عاجزة عن فهمها فالألفاظ مستعملة في معانيها الظاهرة ولكنها تدل بالملازمة على البطون السبعة أو السبعين ولكن هذه الدلالة ليست من باب استعمال اللفظ في المعنى كما في باقي الموارد التي يكون للفظ في جانب المدلول المطابقي مدلول التزامي ولا يقول أحد أنه من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

قال قدس سره: **(… أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها.)**

ذكر بعض المحققين أنه من البعيد أن يُلتزم في جميع الآيات بوجود لوازم سبعة خفية فضلاً عن سبعين ولكن هذا الاستبعاد لا وجه له إذ المفروض أن تلك اللوازم في نفسها خفية لا يعلمها إلا المعصومون عليهم السلام فكيف يمكننا الاستبعاد وأن نقول أنها موجودة أو غير موجودة فاحتمال هذا المعنى في الروايات موجود كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره وليس قابلاً للمناقشة ولكن باعتبار كون تلك اللوازم خفيةً بعيدةً عن أذهاننا لا يمكننا إثباته ولا نفيه ولكنه على حد الاحتمال موجود.

الجواب الثالث - وهو أحد الجوابين الذين نقلهما المحقق الإيرواني عن مجلس درس الآخوند قدس سره -: أن التعبير بالبطن باعتبار كون معاني الآيات الأصلية معاني دقيقة خفية بعيدة عن أذهان عامة الناس فكأن عليها حجباً سبعةً أو سبعين فشبّه الحجاب المعنوي بالحجاب المادي لأن البطن حاجب لما فيه من الأمعاء فالمراد به أن معاني القرآن لا تنالها أفهام غير المخصوصين به وهم المعصومون عليهم السلام ويمكن أن يُستشهد لهذا المعنى بالروايات الكثيرة التي تكشف عن معاني في القرآن هي بعيدة عن أذهان الناس كشف عنها الأئمة عليهم السلام.

قال المحقق الإيرواني قدس سره: **(ثم إن المصنف قده ذكر في مجلس بحثه جوابين آخرين:**

**أحدهما: أن المراد منها بيان دقة معاني كلام الله تعالى وخفائها عن الإفهام بحجب سبعة أو سبعين فشبه الحجاب المعنوي بالحجاب الصوري أعني به جلد البطن الحاجب لما في البطن من الأمعاء فمعنى أن للقرآن سبعة بطون أو سبعين بطناً أن معاني القرآن مما لا تنالها أفهام غير المخصوصين به كما لا ينال الشخص المحجوب بحجب متعددة وليس معناه ان له معاني متعددة …)**[[57]](#footnote-57)

الجواب الرابع - وهو جواب ذكره كثير من المحققين وذكره المحقق الإصفهاني قدس سره وقال الميرزا التبريزي قدس سره أن الجواب ليس منحصراً بما ذكره المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية وذكر هذا أيضاً من الأجوبة وهو ثاني الجوابين الذين نقلهما المحقق الإيرواني قدس سره عن مجلس درس الآخوند قدس سره -: أن ما تدل عليه آيات القرآن قضايا كلية تنطبق على مورد الآية وعلى غيرها فألفاظ القرآن لها معاني وتلك المعاني لها مصداق ظاهر ولها مصاديق خفية وهي البطون، مثلاً في آية: **(فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)** المدلول الظاهري من الآية بلحاظ موردها أنها تخاطب الناس أنكم إن كنتم مترددين في نبوة النبي الخاتم صلى الله عليه وآله وأنه كيف يكون من البشر ولا يكون ملكاً فاسئلوا علماء أهل الكتاب حتى يعلّموكم أن الأنبياء السابقين أيضاً كانوا من البشر فالمصداق الظاهر لأهل الذكر هم أهل الكتاب ولكن قد ورد في الروايات الشريفة أن المراد بأهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام فهذا من باب التفسير بالبطن بمعنى أن المراد بالآية أمر كلي وهو أن المتردد في الحق لابد أن يرجع إلى أهله ويسألهم عنه فالأئمة عليهم السلام من مصاديق أهل الذكر الذين لابد أن يرجع الناس إليهم في معرفة حقائق الدين.

والمثال الآخر - كما في كلام المحقق الإصفهاني قدس سره - كلمة الطريق في القرآن أو كلمة الميزان في القرآن فإن الطريق معناه الظاهر المعروف ما يسير فيه الناس والميزان معناه الظاهر المعروف ما له كفتان توزن به الأشياء ولكن المراد بهما في القرآن الأعم وهو مطلق ما يُسلك فيه ومطلق ما يوزن به فلذلك ورد في الروايات أن الإمام عليه السلام وهو الطريق وهو الميزان فإنه السبيل الأعظم والصراط الأقوم الذي لا يضل سالكه وبه عليه السلام يعرف صحة الأعمال وسقمها وخفتها وثقلها.

قال المحقق الإيرواني قدس سره بعد العبارة المتقدمة: **(… ثانيهما: أن المراد منها أن المعاني والمداليل الكلية القرآنية مصاديق خفية مستورة عن الأذهان قد أطلقت عليها كما أطلقت أيضا على مصداقه الظاهري وأما الاستعمال فلم يقع إلا في مفهوم واحد كلي مثل أن يستعمل لفظ الميزان في قوله تعالى: (ولا تخسروا الميزان) في مفهومه الكلي وهو الذي يوزن به الأشياء، لكن قد أطلق على عدة مصاديق بعضها ظهر وبعضها بطن فالظهر هو الذي ينصرف إليه أذهان أهل العرف أعني به الموازين المادية التي يوزن بها الأعيان الخارجية وأما بطنه فهو الميزان المعنوي الذي يوزن به إيمان المؤمنين ويمتاز به مراتب إيمانهم بعضهم من بعض أعني به ولاية أمير المؤمنين عليه السلام وأولاده المعصومين سلام الله عليهم ألا ترى كيف خفي ذلك أي كون الولاية المزبورة من مصاديق**‌ **مفهوم الميزان على أذهان العامة ولعل هناك معنى آخر أخفى من هذا فيكون ذلك بطناً لهذا البطن وهكذا إلى سبعة أو سبعين**‌**.)**[[58]](#footnote-58)

والنتيجة أن أجوبة المحقق الآخوند قدس سره وإن كان بعضها محل إشكال - وهو الجواب الأول - ولكن الأجوبة الباقية تامة لا إشكال فيها وبلحاظها لا تكون الروايات المذكورة دليلاً على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى ليكون دليلاً على الإمكان.

الجهة الثالثة: في أنه بناءً على جواز الاستعمال وعند عدم القرينة على إرادة معنى خاص أو على إرادة جميع المعاني هل يكون الظاهر إرادة جميع المعاني على سبيل الاستقلال أو لا ظهور في ذلك؟

هنا فرضان:

الأول: أن لا يُعلم باستعمال اللفظ في أكثر من معنى ويُحتمل إرادة معنى واحد.

الثاني: أن يُعلم بإرادة أكثر من معنى ولكن لا يُعلم بأنها على نحو الاستقلالية أو على نحو المجموعية والتركيب.

أما الفرض الأول فيظهر من السيد البروجردي قدس سره حسبما في نهاية الأصول لزوم حمل المشترك على جميع المعاني لا أحد المعاني إذ المفروض أن استعمال اللفظ في جميع المعاني حقيقة كاستعماله في أحد المعاني وأنه لا توجد قرينة معيّنة لأحد المعاني فلابد من حمل اللفظ على جميع المعاني نظير حمل العمومات عند الشك في إرادة حصة خاصة على إرادة جميع الأفراد.

في المقابل قال السيد الخوئي قدس سره أنا ولو قلنا بجواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى وأنه استعمال حقيقي ولكن مع عدم القرينة لا يمكن حمل اللفظ على إرادة جميع المعاني، أما على المسلك المختار في حقيقة الوضع وهو التعهد يلزم الحمل على أحد المعاني إذ تصوير الاشتراك على هذا المسلك أن يُقال: الواضع وضع لفظ العين مثلاً أولاً للذهب بأن تعهد أن لا يريد عند استعماله إلا معنى الذهب ثم رفع يده عن التعهد الأول بمعنى أنه كان إلى الآن متعهداً بأن لا يستعمل العين إلا عند قصد تفهيم معنى الذهب ولكنه من الآن يتعهد تعهداً جديداً بأن لا يستعمل العين إلا عند قصد تفهيم أحد المعنيين: الذهب أو الفضة فالتعهد الثاني لا يتحقق إلا برفع اليد عن التعهد الأول فعلى هذا المسلك يكون المعنى الموضوع له أحد المعنيين أو المعاني ويكون الاستعمال في جميع المعاني استعمالاً في غير الموضوع له ومجازاً لأنه خلاف التعهد الثاني الناسخ للتعهد الاول فعلى مسلك التعهد معلوم أن الاستعمال في جميع المعاني يكون مجازاً. وأما على المسالك الأخرى في حقيقة الوضع فاستعمال اللفظ في جميع المعاني وإن كان حقيقةً كاستعماله في أحد المعاني ولكنه خلاف الظاهر فلا يصار إليه بلا دليل فإن المتفاهم العرفي من اللفظ عند إطلاق اللفظ المشترك إرادة معنى واحد لا معنيين أو معاني متعددة.

وفي المصباح زيادة على ما في المحاضرات وهي أنه إذا وجدت قرينة على إرادة أحد المعاني بالخصوص أو على إرادة جميع المعاني أخذ بها وإلا أصبح اللفظ مجملاً وهذا في الحقيقة تنزّل عما ذكره أولاً من أن اللفظ ظاهر في إرادة أحد المعاني فيکون حاصله انه لو لم نقل بظهوره في ذلك فلا أقل من إجماله لا أن يكون ظاهراً في إرادة الجميع.

هذا ما أفاده السيد الخوئي قدس سره في الفرض الأول.

يُلاحظ على ما أفيد بأنا نسلّم بأن الواضع على مسلك التعهد إذا أراد وضع اللفظ المشترك للمعنى الثاني لابد أن يغيّر تعهده بحيث يشمل إرادة المعنى الثاني ولكن التعهد الجديد ليس لزوماً بالكيفية التي أفاده قدس سره من التعهد بقصد تفهيم أحد المعاني بشرط لا عن الزيادة بل يمكن تصوير الاشتراك بكيفية أخرى وهي التعهد بأن لا يستعمل العين مثلاً إلا عند قصد تفهيم أحد المعاني على الأقل يعني لا بشرط بالنسبة إلى الزيادة وعلى هذا التصوير لا يكون استعمال اللفظ في جميع المعاني خلاف الموضوع له.

أما ما أفاده قدس سره من أن الظاهر هو إرادة أحد المعاني وإرادة جميع المعاني على خلاف الظاهر فهل هو تام أم لا؟ لابد أن نرجع إلى الوجه الذي نُقل عن السيد البروجردي قدس سره لظهور اللفظ في إرادة الجميع وهو أن مقتضى الأصل العقلائي أن المتكلم حيث يکون في مقام البيان لا الاجمال والاهمال فهويأتي بجميع خصوصيات الموضوع والمتعلق والحكم فإذا أتى بلفظ مشترك مثلاً قال: (أكرم زيداً) وكان المسمى بزيد متعدداً زيد بن عمرو وزيد بن بكر مثلاً ولم يعيّن أحداً منهما فالظاهر أنه أرادهما جميعاً وإلا لو كان مراده أحدهما معيّناً ولم يأتي بقرينة لقد أخلّ بغرضه وكونه في مقام الإجمال على خلاف الأصل العقلائي وهو كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده. نعم، قد يتعلق الغرض بالإجمال ولكنه خلاف الأصل المذكور.

وبعبارة أخرى: نفس البيان الذي يقال في جريان مقدمات الحكمة للتمسك بالإطلاق يأتي في المقام مثلاً يقال في مثل: (أعتق رقبةً) أن المراد مطلق الرقبة لا خصوص المؤمنة لأن المتكم لو أراد خصوص المؤمنة ولم يأت بالقيد لأخل بغرضه وبما أن المتكلم الحكيم لا يخل بغرضه فنكشف من عدم التقييد أن المراد هو المطلق كذلك في المقام عندما قال: (أكرم زيداً) لو كان مراده زيداً معينّاً ولم يأت بالقرينة لأخل بغرضه وبما أن المتكلم الحكيم لا يخل بغرضه فنكشف من عدم ذكر القرينة أن المراد هو جميع المسمّين بزيد.

هذا ما يمكن توجيه كلام السيد البروجردي قدس سره به ولكن يُشكل عليه بأن إجراء مقدمات الحكمة عند الشك في الإطلاق تنتج إرادة الإطلاق ولكن إجرائها في اللفظ المشترك لا تنتج إرادة جميع المعاني والوجه في ذلك أن إجراء مقدمات الحكمة تفيد في لفظ تكون له قابلية تفهيم المعنى الوسيع عرفاً لا فيما ليس للفظ هذه القابلية ومن هنا يظهر الفرق بين مثل: (أعتق رقبةً) ومثل: (أكرم زيداً) فإن لفظ الرقبة في المثال الأول قابل للدلالة على الطبيعة المطلقة بدون خصوصية عرفاً فتجري مقدمات الحكمة وتنتج إرادة مطلق الرقبة بخلاف زيد في المثال الثاني فإن المشترك ولو قلنا بجواز استعماله في أكثر من معنى عقلاً ولكنه بحسب المتفاهم العرفي ليس قابلاً للدلالة على جميع المعاني فإنه وإن كان استعمال اللفظ في أكثر من معنى جائزاً عقلاً وصحيحاً بحسب القواعد الأدبية ولكنه باعتبار أنه يستعمل في تفهيم أحد المعاني غالباً فلا يصلح لتفهيم جميع المعاني عرفاً فإذا أراد المتكلم بالعين في (جئني بعين) الذهب والفضة معاً لا يمكنه أن يكتفي لتفهيم كلا المعنيين بهذا اللفظ بلا قرينة إذ الفروض عدم صلاحيته عرفاً لتفهيم جميع المعاني فتكون إرادة جميع المعاني كإرادة أحد المعاني ولو كان كلاهما على نحو الحقيقة ولكن بإجراء مقدمات الحكمة لا يمكن أن يستنتج إرادة جميع المعاني.

نعم، لا يُحمل اللفظ على إرادة أحد المعاني أيضاً بل مقتضى الصناعة بلحاظ خصوصيات الاستعمال ومجرى مقدمات الحكمة أن يصبح اللفظ مجملاً يعني كما يُحتمل إرادة جميع المعاني يُحتمل إرادة أحد المعاني معيّناً لأن اللفظ وإن كان صالحاً للدلالة على كل منهما مع القرينة ولكنه لا يصلح للدلالة على أحدهما بلا قرينة فلا يمكن حمل اللفظ على أحدهما فيكون الحكم حسب الدليل الاجتهادي اجمال الخطاب كما ذكر السيد الخوئي قدس سره في ذيل عبارة المصباح. ففي مثل (أعط زيداً ديناراً) إذا قاله المتكلم في مقام الوصية لا يحمل الكلام على إرادة جميع المعاني بأن يجب إعطاء كل من الزيدين الأربعة مثلاً ديناراً كما لا يحمل على إرادة أحد المعاني بأن كان الواجب إعطاء دينار واحد لأحدهم حتى يعين بالقرعة .

نعم، لو وصلت النوبة إلى الأصل العملي يكون المورد من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين لأن لزوم إعطاء دينارواحد لأحد الأربعة متيقن والأكثر عن ذلك مشكوك فتجري البراءة عن الأكثر وتعيين من يُعطى الدينار يكون بالقرعة فتكون النتيجة موافقةً لإرادة أحد المعاني.

أو في قوله تعالى **(لا تنكحوا ما نكح آباؤكم)** المردد بين إرادة العقد أو الوطي ولو بدون عقد بالشبهة مثلاً أو قوله **(لا يأبى الشهداء إذا ما دعوا)** المرددة بين إرادة تحمل الشهادة أو أدائها مقتضى العلم الإجمالي بإرادة أحد المعنيين رعاية التكليف في كلا الطرفين فتكون النتيجة موافقةً لإرادة جميع المعاني ففي مرحلة الأصل العملي قد تكون النتيجة موافقةً لإرادة أحد المعاني وقد تكون موافقةً لإرادة جميع المعاني يختلف ذلك باختلاف الموارد.

أما الفرض الثاني - وهو أن يُعلم بإرادة أكثر من معنى ولكن لا يُعلم بأنها على نحو الاستقلالية أو على نحو المجموعية - فالمثال المذكور له في كلام السيد الخوئي قدس سره أن شخصاً له عبدان كلاهما مسميان بغانم فباعهما بقوله للمشتري: (بعتك غانماً بدرهمين) ثم اختلف البائع والمشتري فقال البائع: بعت كلاً منهما بدرهمين وقال المشتري: اشتريت كليهما بدرهمين فنعلم بإرادة كلا العبدين ولكن الترديد في إرادتهما على سبيل المجموع ليكون ثمن العبدين درهمين أو على سبيل الاستغراق ليكون ثمن كل منهما درهمين والمجموع أربعة دراهم.

ففي هذا الفرض قد يُقال لابد أن نرجع إلى مختارنا في الجهة الثانية فإن قلنا هناك بأن استعمال اللفظ في أكثر من معنى استعمال حقيقي فيكون الأمر دائراً بين إرادة جميع المعاني على نحو الاستقلال وهو استعمال حقيقي وإرادة مجموع المعنيين وهو استعمال مجازي فلابد من حمل اللفظ على الحقيقة وإن قلنا هناك بأن استعمال اللفظ في أكثر من معنى استعمال مجازي فيكون الأمر دائراً بين استعمالين مجازيين ولا مرجّح لأحدهما على الآخر.

ولكن السيد الخوئي قدس سره أفاد بأن المختار هناك لا يؤثر في هذا الفرض لأنا حتى لو قلنا بأن استعمال اللفظ في أكثر من معنى استعمال حقيقي ولكنه خلاف الظهور العرفي فالأمر دائر بين أمرين كلاهما مخالف للظاهر فلا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر ولا تجري هنا أصالة الحقيقة لأنها تجري فيما كان المعنى الحقيقي المعنى الظاهر من اللفظ لا خلاف الظاهر كما هو المفروض.

هذا ما أفاده السيد الخوئي قدس سره في الفرض الثاني.

لكن يُلاحظ على ما أفيد بأنا ولو سلّمنا في الجهة الثانية بأن استعمال اللفظ في أكثر من معنى على نحو الاستقلال خلاف الظاهر ولكن مخالفة الظاهر هناك إنما هي بالنسبة إلى إرادة أحد المعاني وكما ذكر قدس سره المتفاهم العرفي هو أحد المعاني والمفروض في هذا الفرض أن احتمال إرادة أحد المعاني منتفٍ ونعلم بإرادة أكثر من معنى فالأمر دائر بين إرادة كل من المعنيين أو المعاني مستقلاً وهو استعمال حقيقي وبين إرادة مجموع المعنيين أو المعاني وهو استعمال مجازي لأن الألفاظ موضوعة لكل من المعاني فمقتضى أصالة الحقيقة - بعد انتفاء احتمال إرادة أحد المعاني - الحمل على المعنى الحقيقي لاحتماله كما في سائر الموارد التي تجري فيها أصالة الحقيقة مع احتمالها.

الجهة الرابعة: في ثمرات بحث استعمال اللفظ في أكثر من معنى

الثمرة الأولى: أنه بناءً على امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى عقلاً أو بناءً على جوازه وكونه غلطاً وخلاف القواعد الأدبية لا يبقى مورد للبحث في الجهة الثالثة عن دوران الأمر بين إرادة أحد المعاني أو جميع المعاني بل يتعين إرادة أحد المعاني وكذلك لا يبقى مورد للبحث في تلك الجهة عن دوران الأمر بين إرادة جميع المعاني استقلالاً أو مجموع المعاني بل يتعيّن إرادة المجموع.

الثمرة الثانية: ما ذكروه من أنه بناءً على جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى يمكن أن يُقصد عند قراءة سورة الفاتحة في عرض قصد القرآنية - وهو قصد الحكاية عن الألفاظ النازلة على النبي صلى الله عليه وآله - الدعاء أو إنشاء الحمد أو إنشاء الخطاب فحينما نقرأ: **(الحمد لله رب العالمين)** نقصد القرآنية ونقصد إنشاء الحمد و حينما نقرأ: **(اهدنا الصراط المستقيم)** نقصد القرآنية ونقصد الدعاء وحينما نقرأ: **(إياك نعبد وإياك نستعين)** نقصد القرآنية ونقصد إنشاء الخطاب ولكن إن قلنا بالاستحالة لابد من قصد القرآنية فقط ولا يجوز أي قصد آخر.

قال صاحب العروة قدس سره في المسألة ٨ من فصل مستحبات القراءة: **(الأقوى جواز قصد إنشاء الخطاب**‌ **بقوله إيّام نعبد وإيّاك نستعين إذا قصد القرآنية أيضاً بأن يكون قاصداً للخطاب بالقرآن بل وكذا في سائر الآيات فيجوز إنشاء الحمد بقوله الحمد الله ربّ العالمين وإنشاء المدح في الرحمن الرحيم وإنشاء طلب الهداية في اهدنا الصراط المستقيم ولا ينافي قصد القرآنية مع ذلك)**‌

وهذه مسألة مذكورة في كتب الفقهاء المتقدمين وكما أفاد السيد الحكيم قدس سره في المستمسك قال الشهيد قدس سره في الذكرى بجواز قصد الأمور الأخرى غير القرآنية ونقل في الذكرى عن الشيخ الطوسي قدس سره في التبيان أنه لا يجوز للزوم استعمال اللفظ المشترك في معنيين.

قال في التبيان في ذيل البحث عن كون قول (آمين) بعد القراءة مبطلاً أو لا ؟ أن من وجوه المبطلية أنه إذا لم يقصد به المصلي الدعاء فيكون من كلام الآدمي ومبطلاً للصلاة وإن قصد الدعاء لزم استعمال اللفظ المشترك في معنيين.

وأجيب عن هذا الكلام بأجوبة:

منها: أن استعمال اللفظ في أكثر من معنى جائز بل واقع وقد ذكر في الحدائق أن المستفاد في روايات متعددة استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

ومنها: ما ذكره الأكثر من أنه ليس قصد الدعاء مثلاً في جانب قصد القرآنية من استعمال اللفظ في أكثر من معنى بل الاستعمال يكون في خصوص أحد القصدين دون الآخر فيمكن اجتماعهما بلا محذور واختلفوا في تعيين ما هو من قبيل الاستعمال فيظهر من السيد الحكيم قدس سره في ذيل المسألة في المستمسك[[59]](#footnote-59) أن قصد القرآنية من باب الاستعمال لأنه استعمال للفظ بقصد الحكاية عن الألفاظ التي نزلت على النبي صلى الله عليه وآله وقصد الدعاء وأمثاله ليس منه بل من باب المعنى الكنائي فإن المستعمل فيه في الكناية معنى والمكنى عنه معنى آخر لم يُستعمل اللفظ فيه كما في(زيد كثير الرماد) الذي يكون المستعمل فيه كثرة الرماد ولكن المقصود الإخبار عن لازمها وهو جوده وكرمه ولكن لم يُستعمل اللفظ فيه كذلك في بعض الموارد يُستعمل اللفظ في معنى وليس مراداً بالاستعمال بل مجرد عبرة إلى معنى آخر مثلاً إذا قال شخص: (أكرم من شتمك بالأمس) فإن العنوان المذكور وإن كان (من شتم) ولكن ليس المراد الأمر بإكرام الشاتم بما هو شاتم بل هو مجرد عبرة إلى الذات التي صدر منها الشتم وكذا في العمومات فإن اللفظ الوارد في الكلام وإن كان هو العام ولكن المقصود الحصص المتكثرة وانحلال الحكم بعدد الأفراد.

والمقام كذلك حيث ان المصلي الذي يتلفظ بالألفاظ يستعملها في نفس الألفاظ الجزئية المنزلة على النبي صلى الله عليه وآله ولكن يجعل ذلك عبرةً لمطلبه كالدعاء فلم تستعمل الألفاظ في معنيين.

وفي المقابل يظهر من السيد الخوئي قدس سره في الفقه ذيل هذه المسألة وکذلک من الميرزا التبريزي قده في الفقه و الأصول أن المستعمل فيه الدعاء وأمثاله، وأما قصد القرآنية فليس من باب الاستعمال بل من باب إلقاء اللفظ خارجاً وإيجاده فقد تقدم في الأمر الرابع أن اللفظ قد يراد به اللفظ نفسه لا من الاستعمال في معنى بل من باب إلقاء اللفظ بنفسه.

ففي المقام ما هو النازل على النبي صلّى الله عليه وآله ألفاظ جزئية لا موضوعة لها في الفصاحة والبلاغة الموجبة للإعجاز بل الموضوعية للتركيب الخاص بين الألفاظ ومصبّ التركيب هو الطبيعي وليس التركيب متقوّماً بالألفاظ الجزئية فالقارئ للقرآن في الحقيقة يقصد الحكاية عن الطبيعي بإيجاد فرد مماثل ويلقي الألفاظ بنفسها كما هو الحال في باقي الألفاظ المشتملة على الفصاحة والبلاغة المقصود بها الإعجاز أو إظهار الفضل فإن من يقرأ شعراً للمتنبي أو امرئ القيس يوجد فرداً من الطبيعي مماثلاً لما صدر عنهما ويلقي الألفاظ بنفسها.

وهذا بخلاف قصد الدعاء وأمثاله فإنه من باب استعمال اللفظ في ذلك المعنى. فالاستعمال استعمال واحد مقترن بالحكاية عن الطبيعي بإيجاد لفظ مماثل لا بالاستعمال فلم تستعمل الألفاظ في معنيين.

فعلى كلا الرأيين لم يتحقق استعمال للفظ في معنيين بل استعمال واحد في معنى واحد والاختلاف بين ما أفاده السيد الحكيم قدس سره والسيد الخوئي قدس سره في تعيين ما هو من باب الاستعمال فيقول السيد الحكيم أن الاستعمال هو في قصد القرآنية وأما قصد الدعاء مثلاً فهو من المعنى الكنائي ويقول السيد الخوئي قدس سره أن الاستعمال في قصد الدعاء وأما قصد القرآنية فمن باب الإطلاق الإيجادي.

حتى لو ثبت في محله أحد المطلبين لا يضر ذلك بعدّ هذه المسألة من ثمرات بحث جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى لأن ما ذكره العَلَمان ليس مبنى الجميع فعلى بعض المباني تكون إرادة كل من القرآنية والدعاء مثلاً متوقفةً على الاستعمال فيكون من استعمال اللفظ في معنيين وهذا المقدار يكفي لعدّ المسألة من ثمرات البحث حيث لا يلزم لكون أمر ثمرةً للبحث ترتبه على جميع المباني.

ولكن هل ما أفاده العَلَمان تام في نفسه أو لا؟

أما ما أفاده السيد الحكيم قدس سره - من أن إرادة الدعاء وأمثاله ليست من باب الاستعمال بل من باب إرادة المعنى الكنائي - فمحل تأمل إذ كما أن استعمال الألفاظ في الدعاء في غير الفاظ القرآن من قبيل استعمال اللفظ في المعنى كذلك في القرآن وليس من قبيل إرادة المعنى الكنائي لأن إرادة الدعاء فيما كان اللفظ مناسباً للدعاء لا تكون إلا بالاستعمال. نعم، لو كان اللفظ غير مناسب للدعاء كالجملة الخبرية فذاك أمر آخر وإلا إن كان اللفظ مناسباً للدعاء فالقول بكونه من قبيل المعنى الكنائي لا يمكن الالتزام به.

وأما ما أفاده السيد الخوئي قدس سره - من أن القرآنية من باب الإطلاق الإيجادي وليس من الاستعمال - فقد تقدم بحث إطلاق اللفظ وإرادة نفس اللفظ بالتفصيل في الأمر الرابع وقلنا أن الإطلاق الإيجادي ممكن في بعض الأقسام كإطلاق اللفظ وإرادة الطبيعي وأما في إطلاق اللفظ وإرادة المثل فلا يمكن الالتزام بكونه إطلاقاً إيجادياً بل يتعين كونه استعمالاً فإن كان مقصود السيد قدس سره إرادة المثل أي الألفاظ الجزئية النازلة على النبي صلى الله عليه وآله فلا يكون إطلاقاً إيجادياً وإن كان مقصوده إرادة الطبيعي الذي يتقوّم به الإعجاز فيمكن أن يكون من الإطلاق الإيجادي.

**الأمر الثالث عشر: المشتق**

الأمر الأخير من الأمور التي تعرض لها المحقق الآخوند قدس سره في مقدمة المباحث الأصولية بحث المشتق.

العنوان الكلي لهذا البحث أنه هل المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ أو في الأعم منه وما انقضى عنه المبدأ؟

وبتعبير المحقق الآخوند قدس سره في هذا البحث جهتان هما محل اتفاق وجهة هي محل اختلاف. الجهة الأولى التي لا خلاف فيها أن إطلاق عنوان المشتق على المتلبس بالمبدأ استعمال حقيقي والجهة الثانية التي لا خلاف فيها أيضاً أن إطلاق عنوان المشتق على ما لم يتلبس بالمبدأ بعدُ وسيتلبس به في المستقبل استعمال مجازي. والجهة التي وقع النزاع فيها أن إطلاق عنوان المشتق على ما كان متلبساً بالمبدأ سابقاً وانقضى عنه استعمال حقيقي كالمتلبس بالمبدأ أو استعمال مجازي كما سيتلبس بالمبدأ في المستقبل؟

المحقق الآخوند قدس سره تعرض أولاً لست مقدمات ليتضح محل النزاع ثم تعرض لأصل البحث وبيان أدلة الطرفين وذكر بالأخير ستة تنبيهات .

المقدمة الأولى: في بيان المراد بالمشتق

هل المراد بالمشتق في هذا الأمر نفس المشتق الأدبي أو غيره؟ وعلى كونه غيره ما هي النسبة بين المشتق الأصولي والمشتق الأدبي؟

أفاد المحقق الآخوند قدس سره في القسم الأول من كلامه أن المراد بالمشتق ليس كل ما يكون مشتقاً أدبياً بل هناك جهة اختصاص للمشتق الأصولي بالنسبة إلى المشتق الأدبي وأفاد في القسم الثاني أن المشتق الأصولي يشمل بعض الجوامد فله عموم من جهة بالنسبة إلى المشتق الأدبي فيكون حاصل كلامه في القسمين أن النسبة بين المشتق الأصولي والمشتق الأدبي عموم وخصوص من وجه لهما نقطة اشتراك ولكل منهما نقطة افتراق.

توضيح ذلك أن المشتق الأدبي هو اللفظ المأخوذ من لفظ آخر مع اشتماله على حروفه مع الموافقة في ترتيب الحروف وقيل لا يشترط ذلك وهذا ما يسمى بالاشتقال الكبير كسفر وفسر.

فالمشتق الأدبي شامل للأفعال كلها وأسماء الفاعل والمفعول ومصادر المزيد وباقي الأسماء المشتقة ولا يشمل الجوامد التي لم تؤخذ من لفظ آخر كلفظ الزوج.

ولكن المشتق الأصولي ليس مطلق ما أخذ من لفظ آخر مع الاشتمال على حروفه بل بعض مصاديق المشتق الأدبي خارجة عن المشتق الأصولي يقيناً كالأفعال والمصادر المزيد فيها فإنها مشتقة أدبياً ولكنها ليست مشتقةً أصولياً والوجه في ذلك أن هناك خصوصيةً مأخوذةً في المشتق الأصولي ليست موجودةً في هذه الألفاظ وهي أن يكون اللفظ عنواناً جارياً على الذات باعتبار تلبسها بمبدأ واتحادها معه سواء كان اتحاداً حلولياً أو انتزاعياً أو صدورياً. مثال الاتحاد الحلولي عنوان الأبيض الذي يجري على الذات باعتبار حلول وصف البياض فيها ومثال الاتحاد الانتزاعي عنوان الفوق الذي يجري على الذات باعتبار كون الفوقية منشأً لانتزاعه ومثال الاتحاد الصدوري عنوان الضارب الذي يجري على الذات باعتبار صدور الضرب عنها.

ورد في عبارة الكفاية الاتحاد الإيجادي أيضاً وفي بعض النسخ: (أو الصدور والإيجاد) وفي بعضها: (أو الصدور أو الإيجاد) ووجه التغاير بين الصدور والإيجاد على النسخة الثانية كما أفاد السيد الحكيم قدس سره في الحقائق أن المراد بالصدور ما كان المبدأ فيه قائماً بغير الفاعل وإن كان صادراً منه مثل الكسر والقتل والمراد بالإيجاد ما كان المبدأ فيه قائماً بالفاعل مثل الجلوس والأكل[[60]](#footnote-60).

فبخصوصية الجريان على الذات تخرج الأفعال والمصادر المزيد فيها عن محل النزاع وتبقى أسماء الفاعل والمفعول وصفات المشبهة وأسماء المبالغة وأسماء الزمان والمكان وأسماء الآلة.

ويذكر المحقق الآخوند قدس سره في ذيل كلامه خصوصيةً أخرى للمشتق الأصولي وهي أن لا يكون العنوان الجاري على الذات ذاتياً فيخرج مثل عنوان الناطق ويختص النزاع بما يجري على الذات ويكون قابلاً لانقضاء المبدأ بأن يكون عرضاً أو عرضياً.

فللمشتق الأصولي جهة اختصاص بالنسبة إلى المشتق الأدبي وليس مطلق المشتقات داخلةً في محل البحث بل خصوص ما يجري على الذات وليس مبدؤه ذاتياً.

من هنا بدأ المحقق الآخوند قدس سره ببيان أن المشتق الأصولي وإن كان له جهة الاختصاص المذكورة ولكن ما هو داخل في محل النزاع ليس خصوص اسم الفاعل وما بمعناه ويلحق به بل اسم الفاعل واسم المفعول وباقي المشتقات الجارية على الذات كلها داخلة في محل النزاع كما هو ظاهر عموم عنوان البحث بل صريح كلام البعض كصاحب هداية المسترشدين قدس سره حيث صرّح بالعموم.

خلافاً لصاحب الفصول قدس سره الذي خصّ النزاع باسم الفاعل وما بمعناه كالصفة المشبهة وما يلحق به كالمصدر المحمول على الذات وكأسماء النسبة كالبغدادي، وبقية المشتقات خارجة عن محل النزاع.

ذكر صاحب الفصول قدس سره للاختصاص وجهاً وأضاف المحقق الآخوند وجهاً ثانياً بعنوان **(ولعل منشأه توهم …)** ولم يرد صريحاً في كلام صاحب الفصول قدس سره وإن ورد أصله في مطاوي البحث ولكن لا بعنوان الدليل ولا يتم شيء من الوجهين.

الوجه الأول الذي ذكره صاحب الفصول قدس سره صريحاً أننا عندما نراجع كلمات الأصوليين نرى أنهم يمثّلون لهذا البحث باسم الفاعل كالضارب مثلاً هل هو حقيقة في خصوص المتلبس بالضرب أو الأعم منه ومن انقضى عنه الضرب وكذا ذكروا في مقام الاحجاج لإثبات كونه حقيقةً في ما انقضى مثلاً بإطلاق عنوان اسم الفاعل عليه بلا قرينة.

قال قدس سره: **(وحينئذ فهل المراد به ما يعمّ بقية المشتقات من اسمي الفاعل و المفعول والصفة المشبهة وما بمعناها وأسماء الزمان والمكان والآلة وصيغ المبالغة كما يدل عليه إطلاق عناوين كثير منهم كالحاجبي وغيره أو يختص باسم الفاعل وما بمعناه كما يدل عليه تمثيلهم به واحتجاج بعضهم بإطلاق اسم الفاعل عليه دون إطلاق بقية الأسماء على البواقي مع إمكان التمسك به أيضاً وجهان أظهرهما الثاني …)**[[61]](#footnote-61)

أجاب المحقق الآخوند قدس سره بأن التمثيل باسم الفاعل لا يصلح دليلاً على الاختصاص كما هو واضح لأن من يريد التمثيل لا يمثّل بجميع المصاديق بل يكتفي ببعض الأفراد الواضحة فمجرد التمثيل لا يدل على الاختصاص.

الوجه الثاني الذي ذكره المحقق الآخوند قدس سره أنا عندما نلاحظ باقي المشتقات غير اسم الفاعل نرى أنها لا خلاف في معانيها مثلاً اسم المفعول منه ما يكون حقيقةً في خصوص المتلبس بالمبدأ ولا يطلق على ما انقضى عنه المبدأ بالاتفاق مثل المملوك يُطلق حقيقةً على ما كان ملكاً فعلياً ومنه ما يكون حقيقةً في المتلبس وما انقضى عنه بالاتفاق مثل المكتوب يُطلق على ما كُتب ولو قبل مائة سنة. وكذا اسم المكان والزمان مثلاً يطلق المقتل حقيقةً على يوم العاشوراء ولو بعد ألف سنة ولا يختص بنفس اليوم الذي قُتل فيه سيد الشهداء عليه السلام ويُطلق حقيقةً على موضع القتل ولو بعد القتل بألف سنة ولا يختص بالموضع حين وقوع القتل. وكذا اسم الآية مثل المقراض يطلق على ما لم يتلبس بالمبدأ بعدُ فضلاً عما تلبس به وانقضى. وكذا باقي المشتقات لا خلاف في معانيها فالنزاع خاص باسم الفاعل وما بمعناه ويُلحق به ولا يشمل باقي المشتقات.

أجاب قدس سره بأن أصل ما ذكره صاحب الفصول قدس سره في معاني هذه المشتقات من كونها اتفاقيةً لا خلاف فيها محل ترديد ولو سلّمنا كونها اتفاقيةً فلا يدل ذلك على عدم جريان النزاع لأن البحث وإن كان في التلبس بالمبدأ وما انقضى عنه ولكن أنحاء التلبس بالمبدأ مختلفة بحسب المبادئ فليس التلبس بالمبدأ دائماً بكونه فعلياً بل في بعض الموارد يكون التلبس بالشأنية مثلاً التلبس في المقراض بأن يكون صالحاً للقرض ويكون له شأنية ذلك فيجري فيه النزاع بلحاظ بعد انقضاء هذا التلبس بأن خرب ولم يبق فيه تلك الشأنية.

فكأنّ صاحب الفصول قدس سره تخيّل أن التلبس بالمبدأ في جميع المشتقات على نحو واحد هو الفعلية وعلى أساس ذلك ذكر أن معاني باقي المشتقات غير اسم الفاعل وما يُلحق به معلومة والحال أن أنحاء التلبس بالمبدأ مختلفة وبلحاظ ذلك يكون النزاع جارياً في جميع المشتقات.

قال الآخوند قدس سره: **(ولعل منشأه توهم كون ما ذكره لكل منها من المعنى مما اتفق عليه الكل وهو كما ترى، واختلاف أنحاء التلبسات حسب تفاوت مبادي المشتقات بحسب الفعلية والشأنية والصناعة والملكة - حسبما نشير إليه - لا يوجب تفاوتاً في المهم من محل النزاع ها هنا.)**

توضيح ذلك أن المبدأ في المشتقات على أقسام:

قد يكون المبدأ لوحظ على نحو الفعلية كما في الضارب والمضروب المبدأ فيهما هو الضرب الفعلي الذي يصدر من الشخص فعلاً فالتلبس في هذه الموارد بوجود المبدأ فعلاً وأما إذا لم يكن فعلياً فيكون من انقضاء المبدأ.

وقد يكون المبدأ لوحظ على نحو الشأنية ولو في اسم الفاعل فيكون التلبس به بوجود تلك الشأنية والانقضاء بانتفائها كما في المفتاح لوحظ فيه شأنية فتح القفل وكما في المثمر - وهو اسم فاعل - يعني الشجر الذي له شأنية الإثمار ولو لم يكن له ثمر فعلاً وانقضاء المبدأ بأن تنتفي تلك الشأنية لآفة أو غيرها.

وقد يكون المبدأ لوحظ على نحو الصناعة والحرفة فيكون التلبس به بوجود تلك الحرفة والانقضاء بانتفائها كالنجار لوحظ فيه حرفة النجارة فأنه مادام متمكناً من فعل النجارة ولم يُعرض عنها يكون متلبساً ولو كان نائماً ولم يكن مشتغلاً بها فعلاً وأما إذا انصرف عنها وأعرض فيكون ممن انقضى عنه المبدأ.

وقد يكون المبدأ لوحظ على نحو الملكة كالمجتهد فإنه مادام واجداً لملكة الاستنباط يكون متلبساً ولو لم يتحقق الاستنباط فعلاً وأما إذا انتفت الملكة لهرم أو مرض فيكون ممن انقضى عنه المبدأ.

فإذا كانت أنحاء التلبس بالمبدأ مختلفة ولو كان عنوان المشتق صادقاً على من لم يكن المبدأ فيه فعلياً ولكن لا يكون ذلك دليلاً على عدم جريان النزاع فيه بل إذا لوحظ التلبس بالمبدأ وانقضائه بالنحو المناسب له يكون النزاع متصوراً فيه مثلاً في المفتاح يقع النزاع في أنه حقيقة في خصوص ما له شأنية الفتح أو في الأعم منه وما كانت له الشأنية وزالت؟ وفي النجار يقع النزاع في أنه حقيقة في خصوص من له حرفة النجارة ولم يعرض عنها أو في الأعم منه ومن كانت له تلك الحرفة وأعرض عنها وانصرف؟

فليس النزاع مختصاً باسم الفاعل وما يلحق به.

نعم، لا يجري النزاع فيما كان المبدأ فيه ذاتياً كالناطق فإنه خارج عن محل الكلام لعدم الانقضاء فيختص بما كان المبدأ عرضاً أو عرضياً والمراد بالعرض المبادئ المتأصلة والعرضي المبادئ الانتزاعية كالفوقية والاعتبارية كالزوجية.

وأما جهة عموم المشتق الأصولي بالنسبة إلى المشتق الأدبي فهي أن المشتق الأصولي مطلق ما كان جارياً على الذات باعتبار اتصافها بعرض أو عرضي وإن كان الجاري على الذات جامداً بحسب اصطلاح الأدب فيدخل فيه مثل الزوج والزوجة والرق والحر فيقال مثلاً إذا كان زيد زوجاً لزينب ثم طلّقها هل يُطلق عنوان الزوج على زيد حقيقةً وعنوان الزوجة على زينب حقيقةً.

ثم قال المحقق الآخوند قدس سره لو أشكل علينا بأن هذه الألفاظ بمقتضى الجمود على اللفظ ليست مشتقةً فكيف يجري فيها النزاع قلنا لو تنزّلنا عن كونها مشتقةً ولكن ملاك النزاع شامل لها.

ثم استشهد لإثبات شمول النزاع لهذه الألفاظ بكلام لفخر المحققين والشهيد الثاني قدس سرهما.

قال فخر المحققين قدس سره في كتاب إيضاح الفوائد باب الرضاع مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجته الصغيرة**) :تحرم المرضعة الأولى**‏ **و الصغيرة مع الدخول بالكبيرتين وأما المرضعة الأخرى ففي تحريمها خلاف فاختار والدي المصنف رحمه الله وابن إدريس تحريمها لأن هذه يصدق عليها أم زوجته لأنه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه هكذا هاهنا)**

فبنى حرمة المرضعة الثانية وعدمها على النزاع في بحث المشتق فعلى كونه حقيقةً في الأعم من المتلبس وما انقضى عنه المبدأ يُطلق على الصغيرة حقيقةً عنوان الزوجة ولو بعد انقضاء الزوجية بالرضاع فيصدق على مرضعتها عنوان أم الزوجة.

وكذا في المسالك والمحقق الآخوند قدس سره ذكر عبارة الإيضاح ولم يذكر عبارة المسالك. قال في المسالك: **(وذهب ابن إدريس والمصنف في النافع وأكثر المتأخرين إلى تحريمها أيضاً، وهو الظاهر من كلام الشيخ في المبسوط على التباس يسير فيه، لأن هذه يصدق عليها أنها أم زوجته وإن كان عقدها قد انفسخ، لأن الأصح أنه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المعنى، فتدخل تحت قوله تعالى: وأمهات نسائكم …)**[[62]](#footnote-62)

فاستشهد المحقق الآخوند قدس سره بهذين الكلامين على أن النزاع في المشتق شامل لمثل الزوج والزوجة مع كونهما من الجوامد.

وأصل استشهاده بهذا الشاهد على كون محل الكلام عاماً صحيح لا إشكال فيه ولكن أورد إشكالات على نفس الشاهد المذكور فالإشكالات في الحقيقة على كلام فخر المحققين قدس سره لا على استشهاد المحقق الآخوند قدس سره بكلامهما.

توضيح الشاهد المذكور أنه لو كان شخص له زوجات ثلاث كبيرتان وصغيرة وأرضعت كل من الكبيرتين الصغيرة بالتناوب وبما يشترط في نشر الحرمة مثلاً يوم وليلة فلا إشكال في حرمة المرضعة الأولى والصغيرة مؤبداً. وأما حرمة المرضعة الثانية وعدمها فمبتنية على بحث المشتق ولا تبتني عليه حرمة المرضعة الأولى والصغيرة لأن المرضعة الأولى عندما ترضع الصغيرة تصير المرضعة أم الزوجة وعنوان أم الزوجة من المحرمات مؤبداً بمقتضى قوله تعالى: **(وأمهات نسائكم)**[[63]](#footnote-63) بلا اشتراط الدخول بالزوجة فتحرم المرضعة الأولى مؤبداً والصغيرة تصير بنت الزوجة وربيبةً وعنوان بنت الزوجة من المحرمات مؤبداً لكن بشرط الدخول بالأم بمقتضى قوله تعالى: **(وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن)**[[64]](#footnote-64)وهذا هو وجه اشتراط الدخول بإحدى الكبيرتين أو الدخول بالكبيرتين في المسألة فحرمة المرضعة الأولى من باب أم الزوجة وهي غير متوقفة على بحث المشتق ولا على الدخول وحرمة الصغيرة من باب بنت الزوجة والربيبة وهي غير متوقفة أيضاً على بحث المشتق ولكنها متوقفة على الدخول بالام وأما حرمة المرضعة الثانية فأيضاً من باب أم الزوجة ولكنها متوقفة على بحث المشتق لأن الصغيرة بالإرضاع من الكبيرة الأولى صارت محرمةً على الزوج وانتفت زوجيتها فتكون حين الإرضاع بالكبيرة الثانية ممن انقضى عنها التلبس بالزوجية فإن قلنا بأن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ فلا تحرم المرضعة الثانية لعدم صدق عنوان الزوجة على الصغيرة حقيقةً فلا يصدق على المرضعة الثانية عنوان أم الزوجة، أما هل تبطل عقدها أم لا فهو بحث آخر ليس مورداً للكلام هنا ولكن لا تحرم وإن قلنا بأن المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ وما انقضى عنه المبدأ فتحرم المرضعة الثانية لصدق عنوان الزوجة على الصغيرة حقيقةً فيصدق على المرضعة الثانية عنوان أم الزوجة فتحرم.

فحرمة المرضعة الثانية متوقفة على بحث المشتق دون الأولى والصغيرة.

نعم، حرمة الصغيرة متوقفة على الدخول بإحدى الكبيرتين لأن الدخول بالأم شرط لحرمة الربيبة.

من هنا أشكل المحشّون على الكفاية بأنه لا يشترط الدخول بالكبيرتين بل بإحداهما كما في نسخ الإيضاح التي بأيدينا ولا نعلم كيف نقل الآخوند قدس سره عن الإيضاح الدخول بالكبيرتين وقيل إنه من سهو القلم لأنه قدس سره ذكر في بحث المشتق من كتابه درر الفوائد إحدى الكبيرتين. هذا الإشكال الأول.

الإشكال الثاني: ما ذكره المحقق الإيرواني والمشكيني قدس سرهما وغيرهما من أنه لا يشترط الدخول بإحدى الكبيرتين أيضاً بل يكفي كون اللبن للزوج ولو لم يدخل بالكبيرتين فيشترط إما الدخول بإحدى الكبيرتين أو كون اللبن للزوج كما أشار الشهيد قدس سره في المسالك بقوله: **(وأما تحريم الصغيرة فمشروط بأحد أمرين إما كون اللبن للزوج لتصير ابنته أو كون إحدى الكبيرتين مدخولاً بها سواء كانت الأولى أم الثانية لأن الصغيرة تصير بنتاً لهما فبأيهما دخل صارت بنت زوجته المدخول بها.)**[[65]](#footnote-65)

هنا يبدو إشكال وهو أنه كيف تكون المرضعة الأولى غير مدخول بها واللبن للزوج نعم يُعقل وجود اللبن من غير الزوج ولكن لا أثر له.

وذكر المحقق الايرواني قدس سره أن ذلك أمر معقول مع عدم الدخول، مقصوده أن من الممكن حصول اللبن لها من الزوج بدون دخوله بها وهو بسبب ولد حصل لهما بإفراغ الماء على فرجها فيكون اللبن للزوج وواجداً لشرائط نشر الحرمة مع عدم حصول الدخول.

الإشكال الثالث: ما ذكره عدة من المحققين كالمحقق الإيرواني والمحقق الإصفهاني والسيد الخوئي والميرزا التبريزي قدست أسرارهم مع اختلاف في التقاريب. أصل الإشكال أن ما ابتني على بحث المشتق في عبارة الإيضاح والمسالك حرمة خصوص المرضعة الثانية والحال أن حرمة المرضعة الأولى وعدمها أيضاً مبتنية على بحث المشتق لأن حرمتها أيضاً من باب أم الزوجة، وعليه نتسائل متى يكون هذا العنوان صادقاً عليها؟ قبل تمام الرضاع ليست المرضعة أمّاً وإن كانت الصغيرة متلبّسةً بالزوجية وبعد تمام الرضاع ليست الصغيرة متلبّسةً بالزوجية وإن كانت المرضعة أمّاً فإن قلنا بأن المشتق حقيقة في الأعم من المتلبس بالمبدأ وما انقضى عنه فيصدق على المرضعة الأولى عنوان أم الزوجة وإن قلنا بأن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس فلا يصدق على المرضعة الأولى عنوان أم الزوجة، بعبارة أخرى: ما هو موضوع الحرمة عنوان أم الزوجة والمرضعة الأولى بعد تمام الرضاع يصدق عليها عنوان الأم ولكن لا تكون الصغيرة حينئذٍ زوجةً وقبل تمام الرضاع تكون الصغيرة زوجةً ولكن لا تكون المرضعة أمّاً لها فعلى وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ لا يكون عنوان أم الزوجة صادقاً لا قبل الرضاع ولا بعده.

قال المحقق الإيرواني قدس سره: **(ثم لا فرق في ابتناء نشر الحرمة على نزاع المشتق بين المرضعة الأولى والمرضعة الثانية فإن عنواني الأمومة والبنتية يحصلان في مرتبة واحدة عند تمامية الرضعات الناشرة للحرمة ففي المرتبة التي صارت هذه أمّاً لتلك خرجت تلك عن الزوجية فلم تكن هذه أم زوجة فعلية بل أم زوجة سابقة.)**[[66]](#footnote-66)

وورد مثل هذا التقريب في كلام المحقق الإصفهاني قدس سره فبحسب تقريب هذين العَلَمين تنتفي الزوجية في نفس المرتبة التي تتحقق الأمومة فالزوجية والأمومية لم تجتمعا حتى في مرتبة واحدة.

ولكن قرّب السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما هذا الإشكال بنحو آخر وهو أن ظاهر الآية الشريفة: (وأمهات نسائكم) أن موضوع الحرمة المؤبدة مَن تكون أماً لزوجة الإنسان حال اتصافها بالزوجية فلابد من اجتماع أمومة المرأة وزوجية بنتها في زمان واحد. ولا تجتمعان في المقام لأن أمومة المرضعة الأولى تتحقق بتمام الرضاع في زمان انتفت زوجية الصغيرة المرتضعة وبعبارة أخرى: لمّا كانت الصغيرة زوجةً لم تكن الكبيرة أماً ولمّا صارت الكبيرة أماً لها ارتفعت الزوجية عنها.

فمحصّل الإشكال الأخير أن حرمة المرضعة الأولى أيضاً كالثانية متوقفة على بحث المشتق بتقريبين.

أجاب المحقق العراقي قدس سره حسب تقريرات بدائع الأفكار[[67]](#footnote-67) عن هذا الإشكال وجوابه في الحقيقة متوجه إلى التقريب الأول ومحصل الجواب أن الأمومة والبنتية متضايفان ومقتضى التضايف بينهما تحقق الأمومة للمرضعة في مرتبة حصول البنتية للمرتضعة لأن المتضافين متكافئان قوةً وفعلاً فيحصلان في مرتبة واحدة فأمومة المرضعة وبنتية المرتضعة في مرتبة واحدة وما يوجب ارتفاع الزوجية البنتية للزوجة المدخول بها ، فعلة ارتفاع زوجية الصغيرة بنتيتها للمرضعة والمعلول متأخر رتبةً عن العلة فتكون ارتفاع الزوجية في مرتبة متأخرة عن البنتية والمفروض أن البنتية والأمومة في مرتبة واحدة فيكون ارتفاع الزوجية في مرتبة متأخرة عن الأمومة أيضاً ففي مرتبة أمومة المرضعة لا يكون عدم الزوجية فلابد أن يكون الزوجية ثابتة في تلك المرتبة لئلا يلزم ارتفاع النقيضين فاجتمعت الأمومة والزوجية في مرتبة واحدة. فاجتماع الأمومة والزوجية نتيجة ضم قواعد ثلاث: الأولى: أن المتضايفين في مرتبة واحدة والثانية: أن المعلول متأخرة عن مرتبة العلة والثالث: أن ارتفاع النقيضين في مرتبة واحدة محال فإذا ارتفع أحدهما يكون الآخر ثابتاً.

هذا ما أفاده المحقق العراقي قدس سره.

نوقش هذا الجواب في كلمات السيد الخوئي قدس سره بمناقشتين وفي كلام الميرزا التبريزي بإحداهما:

الأولى: أن غاية ما يدل عليه البيان المذكور اجتماع الأمومة والزوجية في رتبة واحدة ولا يثبت اجتماعهما في زمان واحد وما هو موضوع الحرمة في الآية الشريفة الاجتماع في زمان واحد لأن الأحكام الفرعية مترتبة على الموجودات الزمانية لا الرُتَب فالآية عندما تقول: (وأمهات نسائكم) يكون المراد اجتماعهما بحسب الزمان لا الرتبة. ونحن عندما نلاحظ المسألة نرى أن أمومة المرضعة وزوجية المرتضعة لا تجتمعان في زمان لأن المرتضعة في زمان كانت زوجةً لم تكن المرضعة أماً لها وفي زمان صارت المرضعة أماً لها ارتفعت الزوجية فما أفاده المحقق العراقي قدس سره وإن كان يرفع الإشكال على التقريب الأول ولكنه لا يرفعه على التقريب الثاني.

الثانية: - بعد تسيلم أن الأحكام تتعلّق بالرتب - ما محصله أن المحقق العراقي قدس سره أراد إثبات اجتماع الأمومة والزوجية في مرتبة واحدة بضمّ قواعد أربع - وإن ذكرنا سابقاً قواعد ثلاث ولكن هناك قاعدة رابعة مطوية - الأولى: أن المعلول متأخر رتبةً عن العلة والثانية: أن المتضايفين في رتبة واحدة والثالثة: أن ارتفاع النقيضين محال حتى عن المرتبة والرابعة: أن المتقدم على المساوي للشيء متقدم على ذلك الشيء أو بعبارة أخرى: مساوي المساوي للشيء مساوٍ لذلك الشيء وهذه قاعدة يعبّر عنها بقاعدة المساواة ذكروها هنا وفي بحث الاشتغال وجريان الأصل الطولي. فبضم هذه القواعد الأربع أثبت المحقق العراقي قدس سره اجتماع الأمومة والبنتية في رتبة واحد لأن مقتضى القاعدة الأولى كون زوال الزوجية في رتبة متأخرة عن البنتية لأن البنتية علة زوال الزوجية ومقتضى القاعدة الثانية أن الأمومة والبنتية في رتبة واحدة ومقتضى القاعدة الثالثة أن الزوجية في رتبة البنتية لأن المفروض كون زوال الزوجية في رتبة متأخرة عن البنتية وليس في رتبة البنتية فلابد ان يکون نقيضه وهو الزوجية في رتبة البنتية لأن ارتفاع النقيضين من المرتبة محال أيضاً ومقتضى القاعدة الرابعة أن الأمومة التي هي مساوية للبنتية في الرتبة لكونهما متضايفين تكون متقدمة في الرتبة على زوال الزوجية لتقدّم البنتية عليه فتكون الأمومة المساوية لها رتبةً أيضاً متقدمةً على زوال الزوجية فتكون في رتبة الزوجية لاستحالة ارتفاع النقيضين فاجتماع الأمومة والزوجية في مرتبة واحدة نتيجة اجتماع القواعد الأربع ولو اختلّت إحداها لم يثبت المطلوب ونحن لا نقبل القاعدة الرابعة وهي أن المساوي للمتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء لأن التقدم الرتبي يحتاج إلى الملاك وليس جُزافاً وبدون الملاك لا يمكن الحكم بالتقدم فلذا لا تكون الزوجية في مرتبة الأمومة لأنه متوقف على قاعدة المساواة.[[68]](#footnote-68)

هذا إشكال السيد الخوئي قدس سره حسبما في المحاضرات على بيان المحقق العراقي قدس سره لاجتماع الأمومة والزوجية رتبةً.

ولكن هناك بيان آخر لاجتماعهما ورد في كلام السيد البروجردي قدس سره في نفس هذا البحث في الحجة في الفقه وفي نهاية الأصول محصله أن وصف الأمومة والبنتية متضايفان وكلا الوصفين معاً علة لزوال الزوجية وعندما يكون زوال الزوجية في مرتبة متأخرة عن الأمومة والبنتية فنفس الزوجية تكون في مرتبتهما فاجتمعت الأمومة والزوجية في مرتبة واحدة وتحقق موضوع الحرمة المؤبدة بلا حاجة إلى بحث المشتق ففي هذا البيان لم يُستفد من قاعدة المساواة وما في تحقيق الأصول من أن السيد الخوئي قدس سره أشكل على هذا البيان بأن التقدم والتأخر الرتبي يحتاج إلى ملاك فهذا الإشكال لا يرد على هذا البيان لأنه لم يُستفد فيه من قاعدة المساواة بل استفيد من كون الأمومة والبنتية معاً علةً لزوال الزوجية.

نعم، ربما يقال في الإشكال على هذا البيان أن ما هو علة لزوال الزوجية البنتية فقط وأما الأمومة فليست علةً، غاية الأمر تكون مساويةً لعلة زوال الزوجية لا أنها علة له فكون الأمومة والبنتية معاً علةً ليس صحيحاً فإثبات اجتماع الأمومة التي ليست علةً بل مساويةً للعلة رتبةً مع الزوجية يحتاج إلى قاعدة المساواة بأن يقال المساوي للعلة متقدمة على المعلول أيضاً.

وعندئذ يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأن عدم وجود ملاك التقدم كافٍ في الاتحاد في الرتبة فالأصل الأولي الاتحاد في الرتبة فلا يحتاج إثباته إلى قاعدة المساواة كما نقل تحقيق الأصول عن السيد الخوئي قدس سره أن الاتحاد في الرتبة لا يحتاج إلى الملاك ومجرد عدم ثبوت ملاك التقدم كافٍ للاتحاد في الرتبة أو يقال في الجواب أن ما أفاده السيد البروجردي قدس سره من كون البنتية والأمومة معاً علةً لزوال الزوجية تام لا أن العلة البنتية فقط لأن البنتية والأمومة لا تنفكان والبنتية المطلقة بقطع النظر عن الأمومة لا تتحقق حتى تكون مؤثرةً فيكون بيان السيد البروجردي قدس سره تاماً ويتحقق اجتماع الأمومة والزوجية في المرتبة.

هذه الإشكالات الثلاثة التي أوردت على كلام فخر المحققين والشهيد قدس سرهما بعد الفراغ عن صحة استشهاد المحقق الآخوند قدس سره بكلامهما.

وتبين بما ذكرنا في بيان الإشكالات المذكورة أن للمسألة صوراً مختلفةً والمهم منها أربعة:

الأولى: أن تكون المرضعة الأولى مدخولاً بها أو إن لم تكن مدخولاً بها فيكون لبنها للزوج

الثانية: أن تكون المرضعة الثانية مدخولاً بها أو إن لم تكن مدخولاً بها فيكون لبنها للزوج

الثالثة: أن تكون كلتا المرضعتين مدخولاً بهما أو إن لم تكونا مدخولاً بهما فيكون لبنهما للزوج

الرابعة: أن لا تكون المرضعتان مدخولاً بهما ولا يكون لبنهما للزوج

وبما أن في المقام روايات خاصةً لابد أولاً من البحث عن كل صورة بحسب مقتضى القواعد العامة ثم البحث عنها بمقتضى الأدلة الخاصة.

أما الصورة الأولى - وهي أن تكون المرضعة الأولى مدخولاً بها أو إن لم تكن مدخولاً بها فيكون لبنها للزوج - ففي هذه الصورة لا إشكال في حرمة الصغيرة المرتضعة لأن المرضعة الأولى إن كانت مدخولاً بها صارت الصغيرة بالإرضاع بنت الزوجة وهذه الحرمة ليست مبتنيةً على بحث المشتق لأن بنت الزوجة محرمة على الزوج وإن كانت البنتية بعد الزوجية فلذا ورد في الأدلة أن المرأة إذا طلّقها زوجها وتزوجت من آخر وصارت لها بنت من الزوج الثاني فهذه البنت محرمة على الزوج الأول.

وإن لم تكن المرضعة الأولى مدخولاً بها ولكن كان لبنها للزوج تكون الصغيرة المرتضعة بتمام الرضاع بنتاً رضاعيةً للزوج وهي محرّمة على الزوج.

ففي الصورة الأولى يتحقق موضوع الحرمة المؤبدة من باب بنت الزوجة المدخول بها أو من باب البنت الرضاعية.

إنما الكلام في حرمة المرضعة الأولى والثانية مؤبداً فحرمة كل منهما مبتنية على بحث المشتق فإن قلنا بأن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس لم تحرما وإن قلنا بأن المشتق حقيقة في الأعم من المتلبس وما انقضى حرمتا. وهذا الابتناء بالنسبة إلى المرضعة الثانية واضح كما ورد في الكلمات المتقدمة وأما بالنسبة إلى المرضعة الأولى فقد تقدم توضيح ذلك أيضاً حيث إنها حينما تصير أماً بالإرضاع قد انتفت الزوجية فحرمتها الأبدية متوقفة على وضع المشتق للأعم. وعلى الاختصاص لا حرمة مؤبدة وأما أن النكاح يبطل أم لا؟ فكما في كلام السيد الخوئي قدس سره مقتضى القاعدة بقاء النكاح وعدم فساده فتحرم في هذه الصورة المرتضعة خاصةً.

وأما الصورة الثانية - وهي أن تكون المرضعة الثانية فقط مدخولاً بها أو إن لم تكن مدخولاً بها يكون لبنها للزوج - ففي هذه الصورة لا إشكال في حرمة المرتضعة مؤبداً لا أقل من جهة ارتضاعها من المرضعة الثانية وشرائط الحرمة الأبدية متوفرة لأن المرضعة الثانية إن كانت مدخولاً بها صارت المرتضعة بنتاً للزوجة المدخول بها وإن لم تكن المرضعة الثانية مدخولاً بها ولكن كان لبنها للزوج صارت المرتضعة بالرضاع الكامل بنتاً رضاعيةً للزوج.

وأما المرضعة الأولى التي ليست مدخولاً بها ولا لبنها لبن الزوج فأثر إرضاعها أن تصير أماً رضاعيةً للصغيرة المرتضعة بعد أن كانتا زوجتين للزوج ومن المعلوم أنه لا يمكن أن تكون الأم وبنتها معاً زوجتين لشخص واحد فزوجية كلتيهما معاً غير باقية يقيناً ولكن هل يبطل نكاح كلتيهما أو إحداهما خاصةً؟

المشهور أن عدم إمكان الجمع بين الأم والبنت كعدم إمكان الجمع بين الأختين المنصوص عليه في الآية الشريفة[[69]](#footnote-69) بمعنى أن الجمع بما هو جمع موضوع الحكم فعلى هذا المبنى يبطل بالإرضاع نكاح كلتيهما لأن دليل النكاح لا يشمل كلا النكاحين بقاء وتعيين أحدهما بلا معيّن فيبطل نكاح كلتيهما كما إذا عقد شخص ابتداءً الأم وبنتها في زمان واحد أو عقد أختين في زمان واحد. نعم، إذا كان عقد إحداهما مقدماً على عقد الأخرى يكون عنوان الجمع صادقاً على الثانية فيبطل نكاحها خاصةً.

فعلى هذا المبنى يبطل نكاح المرضعة الأولى والمرتضعة ولكن لا يوجب الإرضاع الحرمة المؤبدة لعدم تحقق أسبابها لا بالنسبة إلى المرضعة ولا المرتضعة ، نعم الارتضاع من المرضعة الثانية - التي هي مدخول بها أو لبنها لبن الزوج - يوجب الحرمة الابدية للمرتضعة لأنها تكون حينئذٍ بنتاً للزوجة المدخول بها أو بنتاً رضاعيةً للزوج وكونه موجباً لحرمة المرضعة الثانية مبتنٍ على بحث المشتق وبقطع النظر عنه لا تكون محرّمةً مؤبدّةً لعدم اجتماع الزوجية والأمومة .

وفي مقابل المشهور ذهب السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما إلى أن الجمع بين الأم والبنت ليس كالجمع بين الأختين بعنوان الجمع موضوعاً للحكم بل غاية ما هناك أن الأم والأخت عملاً لا تدخلان في حبالة شخص واحد فعلى هذا المبنى لابد أن نرى دليل صحة النكاح الذي شمل النكاحين حدوثاً لا يشمل بقاءً كليهما أو يشمل أحدهما دون الآخر للابتلاء بالمانع؟ فكما ورد في كلام الميرزا التبريزي قدس سره هنا في بحث المشتق أنا حينما نلاحظ دليل صحة النكاح نرى أن شموله بالنسبة إلى نكاح الصغيرة المرتضعة بقاءً بلا إشكال لأن حرمة النكاح لو كانت ثابتةً لكانت من باب حرمة الربيبة وشرط حرمة نكاح الربيبة الدخول بالأم والمفروض عدم الدخول فالمقتضي للصحة موجود والمانع مفقود وبعد شمول الدليل لنكاح الصغيرة المرتضعة لا يمكن شموله لنكاح المرضعة الأولى لصدق عنوان أم الزوجة عليها فلا يشمل دليل صحة النكاح المرضعة فيبطل نكاحها بل تصبح محرّمةً موبدةً لعدم شرطية الدخول بالزوجة في حرمة أم الزوجة مؤبداً.

وبعبارة أخرى: هذا المورد من الموارد التي يكون شمول دليل صحة النكاح لأحد الطرفين موجباً لخروج الطرف الآخر عن تحته ويرتفع موضوعه من باب الورود دون العكس فلذا على هذا القول إذا عقد شخص الأم والبنت في زمان واحد يكون نكاح البنت صحيحاً ونكاح الأم باطلاً وتكون محرّمةً مؤبدةً.

فالمرضعة الأولى تصبح أم الزوجة وتحرم مؤبداً والمرتضعة قبل الإرضاع من المرضعة الثانية تبقى زوجةً وبعد الإرضاع تصبح محرّمةً مؤبدةً فأثر الرضاع الأول فقط بطلان نكاح المرضعة الأولى وحرمتها مؤبداً.

وأما المرضعة الثانية التي هي مدخول بها أو لبنها لبن الزوج فأثر إرضاعهاالحرمة الابدية للمرتضعة لأنها تكون حينئذٍ بنتاً للزوجة المدخول بها أو بنتاً رضاعيةً للزوج وكونه موجباً لحرمة المرضعة الثانية مبتنٍ على بحث المشتق وبقطع النظر عنه لا تكون محرّمةً مؤبدّةً لعدم اجتماع الزوجية والأمومة.

الصورة الثالثة - وهي أن تكون كلتا المرضعتين مدخولاً بهما أو إن لم تكونا مدخولاً بهما يكون لبنهما للزوج -: فبالإرتضاع الأول تصبح الصغيرة المرتضعة محرّمةً مؤبدةً بالتوضيح المتقدم في الصورة الأولى ولكن المرضعة الأولى لا تكون محرّمةً مؤبدةً لأن المفروض زوال زوجية المرتضعة بالارتضاع منها فلم تجتمع الأمومة والزوجية ليصدق على المرضعة عنوان أم الزوجة إلا أن نقول بان المشتق حقيقة في الأعم من المتلبس بالمبدأ وما انقضى عنه التلبس. وأما الإرتضاع الثاني فلا أثر له بالنسبة إلى حرمة المرتضعة الصغيرة إذ المفروض حرمتها بالارتضاع الأول وكونه موجباً لحرمة المرضعة الثانية مبتنٍ على بحث المشتق وبقطع النظر عنه لا تكون محرّمةً مؤبدّة لعدم اجتماع الزوجية والأمومة فتنحصر وجه الحرمة في القول بالأعم في بحث المشتق.

فأثر الارتضاعين في هذه الصورة كأثرهما في الصورة الأولى لا أكثر.

الصورة الرابعة - وهي أن لا تكون المرضعتان مدخولاً بهما ولا يكون لبنهما للزوج - فالارتضاع الأول لا يوجب حرمة الصغيرة المرتضعة مؤبداً لأنها لا تكون بنتاً للزوجة المدخول بها ولا بنتاً رضاعيةً للزوج بل تصير المرضعة الأولى أماً لها فقط فلا يكون نكاحهما معاً صحيحاً وهل يبطل نكاحهما أم نكاح إحداهما خاصةً؟ فيبتني ذلك على الخلاف المتقدم بين المشهور وبين السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما فعلى مبنى المشهور يبطل كلا النكاحين وعلى رأي العَلَمين يبطل نكاح المرضعة خاصةً بالتوضيح المتقدم.

والارتضاع الثاني أيضاً لا يوجب حرمة المرتضعة مؤبداً إذ المفروض كون المرضعة الثانية أيضاً غير مدخول بها وكون لبنها من غير الزوج ولكن يوجب أمومة المرضعة الثانية للمرتضعة فلو بنينا على بطلان نكاح المرتضعة بالارتضاع الاول من باب حرمة الجمع بين الام والبنت - كما عليه المشهور - يبقى نكاح المرضعة الثانية على حاله لعدم حدوث ما يوجب الإشكال فيه، وأما لو بنينا على بقاء نكاح المرتضعة وبطلان نكاح المرضعة الأولى وحرمتها الأبدية فيحدث بالارتضاع الثاني نفس ما حدث بالارتضاع الأول من بقاء زوجية المرتضعة (البنت) وبطلان نكاح المرضعة (الأم) .

هذا كله في حكم الصور الأربع بمقتضى القواعد العامة.

ولكن هل ورد نص خاص في المسألة أم لا؟

نعم، من النصوص الواردة رواية على بن مهزيار المروية في الوسائل الباب ١٤ من أبواب ما يحرم بالرضاع الحديث ١: **(محمد بن يعقوب، عن علي بن محمد، عن صالح بن أبي حماد، عن علي بن مهزيار، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قيل له إن رجلا تزوج بجارية صغيرة فأرضعتها امرأته ثم أرضعتها امرأة له أخرى، فقال ابن شبرمة: حرمت عليه الجارية وامرأتاه، فقال أبو جعفر (عليه السلام): أخطأ ابن شبرمة تحرم عليه الجارية وامرأته التي أرضعتها أولاً فأما الأخيرة فلم تحرم عليه كأنها أرضعت ابنته.)**[[70]](#footnote-70)

وفي الكافي: **(علي بن محمد، عن صالح بن أبي حماد، عن علي بن مهزيار رواه، عن أبي جعفر (عليه السلام) …)**

هذه الرواية صريحة في عدم حرمة المرضعة الثانية كما أنها صريحة في حرمة المرضعة الأولى.

قال الشيخ الطوسي في التهذيب: **(وفقه هذا الحديث أن المرأة الأولى إذا أرضعت الجارية حرمت الجارية عليه لأنها صارت بنته وحرمت عليه المرأة الأخرى لأنها أم امرأته وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فإذا أرضعتها المرأة الأخيرة أرضعتها وهي بنت الرجل لا زوجته فلم تحرم عليه لأجل ذلك.)**

هل هذه الرواية تامة سنداً ودلالةً؟

لا إشكال في دلالتها وبالنظر البدوي تشمل باطلاقها جميع الصور المتقدمة ولكن الإشكال في سندها أشكل فيها سنداً العلامة قدس سره في المختلف وتبعه آخرون كفخر المحققين والمحقق الثاني قدس سرهما، والشهيد الثاني قدس سره في المسالك أوضح وجه الإشكال وقال الإشكال من جهتين:

الأولى: صالح بن أبي حماد لأنه ضعيف

الثانية: الإرسال وذكر الشهيد الثاني قدس سره في المسالك للإرسال تقريبين:

الأول: أن أبا جعفر المذكور في السند هو الإمام الباقر عليه السلام لأنه حيثما يُطلق يراد به الإمام الباقر عليه السلام وإلا إن أريد به الإمام الجواد عليه السلام قُيّد بالثاني. والقرينة على ذلك أن ابن شبرمة الذي نُقل قوله في الرواية معاصر للإمام الباقر عليه السلام لا الإمام الجواد عليه السلام. وعلي بن مهزيار لا يمكن أن ينقل عن الإمام الباقر عليه السلام بلا واسطة ولم يذكر الواسطة فالرواية مرسلة.

الثاني: حتى لو كان المراد بأبي جعفر الإمام الجواد عليه السلام تكون الرواية مرسلةً لأن فيها (قيل له : ان رجلاً تزوج بجارية صغيرة …) ولا شاهد فيها أن علي بن مهزيار ينقل عن مجلس الإمام بلا واسطة.

**قال قدس سره بعد نقل الرواية: (وهذه الرواية نص في الباب، لكنها ضعيفة السند، في طريقها صالح بن أبي حماد وهو ضعيف، ومع ذلك فهي مرسلة، لأن المراد بأبي جعفر حيث يطلق الباقر عليه السلام، وبقرينة قول ابن شبرمة في مقابله، لأنّه كان في زمنه، و ابن مهزيار لم يدرك الباقر عليه السلام. و لو أريد بأبي جعفر، الثاني و هو الجواد عليه السلام بقرينة أنّه أدركه و أخذ عنه فليس فيه أنّه سمع منه ذلك بل قال: قيل له، و جاز أن يكون سمع ذلك بواسطة، فإلارسال متحقّق على التقديرين. مع أنّ هذا الثاني بعيد، لأنّ إطلاق أبي جعفر لا يحمل على الجواد عليه السلام.)[[71]](#footnote-71)**

وهناك تقريب ثالث للإرسال وهو ما ذكره السيد بحر العلوم قدس سره في بلغة الفقيه والسيد الخوئي قدس سره وإن ذكره في المحاضرات بدون إسناد إليه ولكن في بحث الرضاع (أحكام الرضاع في فقه الشيعة) أسنده إليه وهو أن في سند الرواية على نقل الكافي: (علي بن مهزيار رواه عن أبي جعفر) فظاهر تعبير (رواه) أنه لا ينقل عن الإمام مباشرةً وقد قَبِل السيد الخوئي قدس سره هذا التقريب في الموضعين في المحاضرات وفي بحث الرضاع.

قال في الثاني: **(… إلا أن صاحب البلغة نبّه على إرسالها من جهة أخرى وهي أن الرواية منقولة في الكافي وفيه يقول: (وروى عن أبي جعفر عليه السلام) أي ينقلها ابن مهزيار عن الإمام عليه السلام بلفظ (رُوي) وهو صريح في وجود الواسطة بينه وبين الإمام عليه السلام ولو كان الإمام هو الإمام الجواد عليه السلام)**[[72]](#footnote-72).

فالإشكال السندي من جهتين: من جهة صالح بن أبي حماد ومن جهة الإرسال.

أما صالح بن أبي حماد فقد ذُكر لتوثيقه وجوه:

منها: ما نقله السيد الخوئي قدس سره في معجم الرجال من أن الكشي قدس سره قال: (أبو الخير صالح بن أبي حماد الرازي، قال علي بن محمد القتيبي: سمعت الفضل بن شاذان، يقول في أبي الخير، وهو صالح بن سلمة أبي حماد الرازي أبو الخير، كما كني، وقال علي: كان أبو محمد الفضل بن شاذان يرتضيه ويمدحه …).

ثمّ ناقشه بأن علي بن محمد القتيبي، لو كانت وثاقته ثابتةً لأمكن أن يقال بحسن الرجل لشهادة الفضل بن شاذان ولكن وثاقة علي بن محمد لم تثبت.[[73]](#footnote-73)

ومنها: مبنى التوثيق العام لرواة تفسير القمي وقد وثّقه السيد الخوئي قدس سره في المعجم بهذا الوجه.

فإن قيل بهذا المبنى ثبت التوثيق وإلا فهناك طريق آخر لتصحيح الرواية وهو تعويض السند كما ذكر الميرزا التبريزي قدس سره في هذا البحث بحث المشتق وبيانه أن للشيخ الطوسي قدس سره في الفهرست سنداً تاماً إلى جميع كتب علي بن مهزيار إلا نصف كتاب المثالب الذي ذكر له طريقاً آخر وقع فيه إبراهيم بن مهزيار فنستفيد من الطريق العام حيث لا نحتمل كون هذه الرواية في كتاب المثالب بل حتى لو احتملنا كونه في كتاب المثالب فالطريق المذكور إلى نصفه أيضاً تام لأن إبراهيم بن مهزيار من المعاريف ولم يرد فيه قدح.

ولم يوضّح وجه كونه من المعاريف، لعل وجهه نقل الأجلاء عنه مثل سعد بن عبد الله ومحمد بن أحمد بن يحيى ومحمد بن علي بن محبوب وعبد الله بن جعفر فكونه مرجعاً للحديث عند هؤلاء الأجلاء يكفي لكونه من المعاريف.

فالإشكال السندي من جهة صالح بن أبي حماد قابل للرفع إما على مبنى توثيق رواة تفسير القمي كما ذكر السيد الخوئي قدس سره أو بتعويض السند كما ذكر الميرزا التبريزي قدس سره.

يبقى الإشكال من جهة الإرسال وقد ذكرنا له تقريبات ثلاثةً:

أما التقريب الأول - وهو أن أبا جعفر حيثما يُطلق يراد به الإمام الباقر عليه السلام والقرينة على ذلك أن ابن شبرمة معاصر للإمام الباقر عليه السلام لا الإمام الجواد عليه السلام - فأجاب عن هذا التقريب صاحب الحدائق قدس سره بأنا لا نسلّم كون المراد بأبي جعفر حيثما يُطلق الإمام الباقر عليه السلام فقط فإن المتتبع في الروايات يعلم أن أبا جعفر كثيراً ما يطلق ويراد به الإمام الجواد عليه السلام وذكر شاهداً على ذلك وهو أن في مكاتبة علي بن مهزيار المعروفة في باب الخمس أطلق أبو جعفر وأريد به الإمام الجواد عليه السلام.

حتى لو سلّمنا أن ظاهر أبي جعفر حيثما أطلق الإمام الباقر عليه السلام فهنا نفس نقل علي بن مهزيار ظاهر في أنه ينقل بلا واسطة وأبو جعفر الذي ينقل عنه علي بن مهزيار بلا واسطة هو الإمام الجواد عليه السلام.

ونقل قول ابن شبرمة لا يدل على كونه معاصراً وحياً في زمان النقل فلعل نقل قوله في زمان الإمام الجواد عليه السلام من باب أنه كان من قضاة العامة وكان رأيه شايعاً أو موجوداً في الكتب فنقلوا رأيه وخطّأه الإمام عليه السلام.

أما التقريب الثاني - وهو أنه حتى لو كان المراد بأبي جعفر الإمام الجواد عليه السلام لكن ورد في الرواية تعبير: (قيل له) ولا شاهد فيها أن علي بن مهزيار كان حاضراً ينقل عن مجلس الإمام بلا واسطة - فجوابه واضح لأن التعبير بـ(قيل له) لا ينافي وجود الراوي في المجلس كما في باقي الموارد التي ينقل فيها الراوي مطلباً يسمعه عن الإمام عليه السلام ولم يكن هو سائلاً أو مظهراً لمطلب في مجلسه ولكنه ينقل ما يسأله الآخرون أو يقوله الآخرون وجواب الإمام عليه السلام وهذه الموارد كثيرة كما إذا قال زرارة مثلاً: (سأله رجل كذا فقال عليه السلام كذا) فظاهر نقله أنه حاضر في المجلس وسمع السؤال والجواب. هذه التعابير لا تكون شاهدةً على الإرسال ولا تنافي النقل بلا واسطة.

أما التقريب الثالث - وهو أن التعبير الوارد في مصدر الرواية وهو كتاب الكافي (علي بن مهزيار رواه عن أبي جعفر) وهذا صريح في وجود الواسطة بينه وبين الإمام عليه السلام وإلا لو كان هو الراوي عنه بلا واسطة لقيل: (علي بن مهزيار عن أبي جعفر - فأجيب عن هذا التقريب بأن التعبير المذكور ليس دليلاً على الإرسال لأنه يُطلق حتى في موارد النقل بلا واسطة والشاهد عليه أن الشيخ الطوسي قدس سره في موارد كثيرة عندما يريد أن يذكر بداية السند يقول مثلاً: (أما ما رواه ابن فضال عن فلان …) أو يقول: (أما ما رواه محمد بن أحمد بن يحيى عن فلان …) فليس معناه أن هناك واسطة بينهما فكما أن كلمة (رواه) في أول السند ليس بمعنى النقل مع الواسطة كذلك في آخر السند بل هو بمعناه اللغوي والعرفي وهو الرواية وليس ظاهراً أو صريحاً في النقل مع واسطة.

وأضاف بعضهم شاهداً آخر وهو أن هناك موارد ذكر الشيخ قدس سره كلمة (رواه عنه) وذكر في موضع آخر مكانه (عن) مثلاً قال في موضع من التهذيب: **(فأما الذي رواه علي بن الحسن عن محمد بن الحسن عن محمد بن أبي عمير عن بعض أصحابنا رواه عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ الرَّضَاعُ الَّذِي يُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ هُوَ الَّذِي يَرْضِعُ حَتَّى يَتَضَلَّعَ وَ يَتَمَلَّى وَ يَنْتَهِيَ نَفْسُهُ**‌**.)**[[74]](#footnote-74)وروى نفس الرواية في موضع آخر بقوله: (عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله)[[75]](#footnote-75) فهذا شاهد على أن تعبير (روى) لا يدل على شيء زائد على معناه اللغوي والعرفي.

والجواب الآخر أنه حتى لو ثبت أن في نسخة الكافي والتهذيب (رواه) ولكن ما نقله صاحب الوسائل قدس سره عنهما (علي بن مهزيار عن أبي جعفر) وكذا روى صاحب البحار قدس سره عن مناقب ابن شهر آشوب (علي بن مهزيار عن أبي جعفر) ومع الاختلاف في نسخة الكافي والتهذيب المطبوعة الموجودة بأيدينا ونقل الوسائل يكون نقل صاحب الوسائل قدس سره مقدماً كما التزم بذلك السيد الخوئي قدس سره لأن لصاحب الوسائل طرقاً إلى هذه الكتب وليس لنا طريقاً إلى النسخ المطبوعة.

فإشكال الإرسال يرتفع بتقاريبها الثلاثة فيكون رواية علي بن مهزيار قابلةً للاستناد كما أفاد الميرزا التبريزي قدس سره ثم لابد أن ننظر مدى دلالتها هل تشمل جميع الصور الأربع المتقدمة بحيث نحكم على طبقها على خلاف مقتضى القاعدة أو هي خاصة ببعض الصور دون بعض؟

كان مورد الرواية: **(إن رجلاً تزوج بجارية صغيرة فأرضعتها امرأته ثم أرضعتها امرأة له أخرى …)** فلم يُذكر في السؤال قيد من جهة كون كل من المرضعتين مدخولاً بها أم لا ومن جهة كون كل الإرضاعين بلبن الزوج أم لا فالسؤال مطلق ولكن الإمام عليه السلام في الجواب قال: **(تحرم عليه الجارية وامرأته التي أرضعتها أولاً فأما الأخيرة فلم تحرم عليه كأنها أرضعت ابنته).**

فعلّل عليه السلام عدم حرمة المرضعة الثانية بأنها أرضعت ابنته.

هنا وقع الكلام في أن تعبير الرواية: (ابنته) أو (ابنتها) فبحسب نقل الكافي: (ابنتها) وبحسب نقل التهذيب: (ابنته) سيأتي ما هو الصحيح منهما ولكن هل هناك فرق بين النقلين من جهة الشمول للصور الأربع أم لا؟

قد يقال بالنظر البدوي أن بينهما فرقاً فعلى نقل (ابنته) تكون الرواية ناظرةً إلى صورتي الأولى والثالثة يعني ما إذا كانت المرضعة الأولى مدخولاً بها أو كان إرضاعها بلبن الزوج لأن الرواية تقول المرضعة الثانية لا تحرم لأنها أرضعت بنت الزوج والبنتية للزوج يعني بالرضاع الأول والبنتية تتحقق إذا كان الإرضاع بلبن الزوج فتكون المرتضعة بنتاً حقيقيةً للزوج أو كانت المرضعة مدخولاً بها وكانت المرتضعة ربيبتها وخرجت عن الربيبية وصارت بنتاً للزوج وقد ورد في الروايات انطباق البنتية للزوج عليها ولكن البنتية هنا إلحاقية تعبدية وليست حقيقيةً.

فتعليل عدم حرمة المرضعة الثانية ببنتية الصغيرة للزوج لا يشمل صورة لم تكن المرضعة الأولى مدخولاً بها ولم تكن إرضاعها بلبن الزوج أي صورتي الثانية والرابعة.

وأما على نقل (ابنتها) فقد يُتخيل أن الرواية تشمل الصور الأربع لأن ابنتها يعني ابنة المرضعة الأولى وإلا فبنتية المرضعة الثانية تحصل بنفس هذا الرضاع فالمراد أن المرضعة الثانية ترضع ابنة الأولى ومن المعلوم ان المرضعة الأولى تصير أماً للصغيرة في جميع الصور الأربع فالرواية تدل على حرمة المرتضعة و المرضعةالاولی وعلی عدم حرمة المرضعة الثانية في جميع الصور والحال أن مقتضى القاعدة في صورتي الثانية والرابعة حرمتها أيضاً على بعض التقادير.

ولكن بالتأمل يظهر أنه حتى لو كان الوارد في الرواية لفظة (ابنتها) فهي انما تشمل صورتي الأولى والثالثة يعني ما إذا كانت المرضعة الأولى مدخولاً بها أو كان إرضاعها بلبن الزوج لأن (ابنتها) في مقابل زوجته يعني المراد بالتعليل أن المرضعة الثانية لم ترضع زوجة الرجل لتحرم بل أرضعت بنت المرضعة الأولى والبنتية في مقابل الزوجية وتوجب الخروج عن الزوجية، والبنتية التي توجب الخروج عن الزوجية تكون إما بكون المرضعة الأولى مدخولاً بها أو كون إرضاعها بلبن الزوج فلا يكون فرق بين (ابنته) و (ابنتها) من جهة شمول الرواية وعلى التقديرين تكون ناظرةً لصورتي الأولى والثالثة.

مضافاً إلى أن الصحيح في الدوران بين النقلين (ابنته) كما أفاد الفيض قدس سره لأن العبارة في الحقيقة تريد نفي زوجية الصغيرة للزوج فالمناسب كون البنتية أيضاً مضافةً إلى الزوج لا إلى المرضعة الأولى.

فلو كنا نحن ورواية علي بن مهزيار فقط رفعنا بها اليد عن مقتضى القاعدة في صورتي الأولى والثالثة وتبقى صورتا الثانية والرابعة على طبق القاعدة.

ولكن السيد الخوئي قدس سره بعد الإشكال السندي على الرواية قال نلتزم في جميع الصور الأربع بمقتضى القاعدة وفي الموارد التي تبتني الحرمة على القول بوضع المشتق للأعم نحن لا نقول بذلك فلا نحكم بالحرمة.

ثمّ أيّد ذلك بروايتين تعرضتا لحرمة المرتضعة بلا تعرض لحرمة المرضعة نفياً أو إثباتاً والروايتان مرويتان في الوسائل في الباب ١٠ من أبواب ما يحرم بالرضاع الحديث ١ و ٢.[[76]](#footnote-76)

الرواية الأولى صحيحة محمد بن مسلم: **(محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: لَوْ أَنَّ رَجُلًا تَزَوَّجَ جَارِيَةً رَضِيعَةً- فَأَرْضَعَتْهَا امْرَأَتُهُ فَسَدَ النِّكَاحُ.)** يعني فسد نكاح الرضيعة

وسندها الثاني: **(محمد بن الحسن باسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن علي بن فضال، عن ابن أبي عمير، عن عبد الحميد بن عواض عن ابْنِ سِنَانٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ وَ ذَكَرَ نَحْوَهُ)**

والسند الثالث: **(محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مِثْلَهُ)**.

والرواية الثانية: صحيحة الحلبي وعبد الله بن سنان **(وبالاسناد عن الحلبي وعبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) فِي رَجُلٍ تَزَوَّجَ جَارِيَةً صَغِيرَةً فَأَرْضَعَتْهَا امْرَأَتُهُ- وَ أُمُّ وَلَدِهِ قَالَ تَحْرُمُ عَلَيْهِ.)** أي تحرم الجارية الصغيرة

فهاتان الروايتان تؤكدان مقتضى القاعدة وهي عدم حرمة المرضعة.

هل ما أفاده تام أم لا؟

فهم قدس سره من (فساد النكاح) في صحيحة محمد بن مسلم فساد نكاح الصغيرة خاصةً لأن عمود الكلام وما ورد في ابتداء السوال الجارية الصغيرة وقد ذكر أيضاً صاحب الحدائق قدس سره أن ذلك هو المنساق من الرواية.

ولكن قد يشكل عليه كما ورد في كلام صاحب الحدائق قدس سره أن الأعلام فهموا من هذه العبارة فساد الاثنتين بمعنى فساد أمر نكاح الزوج كما ذكر المجلسي قدس سره في الروضة.

نعم، التعبير الوارد في صحيحة الحلبي وعبد الله بن سنان (تحرم عليه) فالعنوان الوارد فيها مفرد فهنا لا يبعد أن يستظهر كون المراد حرمة المرتضعة خاصةً لأنها عمود الكلام في السؤال.

ولكن بما أن صحيحة محمد بن مسلم دلت على فساد نكاح المرضعة والمرتصعة مطلقاً وصحيحة الحلبي وعبد الله بن سنان دلت على حرمة المرتضعة مطلقاً فهل مقتضى الجمع بينهما وبين رواية علي بن مهزيار حمل المطلق على المقيد فيقيّد إطلاقهما برواية علي بن مهزيار؟ أو أن المورد من قبيل المطلق والمقيد المثبتين لا متنافيين فلا يقيّد إطلاقهما بها؟

فعندما نلاحظ صحيحة محمد بن مسلم من جهة شمولها للصور الأربع تشمل بإطلاقها الجميع ويحكم بفساد نكاح المرضعة والمرتضعة وحرمتهما مؤبداً وهي ورواية علي بن مهزيار مثبتان فلا يمكن أن تكون رواية علي بن مهزيار مقيّدةً.

وعندما نلاحظ صحيحة الحلبي وعبد الله سنان فهي وإن تعرضت لحرمة المرتضعة دون المرضعة ولكنها أيضاً لا تنافي صحيحة محمد بن مسلم ورواية علي بن مهزيار تعرضت رواية محمد بن مسلم لحكم المرضعة الأولى والمرتضعة مطلقاً في جميع الصور وتعرضت رواية علي بن مهزيار لحكم المرضعة الأولى والمرتضعة في صورتين وصحيحة الحلبي وعبد الله بن سنان لم تتعرض لحكم المرضعة وإنما تضمنت لحكم المرتضعة فبين مدلول الروايات وإن كان اختلاف من جهة التعرض للحكم بحسب الصور ولكنه ليس اختلافاً موجباً للتقييد فلابد من الأخذ بما يكون أكثر شمولاً للصوران لم يكن مانع عن الاخذ به لا الاكتفاء بما يكون أضيق دائرة.

فحيث ان صحيحة محمد بن مسلم تدل على حرمة المرضعة والمرتضعة في جميع الصور الاربع ولا توجد مشكلة بالنسبة إلى دلالتها على حرمة المرضعة في جميع الصور لأنها وإن كانت على خلاف القاعدة في بعض الصور إلا أنه لا حجة على خلاف ما تدلّ عليه الرواية، إنما المشكلة في حرمة المرتضعة في صورتي الثانية والرابعة لأنها خلاف الآية الشريفة: **(وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ)**[[77]](#footnote-77)فدلت على عدم حرمة بنت الزوجة غير المدخول بها مؤبداً فصحيحة محمد بن مسلم - وكذلك صحيحة الحلبي وابن سنان - في إثبات حرمة المرتضعة في صورتي الثانية والرابعة تكون مخالفةً للكتاب فيرفع اليد عن الرواية في هذا القسم من مدلولها.

فالنتيجة أن حرمة المرتضعة ثابتة فقط في صورتي الأولى والثالثة دون صورتي الثانية والرابعة لمخالفة الكتاب وحرمة المرضعة الأولى ثابتة في جميع الصور الأربع لأنها وإن لم تكن على وفق القاعدة في جميع الصور إلا أنه لا يوجد حجة على خلافها.

هذا تمام الكلام في المسألة حسب مقتضى القاعدة الأولية ومقتضى الأدلة الخاصة.

الأمر الثاني من مقدمات بحث المشتق: هل النزاع جارٍ في اسم الزمان أيضاً أو هو خارج عنه؟

أشكل البعض على جريان النزاع فيه والمحقق الآخوند قدس سره أجاب عنه بجواب وأجاب عنه المحققون الثلاثة النائيني والعراقي والإصفهاني قدست أسرارهم بأجوبة مختلفة فمجموع الأجوبة أربعة فإن تم شيء منها ثبت جريان النزاع فيه.

بيان الإشكال أن عنوان النزاع في بحث المشتق أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ أو الأعم منه ومما انقضى عنه التلبس فلابد أن يكون الذات بعد انقضاء المبدأ باقياً ليُبحث عن إطلاق عنوان المشتق عليه بعد انقضاء المبدأ هل هو حقيقة أو لا ويكون إطلاقه حقيقةً في خصوص المتلبس وبهذا الاعتبار يكون اسم الزمان خارجاً عن محل النزاع لأن الذات التي يراد إطلاق اسم الزمان عليه نفس الزمان والزمان أمر متصرّم ينقضي وينصرم فإن كانت قطعة من الزمان متلبسةً بالمبدأ ثم انقضى عنها التلبس فبانقضاء التلبس انقضت الذات أيضاً ولم تبق ليُبحث هل إطلاق العنوان عليها بعد انقضاء التلبس حقيقة أم لا؟

مثلاً اليوم العاشر من شهر محرم سنة ٦١ الهجرية هو زمان استشهاد سيد الشهداء عليه السلام والذات المتلبسة بالمبدأ هي تلك القطعة الخاصة من الزمان التي وقع فيها القتل وقد انقضت ولم تبق ليُبحث هل إطلاق عنوان مقتل الحسين عليه السلام على الذات التي انقضى عنها التلبس حقيقة أو لا؟

أجاب المحقق الآخوند قدس سره عن هذا الإشكال بالحل تارةً وبالنقص أخرى:

أما الجواب الحلي فهو أنه لا مانع من وضع اللفظ لمفهوم عام ليس له في الخارج إلا مصداق واحد فإن انحصار المصداق في فرد واحد لا يوجب وضع اللفظ من الأول للفرد بل يمكن وضعه لذلك الفرد ويمكن وضعه للمفهوم العام المنطبق عليه وعلى هذا يكون لجريان النزاع في اسم الزمان مجال فيُبحث هل اسم الزمان موضوع لخصوص الزمان الذي كان متلبساً بالمبدأ أو للأعم منه والزمان الذي انقضى فيه المبدأ ولو لم يوجد للمفهوم العام فرد آخر في الخارج غير القطعة المتلبسة بالمبدأ ولكن لا يوجب ذلك وضع اللفظ للفرد بل يمكن وضعه للعام ويکون إطلاقه على ذلك الفرد من باب إطلاق الكلي على فرده.

أما الجواب النقضي فبأمرين:

الأول: أنه وقع الخلاف فيما وُضع له لفظ الجلالة هل هو عَلَم شخصي لخصوص الذات المقدّسة أو اسم لواجب الوجود وهو عنوان عام ليس له خارجاً إلا مصداق واحد فإطلاق لفظ الجلالة على الله تعالى من باب إطلاق اللفظ الموضوع للكلي على الفرد. هذا شاهد على أن انحصار مصداق العام في فرد واحد لا يوجب وضع اللفظ لذلك الفرد بل يمكن وضعه للعام وإطلاقه على الفرد.

الثاني: أن عنوان واجب الوجود - وإن ورد في عبارة الكفاية (الواجب) ولكن مراده واجب الوجود - موضوع للمفهوم الكلي ولكن لا يكون له إلا مصداق واحد فانحصار المصداق في فرد واحد لا يمنع من وضع اللفظ للمفهوم العام.

قال قدس سره: **(و يمكن حل الإشكال بأن انحصار مفهوم عام بفرد كما في المقام لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام و إلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك و تعالى).**

هذا جواب المحقق الآخوند قدس سره.

نوقش فيه في كلمات الأعلام كالمحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما.

ناقش السيد الخوئي قدس سره في الجواب الحلي بأنا نسلّم إمكان وضع اللفظ للمفهوم العام مع انحصار مصداقه في فرد واحد هذا أمر لا يمكن إنكاره فقد يوضع اللفظ للمفهوم العام الجامع بين المصداق الممكن والمحال مثلاً لفظ الاجتماع وُضع للمفهوم العام بعض مصاديقها ممكنة كاجتماع زيد وعمرو في الدار وبعضها غير ممكنة كاجتماع النقيضين واجتماع الضدين بل يمكن وضع اللفظ للمفهوم العام ولا يوجد له أي مصداق ممكن كلفظ الدور إذا وُضع لخصوص الدور الباطل ولفظ شريك الباري الذي لا يوجد له مصداق فلا يلزم في الوضع أن يكون جميع مصاديق الموضوع له ممكناً بل يمكن أن يكون عنواناً جامعاً لمصاديق ممكنة ومصاديق مستحيلة أو عنواناً ليست له مصاديق ممكنة أصلاً ولكن إنما يصح ذلك فيما تعلق الغرض بتفهيم ذلك المعنى الجامع فيوضع له اللفظ كما في لفظ الاجتماع أو لفظ شريك الباري لتعلق الغرض التفهيمي بالجامع والعنوان العام ففي هذه الموارد وضع اللفظ للعنوان العام جائز لا إشكال فيه.

ولكن إن لم يتعلق الغرض التفهيمي بالعنوان العام أصلاً يكون حينئذٍ وضع اللفظ له لغواً محضاً لا يصدر من الحكيم واسم الزمان من هذا القبيل إذ المفروض عدم بقاء الذات بعد انقضاء التلبس فوضع الواضع لفظ اسم الزمان للزمان العام الجامع لزمان وقوع الفعل والأزمنة التي ذاتها موجودة ولكنها غير متلبسة بالمبدأ لغو محض لعدم تعلق الغرض التفهيمي بهذا العنوان العام الجامع.

ثم قال من هنا يظهر الجواب عن النقض وأن قياس اسم الزمان بلفظ الجلالة وبواجب الوجود قياس في غير محله لتعلق الغرض التفهيمي بمفهوم واجب الوجود العام كما أن لفظ الإله أيضاً موضوع للمفهوم العام فلا يكون وضع اللفظ لهذه المفاهيم لغواً وإن كان بعقيدة الموحدين هذه العناوين ليس لها إلا مصداق واحد ولكن ليس جميع الناس موحدين بل هناك مشركون يتعلق غرضهم التفهيمي بذلك بل لوفرض انحصار المستعملين بالموحدين فمع ذلک قد يتعلق الغرض بتفهيم العنوان العام ولولإظهار التوحيد ونفي الشرك فلايکون وضع هذه الألفاظ لغواً لتعلق الغرض التفهيمي بهذه العناوين العامة وليس منحصراً في خصوص المصاديق الموجودة.

فاتضحت المناقشة في الجواب الحلي وفي النقضين.

وللسيد الخوئي قدس سره مناقشة خاصة للنقض الثاني وهي أن المحقق الآخوند قدس سره نَقَض بلفظ الواجب وأنه موضوع للمفهوم العام ومصداقه منحصر في الله تعالى وهذا من العجائب لأن عنوان الواجب ليس مصداقه منحصراً في الله تعالى بل هو بمعنى الثابت فيشمل كل الأمور الثابتة التشريعية كالصوم والصلاة والأمور الثابتة التكوينية ولو كانت ثابتةً بالغير فكيف نَقَض المحقق الآخوند قدس سره بالواجب. نعم، لو أضاف إليه (لذاته) وقال (الواجب لذاته) كان مصداقه منحصراً فيه تعالى ولكن لا يكون حينئذٍ مثالاً لوضع اللفظ الواحد للمفهوم العام له مصداق واحد بل لكل من جزئي اللفظ وضع مستقل و يكون دلالته علی واجب الوجود لذاته من باب تعدد الدال والمدلول.

ولكن كما ذكرنا في توضيح النقض مراد المحقق الآخوند قدس سره بالواجب واجب الوجود فلا يرد عليه الإشكال بأن مصاديق الواجب ليس منحصراً في واحد وأنه شامل لمثل الصلاة والصوم. نعم، الإشكال الأخير وارد وهو أن لفظ واجب الوجود وإن لم يكن له إلا مصداق واحد ولكن ليس لفظاً واحداً وُضع للمعنى العام بوضع واحد مستقل بل هناک لفظان مركبان ودلالتهما من باب تعدد الدال والمدلول فلا يصح النقض به في المقام.

هذه مناقشة السيد الخوئي قدس سره في جواب المحقق الآخوند قدس سره.

الجواب الثاني عن الإشكال ما ذكره المحقق النائيني قدس سره وهو أنه لابد أن نلاحظ أن معروض اسم الزمان ما هو؟ إن كان معروضه القطعة الخاصة من الزمان مثلاً في مقتل الحسين عليه السلام المعروض هو تلك القطعة من الزمان الذي وقع فيه القتل أي العاشر من المحرم من سنة ٦١ فلا تكون الذات باقياً بعد انقضاء المبدأ ولكن ليس المعروض شخص ذلك الزمان بل المعروض العنوان الكلي الذي ينطبق على ذلك الزمان وعلى اليوم العاشر من السنوات الأخرى إلى يوم القيامة وإذا كان المعروض هو العنوان الكلي يكون بقاء الذات بعد انقضاء المبدأ أوضح من أن يخفى ولا يرد إشكال عدم بقاء الذات.

لتوضيح هذا المدعى أفاد قدس سره أن اسم الزمان على قسمين:

الأول: ما يدلّ علی زمان خاص مثل السبت وأول الشهر وأمثال ذلك.

الثاني: اسم الزمان المصطلح الذي هو من المشتقات في مقابل اسم المكان وباقي المشتقات.

لا إشكال في أن القسم الأول موضوع للمعاني الكلية التي لها أفراد تدريجية لا يمكن اجتماع فردين منها في الوجود فلفظ السبت موضوع لليوم الأول من كل أسبوع وأول الشهر موضوع لأول كل شهر.

ولكن القسم الثاني وهو اسم الزمان المشتق إن كان وضعها كالقسم الأول بان کان مقتل الحسين عليه السلام مثلاً موضوعاً لكلي اليوم العاشر من المحرم فتكون الذات فيه باقيةً ولو بعد انقضاء القتل فلا إشكال في جريان النزاع فيه وإن قلنا بأنه وُضع للقطعة الخاصة من الزمان وشخص ذلك الزمان فلا تكون الذات فيه باقيةً فيكون للمنع عن جريان النزاع فيه مجال ولكن كونه موضوعاً للشخص في حيز المنع بل وضعه كالقسم الأول للكلي فمقتل الحسين عليه السلام وُضع لكلي العاشر من المحرم ويوجد لهذا الكلي في كل سنة فرد إلى يوم القيامة فتكون الذات التي هي معروض للمبدأ باقيةً ولكن انقضى عنها التلبس فيجري فيه النزاع بنفس البيان في باقي المشتقات.

نوقش في هذا الجواب في كلمات الأعلام.

قال السيد الخوئي قدس سره في تعليقة الأجود لا ينبغي الريب في أن الموضوع له لاسم الزمان هو العنوان الكلي ولا يُطلق على القطعة الخاصة بما هي قطعة خاصة بل بما هي مصداق لذلك الكلي ولكن ما هو معروض المبدأ الشخص الخاص والمصداق الخارجي فمع زوال ذلك الشخص وانعدامه لا معنى لبقاء الذات في ضمن شخص آخر.

وتوضيح ذلك في كلام الميرزا التبريزي قدس سره أن العنوان الكلي وإن كان يتكثر بتكثر أفراده ويتّصف بوصف كل من الأفراد ولكن الكلي في ضمن كل فرد غير الكلي في ضمن الفرد الآخر فإذا كان الكلي في ضمن فرد معروضاً لوصف فبزوال ذلك الفرد يزول الكلي ولا معنى لبقائه في ضمن فرد آخر لأن الكلي في ضمن الفرد الثاني وجود آخر للكلي مباين للكلي في ضمن الفرد الأول فلا يعتبر بقاءً له.

ثم قال إذا لاحظنا لفظ المجتهد مثلاً معروضه زيد بما هو إنسان لا بما هو شخص وبهذا الاعتبار يتصف الإنسان بالمبدأ ولكن لا يلزم من اتصاف كلي الإنسان بالمبدأ صدق المجتهد على باقي أفراد الإنسان بعد زوال زيد والوجه في ذلك أن كلاً من أفراد الكلي وجود مغاير للآخر لأن الكلي يتعدد بتعدد الأفراد وليس وجود الكلي في ضمن الفرد الثاني بقاءً للكلي في ضمن الفرد الأول بل انقضى الكلي في ضمن ذلك الفرد ووجد كلي آخر في ضمن هذا الفرد وعلى هذا الأساس لا يجري القسم الثالث من استصحاب الكلي.

ولكن الظاهر عدم تمامية هذه المناقشة لأن المحقق النائيني قدس سره يريد أن يقول أن الواضع في وضع اسم الزمان المصطلح لا يجعل معروض الوصف قطعةً خاصةً من الزمان في مقابل باقي القِطَع بل يلاحظه بالعنوان الكلي مثلاً معروض مقتل الحسين عليه السلام كلي اليوم العاشر من المحرم وهو قابل للانطباق على أفراد متعددة بعدد السنوات الآتية إلى يوم القيامة فيكون الكلي باقياً بتحقق أفراده وببقاء أفراده لا بحسب الواقع الخارجي بل بحسب الاعتبار العرفي وإلا فبحسب الواقع الخارجي زالت القطعة السابقة وأتت قطعة جديدة مشابهة لها ووجودها غير وجود تلك ولكن بالنظر العرفي يكون اليوم العاشر من المحرم بعنوان الكلي باقياً إلى يوم القيامة وإذا كان معروض اسم الزمان كلي الزمان وكان باقياً بالنظر العرفي يكون اسم الزمان واجداً لخصوصة النزاع في بحث المشتق مثلاً في مقتل الحسين عليه السلام كان التلبس بالمبدأ في العاشر من المحرم سنة ٦١ الهجرية وتكون الذات في العاشر من المحرم سنة ٦٢ وسنة ٦٣ وباقي السنوات باقيةً وهي كلي اليوم العاشر من المحرم ولكن انقضى عنها التلبس بالمبدأ فيأتي النزاع هل يكون حقيقةً في خصوص المتلبس بالمبدأ أو الأعم منه ومما انقضى عنه التلبس؟

بهذا البيان يتضح الجواب عما ورد في كلام الميرزا التبريزي قدس سره من تنظير المقام بمثال المجتهد لأنه لم يُلاحظ في مثال المجتهد الإنسان بما هو وجود واحد ينطبق على أفراد خاصة و يبقی ببقائها بل لوحظ فيه كلي الإنسان في ضمن زيد، كان زيد متلبساً بالمبدأ فاتصف به الإنسان بما هو موجود في ضمن زيد ولكن لم يُلاحظ بما هو وجود واحد مستمر في طول الزمان إلى الأبد وهذا بخلاف اسم الزمان فإن المحقق النائيني قدس سره يقول في اسم الزمان كمقتل الحسين عليه السلام مثلاً أن تلك القطعة الخاصة من الزمان التي وقع فيها القتل وإن انقضت وهي اليوم العاشر من سنة ٦١ الهجرية ولكن اسم الزمان صار وصفاً للكلي بما أنه وجود واحد يكون باقياً بتحقق ذلك اليوم في كل سنة بالنظر العرفي وبهذا البيان يكون اسم الزمان واجداً لشرائط جريان النزاع.

بهذا التوضيح كما يتضح الجواب عن مناقشة السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما كذلك يتضح الجواب عن مناقشة السيد الخميني قدس سره حيث قال في ذيل بيان المحقق النائيني قدس سره أنه لا يخلو عن غرابة لأن وعاء الحدث هو الزمان الخارجي الخاص كاليوم العاشر من المحرم سنة ٦١ الهجرية لا كلي الزمان مطلقاً واليوم العاشر من سنة ٦٢ وباقي السنوات الآتية مصاديق أخرى ووجودات أخرى لا وحدة بينها ولو اعتباراً.

فبالتوضيح المتقدم اتضح عدم تمامية هذه المناقشة لأن معروض اسم الزمان هو كلي يوم العاشر لا القطعة الخاصة والكلي له أفراد متعددة وهو واحد بالاعتبار وما ذكره السيد الخميني قدس سره من أن الكلي ليس واحداً ولو بالاعتبار غير تام فإنه ليس واحداً حقيقةً ولكنه واحد بالاعتبار.

والنتيجة أن الجواب الثاني عن الإشكال وهو جواب المحقق النائيني قدس سره جواب تام ومناقشات الأعلام عليها غير واردة.

الجواب الثالث عن إشكال عدم جريان النزاع في اسم المكان جواب المحقق العراقي وذكره السيد البروجردي قدس سره ونقله المحقق الإصفهاني قدس سره عن بعض المدقّقين المعاصرين وفي تعليقة نهاية الدراية أن المراد به الشيخ هادي الطهراني قدس سره صاحب المحجة ومحصّله أن الزمان وإن كان بالدقة العقلية متصرّم الوجود وتدريجي الوجود ولكن باعتبار اتصال قطعاته بعضها ببعض تكون له وحدة في الوجود ولو بالنظر العرفي - وفي بعض الكلمات أنه بحسب الدقة العقلية كذلك ولكن لو لم نقل بذلك فلا أقل من كونه بالنظر العرفي كذلك - فيكون اسم الزمان واجداً لخصوصية النزاع.

الفرق بين هذا الجواب والجواب السابق أنه كان إطلاق مقتل الحسين عليه السلام مثلاً على اليوم العاشر من المحرم في السنين المتعددة بحسب الجواب السابق بعنوان ما انقضى عنه التلبس ولكن بحسب هذا الجواب يكون الإطلاق في نفس ذلك اليوم العاشر من سنة ٦١ الهجرية بعد وقوع القتل في أول اليوم مثلاً في آخر اليوم مما انقضى عنه المبدأ فتكون خصوصية النزاع متوفرةً في نفس اليوم إذ المفروض بقاء الذات مع انقضاء التلبس.

هذا أصل تقريب الجواب الثالث ولكن في كلام المحقق العراقي قدس سره حسب تقرير بدائع الأفكار إضافة لابد من بيانها لنرى هل مناقشة المحقق الإصفهاني قدس سره واردة بلحاظها أو لا؟

تلك الإضافة أن العرف يقسّم الزمان بحسب أغراضه إلى قِطَع كاليوم والأسبوع والشهر والسنة ولكن عندما نلاحظ كلاً من هذه القِطَع ولو كانت هي مشتملةً على وجودات متعددة متصرمة ولكن القطعة وجود واحد بالنظر العرفي فإذا وقعت حادثة في أول القطعة مثلاً يكون المبدأ منقضياً في انتهاء القطعة ولكن الذات باقية لفرض مجموع القطعة وجوداً واحداً وكلما انقضى التلبس بالمبدأ وكانت الذات باقيةً يكون واجداً لخصوصية النزاع في بحث المشتق.

ناقش المحقق الإصفهاني قدس سره بعد بيان أصل الجواب بأن مجرد اتصال الهويات المتغايرة لا يوجب البقاء حقيقةً وإلا لو كانت حقيقةً باقيةً لزم صدق اسم الزمان في جميع الأزمنة إلى يوم القيامة ففي مثل مقتل الحسين عليه السلام لابد وان يصدق حتى على هذه الايام التي نعيش فيها التي هي من أيام شهر الجمادى الثانية إذ المفروض أن ملاك البقاء ذات الاتصال والاتصال موجود في جميع الأزمنة والحال أنه لا شبهة في عدم صحة إطلاق مقتل الحسين عليه السلام إلا على اليوم العاشر من المحرم غاية الأمر يصحّ إطلاقه على اليوم العاشر من المحرم في كل سنة ولا يصح إطلاقه على باقي أيام السنة قطعاً.

ولكن هذه المناقشة التي أوردها المحقق الإصفهاني قدس سره غير واردة بملاحظة الإضافة الواردة في كلام المحقق العراقي قدس سره لأنه أفاد أن العرف يقسّم الزمان لأجل أغراضه إلى قِطَع والاتصال موجود في دائرة تلك القطعة مثلاً في مقتل الحسين عليه السلام إذا لوحظ المعروض اليوم تكون الذات باقيةً إلى آخر يوم العاشر وإن كان التلبس بالمبدأ في ساعة القتل فبعدها يكون مما انقضى عنه المبدأ وإذا لوحظ المعروض الشهر تكون الذات باقيةً إلى آخر شهر محرم ومصداقاً لذات كان متلبساً بالمبدأ وانقضى عنه التلبس وإذا لوحظ المعروض السنة تكون الذات باقيةً إلى آخر سنة ٦١ الهجرية ومصداقاً لذات كان متلبساً بالمبدأ وانقضى عنها التلبس وهكذا …

وعلى هذا لا ترد مناقشة المحقق الإصفهاني قدس سره إذ المحقق العراقي قدس سره لا يقول بوحدة وجود جميع قطعات الزمان إلى يوم القيامة من جهة الاتصال بل بوحدة وجود الزمان في دائرة نفس القطعة.

نعم، في آخر كلام المحقق الإصفهاني قدس سره مطلب يمكن الإشكال به على هذه الإضافة الواردة في كلام المحقق العراقي قدس سره أيضاً وذلك المطلب أن الاتصال وإن لم يكن بلحاظ جميع أجزاء الزمان إلى يوم القيامة بل بلحاظ القِطَع الخاصة من الزمان التي قسّمه العرف بها ، مع ذلك خصوصية النزاع غير موجودة في تلك القطعة لأن غاية ما يُثبت بهذا البيان بقاء الذات إلى آخر تلك القطعة ولكن نحتاج لجريان النزاع إلى انقضاء التلبس أيضاً ولم ينقض تلبس القطعة بما هي قطعة وإنما ينقضي بانقضاء تلك القطعة فما دامت الذات باقيةً لا يكون التلبس منقضياً وإذا انقضى التلبس لا تكون الذات باقيةً.

قال قدس سره: **(نعم، ربما يطلق المقتل ويراد الساعة التي وقع فيها القتل وربما يطلق ويراد به اليوم الواقع فيه وربما يراد الشهر وربما يراد العام، وهذا كله أجنبي عن الوحدة المزبورة إذ على هذا الإطلاق لا انقضاء ما دامت الساعة أو اليوم أو الشهر أو العام باقية، وبعد مضى أحدها لا بقاء لما أطلق المقتل بالإضافة إليه كي ينازع في الوضع له أو للأعم، فالبقاء إن أضيف إلى أحد تلك الأمور المتصفة بنحو من الوحدة فالتلبس بحسبه باقٍ ما دام باقياً وإلا فلا، وإن أضيف إلى الزمان لا بلحاظ تلك الوحدات، بل بلحاظ اتصالية الزمان فمع فرض صحة هذا الإطلاق فالدهر باق والتلبس كذلك، فالأمر دائماً يدور بين البقاء والتلبس أو عدمه وعدمه.)**[[78]](#footnote-78)

الجواب الرابع: جواب المحقق الإصفهاني قدس سره وإن ذكره بنحو الترديد لا الجزم ولكن اختاره السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما ومحصّله أن الإشكال المذكور يرد بناءً على كون وضع هيئة اسم الزمان وضعاً مستقلاً فيشكل حينئذٍ بأن هذه الهيئة لا تبقى فيها الذات مع انقضاء المبدأ ولكن بناءً على أن هيئة اسم الزمان لا وضع له مستقل بل وُضعت الهيئة لوعاء الفعل أعم من الزمان والمكان مثلاً المقتل لمطلق وعاء القتل أعم من زمانه ومكانه فيكفي حينئذٍ لجريان النزاع بقاء الذات مع انقضاء المبدأ في أحد القسمين وهو المكان ولو لم يُتصوّر بقاء الذات مع انقضاء المبدأ في القسم الآخر وهو الزمان.

قال المحقق الإصفهاني قدس سره: **(نعم، لو قلنا بأن المقتل ونحوه موضوع لوعاء القتل مثلاً من دون ملاحظة خصوصية الزمان أو المكان فعدم صدقه على ما انقضى عنه في خصوص الزمان لا يوجب لغوية النزاع، بخلاف ما إذا كان موضوعاً للزمان الأعم من المتلبس وما انقضى عنه فإن البحث عن وضعه للأعم مع عدم المطابق إلا للأخص لغو.)**[[79]](#footnote-79)

نوقش هذا الجواب في كلام السيد الخميني قدس سره في المناهج وتقريرات بحوثه بأنه لا يمكن الالتزام بوضع الهيئة للأعم لعدم جامع ذاتي بين الزمان والمكان فإن وقوع المبدأ في كل منهما مغاير لوقوعه في الآخر.

أجيب عن هذه المناقشة في كلام الميرزا التبريزي قدس سره بجوابين:

الأول: أن مورد البحث وضع الهيئة، ووضع الهيئات من الوضع العام والموضوع له الخاص فمعنى اسم الزمان وإن كان مغايراً لمعنى اسم المكان ومتبايناً له ذاتاً ولا يوجد جامع ذاتي بينهما ولكن ذلك لا يوجب عدم إمكان وضع الهيئة لهما بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص لأنه لا يلزم في هذا النحو من الوضع وجود الجامع الذاتي بل يكفي وجود جامع عرفي انتزاعي يشار به إلى الأفراد كعنوان ما يقع فيه المبدأ مثلاً فتوضع الهيئة لمصاديقه وإن كانت كيفية الوقوع في الزمان غير كيفية الوقوع في المكان فيمكن تصوير النزاع في الهيئة المشتركة مثلاً فيما كان المبدأ من قبيل الفعلية كالقتل يُقال هل وُضعت الهيئة لخصوص ما يكون وقوع المبدأ فيه فعلياً أو الأعم منه وما انقضت عنه الفعلية؟

الثاني: أن ما ذُكر من اختلاف وقوع المبدأ في الزمان ووقوعه في المكان ذاتاً غير واضح لوجود حيثية الوعائية والإحاطة في كليهما.

فالمناقشة المذكورة غير واردة.

ولكن هناك مناقشة ثانية على مختار المحقق الإصفهاني والسيد الخوئي والميرزا التبريزي قدست أسرارهم وهو أنه ولو تمّ تصوير وضع الهيئة الواحدة لاسم الزمان واسم المكان معاً ثبوتاً بالتوضيح المتقدم ولكن بحسب الإثبات ليست الهيئة موضوعةً لمعنى واحد بوضع واحد من قبيل الاشتراك المعنوي بين الوقوع في الزمان والوقوع في المكان ولو بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص بل الثابت فيه من قبيل الاشتراك اللفظي والدليل على ذلك التبادر فليس المتبادر من الهيئة المعنى الجامع بل أحد الأمرين والتبادر علامة الحقيقة.

أشير إلى هذه المناقشة أيضاً في كلام السيد الخميني قدس سره حيث قال حتى لو تم تصوير الجامع الذاتي ولكنه على خلاف المتبادر من اسمي الزمان والمكان هذا هو نفس الإشكال الثاني فإن ما نفهمه من الهيئة ليس معنى واحداً من قبيل المشترك المعنوي بل معاني متعددة من قبيل المشترك اللفظي قد يكون اسم مكان وقد يكون اسم زمان وقد يكون مصدراً ميمياً وتعيين أحد المعاني يحتاج إلى القرينة.

فالجواب الرابع وإن كانت المناقشة الأولى وهي المناقشة الثبوتية غير واردة عليه ولكن المناقشة الثانية وهي المناقشة الإثباتية واردة.

نتيجة البحث في الجواب عن الإشكال أن جواب المحقق النائيني قدس سره من بين الأجوبة جواب تام وعلىه يكون اسم الزمان داخلاً في محل النزاع في بحث المشتق ولكن لو لم يتم عند شخص شيء من هذه الأجوبة كالسيد الخميني قدس سره في المناهج لابد أن يلتزم بالإشكال وخروج اسم الزمان عن محل النزاع.

هذا كله في الأمر الثاني من مقدمات بحث المشتق.

الأمر الثالث : هل الأفعال والمصادر المزيد فيها داخلة في محل النزاع أو لا؟

أصل هذا الأمر لبيان هذا المطلب ولكن المحقق الآخوند قدس سره في هذا الأمر تعرض في المجموع لمطالب ثلاثة:

الأول: ما ذكرناه

الثاني: هل الزمان مأخوذ في معنى الأفعال كما هو ظاهر تعريف النحويين للفعل حيث قالوا أنه ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة أو لا؟

الثالث: ما هو الفرق بين الاسم والحرف من حيث المعنى؟

أما المطلب الثالث فمن المعلوم أنه ليس مرتبطاً بهذا البحث وتكرار لما تقدم في بحث أقسام الوضع ووضع المعاني الحرفية فلا نعيد.

والمطلب الثاني وإن لم يكن تكراراً ولكنه ليس مرتبطاً ببحث المشتق بل مطلب استطرادي لا دخالة له لمورد النزاع ومحل البحث كما يظهر من عبارة المحقق الآخوند قدس سره أيضاً حيث قال بعد تمام هذا المطلب: **(ثم لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه بما يناسب المقام لأجل الاطراد في الاستطراد في تمام الأقسام …)** فيستفاد أن المطلب الثاني كان استطراداً وهذا المطلب الثالث اطراد في الاستطراد فلذلك عنون المطلب الثاني بـ(إزاحة شبهة).

أفاد في المطلب الأول أن الأفعال والمصادر المزيد فيها خارجة عن محل النزاع وإن كانت من المشتقات الأدبية ولكنها ليست من المشتقات الأصولية والوجه في ذلك ما تقدم في الأمر الأول من أن ضابط المشتق الأصولي ما يكون عنواناً للذات وجارياً عليها باعتبار التلبس بالمبدأ واتحاد المبدأ مع الذات وهذه الخصوصية غير موجودة في الأفعال والمصادر المزيد فيها لأن مفاد المصادر نفس المبدأ الذي تتصف به الذات ولا دلالة لها على الذات كالإكرام مفاده المبدأ الذي يتصف به زيد مثلاً ولا دلالة له على ذاته ولا يجري عليها. وكذا الأفعال لأن مفادها في الفعل الماضي والمضارع قيام المبدأ بالذات قياماً صدورياً كضَرَبَ أو قياماً حلولياً كمَرِضَ وفي فعل الأمر طلب فعل المبدأ وفي فعل النهي طلب ترك المبدأ - على مبنى المحقق الآخوند قدس سره والزجر عن الفعل على مبنى المتأخرين - فلا دلالة للأفعال على الذات ولا تجري عليها.

قال قدس سره: **(إنه من الواضح خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع، لكونها غير جارية على الذوات، ضرورة أن المصادر المزيد فيها كالمجردة، في الدلالة على ما يتصف به الذوات ويقوم بها كما لا يخفى وإن الأفعال إنما تدل على قيام المبادي بها قيام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها، على اختلافها.)**

أصل ما أفاده من خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها عن النزاع لا شك فيه ولم يناقش فيه أحد ولكن كما ذكرنا هذا المطلب أصله تقدم في الأمر الأول عند بيان ضابطة محل النزاع فإن نتيجة ذلك الأمر هذا المطلب ولكن المحقق الآخوند قدس سره لم يصرّح هناك بخروج الأفعال ومصادر المزيد فيها عن محل النزاع فصرّح بذلك هنا.

فيتبين بهذا عدم ورود مناقشة المحقق الإيرواني قدس سره حيث قال: **(إن مفاد هذا الأمر قد تقدم في الأمر الأول حيث خصّ النزاع هناك بما كان من المشتقات مفهومه منتزعا من الذات بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضي و متحدا معها نحو اتحاد فيخرج بذلك المصادر و الأفعال لعدم هذا الاتحاد فيها فمضمون هذا الأمر مستدرك.)**[[80]](#footnote-80)لأن عدم التصريح به هناك يكون مبرّراً لبيانه هنا.

تبقى هنا نكتة وهي أن المحقق الآخوند قدس سره في عبارته قيّد المصادر بالمزيد فيها في مقابل المصادر المجردة فما هو وجه التقييد؟ لماذا لم يذكر هنا خروج المصادر المجردة عن محل النزاع؟

أجاب المحقق الإيرواني قدس سره بأن المصادر المجردة وإن كانت خارجةً أيضاً عن محل النزاع بلحاظ التوضيح المتقدم في الأمر الأول لأنها ليست متحدةً مع الذات ولا تجري عليها ولكن لم يذكرها المحقق الآخوند قدس سره هنا للخلاف في كونها مشتقةً أو جامدةً فعلى كون المصدر المجرد هو الأصل في الكلام لا يكون مشتقاً أدبياً ليُحتاج إلى إخراجه عن محل النزاع. وفي المقابل القول بكون الأصل في الكلام الفعل الماضي والمصدر المجرد مشتق منه كباقي المشتقات وهناك قول ثالث - وهو مختار المحقق الآخوند قدس سره - أن المصدر المجرد والأفعال ومنها الفعل الماضي كلها مشتقة.

قال قدس سره: **(إنما قيد بالمزيد فيها لأن دخول المصادر المجردة في عنوان المشتق محل بحث و إشكال و ان كان مختاره (قده) هو الدخول و ان المصدر مشتق كسائر المشتقات كما ان الفعل أيضا مشتق.)**‏

ولكن كيف يكون المصدر المجرد والفعل الماضي كلاهما مشتقين؟ فما هو الأصل في الكلام على هذا القول؟

الجواب أن الأصل أمر ثالث وفيه احتمالان يمكن أن يكون الأصل عند المحقق الآخوند قدس سره اسم المصدر وهو ما لوحظت فيه ذات الفعل ولم تلاحظ فيه حيثية الانتساب إلى الفاعل في مقابل المصدر الذي لوحظ فيه الفعل وحيثية انتسابه إلى الفاعل وصدوره عنه ويمكن أن يكون الأصل - كما حُكي في تحقيق الأصول عن بعض أساتدتنا حفظه الله – مادة المشتقات و هي الحروف بترتيبها الخاص بقطع النظر عن الهيئة مثلاً في ضَرَبَ الضاد والراء والباء بهذا الترتيب الخاص نظير المادة والهيولا التي تكون لها صور مختلفة بالتوضيح المذكور في كلامه.

فلا يرد على ما نقله المحقق الإيرواني قدس سره - من أن مختار المحقق الآخوند قدس سره أن المصدر المجرد ليس أصلاً للكلام ولا الفعل الماضي وكلاهما مشتقان - أن مع انتفاء الأصل لا معنى للاشتقاق لإمكان أن يكون الأصل عنده أمراً ثالثاً غير المصدر المجرد والفعل الماضي.

المطلب الثاني من المطالب الثلاثة التي تعرّض لها المحقق الآخوند قدس سره في هذا الأمر الثالث: أن الزمان لم يُؤخذ في معنى الأفعال وأنها بالدلالة الوضعية لا تدل على الزمان على خلاف ما اشتهر بين النحاة من أن الفعل ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة.

ذكر قدس سره لإثبات مدعاه وجوهاً أربعةً وجهين بعنوان الدليل ووجهين بعنوان المؤيد والتعبير بالتأييد فيهما ظاهر في عدم كونهما دليلين تامين:

أول الوجهين الذين ذكرهما بعنوان الدليل: أن الفعل ليس منحصراً في الماضي والمضارع فإن الأمر والنهي أيضاً من الأفعال ولا دلالة لهما على الزمان فإن صيغة الأمر تدل على إنشاء طلب الفعل وصيغة النهي تدل على إنشاء طلب الترك ولم يؤخذ فيهما الزمان.

نعم، نفس عملية الإنشاء بعنوان حادث زماني تقع في الزمان الحال كما أن عملية الإخبار في الماضي والمضارع أيضاً تقع في الحال فاستفادة الزمان الحال ليست بالدلالة الوضعية و ان کانت عملية الإنشاء واقعة في الزمان.

قال قدس سره: **(قد اشتهر في ألسنة النحاة دلالة الفعل على الزمان، حتى أخذوا الاقتران بها في تعريفه وهو اشتباه ضرورة عدم دلالة الأمر ولا النهي عليه، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الأمر نفس الإنشاء بهما في الحال، كما هو الحال في الإخبار بالماضي أو المستقبل أو بغيرهما كما لا يخفى.)**

ثاني الوجهين: أنه حتى في الفعل الماضي والفعل المضارع لو كان الزمان مأخوذاً لزم أن يكون إسنادهما إلى غير الزمانيات كـ(عَلِمَ الله) أو إلى نفس الزمان كـ(مَضى الزمان) استعمالاً مجازياً إذ من المعلوم عدم وجود الزمان في هذه الموارد وتجريد الموضوع له عن بعض القيود يوجب كون الاستعمال مجازياً والحال أنا بالوجدان لا نجد فرقاً بين استعمال الماضي والمضارع في هذه الموارد واستعمالهما في باقي الموارد ولا نجد أيّ تجوّز وعناية في استعمالهما في هذه الموارد. وهذا شاهد على عدم أخذ الزمان في معنى الأفعال. نعم، يُستفاد الزمان فيما أسند الماضي أو المضارع إلى الزمانيات مع الإطلاق ولكنه ليس بالدلالة الوضعية كما سيأتي توضيحه.

قال قدس سره: **(بل يمكن منع دلالة غيرهما من الأفعال على الزمان إلا بالاطلاق والإسناد إلى الزمانيات، وإلا لزم القول بالمجاز والتجريد، عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان والمجردات.)**

الثالث - وهو أحد الوجهين الذين ذكرهما بعنوان المؤيد -: أن الفعل المضارع مشترك معنوي بين زماني الحال والاستقبال وليس مشتركاً لفظياً والاشتراك المعنوي لا يجتمع مع أخذ الزمان في معناه الموضوع له لأن الاشتراك المعنوي لا يكون إلا بوجود جامع يكون هو الموضوع له أو مأخوذاً فيه فلو كان الموضوع له أو المأخوذ فيه الزمان لابد أن يكون جامعاً بين زماني الحال والاستقبال ولا جامع بينهما فلابد للتحفظ على الاشتراك المعنوي من الالتزام بخلو الموضوع له عن الزمان وأخذ خصوصية أخرى فيه تنطبق على الزمانين وسيأتي توضيح تلك الخصوصية.

قال قدس سره: **(ويؤيده أن المضارع يكون مشتر**ک**اً معنوياً بين الحال والاستقبال، ولا معنى له إلا أن يكون له خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما، لا أنه يدل على مفهوم زمان يعمهما.).**

في كثير من نسخ شروح الكفاية: (لا أنه …) وفي بعض النسخ: (إلا أنه …) والظاهر أن الهمزة زائدة لأن المحقق الآخوند قدس سره يريد نفي الأمر المذكور ويمكن توجيه النسخة المذكورة بأنه لو كان هناك جامع لكان مفهوم الزمان، والحال أن مفهوم الزمان معنى اسمي لا يمكن أن يكون مفاد الهيئة لأن مفاد الهيئات ليست إلا معاني حرفية ولكن توضيح العبارة على النسخة الأولى أسهل وبلا تكلف.

الرابع - وهو ثاني الوجهين الذين ذكرهنا بعنوان المؤيد -: أن فعل الماضي يُستعمل في بعض الموارد وليس مراد المتكلم الإخبار بوقوع المبدأ في الزمان الماضي بل المراد الإخبار بوقوعه في المستقبل كما في مثل: (يجيئني زيد بعد عام وقد ضرب عمراً قبله بأيام) فإن (ضرب) لا يدل على وقوع الضرب في الماضي بالنسبة إلى اليوم بل على وقوعه بعد أقل من عام وكذا عكسه الفعل المضارع قد يُستعمل في بعض الموارد وليس مراد المتكلم الإخبار بوقوع المبدأ في الحال أو المستقبل بل المراد الإخبار بوقوعه في الماضي كما في مثل: (جاءني زيد في شهر كذا وهو يضرب عمراً في ذلك الوقت أو يضرب عمراً بعده بأيام) فإن (يضرب) لا يدل على وقوع الضرب في الحال أو المستقبل بل على وقوعه قبل عام أو أقل من عام.

فهذا شاهد على أن دلالة الفعل على الزمان ليست بالدلالة الوضعية بل بالدلالة الإطلاقية كما سيأتي توضيحه فلا تتحقق مع وجود القرينة وهذه الموارد من موارد وجود القرينة.

قال قدس سره: **(وربما يؤيد ذلك أن الزمان الماضي في فعله، وزمان الحال أو الاستقبال في المضارع، لا يكون ماضياً أو مستقبلاً حقيقة لا محالة، بل ربما يكون في الماضي مستقبلاً حقيقة ، وفي المضارع ماضياً كذلك، و إنما يكون ماضيا أو مستقبلا في فعلهما بالإضافة كما يظهر من مثل قوله يجيئني زيد بعد عام و قد ضرب قبله بأيام و قوله جاء زيد في شهر كذا و هو يضرب في ذلك الوقت أو فيما بعده مما مضى فتأمل جيدا .)**

هل الوجوه الأربعة تامة أو لا؟

الوجهان الأول والثاني تامان لا إشكال فيهما ولكن الوجهين الثالث والرابع لا يخلوان عن إشكال كما يظهر من تعبير المحقق الآخوند قدس سره حيث عبّر عنهما بالتأييد.

نوقش في الوجه الثالث في كلتا مقدمتيه: في كون المضارع مشتركاً معنوياً وفي عدم إمكان الجمع بين اشتراكه المعنوي وبين أخذ الزمان فيه.

أما المناقشة في الأولى فبأن كون المضارع مشتركاً معنوياً غير واضح وليس قول الجميع كما في تعليقة منتهى الدراية**: (لا يخفى أنّ التأييد المزبور مبني على الاشتراك المعنوي، و هو غير ثابت، لأنّه أحد الأقوال في الفعل المضارع، و قال جمع منهم في تقسيم الزمان على الأفعال: «انّ الماضي يدل على الزمان الماضي و المضارع يدل على زمان الحال و الأمر على زمان الاستقبال»، و قال جمع آخر: «إنّ المضارع يدل على زمان الاستقبال»، و قال نجم الأئمة (ره) بعد القول بأنّه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال: «و هو أقوى، لأنّه إذا خلا من القرائن لم يحمل إلّا على الحال، و لا يصرف إلى الاستقبال إلّا لقرينة، و هذا شأن الحقيقة و المجاز» انتهى، و قال التفتازاني في شرحه على التصريف ما لفظه: «قيل: إنّ المضارع موضوع للحال، و الاستعمال في الاستقبال مجاز، و قيل بالعكس، و الصحيح أنّه مشترك بينهما، لأنّه يطلق عليهما إطلاق كل مشترك على أفراده، هذا، و لكن تبادر الفهم إلى الحال عند الإطلاق من غير قرينة ينبئ عن كونه أصلا في الحال» انتهى. نعم حُكي عن جار الله العلامة في المفصل في المضارع: «و يشترك فيه الحاضر و المستقبل»)[[81]](#footnote-81)**

فاشتراك الفعل المضارع بين الحال والاستقبال غير واضح وعلى بعض الأقوال يكون موضوعاً لأحدهما واستعماله في الآخر مجازي.

وأما المناقشة في المقدمة الثانية - وهي عدم إمكان الجمع بين الاشتراك المعنوي وبين أخذ الزمان في الموضوع له - فبإمكان الجمع بينهما كما قال المحقق الإيرواني قدس سره أنه ما هو المانع من أخذ الزمان في الموضوع له وتقييده بأن لا يكون ماضياً؟ مثلاً يؤخذ عنوان (زمان لم يكن ذلك بماض) وتنحل بذلك المشكلة حيث يُحتفظ على الاشتراك المعنوي ويؤخذ الزمان في الموضوع له وقال: لو قيل بعدم وجود أي جامع بين الحال والاستقبال حتى الجامع المذكور لكان هذا الوجه الثالث وجهاً أقوى حتى من الوجه الأول ولم يكن وجه للتعبير عنه بالمؤيد.

قال قدس سره: **(ولا يخفى أن ذلك** [**يعني عدم الجامع**] **لو تم ولم يكن قدر جامع بين الزمانين بحيث يخصهما و لا يشمل الزمان الماضي و لو بمثل "زمان**‏ **لم**‏ **يكن**‏ **ذلك**‏ **بماض"**‏ **لكان هذا دليلا اخر على المدعى بل كان أقوى من الدليل الأول** ‏**.)**[[82]](#footnote-82)

فلذا يُستفاد من تعبير المحقق الآخوند قدس سره عنه بالمؤيد أنه يمكن تصوير هذا المقدار من الجامع فيتم الاشتراك المعنوي.

ولكن هل يمكن أخذ عنوان (زمان لم يكن ذلك بماضٍ) في معنى المضارع جامعاً بين زمان الحال والاستقبال أو لا؟

يظهر من الميرزا التبريزي قدس سره في توضيح الوجه الثالث أنه لا يمكن وأن التوجيه المذكور غير صحيح لأن وضع الأفعال من باب وضع الهيئات ومعنى الهيئة معنى حرفي فلا يمكن أخذ مفهوم الزمان وهو معنى اسمي فيه بل لابد من أخذ واقع الزمان الماضي والزمان الحال والزمان الاستقبال فيه كما أن النحويين عندما عرّفوا الفعل بأنه كلمة تدل على معنى في نفسه مقترناً بأحد الأزمنة الثلاثة ليس مرادهم الاقتران بمفهوم الزمان الاسمي بل الاقتران بواقع الزمان ومصداقه وحيث إن المأخوذ في الفعل واقع الزمان ومصداقه لا مفهومه لا يكون بين مصاديق الزمان جامع فما أفاده المحقق الإيرواني قدس سره لا يوجّه الاشتراك المعنوي.

المناقشة الأخرى في هذه المقدمة ما يستفاد من كلام الميرزا التبريزي قدس سره من أن وضع الهيئات من الوضع العام والموضوع له الخاص والجامع الذي نحتاجه لتحقق هذا النحو من الوضع ليس بالضرورة جامعاً حقيقياً وذاتياً بل يكفي أن يكون عنواناً مشيراً إلى المصاديق فإنّا لو قلنا بالاشتراك المعنوي لكنه ليس بنحو الوضع العام والموضوع له العام بل بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص ويكفي لتحققه عنوان مشير بأن نقول صيغة الفعل المضارع تدلّ على ما يوصف به انتساب المبدأ إلى الفاعل بكونه في غير الزمان الماضي من الحال أو الاستقبال.[[83]](#footnote-83)

نوقش في الوجه الرابع بأنه يمكن توجيه قول النحويين بدلالة فعل الماضي على الزمان الماضي والفعل المضارع على الزمان الحال أو الاستقبال بأن المقصود ليس خصوص الماضي الحقيقي أو الحال والاستقبال الحقيقيين ليُشكل بالأمثلة المذكورة في كلام المحقق الآخوند قدس سره بل فعل الماضي موضوع للأعم من الماضي الحقيقي والإضافي والفعل المضارع للأعم من الحال والاستقبال الحقيقيين والإضافيين ففي مثال: (يجيئني زيد بعد عام وقد ضرب عمراً قبله بأيام) استعمل فعل الماضي في الماضي الإضافي أي بالإضافة إلى وقت مجيء زيد وفي مثال (جاءني زيد في شهر كذا وهو يضرب عمراً في ذلك الوقت أو يضرب عمراً بعده بأيام ) استعمل الفعل المضارع في الحال أو الاستقبال الإضافي أي بالإضافة إلى وقت مجيء زيد وهذا ما أشار إليه صاحب الفصول قدس سره بقوله: **(لا بأس بالتنبيه على مدلول بواقي المشتقات فمنها الفعل الماضي المتصرف وهو حقيقة في قيام المبدأ بفاعله في الزمان الماضي إما بالنسبة إلى حال النطق وذلك إذا وقع مطلقا كضرب أو بالنسبة إلى غيرها إن اعتبر المضي بالنسبة إليه كما في قولك سيجئ زيد وقد أكرم أباك وقس على ذلك الحال في الحال و الاستقبال.)**[[84]](#footnote-84)

فيمكن توجيه هذه الأمثلة بهذا التوجيه فلا يتم هذا الوجه الرابع.

والتوجيه الآخر أن نقول أن الماضي موضوع للزمان الماضي بالنسبة إلى حال النطق ولكن يُستعمل في الماضي الإضافي مع القرينة والمثال المذكور من هذا القبيل فإن وقوع (ضَرَبَ) بعد (يجيئني) قرينة على أن الماضي ليس بالإضافة إلى حال النطق بل بالإضافة إلى المجيئ. وكذا الفعل المضارع في المثال الآخر.

ومع وجود القرينة تكون دعوى استفادة المعنى مما وُضع له الفعل دعوى بلا دليل وبالنتيجة مجازية الاستعمال في هذه الموارد ليست بديهي البطلان حتى لا يمكن الالتزام بها.

ثم المحقق الآخوند قدس سره بعد البناء على أن الزمان ليس مأخوذاً في معنى الأفعال تعرّض للجواب عن سؤال وهو أن ما نراه بالوجدان في موارد استعمال الفعل الماضي استفادة الزمان الماضي مثلاً حينما يُقال: (جاء زيد من السفر) نفهم ان المتكلم يخبربه عن مجيء زيد في الزمان الماضي وكذا نرى في موارد استعمال الفعل المضارع استفادة الزمان الحال أو الاستقبال مثلاً حينما يُقال: (زيد يجيء من السفر) نفهم انه يخبر عن مجيء زيد في الحال أو الاستقبال فمع البناء على أن الزمان ليس مأخوذاً في معنى الأفعال من أين يُستفاد الزمان وما هو منشأ الفرق بين الماضي والمضارع؟

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن استفادة الزمان من الفعل ليس في جميع الموارد بل فيما استعمل مطلقاً وبدون قرينة وكان المستند اليه المبدأ من الزمانيات. قال: **(بل يمكن منع دلالة غيرهما** [**الأمر والنهي**] **من الأفعال على الزمان إلا بالاطلاق والإسناد إلى الزمانيات.)**

الواو في هذه العبارة - كما ذكر السيد الحكيم قدس سره في الحقائق - تدل على المعية بين الشرطين فإن انتفى أحدهما انتفت الدلالة على الزمان فإن كانت هناك قرينة كما في (يجيئني زيد وقد ضرب عمراً قبله بيومين) أو أسند الفعل إلى غير الزمانيات فلا يدل على الزمان فلابد للدلالة على الزمان من اجتماع الشرطين معاً.

أما منشأ الدلالة مع الشرطين فليس أخذ الزمان في معنى الأفعال بل من جهة أن كلاً من الماضي والمضارع موضوع لمعنى فيه خصوصية وتلك الخصوصية تقتضي في الماضي الدلالة على الزمان الماضي وفي المضارع الدلالة على الحال والاستقبال.

توضيح ذلك أن الهيئة تدل على نسبة المبدأ إلى الذات وتكون الخصوصية في هذه النسبة يعني ليست الهيئة موضوعةً لمطلق النسبة بل نسبة خاصة تختلف في الماضي عن المضارع وتكون منشأً لفهم الزمان الماضي في فعل الماضي وفهم زمان الحال والاستقبال في الفعل المضارع والمحقق الآخوند قدس سره لم يصرّح بتلك الخصوصية ما هي؟ بل اكتفى بقوله: **(لا يبعد أن يكون لكل من الماضي والمضارع بحسب المعنى خصوصية أخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي وفي الحال أو الاستقبال في المضارع فيما كان الفاعل من الزمانيات**‏**)** والمتداول في الألسنة أن هيئة فعل الماضي موضوعة للنسبة التحققية وهيئة الفعل المضارع موضوع للنسبة الترقبية فالخصوصية الموجبة لاستفادة الزمان أن النسبة في فعل الماضي محقّقة فتنطبق لا محالة على الزمان الماضي وفي الفعل المضارع مترقبة فتنطبق لا محالة على الزمان الحال والاستقبال لأن الترقب يكون بالنسبة إليها لا الماضي.

وفي بعض الكلمات لم يرد عنوان التحقق والترقب كالسيد الحكيم قدس سره ولكن ما ذكره ينطبق عليهما. قال قدس سره أن خصوصية الماضي أن الحدث المدلول به عليه خارج من القوة إلى الفعل، ومن العدم إلى الوجود، وخصوصية المضارع أن الحدث المدلول عليه به لم يخرج في الماضي من القوة إلى الفعل بل يخرج بعده.[[85]](#footnote-85)

وما في بعض الكلمات من الإشكال بأنه لو استعمل في الماضي مادة التحقق وفي المضارع مادة الترقب لزم تكرار التحقق والترقب يعني يكون المعنى: تحقق التحقق وترقّب الترقب فجوابه أن معنى الهيئة هو النسبة والنسبة معنى حرفي وليست متحدةً مع التحقق والترقب اللذين هما من المعاني الاسمية.

على هذا الأساس تكون نتيجة ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره - كما وضّح الميرزا التبريزي قدس سره - أنا حينما نقيس فعل الماضي والفعل المضارع كـ(ضرب زيد) و (يضرب زيد) بالجملة الاسمية كـ(زيد ضارب) نرى أن حالهما واحدة من جهة الدلالة على انتساب الضرب إلى زيد ولكن النسبة الموجودة في (زيد ضارب) بحسب الوضع أعم تشمل النسبة التحققية والنسبة الترقبية فلذا تقتضي الوقوع في أحد الأزمنة الثلاثة لتكون صادقةً ولكن في أي زمان؟ يحتاج تعيينه إلى قرينة إما قرينة عامة أو قرينة خاصة بخلاف الفعل فليس كذلك بل أخذ في مدلول الفعل وضعاً أحد الطرفين فأخذ في مدلول الفعل الماضي النسبة التحققية وفي مدلول الفعل المضارع النسبة الترقبية فلذا يستفاد من نفس النسبة وقوع الفعل في الزمان الماضي أو وقوعه في الزمان الحال والاستقبال بلا حاجة إلى قرينة.

الأمر الرابع من مقدمات بحث المشتق هل في جريان النزاع في المشتق تفصيل بحسب اختلاف المبادئ أو الاختلاف في المبادئ لا يوجب فرقاً بين المشتقات في جريان النزاع وعدمه بل النزاع جارٍ في جميع المشتقات على رغم الاختلاف في المبادئ؟

هذا الأمر في الحقيقة ناظر إلى التفصيل المنسوب إلى الفاضل التوني قدس سره بين ما إذا كان المبدأ في المشتق من قبيل الملكة أو الحرفة كالمجتهد والنجّار فيكون المشتق موضوعاً للأعم من المتلبس وما انقضى عنه التلبس وبين ما إذا كان المبدأ فعلياً كالآكل والشارب والضارب فيكون المشتق حقيقةً في خصوص المتلبس ومجازاً فيما انقضى عنه التلبس فلذا يصدق عنوان المجتهد على من ليس متلبساً بالاستنباط فعلاً ويصدق عنوان النجار على من ليس متلبساً بالنجارة فعلاً بل هو في حال الاستراحة مثلاً ولكن لا يصدق عنوان الآكل أو الشارب أو الضارب إلا على من هو متلبس بهذه المبادئ بالفعل فهذا الأمر الرابع لرد هذا التفصيل.

وكما في عبارة المحقق الآخوند قدس سره هذا الأمر أساسه في الأمر الأول المتقدم ولكن ذكره صريحاً في هذا الأمر.

أفاد قدس سره أن المبادئ وإن كانت مختلفةً بعضها لوحظت بنحو الفعلية وبعضها بنحو الملكة وبعضها بنحو الحرفة وبعضها بنحو الشأنية - لم يذكر الأخير هنا ولكن ذكره في الأمر الأول - ولكن هذا الاختلاف في أنحاء التلبس بالمبدأ لا يوجب اختلافاً في جريان النزاع لأن ما هو محل النزاع كون المشتق بلحاظ التلبس بالمبدأ في كل مورد بحسبه حقيقة في خصوص المتلبس أو الأعم منه وما انقضى عنه التلبس فبلحاظ تلبس كل مورد بحسبه تكون المشتقات بجميع أنحاء التلبس داخلةً في محل النزاع فكما أن مثل الآكل والشارب والضارب داخل كذلك مثل المجتهد والنجار داخل إذ التلبس بالمبدأ في المجتهد مثلاً لكون الشخص واجداً لملكة الاستنباط فمادام واجداً لها يكون إطلاق المجتهد عليه حقيقةً ولكن إذا انقضت عنه الملكة لمرض أو كبر مثلاً فيكون مما انقضى عنه التلبس فهل يكون المشتق حقيقةً فيه كالمتلبس فعلاً أو مجازاً كمن يتلبس في المستقبل؟

قال قدس سره: **(إن اختلاف المشتقات في المبادئ، وكون المبدأ في بعضها حرفة وصناعة، وفي بعضها قوة وملكة، وفي بعضها فعلياً لا يوجب اختلافاً في دلالتها بحسب الهيئة أصلاً ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها، كما لا يخفى غاية الأمر أنه يختلف التلبس به في المضي أو الحال، فيكون التلبس به فعلا ، لو أخذ حرفة أو ملكة، ولو لم يتلبس به إلى الحال، أو انقضى عنه، ويكون مما مضى أو يأتي لو أخذ فعلياً، فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبسات وأنواع التعلقات، كما أشرنا إليه .)**

والفرق بين الحرفة والصناعة أن الصناعة تحتاج إلى نحو خبروية بخلاف الحرفة فهي شغل ولو لم تكن فيها خبروية كحمل شيء من مكان إلى مكان.

وإن قلنا الملكة تفسير للقوة يكون المحقق الآخوند قدس سره لم يذكر في هذه العبارة الشأنية ولكن ذكرها في الأمر الأول وإن قلنا بأن القوة بمعنى الشأنية فيكون قد ذكر هنا الأنحاء الأربعة كما ذكرها في الأمر الأول.

على أي حال الاختلاف في المبادئ وأنحاء التلبس لا يوجب الاختلاف فيما هو محل النزاع وأصل هذا المطلب لا إشكال فيه ولم يناقشه أحد.

ولكن وقع الكلام في أن منشأ اختلاف أنحاء التلبس هل هو اختلاف المبادئ كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره فبعض المبادئ لوحظت بنحو الفعلية وبعضها ملكة وبعضها حرفة وبعضها شأنية أو المبادئ كلها ملحوظة بنحو الفعلية وإنما منشأ اختلاف أنحاء التلبس أمر آخر كهيئة المشتق أو قرينة خارجية أوجبت اختلاف التلبس بين مثل الضارب والتاجر وإن كانت الهيئة مشتركةً؟

قال المحقق العراقي قدس سره أن جرّ الاختلاف في التلبس إلى الاختلاف في أصل المبادئ كما فعل المحقق الآخوند قدس سره مما لا يمكن الالتزام به لأن مبدأ التجارة في مثل (تاجر) لو كان حرفةً لكان لازمه أن يكون في هيئة الفعل أيضاً بمعنى الحرفة والحال أن ما يُتفاهم عرفاً من مثل (اتجر) ليس مجرد الحرفة بل وقوع التجارة بالفعل فلابد من الالتزام إما بتعدد الوضع في المواد بأن تكون المادة في الأوصاف للحرفة والملكة والشأنية وفي غير الأوصاف للمبدأ الفعلي وإما أن نلتزم بأن الاستعمال في الأوصاف بنحو المجاز ولا يمكن الالتزام بشيء منهما. فليس منشأ الاختلاف بين ضارب وتاجر الاختلاف في ناحية المبدأ ولا فرق حسب الارتكاز بين المبدأ في مثل تاجر واتجر خلافاً لما ذكره المحقق الآخوند قدس سره الذي لازمه الاختلاف في ناحية المبدأ والاثنينية.

فلا يصح توجيه الاختلاف في التلبس بالاختلاف في ناحية المبادئ بل التوجيه الصحيح أن المبدأ في الجميع بنحو الفعلية ولكن كون المبدأ من قبيل الحرفة والملكة والشأنية يقتضي تحقق المبدأ في الخارج كثيراً وأوجبت هذه الكثرة أن يلاحظ العرف والعقلاء المقتضى فعلياً عند تحقق مقتضي قيام المبدأ بالذات ولو كان مشتغلاً بغيره ولكن ما لم يعرض عنه.

هذا ما أفاده المحقق العراقي قدس سره.

ولكن أجاب عما أفاد الميرزا التبريزي قدس سره بأنه لا منافاة بين كون المبدأ بحسب معناه الأصلي - وهو المادة - بمعنى واحد بأن تكون التجارة مثلاً في التاجر وفي اتجر بمعنى واحد وبين كون لحاظ المبدأ في مثل اتّجر ملحوظاً بنحو الفعلية كما هو مقتضى الطبع الأولي وفي مثل التاجر ملحوظاً بنحو الحرفة أو في المجتهد ملحوظاً بنحو الملكة بقرينة تهيّإ المبدأ بالهيئة الاسمية مع بقاء المبدأ على معناه الأصلي وإن شئت قلت إنه في مثل التاجر بنحو الاستعمال المجازي ولكنه ليس من قبيل الاشتراك اللفظي.

وتكميل ما أفاده أن القرينة على لحاظ المبدأ بنحو الملكة والحرفة والشأنية ليست دائماً الهيئة لأنها مشتركة بين التاجر ومثل الضارب بل في بعض الموارد نفس الهيئة تقتضي لحاظ المبدأ بأحد الأنحاء الثلاثة كما في هيئة اسم الآلة وصيغة المبالغة وفي بعض الموارد بضم القرينة الخارجية كما في التاجر والمجتهد حيث يكون مجموع الهيئة وخصوصية المادة مقتضياً للحاظ المادة بنحو الملكة أو الحرفة. فالقرينة على لحاظ المبدأ بنحو الشأنية والملكة والحرفة مختلفة.

وبالوجدان ليس إطلاق هذه المشتقات باعتبار لحاظ العرف والعقلاء المبدأ فعلياً بأن يكون المفتاح مثلاً كأنّه لا يزال في حال الفتح عرفاً أو يكون المجتهد كأنّه لا يزال في حال الاستنباط عرفاً كما أفاد المحقق العراقي قدس سره فإن هذا خلاف الارتكاز.

فما أفاده المحقق الآخوند قدس سره من أن الاختلاف في أنحاء التلبس يرجع إلى الاختلاف في المبادئ لابأس به ولكن مع التوضيح بأن اختلاف المبادي ليس من حيث معناها الأصلي بل من حيث لحاظها بنحو الفعلية أو الملكة أو الحرفة أو الشأنية.

الأمر الخامس من مقدمات بحث المشتق في المراد من لفظ الحال في عنوان المسألة حيث عُبّر بأن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال أو حقيقة في الأعم منه وما انقضى عنه التلبس فهل المراد بالحال حال النطق يعني الزمان الحاضر في مقابل زماني الماضي والمستقبل أو المراد أمر آخر؟

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن المراد ليس حال النطق بل حال تلبس الذات بالمبدأ فلذا إن أطلق المشتق على الذات بلحاظ حال تلبسها بالمبدأ يكون حقيقةً بلا إشكال وبملاحظة قبل حال التلبس محل نزاع هل هو حقيقة أو مجاز كما إذا أطلق بلحاظ تلبسه في المستقبل.

وفي كلام المحقق النائيني قدس سره التعبير بفعلية التلبس هل المراد به حال التلبس أو أمر ثالث في قبال حال النطق وحال التلبس؟ سيأتي توضيحه.

ذكر المحقق الآخوند قدس سره لإثبات مدعاه وجهين الأول بعنوان الدليل والثاني بعنوان المؤيد وهو ظاهر في عدم تماميته عنده بعنوان دليل. وهناك وجه ثالث ورد في كلام السيد الخوئي قدس سره.

الوجه الأول - الذي ذكره المحقق الآخوند قدس سره بعنوان الدليل -: أن استعمال الضارب في مثال (كان زيد ضارباً أمس) الذي يكون التلبس فيه في الماضي ومثال (سيكون زيد ضارباً غداً) الذي يكون التلبس فيه في المستقبل استعمال حقيقي بالاتفاق وهذا شاهد على أن المراد بالحال ليس حال النطق بل حال التلبس بالمبدأ لأن المراد بالحال لو كان حال النطق وكان ملاك كون الاستعمال حقيقةً حال النطق لزم كون استعمال الضارب في المثال الأول محلاً للخلاف لعدم تلبس زيد بالمبدأ حال النطق بل انقضى عنه التلبس ولزم كونه في المثال الثاني استعمالاً مجازياً بلا خلاف لتلبس زيد بالمبدأ في المستقبل والحال أن الاستعمال في المثالين استعمال حقيقي بالاتفاق فهذا شاهد على أن المراد بالحال في عنوان المسألة ليس حال النطق بل حال التلبس.

قال قدس سره: **(إن المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس لا حال النطق ضرورة أن مثل كان زيد ضاربا أمس أو سيكون غدا ضاربا حقيقة إذا كان متلبسا بالضرب في الأمس في المثال الأول و متلبساً به في الغد في الثاني فجري المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس و إن مضى زمانه في أحدهما و لم يأت بعد في آخر كان حقيقة بلا خلاف**‏**.)**

هنا إشكال قد يورد على المحقق الآخوند قدس سره فأراد دفعه وهو أنه كيف جعلتم إطلاق الضارب في (سيكون زيد ضارباً غداً) حقيقةً بالاتفاق وإنكم قلتم في أول بحث المشتق: **(بعد الاتفاق على كونه مجازاً فيما يتلبس به في الاستقبال)** يعني يكون استعمال المشتق فيما يتلبس بالمبدأ في المستقبل مثل: (زيد ضارب غداً) مجازاً بالاتفاق؟

فأجاب قدس سره بأنه لا منافاة بين ما ذكره في الموضعين. ما ذكره هنا في مثل (سيكون زيد ضارباً غداً) أن عنوان الضارب أطلق على زيد بلحاظ حال التلبس بالمبدأ وهو الغد فيكون زمان الجري والتلبس واحداً وهذا حقيقة بالاتفاق وما ذكره هناك في أول بحث المشتق فيما كان الجري بلحاظ حال النطق وكان التلبس في المستقبل فيكون زمان الجري وزمان التلبس مختلفين كما في (زيد ضارب غداً) فإن مقتضى الإطلاق أن الجري في الزمان الحال و(غداً) ليس قيداً للجري بل قيد للتلبس وهذا مجاز بالاتفاق. وكذا (زيد ضارب أمس) الجري في زمان الحال و(أمس) قيد للتلبس إذن فيكون محلاً للنزاع في بحث المشتق.

نعم، إن كان الجري في المثالين بلحاظ حال التلبس كانا حقيقةً أيضاً.

قال قدس سره: **(و لا ينافيه الاتفاق على أن مثل زيد ضارب غدا مجاز فإن الظاهر أنه فيما إذا كان الجري في الحال كما هو قضية الإطلاق والغد إنما يكون لبيان زمان التلبس فيكون الجري و الاتصاف في الحال و التلبس في الاستقبال. ومن هنا ظهر الحال في مثل زيد ضارب أمس وأنه داخل في محل الخلاف والإشكال ولو كانت لفظة أمس أو غد قرينة على تعيين زمان النسبة و الجري أيضا كان المثالان حقيقة.)**

الوجه الثاني - الذي ذكره قدس سره بعنوان المؤيد -: أن أهل العربية متفقون على أن الأسماء لا دلالة لها على الزمان، والمشتقات الجارية على الذات كاسم الفاعل واسم المفعول منها فالاتفاق المذكور شاهد على أن المراد بالحال في محل النزاع ليس حال النطق بمعنى الزمان الحاضر في مقابل الماضي والمستقبل لأن المراد لو كان ذلك لكان للمشتق دلالة على الزمان وأن (زيد ضارب) بمعنى ضارب حال النطق وذلك خلاف الاتفاق المذكور.

الوجه الثالث - الذي ذكره السيد الخوئي قدس سره لإثبات أن المراد بالحال ليس حال النطق-: أن المراد بالحال لو كان حال النطق لكان معناه أخذ الزمان في معنى المشتق ولا يمكن الالتزام به لأن لازمه أن يكون استعمال المشتق في المجردات وفي الله عزوجل وفيما أسند إلى نفس الزمان استعمالاً مجازياً لعدم الدلالة على الزمان هناك قطعاً والحال أنا لا نجد في هذه الاستعمالات أيّ عنايةً فهذا شاهد على أن المراد بالحال ليس حال النطق بمعنى الزمان الحاضر في مقابل الماضي والمستقبل.

فهل هذه الوجوه الثلاثة تامة أم لا؟

أما الوجه الأول الذي ذكره المحقق الآخوند قدس سره بعنوان الدليل فهو وجه تام لا مناقشة فيه.

وأما الوجه الثاني الذي ذكره قدس سره بعنوان المؤيد فهو مشتمل على مقدمتين:

الأولى: أن الأسماء - ومنها المشتقات الجارية على الذات - لا دلالة لها على الزمان.

الثانية: أن عدم دلالة الأسماء على الزمان يلازم أن لا يكون المراد بالحال في المقام حال النطق وأنه لا يجتمع مع كون المراد بالحال حال النطق.

لا مناقشة في المقدمة الثانية ولم يناقش فيها أحد. إنما الكلام في المقدمة الأولى هل الأسماء لا دلالة لها على الزمان كما عن أهل العربية؟

هنا مناقشتان:

الأولى: ما أشار إليه المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية وهي أن أهل العربية هم يقولون بأن اسمي الفاعل والمفعول لا يعملان عمل الفعل إلا إذا كانا بمعنى الحال أو الاستقبال فجعلُهم شرطَ العمل الدلالةَ على الزمان الحال أو الاستقبال دليل على أنهم يرون دلالة الاسم على الزمان فكيف يُنسب إليهم خلاف ذلك؟

فأجاب بأنه لا منافاة بين الأمرين لأن مقصود أهل العربية من عدم دلالة الاسماء - ومنها المشتقات - على الزمان عدم الدلالة بالوضع و مقصودهم من اشتراط دلالة اسمي الفاعل والمفعول على الزمان الحال أو الاستقبال أصل الدلالة ولو بالقرينة لا بالوضع، واتفاقهم على أن استعمال المشتق فيما يتلبس بالمبدأ في المستقبل مجاز شاهد على أن المراد بالدلالة التي هي شرط العمل أصل الدلالة ولو بالقرينة لا بالوضع وإلا لكان الاستعمال حقيقةً.

قال قدس سره: **(ولا ينافيه اشتراط العمل في بعضها بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال ضرورة أن المراد الدلالة على أحدهما بقرينة، كيف لا؟ وقد اتفقوا على كونه مجازاً في الاستقبال .)**

الثانية: أن اتفاق أهل العربية ليس حجةً فلا يمكن إثبات المدعى به فلذا المحقق الآخوند قدس سره عبّر عنه بالمؤيد فلو كان اتفاقهم حجةً لكان هذا الوجه دليلاً كالوجه الأول لا مؤيداً کما اشار اليه المحقق الايرواني قدس سره.

ولكن يمكن الجواب عنها بأن عدم حجية قول اللغوي كقاعدة عامة - كما عليه المحقق الآخوند قدس سره - لا ينافي الاستناد إلى قول اللغوي وأهل العربية في بعض الموارد فإن المحقق الآخوند قدس سره لا يرى حجيته بعنوان الظن الخاص ولكن قد يستدل به من باب حصول الاطمئنان بقول اللغويين فيُقال في المقام أن اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان يورث الاطمئنان بذلك فتتم هذه المقدمة وبضميمتها إلى المقدمة الأخرى يتم هذا الوجه.

وأما الوجه الثالث فلا يرد عليه شيء من المناقشتين المذكورتين في الوجه الثاني.

فالوجوه الثلاثة كلها تامة تُثبت أن المراد بالحال في عنوان المسألة ليس حال النطق.

ثم المحقق الآخوند قدس سره بعد أن ذكر الوجهين لإثبات مدعاه تعرض للقول المقابل وهو أن المراد بالحال حال النطق وذكر له أيضاً وجهين:

الأول: أن ظاهر لفظ الحال حيثما يُطلق حال النطق والزمان الحاضر فلفظ الحال هنا كباقي الموارد ظاهر في هذا المعنى.

الثاني: أن المشتقات كلها ظاهرة في حال النطق والزمان الحاضر فيكون الحال في عنوان المسألة بهذه المناسبة أيضاً ظاهراً في هذا المعنى وأما ظهور جميع المشتقات في الزمان الحاضر فإما من باب الانسباق من الإطلاق وإما بمعونة القرينة.

وبما أن المدعى الظهور في جميع المشتقات لا مشتق خاص فلابد أن تكون القرينة قرينةً عامةً لا خاصةً ويمكن تقريب القرينة العامة على أساس مقدمات الحكمة بأنه في هذه الموارد التي يُستعمل المشتق ولو لم يُرَد جامع الزمان بين الماضي والحال والاستقبال بل أريدت الحصة ولكن في بعض الموارد تكون نتيجة مقدمات الحكمة تعيين الحصة كما ذكر المحقق الآخوند قدس سره في دوران الأمر بين النفسي والغيري وبين التعييني والتخييري وبين العيني والكفائي في الموارد التي نعلم بعدم إرادة الجامع ولكن تفهيم بعض الحصص يحتاج إلى مؤونة زائدة وبعضها لا يحتاج إلى أكثر من استعمال المطلق ففي هذه الموارد بإجراء مقدمات الحكمة نستنتج الحصة الخاصة وما نحن فيه من هذا القبيل لأن عدم إرادة جامع الزمان بين الماضي والحال والمستقبل معلوم بل أريد أحدها خاصةً ولكن تفهيم الماضي والمستقبل يحتاج إلى مثل كلمة أمس وغداً وتفهيم الحال لا يحتاج إلى شيء فبقرينة مقدمات الحكمة يكون المشتق ظاهراً في الزمان الحال في مقابل الماضي والمستقبل.

أشار قدس سره إلى هذين الوجهين بقوله: **(كما هو الظاهر منه عند إطلاقه وادعي أنه الظاهر في المشتقات إما لدعوى الانسباق من الاطلاق، أو بمعونة قرينة الحكمة.)**

لم يناقش قدس سره في الوجه الأول فكأن المناقشة فيه واضحة لأن كلمة الحال ولو كانت في حد نفسها ظاهرةً في حال النطق ولكن بملاحظة خصوصيات المسألة ولوجود الدليل على الخلاف - ولا أقل من الوجه الأول الذي ذكره المحقق الآخوند قدس سره - نفهم أن الحال في عنوان المسألة ليس حال النطق.

ولكنه ناقش في الوجه الثاني بأن أصل ظهور المشتقات(ومنها اسما الفاعل والمفعول) في الزمان الحاضر بالظهور الإطلاقي الانسباقي أو بمعونة قرينة الحكمة مما لا ينبغي إنكاره ولكن كلام الأصوليين في المقام في تعيين ما وُضع له المشتق لا ما يُراد به ولو بمعونة القرينة، والانسباق من اللفظ عند الإطلاق يعيّن ما هو المراد بالمشتق في الخطابات ولا يعيّن ما وُضع له المشتق فلا يمكن جعل ذلك شاهداً على المراد بالحال في عنوان النزاع.

تحصّل مما ذكرنا أن المراد بالحال في عنوان النزاع ليس حال النطق بمعنى الزمان الحاضر في مقابل الزمانين الماضي والمستقبل بل حال التلبس بالمبدأ وقد ثبت ذلك بالوجهين المذكورين في كلام المحقق الآخوند قدس سره مضافاً إلى الوجه المذكور في كلام السيد الخوئي قدس سره.

يبقى الكلام في أن المراد بحال التلبس بالمبدأ في كلام المحقق الآخوند قدس سره والأعلام الآخرين هو زمان التلبس بالمبدأ وهو قطعة خاصة من الزمان التي تلبست فيها الذات بالمبدأ أو المراد فعلية تلبس الذات بالمبدأ؟

المستفاد من مجموع كلمات المحقق النائيني قدس سره خصوصاً ما في الأجود أن للحال ثلاثة إطلاقات:

الأول: زمان النطق وهو الزمان الحاضر في مقابل الماضي والمستقبل والثاني: زمان تلبس الذات بالمبدأ والثالث: فعلية التلبس بالمبدأ التي تلازم أحد الأزمنة الثلاثة ولكن لم يؤخذ فيها الزمان وبتعبير الفوائد: **(المراد من الحال هو حال فعلية المبدأ وتحققه، غايته أن فعليته لابد أن يكون في زمان لاحتياج الزماني إلى الزمان، إلا أن ذلك غير كونه جزء مدلول اللفظ.)**[[86]](#footnote-86)

أفاد المحقق النائيني قدس سره أن ما أريد في كلمات كثير من الأعلام منهم المحقق الآخوند قدس سره هو المعنى الثاني أي زمان التلبس وهو غير صحيح لأن لازمه أخذ الزمان في مدلول المشتقات ولم يؤخذ الزمان في الأفعال فضلاً عن الأسماء.

ولكن كما أفاد الميرزا التبريزي قدس سره مراد المحقق الآخوند قدس سره والأعلام الآخرين بحال التلبس فعلية التلبس لا زمان التلبس ولا قرينة في كلام المحقق الآخوند قدس سره على إرادة زمان التلبس بل فيه قرينة على إرادة فعلية التلبس وهي أنه قدس سره ذكر في بيان الوجه الثاني لمختاره: **(يؤيد ذلك اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان)** فعندما يقول لم يُؤخذ الزمان في الأسماء يتبين أن مراده بحال التلبس ليس زمان التلبس وإلا لو كان مراده زمان التلبس لزم أخذ الزمان في مدلول الأسماء وهو خلاف مبناه.

فمراد المحقق الآخوند قدس سره والأعلام الآخرين بحال التلبس نفس فعلية التلبس التي ذكرها المحقق النائيني قدس سره وهي تستلزم الوقوع في أحد الأزمنة الثلاثة.

الأمر السادس من مقدمات بحث المشتق في مقتضى الأصل في مقام الشك في تعيين أحد طرفي النزاع هل المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال أو الأعم منه وما انقضى عنه التلبس فهل هناك أصل يُرجع إليه أو لا؟

كما ذكر المحقق الآخوند قدس سره البحث عن مقتضى الأصل يقع في مرحلتين:

الأولى: الأصل في المسألة الأصولية وأن مقتضى الأصل وضعُ المشتق لأي معنى لخصوص المتلبس أو الأعم؟

الثانية: الأصل في المسألة الفرعية بعد عدم التمكن من تنقيح الأصل في المرحلة الأولى فهل هناك أصل واحد في المسائل الفرعية بصالح أحد طرفي النزاع أو لا يوجد أصل واحد ويختلف بحسب المسائل؟

أفاد المحقق الآخوند قدس سره بالنسبة إلى الأصل في المسألة الأصولية أنه لا يوجد أصل ليُرجع إليه في مقام الشك وإن ذُكر في الكلمات أصلان ولكنهما غير تامين أحدهما أصل عدم لحاظ الخصوصية والآخر لزوم ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز في موارد دوران بينهما.

بيان الأصل الأول أن الشك في كون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس بالمبدأ في الحال أو الأعم منه ومما انقضى عنه التلبس ،في الحقيقة يرجع إلى أنه هل الواضع في مقام الوضع لاحظ مع الذات المتلبس بالمبدأ خصوصية التلبس بالمبدأ في الحال أو لم يلاحظها وبإجراء أصل عدم لحاظ الخصوصية نستنتج أن المشتق وُضع للأعم.

أشكل المحقق الآخوند قدس سره على هذا الأصل بإشكالين:

الأول: أن أصل عدم لحاظ الخصوصية ولو كان واجداً في نفسه لشرائط الجريان ولكنه معارَض بأصل عدم لحاظ العموم فكما أن الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ يحتاج إلى لحاظ الخصوصية كذلك الوضع للعموم يحتاج إلى لحاظ العموم ولا يكفي لحاظ الذات فيتعارض الأصلان.

الثاني: أن أصل عدم لحاظ الخصوصية ليس حجةً في نفسه وتعبيره قدس سره أنه لا دليل على اعتباره ولكن توضيحه أن المراد بهذا الأصل إن كان الاستصحاب فلا يجري لأن المستصحب فيه ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي لأن ما هو موضوع الحكم الشرعي ظهور اللفظ في خصوص المتلبس أو في العموم واستصحاب عدم لحاظ الخصوصية في المعنى الموضوع له لا يثبت ظهور المشتق في العموم إلا من باب أن اللازم العقلي لعدم لحاظ الخصوصية وضع اللفظ للعموم وهذا من الأصل المثبت وليس بحجة.

وإن كان المراد بالأصل أصلاً عقلائياً بدعوى أن بناء العقلاء في مقام الشك في الوضع على أن اللفظ موضوع للعموم ولم تُلاحظ الخصوصية فيشكل بأنه لا يوجد هكذا أصل عند العقلاء بأن يبنوا كلما وقع الشك في وضع اللفظ للعام أو الخاص على الوضع للعام وعدم لحاظ الخصوصية فلا يجري الأصل المذكور في نفسه.

وبيان الأصل الثاني أنه في موارد دوران الأمر بين الاشتراك المعنوي والحقيقة والمجاز لابد من ترجيح الاشتراك المعنوي لأن المشتق إن وُضع لخصوص المتلبس يكون استعماله فيما انقضى عنه التلبس مجازاً ولكن إن كان موضوعاً للأعم لكان استعماله فيه حقيقةً ومعنى ذلك كون المشتق مشتركاً معنوياً بين المتلبس وما انقضى وفي موارد الدوران بين الاشتراك المعنوي والحقيقة والمجاز الترجيح للاشتراك المعنوي لغلبته فتكون النتيجة كون المشتق موضوعاً للأعم.

أشكل المحقق الآخوند قدس سره على هذا الأصل أيضاً بإشكالين:

الأول إشكال صغروي وهو أن كون الاشتراك المعنوي غالباً محل منع بل يمكن أن يقال الغلبة للحقيقة والمجاز.

الثاني وهو إشكال كبروي وهو أن الغلبة ولو كانت للاشتراك المعنوي ولكن لا يوجب ذلك الترجيح بل غاية ما تفيد الغلبة الظن دون العلم والاطمئنان والأصل في الظنون عدم الحجية.

فلا يوجد في مرحلة المسألة الأصولية أصل يُرجع إليه عند الشك.

أما بالنسبة إلى الأصل في مرحلة المسألة الفرعية فأفاد المحقق الآخوند قدس سره أن الأصل الجاري هنا مختلف بحسب الموارد ففي بعض الموارد أصل البراءة وفي بعضها الاستصحاب فالأصل في بعض الموارد موافق للوضع لخصوص المتلبس وفي بعض الموارد موافق للوضع للأعم.

مثلاً إذا قال المولى: (أكرم كل عالم) وكان زيد متلبساً بالعلم سابقاً وزال علمه فنشك في وجوب إكرامه وعدمه فلابد من التفصيل بين ما إذا كان انقضاء المبدأ قبل تعلق الوجوب وبين ما إذا كان بعد تعلقه فإن كان زيد قبل خطاب المولى متلبساً بالعلم وزال علمه قبل الخطاب ثم جاء الخطاب فالأصل الجاري هو البراءة عن وجوب إكرامه لأن وجوب إكرام من هو متلبس بالعلم بالفعل معلوم ولكن بالنسبة إلى زيد نحتمل شمول التكليف له ونحتمل عدم الشمول فيكون الشك في حدوث التكليف بالنسبة له والشك في حدوث التكليف مجرى البراءة. وإن كان زيد حين خطاب المولى متلبساً بالعلم وزال علمه بعد الخطاب فكان مشمولاً للخطاب وواجب الإكرام حين تلبسه بالعلم يقيناً ونشك في وجوب إكرامه بعد زوال العلم فالشك شك في بقاء التكليف والشك في البقاء مجرى الاستصحاب.

ما أفاده قدس سره بالنسبة إلى مقتضى الأصل في المسألة الأصولية وإشكاله على الأصلين المذكورين وافقه أكثر الأعلام ولم يناقشوا فيه.

نعم، ناقش فيه المحقق الإيرواني قدس سره بأن معارضة أصل عدم لحاظ الخصوصية بأصل عدم لحاظ العموم يتم على أساس مبنى القائلين بأن أسماء الأجناس وُضعت للطبيعة المهملة وإرادة الإطلاق منها متوقفة على إجراء مقدمات الحكمة كما هو مبنى سلطان العلماء قدس سره والأعلام المتأخرين عنه ولا يتم على مبنى القائلين بأنها وُضعت للطبيعة المطلقة لأن العموم على هذا المبنى لا يحتاج إلى لحاظ.

وكذا يظهر من بعض الكلمات - ككلمات السيد الصدر قدس سره - أنه لابد من التفصيل حسب المباني المختلفة في الإطلاق والتقييد لأن التقابل بين الإطلاق والتقييد إن كان تقابل التضاد كما هو رأي السيد الخوئي قدس سره يتعارض الأصلان ولكن إن كان التقابل بينهما تقابل التناقض والسلب والإيجاب فلا معارضة بل يكفي وجود اللفظ الدال على الإطلاق وعدم لحاظ الخصوصية لإرادة الإطلاق والعموم.

ولكن الظاهر عدم ورود هذه المناقشات لأنه حتى على المبنى المعروف قبل سلطان العلماء قدس سره وهو وضع أسماء الأجناس للطبيعة المطلقة وحتى على المبنى القائل بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل السلب والإيجاب يكون إشكال المحقق الآخوند قدس سره وارداً لأن ما هو موضوع للأثر ظهور لفظ المشتق في العموم، وأصل عدم لحاظ الخصوصية لا يثبت الظهور ولا أصل آخر يثبته وهذا إشكال وارد على جميع التقادير.

فما أفاده المحقق الآخوند قدس سره بالنسبة إلى مقتضى الأصل في المسألة الأصولية تام لا إشكال فيه.

ولكن ما أفاده بالنسبة إلى مقتضى الأصل في المسألة الفرعية من أنه مختلف بحسب الموارد ففي بعض الموارد يجري أصل البراءة وفي بعضها يجري الاستصحاب فنوقش في كلام الأعلام قدست أسرارهم بوجوه:

المناقشة الأولى : ما ورد في كلام السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما بأن الجاري على كلا التقديرين أصل البراءة وليس الاستصحاب وأشير إلى ذلك في كلام المحقق الإيرواني قدس سره أيضاً.

توضيح ذلك أن المناقشة في الحقيقة مناقشتان:

الأولى: أن الشبهة في المقام شبهة حكمية فإنا عندما نشك في مثل (أكرم كل عالم) أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالفعل أو الأعم يكون شكنا شكاً في الحكم الكلي لأن خصوصيات الواقع الخارجي معلومة وليس منشأ الشك الأمر الخارجي بل الشك في أن حكم وجوب الإكرام لمطلق من اتصف بالعلم أعم من المتلبس به بالفعل وما انقضى عنه التلبس أو لخصوص المتلبس. فالشبهة شبهة حكمية والاستصحاب في الشبهات الحكمية وإن كان جارياً بنظر المشهور ولكن ذهب جمع من المحققين كالسيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما إلى عدم الجريان وهو الصحيح فالإشكال الأول أن المورد من الشبهة الحكمية والحق عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

الثانية: أنا حتى لو قلنا كالمشهور بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ولكن مع ذلك لا يمكن الالتزام بجريانه في المقام لأن جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية على رأي الشهور مختص بما إذا لم تكن الشبهة شبهةً مفهوميةً ناشئةً عن سعة المفهوم وضيقه بل كانت ناشئةً عن تغير في حالات الموضوع كما في مثال نجاسة الماء المتغير الذي زال تغيّره بنفسه بدون اتصال بالمعتصم ففي هذا المثال كانت النجاسة ثابتةً للماء المتغير يقيناً والآن نشك في بقائها بعد زوال التغير بنفسه فنستصحب النجاسة.

ولكن إذا كانت الشبهة شبهةً مفهوميةً وكان الشك في سعة المفهوم وضيقه فلا مجال للاستصحاب كما في المثال المعروف مثال الشك في تحقق الغروب باستتار القرص عن أفق المكلف أو زوال الحمرة المشرقية فإن الشك فيه ناشٍ عن الشك في سعة مفهوم الغروب وضيقه ففي مثل هذه الموارد لا يجري الاستصحاب لأن الاستصحاب لو جرى جرى إما في ناحية الموضوع وإما في ناحية الحكم ولا يجري في ناحية الحكم بأن يُقال كان الصوم واجباً قبل استتار القرص نشك في وجوبه بين استتار القرض وزوال الحمرة المشرقية فنستصحب الوجوب، هذا الاستصحاب غير جارٍ لأن شرط جريان الاستصحاب في ناحية الحكم إحراز بقاء الموضوع وإلا إن تبدل الموضوع أو شُك في بقائه لا يجري الاستصحاب لأنه في فرض التبدل يكون قياساً وإسراءً لحكم موضوع إلى موضوع آخر وفي فرض الشك لا يشمله دليل الاستصحاب لأن العنوان الوارد فيه نقض اليقين بالشك وهو صادق فيما كانت القضية المتيقنة والقضية المشكوكة متحدتين وفي موارد احتمال تبدل الموضوع يكون المورد من الشبهة المصداقية للدليل فلا يمكن التمسك به.

مثلاً في مثال الصوم تعلق حكم وجوب الإمساك بالنهار وكان النهار موجوداً يقيناً قبل استتار القرص فكان الحكم ثابتاً ولكن الآن بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة المشرقية نشك في بقاء النهار فإن كانت بداية الليل زوال الحمرة المشرقية فيكون النهار باقياً وإن كانت بداية الليل استتار القرض لا يكون النهار باقياً.

وفي المقام كان زيد عالماً سابقاً والآن زال علمه لا يمكن استصحاب وجوب إكرامه لأن موضوع وجوب الإكرام هو العالم وبعد زوال العلم عنه نحتمل عدم صدق العالم عليه وبالنتيجة لا نحرز بقاء الموضوع فلا يجري استصحاب الحكم.

ولا يمكن أيضاً الاستصحاب في ناحية الموضوع لعدم الشك بلحاظ الواقع الخارجي حيث نعلم بتحقق الاستتار وعدم تحقق زوال الحمرة فلا يمكن إجراء الاستصحاب في ناحية الموضوع بلحاظ الواقع الخارجي.

وأما الاستصحاب في ناحية الموضوع بما هو موضوع بأن يُقال كان موضوع وجوب إكرام العالم محققاً سابقاً والآن نشك في بقائه فنستصحبه فإشكال هذا الاستصحاب أنه يرجع في الحقيقة إلى استصحاب الحكم فتعود مشكلة استصحاب الحكم إذ الموضوع في مقابل الحكم أن يلاحظ بعنوان الواقع الخارجي لا بما هو موضوع وإلا رجع إلى استصحاب الحكم.

وقد يُقرّب جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية بإجرائه في العنوان بأن يُقال: كان الزمان قبل استتار القرص متصفاً بأنه من النهار يقيناً أو كان عنوان النهار صادقاً على هذا الزمان يقيناً أو في المقام يُقال: كان زيد قبل زوال علمه متصفاً بأنه عالم يقيناً أو كان عنوان العالم صادقاً عليه يقيناً نشك الآن بعد استتار القرض أو بعد زوال العلم في صدق النهار أو في صدق العالم على زيد فنستصحب صدق العنوان.

يناقش في هذا التقريب بأن الاستصحاب هنا غير مفيد وبتعبير الميرزا التبريزي قدس سره الاستصحاب ليس متكفلاً لإثبات معنى اللفظ وأن اللفظ لأي معنى وُضع بل الاستصحاب لجرّ وجود شيء (او عدمه) من زمان اليقين إلى زمان الشك فلا يمكن أن يُستنتج بالاستصحاب أن ما بين الاستتار وزوال الحمرة نهار وأن فترة زوال علم زيد هو عالم.

فمحصل الكلام أن ما يمكن أن يكون مجرى الاستصحاب في الشبهات المفهومية الأمور الأربعة المذكورة ولا يجري الاستصحاب في شيء منها.

فعلى أساس هذه المناقشة التي أوردها السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما لا يكون الأصل الجاري في الفرض الثاني - وهو فرض تعلق الوجوب بعد انقضاء المبدأ - الاستصحاب بل تصل النوبة إلى أصل البراءة.

أجيب عن هذه المناقشة بجريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية بأحد بيانين:

الأول: ما في كتاب آراؤنا من أنا نقطع بأن غروب الشمس بما له من المفهوم عند العرف لم يكن محققاً قبل استتار القرص ونشك في تحققه بعد الاستتار وعدمه فنستصحب عدم التحقق ويأتي نفس البيان في مثال المشتق.

وفيه أن هذا من إجراء الاستصحاب في العنوان لأن الغروب بلحاظ الواقع الخارجي لا شك فيه فلابد وأن يكون المراد في الاستصحاب المذكور عنوان الغروب فيرجع هذا البيان إلى أن الزمان قبل الاستتار لم يكن متصفاً بالغروب يقيناً والآن نشك في صدق الغروب ولا معنى للبيان المذكور إلا استصحاب العنوان وليس مجرى الاستصحاب فيه الواقع الخارجي فيرد عليه إشكال الميرزا التبريزي قدس سره بأن الاستصحاب ناظر إلى الواقع الخارجي وليس معملاً لصنع اللغات والعناوين.

الثاني: ما في كلام بعض المحققين كالسيد الصدر قدس سره من أن جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية واجد لشرط إحراز الموضوع ولا يؤدي ذلك إلى القياس ولا التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية وذلك لأن تغير الموضوع يحصل فيما كان الوصف المتغير من مقوّمات الموضوع وفي مثال الغروب أو وجوب إكرام العالم ليس الوصف من المقومات بل من الحالات والأوصاف كما في مثال الماء المتغير الذي قَبِل السيد الخوئي قدس سره أن التغيّر فيه من قبيل تغيّر الحالات لأن المقوّم العرفي للنجاسة ذات الماء وهذا الذات باقية وما هو لازم في الاستصحاب بقاء الموضوع بما له من المقوّمات وإلا لو كان يلزم يقاؤه بجميع حالاته لما وقع شك في الحكم أصلاً.

ما في كلام السيد الصدر قدس سره أن بعض التغيرات من قبيل تغير الحالات ولكن في كلمات البعض دعوى أن جميع موارد الشبهة المفهومية من هذا القبيل فيجري فيها الاستصحاب.

ولكنه يلاحظ على هذا الجواب بأن الوصف في بعض موارد الشبهة المفهومية مقوّم قطعاً كما في مثال الغروب فإن من المعلوم كون النهار مقوّماً ولا أقل من الشك وعدم احراز كونه من الحالات واما في المشتق فقد يكون الوصف مجرد حيثية تعليلية لا تقييدية مثل وجوب الإكرام الذي تعلق بعنوان العالم فيمكن أن يُقال موضوع الوجوب هو الشخص، وكونه عالماً حيثية تعليلية لوجوب الإكرام وليس دخيلاً في الموضوع ومقوّماً له وحيث يكون الوصف علةً نحتمل كون الحكم دائراً مداره حدوثاً وبقاءً ونحتمل كون حدوث الوصف كافياً لبقاء الحكم فيكون حيثيةً تعليليةً لحدوث الحكم فقط فلذا مع انتفاء الوصف نشك في بقاء الحكم ونستصحبه.

ولكن ليس جميع المشتقات هكذا مثلاً في التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم ليس العلم مجرد حيثية تعليلية بل هو دخيل في الموضوع فليس الوصف في جميع المشتقات حيثيةً تعليليةً بل في كثير من الموارد حيثية تقييدية.

مضافاً إلى أن نظر السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما إلى بيان قاعدة عامة وهي أن القيود المأخوذة في الموضوع ظاهرها الأولي دخالتها في الموضوع وحملها على الحالات يحتاج إلى دليل فالقاعدة في المشتقات ايضاً أن الظاهر الأولي كون الموضوع الذات المتلبس بالمبدأ بل احتمال ذلك يكفي لعدم إحراز بقاء الموضوع وعدم جريان الاستصحاب.

المناقشة الثانية: أن اختلاف الموارد من جهة جريان الأصل ليس منحصراً في الفرضين المذكورين ليكون الجاري في أحدهما البراءة وفي الآخر الاستصحاب بل هناك فروض أخرى يمكن تصويرها وقد تجري فيها أصول أخرى نذكر فرضين آخرين:

الأول: ما إذا كان هناك حكم بنحو العموم البدلي مثل: (أكرم عالماً) بحيث لا يجب إلا إكرام عالم واحد وفرضنا أن زيداً كان متلبساً بالعلم سابقاً والآن انقضى عنه التلبس ولكن هناك من هو متلبس بالفعل كعمرو وغيره فإن كان المشتق حقيقةً في خصوص المتلبس لا يكفي إكرام زيد بل لابد من إكرام عمرو أو غيره ممن تلبس بالعلم بالفعل وإن كان المشتق حقيقةً في الأعم يكفي إكرام زيد كما يكفي إكرام عمرو أو غيره ممن تلبّس بالفعل فيكون المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير وفي هذه الموارد كما يقول جماعة بالبراءة كذلك يقول آخرون بالاشتغال فمثل المحقق الآخوند قدس سره يقول بالاشتغال حتى في دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي وأما من يقول بالاشتغال في دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي فأكثر فجريان البراءة في هذا الفرض ليس واضحاً ومتفقاً عليه عند الجميع.

الثاني: ما إذا كان هناك وجوب بنحو العموم البدلي مثل: (أكرم عالماً) وكان بجانبه وجوب بنحو العموم الاستغراقي مثل: (أكرم كل عادل) وفرضنا أن زيداً كان عالماً وانقضى عنه مبدأ العلم ولكن عمراً كان عادلاً وانقضت عنه العدالة ففي هذا المورد لا يمكن أن يُقال بالنسبة إلى وجوب إكرام عالم أنه من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير فتجري البراءة عن تعيين إكرام غير زيد ممن تلبس بالعلم بالفعل وأن يُقال بالنسبة إلى وجوب إكرام كل عادل أنه تجري البراءة عن وجوب إكرام عمرو الذي انقضت عنه العدالة وذلك لأنا نعلم إجمالاً بوجوب أحدهما لأن المشتق إن كان حقيقةً في الأعم وجب إكرام عمرو الذي انقضت عنه العدالة لعموم وجوب إكرام كل عادل وإن كان المشتق حقيقةً في خصوص المتلبس لم يجب إكرام عمرو ولكن وجب إكرام عالم غير زيد ممن تلبّس بالعلم بالفعل فهذا العلم الإجمالي يوجب تعارض الأصول في الأطراف ويكون المورد من موارد لزوم الاحتياط.

وذُكر في بعض الكلمات فرض آخر وهو أن يأتي خطاب يقول: (أكرم العالم) وخطاب آخر يقول: (لا تكرم الجاهل) وكان زيد مشتبهاً من حيث العلم والجهل لتوارد الحالتين ففي هذا الفرض يكون الأمر دائراً بين محذورين وجوب إكرام زيد وحرمة إكرامه فتجري أصالة التخيير.

ولكن يظهر بالتأمل أن هذا المورد خارج عن محل البحث لأن المشتق سواء كان حقيقةً في خصوص المتلبس بالفعل أو كان حقيقةً في الأعم يكون المورد من موارد دوران الأمر بين المحذورين ولا تأثير لنزاع المشتق فيه وما يذکرکفرض جديد في قبال الفروض السابقة لابد و أن يكون مجرى لأصل معيّن بلحاظ نزاع المشتق.

المناقشة الثالثة: أن الجاري في فرض كون الانقضاء قبل تعلق الوجوب الاستصحاب لا البراءة وذلك لأن الشك في الوجوب قبل أن يكون مجرى للبراءة هو مجرى لاستصحاب عدم الجعل وبتعبير السيد الحكيم قدس سره كان الأولى أن يعكس المحقق الآخوند قدس سره يقول في فرض كون الانقضاء قبل تعلق الوجوب بجريان الاستصحاب وفي فرض كون الانقضاء بعد تعلق الوجوب بجريان البراءة لأجل الشبهة المتقدمة في جريان الاستصحاب.

بل الشك ليس منحصراً في الشك في الحكم التكليفي لتصل النوبة إلى البراءة بل الشك قد يكون في الحكم الوضعي فيكون مجرى لاستصحاب عدم جعل الحكم الوضعي مثل الشك في حرمة المرضعة الثانية في المسألة المتقدمة فإن كان إرضاع المرضعة الثانية للزوجة الصغيرة موجباً لحرمة المرضعة مؤبداً كان لأجل انطباق عنوان أم الزوجة عليها والمفروض أن أمومة المرضعة الثانية جاءت في وقت انقضت الزوجية عن الصغيرة بالارتضاع الأول فلأجل النزاع في صدق عنوان الزوجة على الصغيرة بعد انقضاء الزوجية نشك في الحرمة المؤبدة فيجري استصحاب عدم جعلها ويحکم بعدم ترتب احکام المحارم من جواز النظر ونحوه.

ومن هنا يظهر أن المراد بالإيجاب في عبارة المحقق الآخوند قدس سره حيث قسّم المسألة إلى صورة انقضاء التلبس قبل الإيجاب وانقضائه بعد الإيجاب هو الأعم من جعل الإيجاب وفعلية الحكم وعليه يكون مثال حرمة المرضعة الثانية بإرضاع المرتضعة التي بطلت زوجيتها بالارتضاع الأول من موارد انقضاء المبدأ قبل فعلية الحكم وإلا فالحكم بالحرمة المؤبدة كان مجعولاً من قبل ففي هذا المثال بلحاظ الأحكام التكليفية تجري البراءة وبلحاظ الأحكام الوضعية استصحاب عدمها.

المقصد الأصلي لبحث المشتق

بعد بيان المقدمات الست التي ذكرها المحقق الآخوند قدس سره لتنقيح محل النزاع تصل النوبة إلى التحقيق في وضع المشتق هل هو موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ أو الأعم منه وما انقضى عنه التلبس؟

تعرض قدس سره قبل بيان مختاره إلى الأقوال والوجوه المحتملة في المسألة وأفاد بأن الخلاف كان بين الأصوليين المتقدمين على قولين: الأول: القول بالوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ ومجازية الاستعمال فيما انقضى عنه التلبس وهو قول المتأخرين من الأصحاب والأشاعرة والثاني: القول بالوضع للأعم وهو قول المتقدمين من الأصحاب والمعتزلة.

ولكن حصل بين المتأخرين تفصيلات منشؤها أحد أمرين وكلاهما باطل:

الأول: توهم أن اختلاف المبادئ في المعنى يوجب الاختلاف في معنى الهيئة وهذا الأمر صار منشأً للتفصيل من جهات متعددة: فبعضهم فصّل بين ما إذا كان المبدأ المأخوذ في المشتق بنحو الفعلية فيكون المشتق حقيقةً في خصوص المتلبس وبين ما إذا كان بنحو الشأنية اوالملكة اوالحرفة فيكون حقيقةً في الأعم وبعضهم فصّل بين ما إذا كان المبدأ لازماً فيكون المشتق حقيقةً في الأعم وبين ما إذا كان متعدياً فيكون حقيقةً في خصوص المتلبس وبعضهم فصّل بين ما إذا تلبست الذات بضد المبدأ فيكون المشتق حقيقةً في خصوص المتلبس وبين ما إذا لم تتلبس الذات بالضد فيكون المشتق حقيقةً في الأعم وبعضهم فصّل بين ما إذا كان المبدأ بحيث تتصف به الذات كثيراً كالنائم والآكل فيكون المشتق حقيقةً في الأعم وبين ما إذا لم يكن كذلك كالقاتل والضارب فيكون المشتق حقيقةً في خصوص المتلبس بالفعل وبعضهم فصّل بين ما إذا كان المبدأ وجوداً سيالاً يعني يكون مستمراً في الوجود وبين ما لم يكن كذلك فمنشأ هذه التفاصيل كلها توهم أن اختلاف المبادئ يوجب الاختلاف في معنى هيئة المشتق.

الثاني: توهم أن اختلاف المشتقات من جهة الحالات العارضة يوجب الاختلاف في معنى الهيئة فإن وقع المشتق محكوماً به ومحمولاً كالضارب في (زيد ضارب) كان حقيقةً في خصوص المتلبس بالفعل وإن وقع محكوماً عليه وموضوعاً كالضارب في (الضارب زيد) كان حقيقةً في الأعم.

فأفاد المحقق الآخوند قدس سره أن هذين الأمرين وإن صارا منشأً لتفاصيل في المسألة ولكن تقدم في المقدمة الرابعة أن هذه الاختلافات لا توجب الاختلاف في معنى الهيئة ويأتي له مزيد بيان في أثناء ذكر الأدلة.

فالمهم من الأقوال القولان الأصليان وهما القول بالوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل والقول بالوضع للأعم ومختار المحقق الآخوند قدس سره هو القول الأول واستدل عليه بوجوه ثلاثة ولكن قبل بيان تلك الوجوه لابد من التعرض لإمكان القولين ثبوتاً وعدمه لأن البحث الإثباتي عن أدلة القولين متفرع على إمكان كل منهما ثبوتاً هل كلاهما ممكن لنحبث عن الأدلة الإثباتية أو الممكن خصوص أحدهما فلا تصل النوبة إلى البحث الإثباتي بل يتعين القول الممكن ثبوتاً؟

المستفاد من أكثر الكلمات إمكان كلا القولين ثبوتاً ولكن في المقابل يظهر من المحقق النائيني قدس سره أن القول بالوضع لخصوص المتلبس ممكن ثبوتاً دون القول بالوضع للأعم لأن القول بالوضع للأعم يكون ممكناً لو تمكن الواضع من تصوير جامع بين المتلبس بالمبدأ وما انقضى عنه التلبس وحيث لا يوجد جامع بينهما فلا يكون الوضع للأعم ممكناً ويتعين القول بالوضع لخصوص المتلبس بالفعل بلا حاجة إلى البحث الإثباتي.

أما عدم وجود الجامع فتوضيحه أن في المشتق - كما سيأتي في التنبيه الأول من تنبيهات البحث - قولين القول بأن مفهوم المشتق مفهوم بسيط والقول بأن مفهومه مفهوم مركب وعلى كلا القولين لا يوجد جامع.

أما انه لا يوجد جامع على القول بكونه بسيطاً فلأن المشتق حينئذٍ يكون نفس المبدأ مثلاً الضارب نفس الضرب والفرق بينهما أنه إذا لوحظ بشرط لا كان مبدأً ولم يصدق على الذات وإذا لوحظ لا بشرط كان مشتقاً وصدق على الذات فإن كان المبدأ والمشتق واحداً فمع زوال المبدأ فکما لايکون المبدأ صادقاً لا يكون عنوان المشتق أيضاً صادقاً فيكون حال المشتق حال الجوامد كالشجر والإنسان التي لا تصدق مع انقضاء المبدأ بأن صار الشجر رماداً والإنسان تراباً لا يصدق الشجر والإنسان كذلك المشتقات بل المشتقات أسوء حالاً من الجوامد لأن الجوامد بعد تبدل صورها النوعية تبقى المادة ولكن في المشتقات بناءً على بساطتها وكونها نفس المبادئ بعد زوال مبادئها لا يبقى شيء.

لا يُقال: أن المشتقات لو كانت أسوء حالاً من الجوامد لزم أن يكون استعمالها فيما انقضى عنه التلبس واستعمالها فيما تلبس في المستقبل غلطاً لا مجازاً لأن استعمال الجوامد بعد زوال المبدأ يكون غلطاً كاستعمال الشجر في الرماد أو الإنسان في التراب والحال أن استعمال المشتق في ما انقضى عنه المبدأ محل خلاف في كونه حقيقةً أو مجازاً على الخلاف في بحث المشتق واستعماله في ما يتلبس في المستقبل مجاز بالاتفاق فليس غلطاً.

لأن هناك فرقاً بين الجوامد والمشتقات على القول بالبساطة صار موجباً لكون استعمال الجوامد بعد الانقضاء غلطاً ولكون استعمال المشتقات بعد الانقضاء أو قبل التلبس صحيحاً والفرق أن ما يتصف بالعناوين المشتقة هو الذات وهي باقية بعد انقضاء المبدأ وموجودة قبل التلبس وهذا يوجب كون الاستعمال مجازياً بعلاقة الأول والمشارفة أو بعلاقة ما كان بخلاف الجوامد فإن المتصف بها نفس الصور النوعية لا المادة المشتركة وبعد الانقضاء لا تبقى الصورة النوعية ليكون الاستعمال مجازاً.

فحاصل الكلام إلى هنا أن مفهوم المشتق إن كان مفهوماً بسيطاً فلا معنى لوضعه للأعم لأن معنى المشتق على هذا التقدير نفس المبدأ، والوضع للأعم يعني تصوير جامع بين وجود المبدأ وعدمه وذلك غير معقول.

أما انه على القول بكون مفهوم المشتق مركباً من الذات والمبدأ لا يوجد جامع بين الذات المتلبسة بالمبدأ والذات المنقضية عنه المبدأ ليكون موضوعاً له فلأن الذات المأخوذة في مفهوم المشتق على هذا التقدير ليست مطلق الذات بأن يكون مفهوم المشتق مركباً من الذات المطلقة والمبدأ بل المأخوذة الذات مع خصوصية وبتعبير المحقق النائيني قدس سره: **(بما هي متضمنة لمعنى حرفي)**[[87]](#footnote-87)فالمأخوذة الذات مقيّدةً بحالة انتسابها إلى المبدأ وتلك النسبة بين الذات والمبدأ سبب لاتحاد الذات والمبدأ وهي لا تكون إلا في مورد فعلية التلبس بالمبدأ ووجود المبدأ، وبلحاظ أخذ خصوصية التلبس لا يمكن تصوير جامع يشمل حالتي التلبس والانقضاء إلا أن يُؤخذ الزمان في مفهوم المشتق ويُقال التلبس في الحال وفي الماضي وبدون لحاظ الزمان لا يمكن تصوير الجامع والحال أن الصحيح عدم أخذ الزمان في المشتقات.

والنتيجة عدم إمكان تصوير الجامع بين المتلبس بالفعل والمنقضي عنه التلبس ليوضع له المشتق لا على تقدير بساطة مفهوم المشتق ولا على تقدير تركّبه. نعم، يمكن وضع المشتق لكل منهما بنحو الاشتراك اللفظي ولكن ذلك خارج عن مفروض الكلام إذ الكلام في وضعه لهما بنحو الاشتراك المعنوي.

هذا ما أفاده المحقق النائيني قدس سره.

نوقش ما أفاده في كلمات الأعلام على كلا التقديرين:

أما مناقشة التقدير الأول - وهو بساطة مفهوم المشتق - فكما أوضحها الميرزا التبريزي قدس سره هي أن تصوير البساطة لو كان بالنحو الذي ذكرتم - وهو أن يكون معنى المشتق نفس المبدأ والفرق بينهما باللحاظ - لما وُجد جامع بين المتلبس وما انقضى لعدم جامع بين الوجود والعدم بالتوضيح المذكور في كلام المحقق النائيني قدس سره ولكن كما سيأتي في التنبيه الأول من تنبيهات البحث ليس معنى بساطة المشتق كونه نفس المبدأ وأن الاختلاف بينهما بكيفية اللحاظ فقط بنحو بشرط لا ولا بشرط لأنا نجد بالوجدان بين المشتق والمبدأ تغايراً وتبايناً وليسا متحدين والاختلاف بينهما في كيفية اللحاظ فقط بأن يكون المعنى واحداً يُلاحظ تارةً بشرط لا وتارةً لا بشرط. بل التفسير الصحيح لبساطة معنى المشتق أن الذات مأخوذة في معنى المشتق ولكن الذات المبهمة من جميع الجهات إلا من جهة خصوصية التلبس بالمبدأ فليس مفهوم المشتق مفهوماً مركباً بل مفهومه نفس الذات ولكن الذات الخاصة وخصوصيتها التلبس بالمبدأ فعلى هذا التقدير يمكن تصوير جامع بين حالتي التلبس والانقضاء بأن تكون تلك الخصوصية مجرد تحقق المبدأ لا التلبس الفعلي ليكون مناسباً للوضع لخصوص المتلبس بالفعل.

فالبساطة لو كانت بالمعنى الذي ذكره المحقق النائيني قدس سره لما وجد جامع ولكن الصحيح في معناها ما ذكرنا وعليه يوجد جامع.

وأما مناقشة التقدير الثاني - وهو تركّب معنى المشتق - فبإمكان تصوير الجامع بدون أخذ الزمان في معنى المشتق على تقدير التركيب بنحوين:

الأول: أن يكون المشتق موضوعاً لذات ثبت لها المبدأ وانتسب إليها المبدأ بالانتساب التحققي بأن يكون الانتساب تحقق منها سواء بقي التلبس أو لم يبق فيكون شاملاً للمتلبس بالفعل والمنقضي عنه المبدأ، وما في كلام السيد الخوئي قدس سره في مقام بيان الجامع من أن المشتق وُضع للذات التي اتصفت بالمبدأ في الجملة بمعنى خروج الاتصاف من العدم إلى الوجود فمراده هذا النحو من تصوير الجامع.

الثاني: لو نوقش في النحو الأول بأنه لا يحل المشكلة فيمكن حلها بالجامع الانتزاعي بأن يكون المشتق موضوعاً لأحد الأمرين الذات المتلبسة بالمبدأ والمنقضي عنها التلبس وكما قال السيد الخوئي قدس سره الوضع للجامع الانتزاعي ممكن كما تقدم في بحث الصحيح والأعم وقال الميرزا التبريزي قدس سره كما سيأتي في الوجوب التخييري من أن متعلقه هو الجامع الانتزاعي فيمكن تصوير الجامع بلا حاجة إلى أخذ الزمان فيه.

من الجهة الثبوتية لا إشكال في إمكان كل من النحوين المذكورين ولكن من الجهة الإثباتي بالنسبة إلى النحو الأول - وهو أن يكون الجامع الذات المنتسب إليها المبدأ بالانتساب التحققي - فلا إشكال فيه إثباتاً وليس خلاف الفهم العرفي ولكن بالنسبة إلى النحو الثاني - وهو أن يكون الجامع عنوان أحد الأمرين من المتلبس بالمبدأ والمنقضي عنه التلبس- فهو خلاف الارتكاز العرفي وما يُتفاهم عرفاً من لفظ المشتق ، لان الظاهر علی القول بالوضع للاعم انه يفهم من اللفظ معنی واحد ويکون هناک حيثية مشترکة من جهة التلبس بالمبدأ لا ان لايکون هناک حيثية مشترکة في المعنی و يکون الجامع في البين انتزاعياً فقط .

نتيجة البحث أن وضع المشتق للأعم بحسب مقام الثبوت أمر ممكن سواء قلنا ببساطة مفهوم المشتق أو قلنا بتركّبه كما أن الوضع للخصوص ممكن ثبوتاً فتصل النوبة إلى البحث الإثباتي لنرى أي من القولين صحيح وأدلته تامة.

ذكر المحقق الآخوند قدس سره لإثبات القول بالوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل وجوهاً ثلاثةً:

الأول: التبادر فإن ما يتبادر من العناوين المشتقة خصوص المتلبس بالفعل وليس الأعم بحيث يحتمل السامع انقضاء المبدأ، والتبادر علامة الحقيقة.

الثاني: صحة السلب بمعنى صحة سلب عنوان المشتق بما له من المعنى المرتكز عن الذات التي انقضى عنها التلبس كصحة السلب بالنسبة إلى ما يتلبس في المستقبل، وصحة السلب كاشفة عن كون مورد السلب خارجاً عن المعنى الحقيقي للفظ المسلوب.

قال قدس سره: **(ويدل عليه تبادر خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، وصحة السلب مطلقاً عما انقضى عنه، كالمتلبس به في الاستقبال، وذلك لوضوح أن مثل القائم و الضارب و العالم و ما يرادفها من سائر اللغات لا يصدق**‏ **على**‏ **من**‏ **لم**‏ **يكن**‏ **متلبسا بالمبادئ و إن كان متلبسا بها قبل الجري و الانتساب و يصح سلبها عنه …)**

وفي التعبير بـ(مطلقاً) في العبارة احتمالان: الأول: أن يكون في مقابل صحّة السلب مقيّداً كما سيذكر المحقق الآخوند قدس سره في الإشكال على هذا الوجه أن المستشكل يقول مرادكم بصحة السلب صحة السلب مطلقاً أو مقيّداً؟ والثاني: أن يكون في مقابل التفصيلات الموجودة في المسألة وسيأتي أن المحقق الآخوند قدس سره يقول لا فرق بين الموارد، والتفصيلات غير تامة.

الوجه الثالث: ارتكازية التضاد بين العناوين الاشتقاقية التي بين مبادئها تضاد كالبياض والسواد، والقيام والقعود ،والحركة والسكون فهذا دليل على أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالفعل.

توضيح ذلك أنه لا إشكال في التضاد بين العناوين الاشتقاقية التي بين مبادئها تضاد كالأبيض والأسود والقائم والقاعد والمتحرك والساكن لا يمكن اجتماعهما في مورد واحد مثلاً إن أطلق على شخص أنه قائم لا يمكن أن يطلق عليه أنه في نفس الحين قاعد. هذا التضاد أمر ارتكازي وارتكازيته كاشفة عن وضع المشتقات لخصوص المتلبس بالفعل لأنها لو كانت موضوعةً للأعم لما وُجد تضاد بين هذه العناوين بل كانا من قبيل المتخالفين الذين قد يتصادقان في مورد وقد لا يتصادقان مثلاً صح إطلاق قائم وقاعد على شخص واحد في آن واحد أحدهما باعتبار التلبس بالفعل والآخر باعتبار انقضاء التلبس والحال أنا نرى بينهما تضاداً فهذا شاهد على أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالفعل لا الأعم.

تعرض المحقق الآخوند قدس سره لإشكالات هذه الوجوه الثلاثة والجواب عنها.

الإشكال الأول وهو إشكال يرد على الوجه الأول وهو التبادر وعلى الوجه الثالث وهو ارتكازية التضاد وإن ذكره المحقق الآخوند قدس سره في ذيل الوجه الثالث ولكن مصبّه الأصلي هو التبادر.

محصل الإشكال أنا نسلّم أصل التبادر ولكن ليس مطلق التبادر علامةً للحقيقة بل خصوص التبادر المستند إلى حاقّ اللفظ وإلا إن لم يكن مستنداً إليه بل كان من باب الظهور الانصرافي فليس علامةً للحقيقة كانصراف الحيوان إلى غير الإنسان من الحيوانات فلذا يُقال في مبطلية استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه أنها خاصة بأجزاء غير الإنسان من الحيوانات والا فاستصحاب أجزاء إنسان آخر كشعره ليس مبطلاً ففي المقام من المحتمل كون التبادر تبادراً انصرافياً ليس مستنداً إلى حاق اللفظ فلا يكون علامةً للحقيقة.

وهذا الإشكال يرد على الوجه الثالث أيضاً بل - كما عرفت - ذكره المحقق الآخوند قدس سره في الإشكال على هذا الوجه بأن يُقال ارتكازية التضاد بين العناوين الاشتقاقية قد يكون بين المعاني الانصرافية لا المعاني الموضوع لها فلا تكون كاشفةً عن وضع العناوين الاشتقاقية لخصوص المتلبس في مقابل الوضع للأعم بل يُحتمل وضعها للأعم ولكن ظهورها بالظهور الانصرافي في الخصوص صار منشأً للتضاد.

أجاب المحقق الآخوند قدس سره عن هذا الإشكال بأن التبادر في المقام لا يكون من باب الظهور الانصرافي بل مستند إلى حاقّ اللفظ وينحصر منشؤه في الوضع والوجه في ذلك أن منشأ الظهور الانصرافي ليس إلا كثرة الاستعمال وغلبته وفي العناوين الاشتقاقية ليس استعمالها في خصوص المتلبس بالفعل كثيراً بل استعمالها في ما انقضى عنه التلبس أيضاً كثير إن لم نقل بأنه أكثر من الاستعمال في المتلبس فلا يبقى منشأ للظهور الانصرافي فمع قبول أصل التبادر إلى خصوص المتلبس لا مجال لإنكار استناده إلى حاقّ اللفظ وكاشفيته عن الوضع للخصوص.

هنا قد يقول المستشكل: اعترافكم بكون الاستعمال في ما انقضى عنه التلبس كثيراً أو أكثر دليل على عدم الوضع للخصوص. هذا إشكال ذكره المحقق الآخوند قدس سره بعنوان (إن قلت) وأجاب عنه.

توضيح الإشكال أن المشتق إن كان كثير الاستعمال في ما انقضى عنه التلبس أو أكثر استعمالاً منه في المتلبس بالفعل يناسب ذلك وضعه للأعم ولا يناسب وضعه لخصوص المتلبس لأن من البعيد جداً أن يضع الواضع لفظاً لمعنى خاص والحال أن أكثر موارد استعماله مجازي فان لازم وضع المشتق للخصوص وكون الاستعمال في ما انقضى كثيراً أو أكثر كون كثير من موارد الاستعمال أو أكثر موارده مجازاً وهذا بعيد جداً بل ينافي حکمة الوضع إذ الغرض من الوضع تسهيل تفهيم المعاني بالألفاظ بالتوضيح المتقدم في المباحث السابقة فإن كان الغرض متعلقاً بتفهيم المعنى في دائرة وسيعة يكون مقتضى حكمة الوضع أن تكون العلقة الوضعية وسيعةً تشمل تلك الدائرة لا أن تكون ضيّقةً ويُستعان لتفهيم الباقي بالقرائن.

هذا في الحقيقة إشكال استفاده المستشكل من نفس جواب المحقق الآخوند قدس سره والمستشكل في أثناء هذا الإشكال يورد على نفسه إشكالاً بعنوان (لا يُقال) ويجيب عنه والإشكال أنه كيف تقتضي حكمة الوضع أن تكون الاستعمالات حقيقيةً لا مجازيةً وبمعونة القرائن والحال أن علماء العربية صرّحوا في كلماتهم في المعاني والبيان بأن أكثر استعمالات العرب من قبيل الاستعمال المجازي للطائف الموجودة فيها والاستعمالات الحقيقة قليلة جداً فليس كون اکثرالاستعمالات مجازيةً خلاف حكمة الوضع وأجاب المستشكل عن هذا الإشكال بجوابين:

الأول: أن كون أكثر استعمالات العرب على نحو المجاز ليس أمراً مسلماً بل محل منع.

الثاني: لو سلمنا كون أكثر الاستعمالات مجازيةً فهو من باب تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى لفظ واحد يعني هناك لكل لفظ معاني مجازية متعددة في قبال المعنى الحقيقي فالكثرة باعتبار تعدد المعاني المجازية للفظ واحد لا باعتبار التعدد الفردي لمعنى مجازي واحد. نعم، على سبيل الاتفاق يمكن أن يكون في بعض الموارد استعمال اللفظ في معنى مجازي خاص كثيراً ولكن ليس ذلك دائماً بالنسبة إلى كل لفظ. وما نحن فيه من قبيل الثاني حيث إن استعمال هيئة المشتق في من انقضى كثيراً أو أكثر باعتبار استعمال هذه الهيئة في معنى مجازي في جميع الموارد لا على سبيل الاتفاق.

إشكال المستشكل على نفسه وجوابه في العبارة**: (لا يقال: كيف ؟ وقد قيل بان أكثر المحاورات مجازات فإن ذلك لو سلم فإنما هو لأجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي الواحد نعم ربما يتفق ذلك بالنسبة إلى معنى مجازي لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه لكن أين هذا مما إذا كان دائما كذلك فافهم.)**

فمحصّل أصل الإشكال على المحقق الآخوند قدس سره أن ما اعترفتم به من كون استعمال المشتق في ما انقضى كثيراً أو أكثر دليل على الوضع للأعم لأن الوضع لخصوص المتلبس يستلزم كثرة المجازات التي لا تناسب حكمة الوضع.

أجاب قدس سره عن هذا الإشكال بجوابين:

الأول: أنه مجرد استبعاد لا يضر بما اختاره بعد إقامة الوجوه الثلاثة لإثبات المدعى فمع وجود الدليل والبرهان على الوضع لخصوص المتلبس لا يمكن رفع اليد عنه بمجرد الاستبعاد.

ولكن كان كلام المستشكل متضمناً لأمرين: الاستبعاد وأجاب عنه قدس سره وكونه خلاف حكمة الوضع ولم يتعرض للجواب عنه فهنا يحتاج إلى تكميل بأن يُقال كثرة المجاز لا تنافي حكمة الوضع لأن الغرض من الوضع وإن كان التسهيل في تفهيم المعاني كما ذكرنا سابقاً ولكن غاية ما تقتضي حكمة الوضع أن يُستعان بالألفاظ لتفهيم المعاني لكن لا تقتضي أن يكون التفهيم بنفس اللفظ مجرداً عن القرينة بل يكفي لتحقيق الغرض الاستفادة من الألفاظ ولو مع القرينة فالواضع يمكنه وضع اللفظ للدائرة الوسيعة ليدل اللفظ بنفسها على المعنى في جميع الدائرة ويمكنه الوضع للدائرة الضيقة ليكون تفهيم الزائدة عليها بالقرينة فهذا الثاني لا ينافي حكمة الوضع. نعم، الوضع للمعنى الضيق مع إمكان الوضع للمعنى الوسيع يحتاج إلى مبرّر مثل كون المعنى الضيق الفرد الأعلى و الاشد من المعنى بالقياس إلى الباقي.

الثاني: أن كثرة استعمال المشتق في ما انقضى أو أكثرية استعماله ليس مستلزماً لكثرة المجاز لما تقدم في الأمر الخامس من أن الاستعمال في ما انقضى إن كان بلحاظ حال التلبس كان استعمالاً حقيقياً لا مجازياً. نعم، إن كان بلحاظ حال الجري كان مجازاً. ففي مثل: (جاء الضارب أو الشارب) إن كان بمعنى جاء الذي كان ضارباً أو شارباً قبل مجيئه حال التلبس بالمبدأ لا حين مجيئه بعد الانقضاء كان استعمالاً حقيقياً ومع احتمال هذا المعنى لا وجه لحمله على المعنى المجازي وأن الإطلاق بلحاظ حال الجري. نعم، من يقول بالوضع للأعم يكون الإطلاق بلحاظ حال التلبس والإطلاق بلحاظ حال الجري على حد سواء ولا وجه لحمل أمثال المثال على أن الإطلاق بلحاظ حال التلبس لا الجري.

فمحصّل الجواب أن ما اعترف به المحقق الآخوند قدس سره هو أصل كثرة استعمال المشتق في ما انقضى وليس ذلك مستلزماً لكثرة المجاز ليرد الإشكال.

الإشكال المذكور كما ذكرنا مشترك بين الوجه الأول وهو التبادر والوجه الثالث وهو ارتكازية التضاد بين العناوين الاشتقاقية ببيان أن التضاد بين العناوين الارتكازية لعله بين المعنيين الانصرافيين لا بين ظهورين وضعيين.

ولا يرد هذا الإشكال على الوجه الثاني وهو صحة السلب والوجه في ذلك - كما في كلام الميرزا التبريزي قدس سره - أن صحة السلب لا يمكن أن تكون لأجل الظهور الانصرافي لعدم إمكان السلب حتى في الموارد التي يكون المعنى الأصلي للفظ عاماً ولكنه ظاهر في حصة خاصة فلا يمكن سلب العنوان المطلق عن غير تلك الحصة مثلاً في عنوان الماء يُقال أنه بحسب المعنى الأصلي شامل لماء السيل وغيره ولكن بحسب الظهور الانصرافي منصرف إلى غير ماء السيل فعلى تمامية هذا الانصراف لا يصح أن يُقال: (ماء السيل ليس بماء) فالإشكال باحتمال كون الظهور في خصوص المتلبس ظهوراً انصرافياً لا يبطل الاستدلال بصحة السلب.

فالإشكال خاص بالوجهين الأول والثالث وجواب المحقق الآخوند قدس سره عنه جواب تام.

الإشكال الثاني - وهو إشكال على الوجه الثاني أي صحة سلب المشتق عما انقضى عنه المبدأ -: أنه ما هو المراد بصحة سلب المشتق بما له من المعنى عن الذات التي انقضى عنها المبدأ؟ إن كان المراد بها صحة السلب بنحو مطلق تكون القضية السالبة هذه قضيةً كاذبةً وبتعبير المحقق الآخوند قدس سره هو غير سديد وإن كان المراد بها صحة السلب بنحو مقيّد فالقضية السالبة هذه وإن كانت صادقةً ولكنها غير مفيدة ولا تكون علامة للمجاز.

توضيح ذلك في ضمن المثال أن زيداً كان متلبساً بالضرب أمس وانقضى عنه التلبس به اليوم فسلب عنوان الضارب عنه إن كان سلباً للمطلق بأن يقال: (زيد ليس بضارب ) فتكون قضيةً كاذبةً لأن تلبسه بالضرب أمس معلوم فيكون عنوان الضارب صادقاً عليه على الأقل بلحاظ أمس والسلب المطلق ظاهر في جميع الأزمنة ولا يجتمع مع التلبس بالأمس فتكون القضية كاذبةً. وإن كان سلباً للمقيّد بأن يُقال: (زيد ليس بضارب الآن) فالقضية صادقة ولكنها لا تفيد ولا تكون علامةً للمجاز في ما انقضى لأن سلب المقيد لا يلازم سلب المطلق لأن زيداً وإن لم يكن ضارباً اليوم ولكن من المحتمل صدقه عليه لضربه أمس فإن سلب المقيد في مورد ليس ملازماً لسلب المطلق فقد يصح سلب المقيد ولا يصح سلب المطلق وقد يصح فحينما يُقال: (الحجر ليس بحيوان ناطق) يصح أن يقال: (الحجر ليس بحيوان) ولكن حينما يُقال: (البقر ليس بحيوان ناطق) لا يصح أن يقال: (البقر ليس بحيوان) فنفهم من هذا أن سلب المقيد لا يلازم سلب المطلق فيقول المستشكل في المقام أن سلب المقيد لا يفيد لأنه ليس علامةً للمجاز ويجتمع مع الحقيقة أيضاً.

أجاب المحقق الآخوند قدس سره عن هذا الإشكال بأنا يمكننا جعل القضية السالبة مقيّدةً ومع ذلك تكون قرينةً على المجاز لأن القضية السالبة المقيدة لها أنحاء مختلفة وهي مفيدة بلحاظ أكثر الأنحاء.

توضيح ذلك أن للقضية السالبة أجزاءً ثلاثةً: الموضوع المسلوب عنه والمحمول المسلوب وأداة السلب فإن لم يوجد هناك أيّ قيد تكون القضية مطلقةً كـ(زيد ليس بضارب) ولكن إن وُجد هناك قيد فهنا صور ثلاث:

الأولى: أن يكون القيد قيداً للموضوع المسلوب عنه والثانية: أن تكون قيداً للمحمول المسلوب والثالثة: أن يكون قيداً للسلب ففي الصورتين الأولى والثانية العلامية للمجاز ثابتة وعلى الثالثة نسلّم بأنها غير ثابتة والحق مع المستشكل.

ففي الصورة الأولى يكون المعنى: زيد المنقضي عنه الضرب ليس بضارب وهذه القضية صادقة وهي دليل على أن المشتق مجاز فيما انقضى لأنه لو كان حقيقةً في الأعم كان زيد المنقضي عنه الضرب مصداقاً للضارب كزيد المتلبس فعلا فصحة السلب في هذه الصورة تكون علامةً على أن المشتق ليس حقيقةً في الأعم بل في خصوص المتلبس.

وفي الصورة الثانية يكون المعنى: زيد ليس في حال انقضاء الضرب عنه بضارب وهذه القضية أيضاً صادقة ودليل على المجازية فيما انقضى لأن المشتق لو كان حقيقةً في الأعم لما صح السلب في حال الانقضاء كما لا يصح في حال التلبس لأن المنقضي على الوضع للأعم يكون فرداً للضارب ولا يمكن سلب الطبيعي عن فرده في حال من الأحوال.

وفي الصورة الثالثة يكون المعنى: زيد ليس بضارب الآن بحيث يکون الآن قيداً للضارب وهذه القضية وإن كانت صادقةً ولكنه ليست علامةً للوضع لخصوص المتلبس والحق في هذه الصورة مع المستشكل لأن سلب المقيد لا يلازم سلب المطلق كما أن سلب الحيوان الناطق عن البقر لا يستلزم سلب الحيوان.

محصل جواب المحقق الآخوند قدس سره أن تقييد القضية السالبة له ثلاث صور والعلامية ثابتة في الصورتين الأولى والثانية دون الثالثة ولا إلزام لإرجاع القيد إلى المحمول ليكون من الصورة الثالثة بل يمكن يمكن إرجاعه إلى الموضوع أو إلى أداة السلب واستظهاره قدس سره في المجموع أن القيد في القضية السالبة يرجع إلى الموضوع وبالنتيجة يكون سلب المقيد علامةً على كون المشتق مجازاً في ما انقضى لأنه لو كان حقيقةً في الأعم لما صحّ سلبه عنه كما لا يصح سلبه عن المتلبس.

قال قدس سره: **(ثم إنه ربما أورد على الاستدلال بصحة السلب بما حاصله أنه إن أريد بصحة السلب صحته مطلقا فغير سديد و إن أريد مقيدا فغير مفيد لأن علامة المجاز هي صحة السلب المطلق.**

**وفيه أنه إن أريد بالتقييد تقييد المسلوب الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق كما هو واضح فصحة سلبه و إن لم تكن علامة على كون المطلق مجازا فيه إلا أن تقييده ممنوع و إن أريد تقييد السلب فغير ضائر بكونها علامة ضرورة صدق المطلق على أفراده على كل حال مع إمكان**‏ **منع تقييده أيضا بأن يلاحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق فيصح سلبه مطلقا بلحاظ هذا الحال كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس فتدبر جداً.)**

هنا في ذيل كلام المحقق الآخوند قدس سره لبعض المحققين منهم المحقق المشكيني قدس سره بيان يبدو أولاً أنه إشكال على الآخوند ولكنه في الحقيقة تكميل لكلامه لأنه أثبت العلامية في صورتي الأولى والثانية ونفاها في الثالثة فيقول المحقق المشكيني قدس سره أن الصورة الثالثة - وهي أن يرجع القيد إلى المحمول - على قسمين إذ المشتق المحمول في مثل (زيد ليس بضارب الآن) له هيئة وله مادة فتارةً يكون القيد قيداً للهيئة واخری يكون قيداً للمادة فعلى الأول تكون القضية السالبة علامةً على المجازية في المنقضي عنه المبدأ لأنه لو كان حقيقةً في الأعم لصح حمل (الضارب الآن) على زيد فصحة سلبه عنه دليل على المجازية وعلى الثاني لا تكون القضية السالبة علامةً للمجازية إذ المعنى حينئذٍ: زيد ليس بضارب بالضرب الفعلي لما تقدم في بيان المستشكل ووافقه المحقق الآخوند قدس سره من أن سلب المقيد لا يلازم سلب المطلق.

ففي الصورة الثالثة ليست العلامية منتفيةً في جميع الموارد بل هناك قسمان قسم تكون العلامية فيه ثابتةً وهو الظاهر من القضية وقسم لا تكون العلامية فيه ثابتةً.

فذكر المحقق المشكيني قدس سره في المجموع للقضية السالبة أقساماً خمسةً الأول: أن لا يكون فيها قيد أصلاً والثاني: أن يكون المسلوب عنه مقيداً والثالث أن يكون السلب مقيداً ثم ذكر القسمين المذكورين في رجوع القيد الی حرف السلب بعنوان الرابع والخامس فقال: **(الرابع: أن يكون المسلوب مقيّداً باعتبار معنى هيئته، نحو «زيد ليس بضارب في حال الانقضاء»، وهذا أيضاً صحيح و علامة للمجازيّة، إذ لو كان للأعمّ لما صحّ السلب المذكور.**

**الخامس: الصورة مع كونه قيدا له باعتبار معناه المادّي يعني: «أنّ زيدا ليس بضارب بالضرب الفعلي»، و هو صحيح، و لكن ليس علامة، لصحّته بناء على الأعمّ أيضاً.**

**و ممّا ذكرنا ظهر أنّ تسليم المصنّف بعدم**‏ **العلاميّة على تقدير كونه قيداً للمسلوب على الإطلاق، وقع في غير محلّه، لكونها علامة إذا كان ذلك باعتبار**

**هيئته، بل هذا هو محلّ النقض والإبرام. و يحتمل أن يكون أمره بالتدبّر إشارة إليه.)[[88]](#footnote-88)**

أشكل على هذا الوجه الثالث - مضافاً إلى الإشكال المتقدم المشترك بينه وبين الوجه الأول - بإشكال مختص ورد في كلمات المحقق الرشتي قدس سره في بدائع الأفكار وهو أن التضاد بين العناوين الاشتقاقية ليس مسلّماً فلا يمكن جعله دليلاً على الوضع للخصوص وبعبارة أخرى: من يقول بالوضع للأعم يقول بأن صدق المشتق ليس متوقفاً على بقاء المبدأ وعليه لا يكون تضاد بين الأبيض والأسود والمتحرك والساكن والقائم والقاعد بل هذه الاوصاف من قبيل المتخالفين والنسبة بينهما العموم والخصوص من وجه وقد يتصادقان فلا يمكن أن يستدل بالتضاد بينهما على إثبات الوضع للخصوص وإبطال الوضع للأعم.

قال قدس سره: **(هذا الاستدلال في غاية السقوط ونهاية الفساد لأن مفهوم أبيض على القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق ليس مضادا لمفهوم أسود بل النّسبة بينهما على هذا القول نسبة التخالف بطريق العموم من وجه لا نسبة التضاد كما لا يخفى فالجسم العارض له السواد بناء على هذا القول مادة لاجتماع المفهومين فلا إشكال**‌**.)**[[89]](#footnote-89)

فهو قدس سره لم يذكر عنوان المحذور ولكنه أحد أمرين: إما المصادرة لأن التضاد أول الكلام والقائل بالوضع للأعم يقول بعدم التضاد أو الدور لأن التضاد متوقف على الوضع للخصوص فإثبات الوضع للخصوص بالتضاد دور.

هذا إشكال المحقق الرشتي قدس سره على الوجه الثالث.

أجاب المحقق الآخوند قدس سره عنه بأن التضاد بين هذه العناوين أمر ارتكازي واضح لا ينكره أيّ طرف من طرفي النزاع فنستفيد من هذا الأمر المرتكز المتسالم عليه بين الطرفين لإثبات الوضع للخصوص وإبطال الوضع للأعم وليس هذا مصادرةً.

قال قدس سره: **(ولا يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الأجلة من المعاصرين من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط لما عرفت من ارتكازه بينها كما في مبادئها.)**

وبهذا اتضح الجواب عن محذور الدور أيضاً لأن الدور فيما كان الموقوف والموقوف عليه واحداً ولكن في المقام نحن نستدل على الوضع للخصوص بالتضاد بين العناوين فالوضع للخصوص متوقف إثباتاً على التضاد ولكن التضاد متوقف ثبوتاً على الوضع للخصوص فلو كانت واقعاً موضوعةً للأعم لما وُجد تضاد ولكن التضاد ليس متوقفاً إثباتاً على الوضع للخصوص بل هو إثباتاً أمر ارتكازي واضح فالموقوف والموقوف عليه متعدد.

فالاستدل بالوجه الثالث - وهو التضاد بين العناوين الاشتقاقية - تام لا إشكال فيه.

هذه الوجوه الثلاثة التي ذكرها المحقق الآخوند قدس سره لإثبات الوضع لخصوص المتلبس ودفع الإشكالات الواردة عليها.

هناك وجه رابع يمكن أن يُستدل بها أيضاً وهو الاستدلال بالروايات الشريفة التي تقدمت في اول مبحث المشتق يعني صحيحة علي بن مهزيار: **(عن أبي جعفر عليه السلام قال : قيل له ان رجلاً تزوج بجارية صغيرة فأرضعتها امرأته ثم أرضعتها امرأة له أخرى فقال ابن شبرمة: حرمت عليه الجارية وامرأتاه، فقال أبو جعفر عليه السلام: أخطأ ابن شبرمة تحرم عليه الجارية وامرأته التي أرضعتها أولاً فأما الأخيرة فلم تحرم عليه كأنها أرضعت ابنته.)**[[90]](#footnote-90)

تقريب الاستدلال بها أن مفاد قوله عليه السلام: (لم تحرم عليه كأنها أرضعت ابنته) كما ذكرنا سابقاً أن المرضعة الثانية لو كانت محرّمةً كانت محرّمةً بعنوان أم الزوجة وهذه المرضعة لا يصدق عليها هذا العنوان لأن الصغيرة حين الارتضاع منها ابنة الرجل وليست زوجةً له.

فنفي الزوجية عن المرتضعة دليل على أن عنوان الزوجة غير صادق على من انقضت عنه الزوجية فتكون هذه الصحيحة دليلاً على أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ.

لم نجد هذه الصحيحة مذكورةً في الكتب التي جمعت الروايات المتضمنة للقواعد الأصولية ككتاب الأصول الأصيلة للسيد عبد الله الشبّر قدس سره ولكنها مما يمكن الاستدلال بها في بحث المشتق.

ثم تعرض المحقق الآخوند قدس سره - بعد ذكر أدلة القول بالوضع للخصوص - إلى أدلة القول المقابل وهو القول بالوضع للأعم ذكروا وجوهاً کثيرة مذكورة في الكتب المفصلة كهداية المسترشدين ذكر منها المحقق الآخوند قدس سره وجوهاً ثلاثةً وأشكل عليها:

الأول: التبادر بدعوى أن المتبادر من العناوين الاشتقاقية مثل الضارب والقاتل فيما أطلقت بدون قرينة العنوان العام الشامل للمتلبس بالمبدأ وما انقضى عنه المبدأ.

أشكل قدس سره عليه بأن التبادر بخلاف ذلك فإن المتبادر كما ذكرنا خصوص المتلبس بالمبدأ لا الأعم بل يصح السلب عما انقضى فالجواب عن التبادر معلوم مما ذكرنا في المباحث السابقة.

الثاني: عدم صحة السلب عما انقضى مثلاً في مثل المضروب والمقتول والحدود لا يصح سلب هذه العناوين عما انقضى عنه المبدأ ولا يمكن أن يقال مثلاً في زيد الذي ضُرب أمس أنه ليس مضروباً حتى بعد الانقضاء فعدم صحة السلب عما انقضى دليل على وضع المشتق للأعم وإلا لو كان حقيقةً في خصوص المتلبس لكان سلبه عما انقضى صحيحاً والحال أنه غير صحيح بالوجدان.

أشكل قدس سره عليه بأنا نسلّم بعدم صحة سلب عنوان المضروب عمّن ضُرب ولو بعد انقضاء الضرب ولكن عدم صحة السلب في هذه الموارد ليس من جهة إطلاق المشتق بحسب المدلول الوضعي على ذات انقضى عنها التلبس بل من جهة أنه أريد بمبدأ المشتق فيها معنى يكون التلبس بالمبدأ بلحاظه باقياً لا أن يكون التلبس بالمبدأ منقضياً وعنوان المشتق باقياً ليكون دليلاً على الوضع للأعم.

يقول المحقق الآخوند قدس سره أنه تبيّن ببعض المقدمات المتقدمة - وهو الأمر الرابع من المقدمات - أن محل النزاع في مسألة المشتق معنى هيئة المشتق هل وُضعت لخصوص المتلبس بالمبدأ أو للأعم منه ومما انقضى، والاختلاف في مبادئ المشتقات لا تأثير له في محل النزاع بل لابد في محل النزاع من لحاظ المبدأ بالنحو المناسب له ثم نرى في فرض انقضائه هل يصح سلب العنوان عنه أو لا؟ فإن أريد بالمبدأ معنى يكون التلبس به باقياً بعد تمامية الفعل فصدق عنوان المشتق لا يكون دليلاً على الوضع للأعم.

لم يوضّح المحقق الآخوند قدس سره ما هو المعنى المراد بالمبدأ في هذه الأمثلة وذكر ذلك بنحو الإجمال كما هو دأبه في مواضع متعددة من الكفاية ولكن وضّحه الأعلام كالمحقق الإصفهاني قدس سره بأن المراد بالقتل مثلاً في المقتول ليس إزهاق الروح بالمعنى الحدثي بل ذهاب الروح المستند إلى إزهاق الشخص والمراد بالضرب في المضروب أثر الضرب وهو التألّم وهذه المعاني باقية ببقاء الذات حتى بعد زوال فعلية الضرب فلذا يكون العنوان صادقاً.

أفاد قدس سره أن إرادة هذه المعاني من المبدأ وإن كانت بنحو المجاز لكون المعنى الحقيقي للقتل المعنى الحدثي وهو إزهاق الروح ومعنى الضرب هو المعنى الحدثي ولكن استعمال الهيئة في الذات المتلبسة بهذا المبدأ استعمال حقيقي في المتلبس فلذا قال: **(إن عدم صحته في مثلهما إنما هو لأجل أنه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقياً في الحال و لو مجازاً.)**

ويُستفاد من مطاوي كلماته قدس سره إشكال آخر على الوجه المذكور وهو أنه أساساً يمكن أن تكون هذه الإطلاقات بلحاظ حال التلبس لا حال النطق فحتى لو لوحظ القتل والضرب بالمعنى الحدثي ولكن لكون الإطلاق بلحاظ حال التلبس يكون الاستعمال حقيقياً كما تقدم توضيحه.

هنا أشكل بعض المحققين بأن إرادة معنى غير المعنى الحدثي لا يمكن تطبيقها في جميع الموارد مثلاً في المضروب لا يمكن أن يتصور للضرب معنى قابل للبقاء إلى أيام.

مضافاً إلى أن المبدأ الذي لوحظ في الضارب والمضروب معنى واحد فإن لوحظ في الضارب بنحو الفعلية فيكون في المضروب كذلك وهذا إشكال يرد على المحقق الآخوند قدس سره الذي تصرّف في معنى المبدأ.

أفاد الميرزا التبريزي قدس سره أنه يمكن الجواب عن هذا الإشكال بطريقين:

الأول: أن يقال إطلاق المشتق في هذه الموارد بلحاظ حال التلبس لا حال النطق وهو الذي قلنا يُستفاد من مطاوي كلمات الآخوند قدس سره.

الثاني: أن يقال المراد بالمبدأ في مثل المضروب علامية الضرب فيراد من المضروب الذات المتلبسة بعلامية الضرب وتلبس الذات بهذه العلامة وهذه العلامة تبقى ببقاء الذات حتى بعد انقضاء الضرب وكذا في المقتول والمحدود المراد الذات التي وقعت عليه علامة القتل وعلامة الحد وليس المراد الآثار التكوينية للضرب والقتل والحد ليقال بأنها تزول بعد مدة ولا تبقى.

الوجه الثالث - وهو العمدة بتعبير المحقق الآخوند قدس سره - استدلال الإمام عليه السلام تأسياً بالنبي صلى الله عليه وآله لإثبات عدم صلاحية من عبد صنماً أو وثناً - يعني الخلفاء الثلاثة - بآية: **(لا ينال عهدي الظالمين)**[[91]](#footnote-91)والاستدلال يتم بناءً على كون المشتق حقيقةً في الأعم وإلا فإن كان حقيقةً في خصوص المتلبس بالمبدأ لما تم الاستدلال لأن الخلفاء الثلاثة لم يكونوا حين التصدي للخلافة متلبسين بالشرك وعبادة الأوثان في الظاهرلينطبق عليهم عنوان الظالم وتنتفي صلاحيتهم للخلافة وبما أن استدلال الإمام عليه السلام تام قطعاً وتماميته متوقفة على كون المشتق حقيقةً في الأعم فيثبت كون المشتق حقيقةً في الأعم.

قال قدس سره: **(الثالث استدلال الإمام عليه السلام تأسيا بالنبي صلى الله عليه و آله كما عن غير واحد من الأخبار بقوله**‏ **لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**‏ **على عدم لياقة من عبد صنما أو وثنا لمنصب الإمامة و الخلافة تعريضا بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مدة مديدة و من الواضح توقف ذلك على كون المشتق موضوعا للأعم و إلا لما صح التعريض لانقضاء تلبسهم بالظلم و عبادتهم للصنم حين التصدي للخلافة.)**

والتعبير بـ(غير واحد) يدل على أن الاستدلال بالآية لم يرد في رواية واحدة فقط بل هناك روايات متعددة نقلها تفسير البرهان ذيل الآية منها ما رواه الشيخ الكليني قدس سره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن أبي يحيى الواسطي عن هشام بن سالم و درست بن أبي منصور عنه قال: **قال أبو عبد الله عليه السلام: «قد كان إبراهيم نبيا و ليس بإمام حتى قال الله له إني جاعلك للناس إماما قال و من ذريتي**‏ **فقال الله لا ينال عهدي الظالمين**‏ **من**‏ **عبد صنما أو وثنا لا يكون**‏ **إماما»[[92]](#footnote-92).**

ومنها ما رواه الشيخ الصدوق قدس سره في العيون - وموجود في الكافي أيضاً -: **أن الإمامة خص الله**‏ **بها إبراهيم الخليل ع بعد النبوة و الخلة مرتبة ثالثة و فضيلة شرفه بها و أشاد بها ذكره فقال عز و جل**‏ **إني جاعلك للناس إماما فقال الخليل ع سرورا بها و من ذريتي قال**‏ **الله عز و جل**‏ **لا ينال عهدي الظالمين**‏ **فأبطلت هذه الآية إمامة كل ظالم إلى يوم القيامة... .[[93]](#footnote-93)**

وفي تفسير البرهان روايات أخرى مختلفة ، ثم ان ظاهر عبارة الآخوند قدس سره: (تأسياً بالنبي صلى الله عليه وآله) أنه سبق الاستدلال بالآية في كلمات النبي صلى الله عليه وآله.

هنا أشكل المحقق المشكيني قدس سره بأنا لم نجد رواية، استدل فيها النبي صلى الله عليه وآله بالآية ولكن كما في كلام الميرزا التبريزي قدس سره في الدروس هناك رواية تضمنت ذلك نقلها في تفسير البرهان ونقلها العلامة المجلسي قدس سره في البحار عن أمالي الشيخ الطوسي قدس سره عن عبد الله بن مسعود **قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): «أنا دعوة أبي إبراهيم». قلنا: يا رسول الله، و كيف صرت دعوة أبيك إبراهيم؟ قال: «أوحى الله عز و جل إلى إبراهيم: إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً فاستخف إبراهيم الفرح، فقال: يا رب، و من ذريتي أئمة مثلي؟ فأوحى الله عز و جل إليه: أن- يا إبراهيم- إَّي لا أعطيك عهدا لا أفي لك به. قال: يا رب، ما العهد الذي لا تفي لي به؟ قال: لا أعطيك عهدا لظالم من ذريتك. قال: يا رب، و من الظالم من ولدي الذي لا ينال عهدك؟ قال: من سجد لصنم من دوني لا أجعله إماما أبدا، و لا يصلح**‏**[[94]](#footnote-94) أن يكون إماما. قال إبراهيم: وَ اجْنُبْنِي وَ بَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنامَ**\* **رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ**‏**».قال النبي (صلى الله عليه و آله): «فانتهت الدعوة إلي و إلى أخي علي، لم يسجد أحد منا لصنم قط، فاتخذني الله نبيا و عليا وصيا».[[95]](#footnote-95)**

وفي البرهان بعد نقل الرواية : **و من طريق المخالفين: ما رواه الشافعي ابن المغازلي في كتاب (المناقب) بإسناده، يرفعه إلى عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): «أنا دعوة أبي إبراهيم (عليه السلام)». قلت: يا رسول الله، و كيف صرت دعوة إبراهيم أبيك (عليه السلام)؟و ساق الحديث السابق بعينه إلى قوله (صلى الله عليه و آله): «فانتهت الدعوة إلي و إلى علي (عليه السلام) لم يسجد أحدنا لصنم قط، فاتخذني الله نبيا و اتخذ عليا وصيا».**

فأصل استدلال الأئمة عليهم السلام بهذه الآية لإبطال خلافة الخلفاء الثلاثة لا إشكال فيه وكان ذلك - على أساس بعض الروايات - تأسياً بالنبي صلى الله عليه وآله.

أدعي في الوجه الثالث دلالة الاستدلال المذكور على أن المشتق حقيقة في الأعم بمقدمتين:

الأولى: أن الخلفاء الثلاثة وإن كانوا في مدة من عمرهم مشركين ولكن بحسب زعمهم وزعم مريديهم لم يكونوا في زمن التصدي للخلافة مشركين وكانوا ممن انقضى عنه التلبس بعبادة الأصنام.

الثانية: أن عهد الإمامة على أساس الآية لا يصل إلى الظالم وظاهرها أن الظالم حال كونه يصدق عليه عنوان الظلم لا يصلح للإمامة فعلى هذا الأساس لا يتم الاستدلال بالآية على إبطال خلافة الخلفاء الثلاثة إلا أن يُقال: العنوان الاشتقاقي صادق حتى بعد انقضاء المبدأ فيظهر من إستدلال الإمام عليه السلام أن المشتق حقيقة في الأعم.

أجاب المحقق الآخوند قدس سره عن هذا الوجه بأن الاستدلال بالآية الشريفة تام ولكن لا ربط له ببحث المشتق.

قبل أن نذكر إشكاله قدس سره لابد من ذكر نكتتين حول أصل استدلال الإمام عليه السلام بالآية:

الأولى: أن حاصل الاستدلال المذكور أن الخلفاء الثلاثة كانوا مشركين وعبدةً للأصنام في فترة من عمرهم بشهادة الفريقين ويقول القرآن: **(إن الشرك لظلم عظيم)** فهؤلاء لا صلاحية لهم لتصدي منصب الخلافة لأن الآية تقول: **(لا ينال عهدي الظالمين)**.

فما في الاستدلال أن صدور الظلم منهم ولو في فترة من الزمان مانع عن صلاحيتهم لتصدي منصب الخلافة وبهذا يتضح أن بعض أجوبة العامة عن هذا الاستدلال باطلة مثلاً قال في تفسير الآلوسي في ذيل الآية: **(واستدل بها بعض الشيعة على نفي إمامة الصدّيق وصاحبيه رضي الله تعالى عنهم** [**بل لعنهم الله تعالى**] **حيث إنهم عاشوا مدة مديدة على الشرك و** \* **( إن الشرك لظلم عظيم )** \* **والظالم بنص الآية لا تناله الإمامة.)**

ثم أجاب بأن: **(غاية ما يلزم أن الظالم في حالة الظلم لا تناله، والإمامة إنما نالتهم رضي الله تعالى عنهم** [**بل لعنهم الله تعالى**] **في وقت كمال إيمانهم وغاية** **عدالتهم.)**

هذا الجواب باطل وغير مرتبط بالاستدلال لأن مورد الاستدلال أن هؤلاء الثلاثة لتلبسهم بالشرك في فترة من الزمان محرومون عن منصب الخلافة فان الآية تدل - كما سيأتي - على أن من تلبس بالظلم ولو في فترة من الزمان لا يصلح للخلافة لا أنه فقط حين اتصافه بالظلم لا يصلح للخلافة فالجواب المذكور غير مرتبط بمورد الاستدلال أصلاً مضافاً إلى أن هذا ليس استدلال بعض الشيعة كما قال بل استدلال أئمتهم عليهم السلام.

الثانية: أن ما هو ثابت في هؤلاء الثلاثة أنهم لم يؤمنوا بالله تعالی طرفة عين كما ثبت في حق أمير المؤمنين عليه السلام أنه لم يشرك بالله طرفة عين والتركيز في هذه الروايات على شركهم قبل التصدي وقبل ظهور الإسلام وانتشاره وجهه أنهم وإن لم يؤمنوا بحسب الواقع ومقام الثبوت حتى في زمن التصدي ولكنهم بحسب الظاهر ومقام الإثبات كانوا يدعون الإسلام والعامة يعتقدون بإسلامهم فلذا لا يمكن للإمام عليه السلام أن يستدل بشركهم في زمن التصدي بل لابد في مقام الاستدلال على الخصم من الاستناد الی المقدمات المقبولة عنده.

بعد بيان هاتين النكتتين لابد أن نرى هل الاستدلال المذكور يدل على كون المشتق حقيقةً في الأعم أو لا؟

أشكل المحقق الآخوند قدس سره على هذا الوجه بأن استدلال الإمام عليه السلام صحيح متقن ولكنه لا ربط له بكون المشتق حقيقةً في الأعم بل يتم حتى على كونه حقيقةً في خصوص المتلبس بالمبدأ.

وذكر لتوضيح ذلك مقدمةً وهي أن الأوصاف والعناوين التي تؤخذ في موضوعات الأحكام على أقسام ثلاثة:

الأول: العنوان والوصف الذي ذُكر في خطاب الحكم ولكن لا دخل له في ثبوت الحكم بل ذُكر للإشارة إلى الموضوع الحقيقي ومثاله المعروف تعبير الإمام الصادق عليه السلام في رواية مشيراً بيده إلى زرارة: **(إذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس)** ومن المعلوم أن جلوس زرارة لا دخل له في جواز الرجوع إليه وأخذ معالم الدين منه لأن هذا الحكم باعتبار كونه فقيهاً عادلاً سواء كان في حال الجلوس أو القيام أو غير ذلك من الأحوال.

الثاني: العنوان والوصف الذي اُخذ في موضوع الحكم ويكون دخيلاً في ثبوت الحكم ويكون قيام مبدأ الوصف بالذات علةً لثبوت الحكم لها ولكن عليته بنحو كفاية حدوث المبدأ وقيامه بالذات ولو في زمان لثبوت الحكم حدوثاً وبقاءً. مثّل له الميرزا التبريزي قدس سره في كلماته بـ(لا تصلّ خلف المحدود) يعني الذي أجري عليه الحد لا يجوز الاقتداء به فعنوان المحدود دخيل في عدم جواز الاقتداء ولكن ليست دخالته بنحو العلية حدوثاً وبقاءً بل يكفي حدوثه ولو في زمان لثبوت الحكم وبقائه حتى بعد انقضاء المبدأ.

الثالث: العنوان والوصف الذي اُخذ في موضوع الحكم ويكون دخيلاً في ثبوت الحكم حدوثاً وبقاءً ولا يکون كالقسم الأول غير دخيل ولا كالقسم الثاني حتی يكون حدوثه كافياً لثبوت الحكم حدوثاً وبقاءً بل حينما ينتفي المبدأ ينتفي الحكم. مثلاً حينما يُقال: (قلّد المجتهد) الاجتهاد دخيل في جواز التقليد حدوثاً وبقاءً بمعنى أن جواز التقليد ثابت مادام الشخص مجتهداً وإذا زال اجتهاده انتفى جواز التقليد وكذا حينما يُقال: (لا تصلّ خلف الفاسق) يعني مادام فاسقاً لا يجوز الصلاة خلفه وإذا زال الفسق بالتوبة وصار عادلاً تجوز الصلاة خلفه.

قال المحقق الآخوند قدس سره بهذه المقدمة اتضح عدم تمامية الوجه الثالث لأن دخالة عنوان الظالم في ثبوت الحكم في الآية وهو عدم نيل عهد الله تعالى إن كان من قبيل القسم الثالث ابتنى الاستدلال بالآية على إبطال خلافة الخلفاء الثلاثة على كون المشتق حقيقةً في الأعم ولكن إن كانت الدخالة من قبيل القسم الثاني فلا يرتبط ببحث المشتق أصلاً ولا قرينة في الآية تدل على أن الدخالة من قبيل القسم الثالث بل القرينة موجودة على أخذ الظالم من قبيل القسم الثاني وهي عظمة مقام الإمامة وعلوّ شأنها من بين المناصب الإلهية. فالمناسب لمثل هذا المقام الخطير أن لا يكون المتصدي له ظالماً ولو في فترة من عمره قبل التصدي ومن تلبس بالظلم في زمن لا يصلح لهذا المقام.

وبعبارة أخرى: مناسبة الحكم للموضوع قرينة على أن أخذ الظلم في الآية من قبيل القسم الثاني وكما في كلام الميرزا التبريزي قدس سره يفهم هذا المعنى من الآية بقرينة مناسبة الحكم للموضوع ومن باب القرينة العرفية وليس من الاستحسان وتفسير القرآن بالرأي كما توهم.

التوضيح الأكثر لقرينية مناسبة الحكم للموضوع في المقام أنها مبتنية على مقدمتين كلتاهما واضحتان:

الأولى: أن منصب الإمامة والخلافة الإلهية منصب عظيم وله امتياز خاص عن المناصب الإلهية الأخرى وهذا أمر - كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره - يُستفاد من نفس الآية لأنها تقول: **(وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين)** يعني أن النبي إبراهيم على نبينا وآله وعليه السلام نال هذا المقام بعد مقام النبوة والخلة وبعد الابتلائات الإلهية فهذا يكشف عن كون مقام الإمامة فوق باقي المقامات. والروايات الواردة في ذيل الآية أيضاً تدل على ذلك.

الثانية: أن المناسب لهذا المقام العظيم الخطير أن لا يناله إلا من لم يتلبس بالظلم أصلاً لا أن يناله من لم يتلبس بالظلم حين التصدي وهذا أمر واضح أيضاً إذ المفروض أن منصب الإمامة فوق النبوة والرسالة ومن الواضح أن من تلبس بالظلم ولو في فترة من عمره قبل التصدي لا يصلح لمنصب النبوة والرسالة فلا يصلح هذا الشخص لمنصب الإمامة بطريق أولى.

وورد في كلام السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما للتوضيح الأكثر أن المستفاد من الأدلة الشرعية أن المحدود لا يكون إماماً للجماعة أو في كلام الميرزا التبريزي قدس سره أن من كان فاسقاً بفسق ظاهر سابقاً لا يصلح للمرجعية وإن كان الآن من أتقى الناس لأن تصديه يكون وهناً للمذهب فحينما لا يرضى الشارع بتصدي مثل هذا الشخص لإمامة الجماعة أو المرجعية فكيف يرضى به لتصدي منصب الإمامة؟

وهناك تقريب آخر لاستفادة هذا الأمر من الآية معروف في الكلمات وذكره أيضاً بعض العامة وأرادوا الجواب عنه ولم يستطيعوا.

قال صاحب تفسير الميزان قدس سره: **(وقد سئل** **بعض أساتيذنا رحمة الله عليه: عن تقريب دلالة على عصمة الإمام. فأجاب: أن الناس بحسب القسمة العقلية على أربعة أقسام: من كان ظالما في جميع عمره، و من لم يكن ظالما في جميع عمره، و من هو ظالم في أول عمره دون آخره، و من هو بالعكس هذا. و إبراهيم ع أجل شأنا من أن يسأل الإمامة للقسم الأول و الرابع من ذريته، فبقي قسمان و قد نفى الله أحدهما، و هو الذي يكون ظالما في أول عمره دون آخره، فبقي الآخر، و هو الذي يكون غير ظالم في جميع عمره انتهى .)**

وهذا التقريب يظهر من السيد الحكيم قدس سره في الحقائق حيث قال**: (فالأولى في إثبات الثاني دعوى ظهور صدر الآية فيه و هو قوله تعالى: (و إذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إما ما قال و من ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين) إذ من الممتنع سؤال إبراهيم الإمامة لذريته حال تلبسهم بالظلم، بل المسئول لهم الإمامة من عداهم سواء لم يتلبس أصلا أو تلبس في وقت و انقضى عنه، و حينئذ يكون قوله تعالى: لا ينال ... الآية إخراجاً للقسم الثاني.)**

أشكل بعض الأعلام قدس سره في المحكم على هذا التقريب بإشكالين:

الأول: أن الآية لا دلالة لها ولا الروايات على أن النبي إبراهيم عليه السلام سأل الله تعالى وطلب الإمامة في ذريته بل من الممكن كون قوله: (ومن ذريتي) استفهاماً.

الثاني: أنه حتى لو كان سؤالاً وطلباً فما طلبه أن يجعل الله بعض ذريته إماماً لا جميع ذريته ليقال أنه ليس من شأنه أن يطلب الإمامة لمن هو متلبس بالظلم بالفعل بل هو طلب أن يجعل الله تعالى من ذريته أئمةً في الجملة بدون نظر إلى شرائط المستحقين للإمامة وقول الله تعالى: (لا ينال عهدي الظالمين) بيان ابتدائي منه لشرائط المستحقين للإمامة لا أن يكون جواباً لطلب إبراهيم على نبينا وآله وعليه السلام ليكون مقيّداً له وبالنتيجة لا مانع أن تكون الآية دالةً على أن من هو ظالم حين التصدي لا يناله عهد الله تعالى.

وجواب كلا الإشكالين واضح:

أما الجواب عن الأول فبأنه - مضافاً إلى ظهور الآية في السؤال والطلب - الروايات صريحة في ذلك كما ذكرنا سابقاً أن إبراهيم على نبينا وآله وعليه السلام حينما نال هذا المقام سأل الله تعالى سروراً بها أن يجعلها في ذريته وأن النبي صلى الله عليه وآله قال: (فانتهت الدعوة إلي وإلى أخي علي) وقال: (أنا دعوة أبي إبراهيم).

مضافاً إلى أنه حتى لو كان استفهاماً فلا يغيّر شيئاً لأنه لا معنى للاستفهام عن إمامة من هو متلبس بالظلم حال التصدي فلا يسأل عليه السلام عن الإمامة في جميع ذريته حتى من هو متلبس بالظلم جميع عمره أو من يكون ظالماً حين التصدي ولعل الأمر بالتأمل في عبارة المحكم لعدم جزمه بهذا الإشكال.

والجواب عن الثاني أن إبراهيم عليه السلام وإن لم يكن في مقام طلب الإمامة لجميع ذريته بل طلبها في الجملة لبعض ذريته ولكن طلبه هذا مطلق وشامل لمن كان متلبساً بالظلم حين التصدي ولمن لم يتلبس بالظلم أصلاً فقول الله تعالى: (لا ينال عهدي الظالمين) يكون مقيداً لإطلاق طلبه فليس بياناً ابتدائياً.

وهناك بيان ثالث للقرينة على أن أخذ عنوان الظلم في الآية من القسم الثاني وهو ما في بعض الكلمات ككلمات السيد الخميني قدس سره في المناهج وفي التقريرات حيث ذكر - مع قرينة مناسبة الحكم للموضوع - أن نفس سوق الآية يشهد بأن الإمامة لا ينالها إلا من لم يتلبس بالظلم أصلاً باعتبار أن والنبي إبراهيم على نبينا وآله وعليه السلام بعد كونه نبياً رسولاً وخليلاً ابتلاه الله تعالى بابتلائات ونال مقام الإمامة بعد إتمامها.

قال قدس سره: **(ثم إن سوق الآية يشهد بأن الإمامة والزعامة والسلطنة على النفوس والأعراض والأموال أمر مهم، لا ينالها مثل إبراهيم خليل الرحمن مع رسالته وخلته إلا بعد الابتلاء والامتحان والتمحيص وإتمامها، فمناسبة الحكم والموضوع وسوق الآية يشهدان بأن الظالم ولو آناً ما، والعابد للصنم ولو برهة من الزمان غير لائقين لها.)**[[96]](#footnote-96)

فبلحاظ هذه القرائن الثلاثة يكون مفاد الآية أن من يكون مشركاً في زمان لا يكون صالحاً لمقام الإمامة والخلافة.

فهذه الآية يمكن عدّها من مطاعن الخلفاء الثلاثة ومن أدلة إبطال خلافتهم كما ذُكر في كشف المراد. نعم، لا تنحصر مطاعن هؤلاء وأدلة بطلان خلافتهم في هذه الآية بل هناك أدلة كثيرة قطعية على ذلك فمناقشة بعض الأعلام في دلالة الآية اعتماداً على وضوح تلك الأدلة الكثيرة.

كما أن الأدلة على فضائل أمير المؤمنين عليه السلام وإثبات إمامته وإمامة أولاده الطاهرين عليهم السلام واضحة وكثيرة جداً وقد قال بعضهم حيث سُئل عن أمير المؤمنين عليه السلام: (ما أقول في حق امرئ كتمت مناقبه أولياؤه خوفاً وأعداؤه حسداً ثم ظهر من بين الكتمين ما ملأ الخافقين.)

ويكفي أدنى عقل وانصاف لقبول هذا الأمر والوصول إلى الحق.

نتيجة البحث إلى هنا عدم تمامية الوجه الثالث.

هنا قد يورد إشكال أراد المحقق الآخوند قدس سره الجواب عنه وبعض المحققين كالمحقق الإيرواني قدس سره اعتنى بهذا الإشكال وهو أن ظاهر استدلال الإمام عليه السلام بآية أنه يستدل بظاهرها الوضعي لا بملاحظة ما يستفاد منها بالاتكاء على القرائن وعلى نحو المجاز فعلى هذه القاعدة لابد أن يكون تطبيق الإمام عليه السلام للآية على الخلفاء الثلاثة بأنهم كانوا من المشركين سابقاً فحال التصدي يصدق عليهم عنوان الظالم والآية تقول لا ينال الظالم الخلافة الإلهية وهذا الاستدلال لا يتم إلا بكون المشتق حقيقةً في الأعم وإلا لما تمّ.

أجاب عنه قدس سره ويستفاد من كلامه في المجموع جوابان:

الأول: أن ما ذُكر بعنوان القاعدة - من أن ظاهر استدلال الإمام عليه السلام بالآيات أنه يستدل بمدلولها الوضعي - ليس تاماً وتوضيحه - وإن لم يوضّحه قدس سره واكتفى بقوله: (لو سلّم) - أن ما يقتضي استدلال الإمام عليه السلام بالآيات أن يكون مورد الاستدلال مفاد الآية الشريفة بحسب الفهم العرفي سواء كان مدلولاً بالدلالة الوضعية أو بالاتكاء على القرينة المقامية كمناسبة الحكم للموضوع فإن استدلال الإمام عليه السلام بالآية كما أنه موجّه وموافق للطريقة العقلائية في موارد دلالتها بالدلالة الوضعية كذلك موجّه في موارد دلالتها بالاتكاء على القرائن إن كانت توجب الظهور العرفي للفظ.

الثاني: أن جري المشتق في الآية على كونه من القسم الثاني ليس مستلزماً للمجازية ليقال أنه خلاف المدلول الوضعي للآية لما ذكرنا سابقاً في بعض المقدمات من أن حمل عنوان المشتق بملاحظة حال التلبس بالمبدأ يكون إطلاقاً حقيقياً لا مجازياً ففي مثال (كان زيد ضارباً أمس) و (سيكون زيد ضارباً غداً) هذه الإطلاقات من الإطلاقات الحقيقية فحمل الآية على المعنى الذي ذكرناه ليس مستلزماً للمجازية ليقال بأن ظاهر استدلال الإمام عليه السلام أنه استدل بالمدلول الوضعي لا على نحو المجاز.

قال قدس سره**: (إن قلت نعم و لكن الظاهر أن الإمام عليه السلام إنما استدل بما هو قضية ظاهر العنوان وضعا لا بقرينة المقام مجازا فلا بد أن يكون للأعم و إلا لما تم. قلت لو سلم لم يكن يستلزم جري المشتق على النحو الثاني كونه مجازا بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس كما عرفت فيكون معنى الآية و الله العالم من كان ظالما و لو آنا في زمان سابق**‏ **لا ينال عهدي أبدا و من الواضح أن إرادة هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال لا بلحاظ حال التلبس.)**

نتيجة البحث في المقصد الأصلي لبحث المشتق أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً وأن استعماله في ما انقضى عنه التلبس استعمال مجازي.

وعلى أساس الوجوه الثلاثة التي استدل بها المحقق الآخوند قدس سره لإثبات هذا الأمر لا يكون فرق بحسب الموارد كما ذكر سابقاً أنه لا فرق بحسب اختلاف المشتقات من حيث المبادئ أنها فعلي أو شأني أو من الحرفة أو الملكة وكذا باقي التفصيلات في المسألة غير تامة وتعرض قدس سره من بين التفاصيل لخصوص التفصيل بين وقوع المشتق محكوماً به ومحكوماً عليه وأشكل عليه بإشكال خاص وبالنسبة إلى باقي التفاصيل اكتفى بقوله: **(ومن مطاوي ما ذكرنا هاهنا و في المقدمات ظهر حال سائر الأقوال و ما ذكر لها من الاستدلال و لا يسع المجال لتفصيلها و من أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات.)**

توضيح التفصيل المذكور أن المشتق إن كان محكوماً عليه كان حقيقةً في الأعم كـ(الضارب زيد) وإن كان محكوماً به كان حقيقةً في خصوص المتلبس بالمبدأ كـ(زيد ضارب) واستدلوا لهذا التفصيل بآية حد السرقة: **(وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ الله وَالله عَزِيزٌ حَكِيمٌ)** وآية حد الزنا: **(الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)** فإن من يجرى عليه الحد لا يكون متلبساً بالسرقة والزنا بل انقضى عنه التلبس فأطلق عنوان الزاني والزانية وعنوان السارق والسارقة في الآيتين على من انقضى عنه التلبس فهذا شاهد على كون المشتق الذي وقع محكوماً عليه حقيقةً في الأعم.

أشكل المحقق الآخوند قدس سره على هذا التفصيل بإشكالين:

الأول: أن جري هذه العناوين على الذوات بملاحظة حال التلبس لا حال الجري فهذه استعمالات حقيقية حتى على القول بوضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ فالمقصود بالسارق والسارقة من كان متلبساً بالسرقة في زمان والمقصود بالزاني والزانية من كان متلبساً بالزنا في زمان ووجهه - وإن لم يذكره المحقق الآخوند قدس سره ولكن ذكره الأعلام - أنه لا يمكن عقلاً أن يكون الشخص متلبساً بهذه الأمور حين إجراء الحد عليه أو لا أقل لا يتحقق ذلك عادةً في الخارج فهذه قرينة على حمل العناوين المذكورة في الآيتين على حال التلبس دون حال الجري.

الثاني: أن لازم التفصيل المذكور تعدد الوضع بأن تكون هيئة المشتق في موارد وقوعه محكوماً عليه موضوعةً لمعنى وفي موارد وقوعه محكوماً لمعنى آخر وهذا غير قابل للالتزام.

قال قدس سره: **(ومنه قد انقدح ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به، باختيار عدم الاشتراط في الأول، بآية حد السارق والسارقة، والزاني والزانية، وذلك حيث ظهر أنه لا ينافي إرادة خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع والجلد مطلقاً ولو بعد انقضاء المبدأ، مضافاً إلى وضوح بطلان تعدد الوضع، حسب وقوعه محكوماً عليه أو به، كما لا يخفى.)**

هذا تمام الكلام في أصل بحث المشتق.

ثم ذكر المحقق الآخوند قدس سره تنبيهات ستةً نضيف إليها تنبيهاً سابعاً في ثمرة بحث المشتق ونبحث عن هذه التنبيهات باختصار إن شاء الله تعالى.

التنبيه الأول: في أن مفهوم المشتق مفهوم بسيط أو مفهوم مركب؟

قبل الورود في أصل البحث لابد من بيان محل النزاع في هذا التنبيه هل النزاع بلحاظ مدلول المشتق التصوري وهو ما ينسبق منه إلى الأذهان أو بلحاظ معناه التحليلي؟

يُستفاد من كلام المحقق الآخوند قدس سره أن مورد النزاع هو المدلول التصوري وأن معنى المشتق بهذا اللحاظ أمر بسيط كما حقّقه الشريف الجرجاني في بعض حواشيه وإنكاره للتركيب بلحاظ هذا المدلول.

هذا رأي المحقق الآخوند قدس سره في محل النزاع ولكن في المقابل يظهر من بعض الأعلام كالمحقق الإصفهاني والمحقق العراقي والسيد الخوئي قدس سرهم أن الأمر بالعكس وما هو محل النزاع هو المعنى التحليلي للمشتق وأما بحسب المعنى التصوري فلا مجال لتوهم التركيب ومن الواضح كونه بسيطاً.

والمناسب لطرح هذا البحث في كلمات الأصوليين أن يكون مورد البحث المدلول التصوري لأن ما يناسب البحث الأصولي هو البحث عن المداليل الوضعية للألفاظ التي تتبادر إلى الذهن عند سماعها لا المداليل التحليلية التي ترجع إلى حقيقة الأشياء وواقعيتها ولكن - كما في كلمات السيد الخوئي قدس سره - عندما نتأمل في كلمات المنطقيين الذين هم المؤسسون لهذا النزاع نرى أن محل النزاع في كلماتهم البساطة والتركيب بلحاظ المعنى التحليلي للمشتق لا المدلول التصوري.

فلذا أفاد السيد الخوئي قدس سره أن المحقق الآخوند قدس سره الذي اختار أولاً كون مفهوم المشتق بسيطاً كما حقّقه الشريف الجرجاني هو في الحقيقة من القائلين بالتركيب لأنه وإن كان مصرّاً على البساطة ولكن ذلك بلحاظ المدلول التصوري الذي هو خارج عن محل النزاع وأما بلحاظ المدلول التحليلي الذي هو محل النزاع فيقول بالتركيب.

كيف كان النزاع في بساطة مفهوم المشتق وتركيبه نشأ من أن المشهور قالوا في تعريف الفكر والنظر أنه ترتيب أمور معلومة لمعرفة أمر مجهول وبعبارة أخرى - كما في شرح المطالع - ترتيب أمور حاصلة يُتوصل بها إلى تحصيل غير الحاصل فالمذكور في التعريف (الأمور) وهو جمع وأقل الجمع المنطقي اثنان.

من هنا أشكل على هذا التعريف بأن هناك موارد هي من مصاديق الفكر ولكن المعرّف واحد لا أكثر كما في الحد الناقص الذي يُذكر فيه الفصل فقط كالإنسان ناطق وكالرسم الناقض الذي يذكر فيه العرض الخاصة فقط كالإنسان ضاحك.

أجيب عنه في شرح المطالع بجوابين:

الأول - وهو المهم في المقام - أن تعريف المفردات بالمشتق والمعرّف في هذه الموارد وإن كان بحسب الظاهر مفرداً ولكنه في المعنى مركب فالناطق يعني شيء له النطق والضاحك يعني شيء له الضحك فالنقض غير وارد.

والثاني: أن الحد الناقص والرسم الناقص بذكر الفصل أو العرض الخاصة فقط بدون ضم القرينة لا يكون معرّفاً للمجهول وبضم القرينة يكون المعرّف مركباً.

قال: **(الاشكال الذي استصعبه قوم بأنّه لا يتناول التعريف بالفصل وحده ولا بالخاصّة وحدها مع أنه يصحّ التعريف بأحدهما على رأي المتاخّرين حتى غيّروا التعريف إلى تحصيل أمر أو ترتيب أمور فليس من تلك الصّعوبة في شيء أما أولاً فلأنّ التعريف بالمفردات إنما يكون بالمشتقات** ک**الناطق والضاح**ک **والمشتق وإن كان فى اللفظ مفرداً إلا أن معناه شيء له المشتق منه فيكون من حيث المعنى مر**ک**باً وأما ثانياً فلأن الفصل والخاصّة لا يدلّان على المطلوب إلا بقرينة عقليّة موجبة لانتقال الذهن إليه فالتركيب لازم.)**

ناقش الشريف الجرجاني في الحاشية في الجواب الأول بأنه لا يمكن الالتزام بكون معنى المشتق مركباً من شيء له المشتق منه لأن المراد من الشيء إما مفهوم الشيء أو مصداقه الذي يختلف بحسب الموارد ففي (الإنسان ناطق) مصداق الشيء هو الإنسان وفي (زيد كاتب) مصداق الشيء هو زيد وعلى كلا التقديرين يلزم المحذور والتالي الفاسد.

أما الشق الأول - وهو أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق - فلازمه الباطل أخذ العرض العام في معنى الفصل لأن عنوان الشيء ليس من ذاتيات الأشياء بل عرض عام للأشياء فلو أخذ في معنى المشتق مفهوم الشيء بأن يكون الناطق مثلاً بمعنى شيء له النطق فلازمه أخذ العرض العام في الفصل وهذا خلف لأن معنى أخذه في الفصل أنه من ذاتيات الشيء والمفروض أنه عرض عام وخارج عن ذات الشيء.

وأما الشق الثاني - وهو أخذ مصداق الشيء في معنى المشتق - فلازمه الباطل انقلاب مادة الإمكان في القضايا الممكنة الخاصة إلى الضرورة مثلاً قضية (الإنسان ضاحك) قضية ممكنة خاصة بمعنى أن ثبوت الضحك ليس ضرورياً للإنسان ولا سلبه فلو أخذ في معنى الضاحك مصداق الشيء وهو الإنسان فيكون معنى القضية: (الإنسان إنسان له الضحك) فتكون قضيةً ضروريةً لأنه من حمل الإنسان على نفسه وحمل الشيء على نفسه ضروري والحال أن المفروض كون القضية قضيةً ممكنةً خاصةً.

عبارة الشريف الجرجاني في الحاشية: **(يرد عليه أن مفهوم المشتق لا يُعتبر في مفهوم الناطق مثلاً وإلا لكان العرض العام داخلاً في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورةً فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما يُرجع إليه الضمير الذي يُذكر فيه.)**

ذكر المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية هذه العبارة وقال بعدها: **(هذا ملخص ما أفاده الشريف، على ما لخّصه بعض الأعاظم)** والمراد به صاحب الفصول قدس سره ولكن - كما عرفت - العبارة مطابقة لعبارة الشريف، وعبارة الفصول هكذا: **(المراد بالذات والشيء إن كان مفهومهما لزم دخول العرض العام في مفهوم الفصل فيكون الفصل عرضياً للنوع لأن مفهوم الذات والشيء عرضي لأفراده والمركب من الذاتي والعرضي لا يكون ذاتياً بالضرورة وإن أريد ما صدق عليه الذات أو الشيء فمع أنه لا يناسب وقوعه محمولاً يلزم أن ينقلب مادة الإمكان الخاص ضرورية لأن ذاناً او شيئاً له الكتابة أو الضحك هو الإنسان لا غير فيصدق كل إنسان كاتب أو ضاحك بالضرورة لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري …)**[[97]](#footnote-97)

ففي عبارة الفصول توضيح أكثر بالنسبة إلى الشق الأول.

على أي حال أجاب صاحب الفصول قدس سره عن الإشكال في كلا الشقين:

فأجاب عن الشق الأول بأنه لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق أخذ العرض العام في الفصل لأن الناطق الذي هو فصل للإنسان ومن ذاتياته الناطق باصطلاح المنطقيين لا بالمعنى العرفي ففي عرف المنطقيين لم يؤخذ الشيء في مفهوم الناطق وإن كان مأخوذاً فيه بحسب المعنى العرفي وليس الناطق بما له من المعنى العرفي فصلاً بل جعله المنطقيين فصلاً بعد تجريده عن الذات ولا منافاة بين أخذ مفهوم الشيء أو الذات في الموضوع له للفظ الناطق ومعناه عرفاً وعدم أخذه فيه بحسب اصطلاح المنطقيين وبما أنه فصل وإنما يلزم محذور الشق الأول إذا أخذ في الفصل مفهوم الشيء أو الذات ولم يؤخذ فيه.

قال في الفصول: **(ويمكن أن يختار الوجه الأول ويدفع الإشكال بأن كون الناطق مثلاً فصلاً مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات وذلك لا يوجب أن يكون وضعه لغة كذلك).**

أشكل عليه المحقق الآخوند قدس سره بأن الظاهر أن المنطقيين جعلوا الناطق بما له من المعنى العرفي فصلاً وأما تجرده عن بعض معناه فخلاف الظاهر بل بتعبيره قدس سره خلاف المقطوع به.

قال: **(و فيه أنه من المقطوع أن مثل الناطق قد اعتبر فصلا بلا تصرف في معناه أصلا بل بما له من المعنى كما لا يخفى.)**

ثم أجاب بجواب آخر وهو أن الناطق الذي يذكر في تعريف الإنسان ليس فصلاً حقيقياً للإنسان ليشكل بأن لازم أخذ الشيء فيه أخذ العرض العام في الفصل. إنما يرد هذا المحذور إذا كان الناطق فصلاً حقيقياً للإنسان وليس كذلك بل هو فصل مشهوري لأن الفصل الحقيقي لا يكاد يُعلم فبعض العوارض اللملازمة للفصل الحقيقي تُجعل مكان الفصل الحقيقي في التعريف فليس لازم الشق الأول أخذ العرض العام في الفصل بل في العرض الخاص ولا محذور فيه.

قال قدس سره: **(والتحقيق أن يقال إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصه، وإنما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه، بل لا يكاد يعلم، كما حقّق في محله.)**

وأما ما هو وجه عدم كون الناطق فصلاً حقيقياً وأن الفصل الحقيقي لا يكاد يُعلم فلم يبيّنه قدس سره فقد صرّح به المنطقيون منهم الشريف نفسه كما أشار السيد الحكيم قدس سره في الحقائق بقوله: **(فقد ذكر الشريف نفسه في بعض حواشيه على شرح الشمسية: ان الحقائق الموجودة يتعسر الاطلاع على ذاتياتها و التمييز بينها و بين عرضياتها تعسراً تاماً و أصلا إلى حد التعذر.)[[98]](#footnote-98)**

وقد أوضح المحقق المشكيني قدس سره في حاشية الكفاية وجه عدم كون الناطق فصلاً حقيقياً بأنه **( إن أخذ من النطق بمعنى الإدراك كان كيفا، أو إضافة، أو انفعالا، على الخلاف في ماهية العلم، و إن أخذ من النطق الظاهري كان كيفا مسموعا، و على كلّ تقدير فهو عرض، و العرض لا يكون ذاتيا، و لا يقوّم النوع، و لا يحصّل الجنس، بل يعرض للشي**‏**ء بعد تمامية علل قوامه و تحقّقه بحسب الخارج.)**[[99]](#footnote-99)

فالجواب الصحيح بنظر المحقق الآخوند قدس سره عن مناقشة الشريف في الشق الأول أن الناطق ليس فصلاً حقيقياً للإنسان ليلزم من أخذ مفهوم الشيء أو الذات فيه أخذ العرض العام في الفصل، غاية ما يلزم أخذ العرض العام في العرض الخاص ولا محذور فيه.

أجاب صاحب الفصول قدس سره عن الإشكال في هذا الشق بأنه لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق أخذ العرض العام في الفصل لأن الناطق الذي هو فصل للإنسان ومن ذاتياته الناطق باصطلاح المنطقيين لا بمعناه العرفي ففي عرف المنطقيين لم يؤخذ الشيء في مفهوم الناطق بل جُعل فصلاً بعد تجريده عن الذات.

والمحقق الآخوند قدس سره لم يقبل هذا الجواب وأشكل عليه بأن الظاهر أن المنطقيين جعلوا الناطق بما له من المعنى العرفي فصلاً ثم أجاب بجواب آخر وهو أن الناطق الذي يُذكر في تعريف الإنسان ليس فصلاً حقيقياً بل عرض خاص وأخذ العرض العام في العرض الخاص لا محذور فيه.

وقد ذكر قدس سره لعدم كون الأمور التي تُذكر بعنوان الفصل للأشياء فصولاً حقيقيةً شاهداً وهو أنه يُذكر في تعريف بعض الماهيات أمران بعنوان الفصل مثلاً يُقال في تعريف الحيوان: (الحيوان حساس متحرك بالإرادة) فيُذكر (حساس) و (متحرك بالإرادة) بعنوان الفصل ومن المعلوم أن الماهية الواحدة ليس لها فصلان فإن حقيقة الشيء بفصله ولا تكون لشيء حقيقتان فهذا شاهد على أن ما يُذكر بعنوان الفصل في التعاريف ليس فصلاً حقيقياً وليس في مقام بيان الفصل الحقيقي بل في مقام الإشارة إليه ببعض الأمور الملازمة لتلك الماهية.

قال قدس سره: **(ولذا ربما يجعل لازمان مكانه إذا كانا متساوي النسبة إليه،كالحساس والمتحرك بالإرادة في الحيوان، وعليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق، فإنه وإن كان عرضاً عاماً لا فصلاً مقوماً للإنسان إلا أنه بعد تقييده بالنطق واتصافه به كان من أظهر خواصه.)**

فحاصل ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره إلى هنا أنه لو أخذ في معنى المشتق مفهوم الشيء لا يلزم أي محذور لأن ما يُذكر في الحد الناقص بعنوان الفصل ليس فصلاً حقيقياً بل عرض خاص فيكون أخذ الشيء فيه من أخذ العرض العام في العرض الخاص ولا محذور فيه.

قال: **(وبالجملة لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق، إلا دخول العرض في الخاصة التي هي من العرضي، لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتي، فتدبر جيداً .)**

هنا نُقل في ذيل ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في الشق الأول مطلبان عن المحقق النائيني قدس سره وبتعبير السيد الخوئي قدس سره هما غريبان منه:

الأول: أن المحقق الآخوند قدس سره قَبِل أصل كون الشيء من العرض العام فأشكل المحقق النائيني قدس سره بأن الشيء ليس عرضاً عاماً ليرد إشكال الشريف في الشق الأول من لزوم أخذ العرض العام في الفصل بل الشيء هو جنس الأجناس ومن ذاتيات الأشياء لأن العرض العام ما يكون خاصةً للجنس القريب أو البعيد كالماشي والتحيز الذين هما خاصتان للحيوان فيكونان عرضين عامين للإنسان وليست الشيئية كذلك بل هي أمر تعرض لكل ماهية وهي الجهة المشتركة لجميع الماهيات وليس هناك شيء ورائها ليُجعل الجهة المشتركة وتُجعل الشيئية عرضاً له فينتفي الإشكال من الأساس.

ونوقش - كما أفاد السيد الخوئي قدس سره في تعليقة الأجود وفي تقريرات بحثه - بأن الشيء لا يمكن كونه جهةً مشتركةً للأشياء ومن ذاتياتها لأنه يصدق على الواجب تعالى وعلى الممكنات وعلى الاعتباريات والانتزاعيات بل على الممتنعات بأن يقال مثلاً (هذا شيء غير قابل للتحقق) فنفس صدق الشيء على ما لا ماهية له وهو الله تعالى وعلى الأمور الممتنعة والانتزاعية أقوى شاهد على أنه ليس من الذاتيات ليُجعل جنس الأجناس.

هذا إشكال واضح يكفي لردّ المطلب وباقي الإشكالات الفرعية ليست مهمةً.

المطلب الثاني: أن الناطق من النطق بمعنى التكلم أو من النطق بمعنى الإدراك وإن كان عرضاً وليس ذاتياً ولكن المراد بالناطق في تعريف الإنسان بعنوان الفصل الحقيقي ليس شيئاً منهما بل المراد صاحب النفس الناطقة فجواب المحقق الآخوند قدس سره بأن الناطق ليس فصلاً حقيقياً غير تام.

ونوقش بأن صاحب النفس الناطقة هو نفس النوع وهو الإنسان لا أن يكون صاحب النفس الناطقة فصلاً للإنسان فالناطق الذي جُعل فصلاً لابد وأن يكون بمعنى المدرك للكليات أو المتكلم وكلاهما عرضان.

هذا كله في الشق الأول من إشكال الشريف واتضح أن الجواب الصحيح منه جواب المحقق الآخوند قدس سره لا جواب صاحب الفصول ولا جواب المحقق النائيني قدس سره في المطلب الأول.

أما إشكال الشريف في الشق الثاني - أي أخذ مصداق الشيء في معنى المشتق - فهو أن لازم ذلك انقلاب مادة الإمكان في القضايا الممكنة الخاصة بنحو الرسم الناقص إلى الضرورة مثلاً قضية (الإنسان ضاحك) هي رسم ناقص وقضية ممكنة خاصة بمعنى أن ثبوت الضحك ليس ضرورياً للإنسان ولا سلبه فلو أخذ في معنى الضاحك مصداق الشيء وهو الإنسان فيكون معنى القضية: (الإنسان إنسان له الضحك) فتكون قضيةً ضروريةً لأنه من حمل الإنسان على نفسه وثبوت الشيء لنفسه ضروري والحال أن المفروض كون القضية قضيةً ممكنةً خاصةً.

هذا إشكال الشق الثاني أجاب عنه صاحب الفصول قدس سره بجواب لم يقبله نفسه وأشكل عليه وبتعبير المحقق الآخوند قدس سره تنظّر فيه والمحقق الآخوند قدس سره أيضاً لم يقبله وبالنتيجة يكون إشكال الشق الثاني وارداً.

جواب صاحب الفصول قدس سره أنه لا يلزم من أخذ مصداق الشيء انقلاب الإمكان إلى الضرورة لأن قضية (الإنسان ضاحك) مثلاً وإن رجعت إلى (الإنسان إنسان له الضحك) ولكن مجرد ذكر الإنسان في ناحية المحمول لا يجعل القضية ضروريةً لأنه مقيّد بـ(له الضحك)، نعم، لو رجعت إلى (الإنسان إنسان) كانت قضيةً ضروريةً ولكن المفروض رجوعها إلى (الإنسان إنسان له الضحك) فالمحمول مقيد وعندما يكون المحمول مقيداً لابد للحكم بكون القضية ضروريةً أو ممكنةً من ملاحظة القيد هل القيد من الذاتيات وثبوته للموضوع ضروري أو من العرضيات وثبوته للموضوع ممكن؟ فعلى الأول يكون ثبوت مجموع المحمول للموضوع ضرورياً كما في القضية التي يرجع إليه (الإنسان ناطق) وهي قضية (الإنسان إنسان له النطق) وعلى الثاني يكون ثبوت مجموع المحمول للموضوع ممكناً كما في (الإنسان إنسان له الضحك) فلم تنقلب القضية من الممكنة إلى الضرورية.

قال قدس سره: **(ويمكن أن يختار الوجه الثاني أيضاً ويجاب بأن المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً بل مقيداً بالوصف وليس ثبوته للموضوعحينئذ بالضرورة لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً …)**

أشكل عليه المحقق الآخوند قدس سره بأن المحمول وإن كان مقيداً ولكن المحمول المقيد الذي يحمل على موضوع يلاحظ على نحوين:

الأول: أن يكون ما هو المحمول نفس الذات وليس القيد داخلاً في المحمول وإن كان التقيد به داخلاً فيه.

الثاني: أن يكون ما هو المحمول الذات مع القيد فيكون القيد داخلاً في المحمول فتنحل القضية الواحدة إلى قضيتين مثلاً قضية (الإنسان إنسان له الضحك) تنحل إلى (الإنسان إنسان) و (الإنسان له الضحك).

وعلى كلا النحويين من التقييد يكون إشكال الشريف باقياً ولا يدفعه جواب صاحب الفصول قدس سره:

أما على النحو الأول - بأن يكون ما هو المحمول نفس الذات والقيد خارجاً عن المحمول - فتكون أصل القضية (الإنسان إنسان) ومن المعلوم أنها قضية ضرورية.

هنا في كلام المحقق الآخوند قدس سره سهو لأنه مثّل لهذا النحو بـ(الإنسان إنسان له النطق) ولكنه خلاف مفروض لأن نقض الشريف في الشق الثاني كان بالرسم الناقص مثل (الإنسان ضاحك أو كاتب) لا الحد الناقص فهذا سهو منه قدس سره.

وأما على النحو الثاني - بأن يكون المحمول الذات مع القيد ويكون القيد داخلاً - فرجعت القضية إلى قضيتين: (الإنسان إنسان) و (الإنسان له الضحك) والأولى قضية ضرورية وإن كانت الثانية غير ضرورية فعلى هذا النحو أيضاً إشكال الشريف وارد ولكن مع إصلاح بأن يقال على هذا النحو تنحل القضية الواحدة الممكنة إلى قضيتين إحداهما ضرورية.

ولكن الظاهر عدم تمامية الإشكال لأن فرض وجود القيد - ولو لم يكن داخلاً في المحمول وكان التقيد به داخلاً - كافٍ لعدم انقلاب القضية إلى الضرورية. نعم، لو كان المحمول مجرد الذات بدون التقيد بقيد أصلاً كـ(الإنسان إنسان) لكانت القضية ضروريةً ولكن المفروض وجود القيد ولو بنحو دخول التقيد به في المحمول.

هنا شبهة أراد المحقق الآخوند قدس سره دفعها والشبهة هي أن المحمول إن كان مقيداً وكان القيد داخلاً في المحمول لماذا انحلت القضية إلى قضيتين؟ في مثال: (الإنسان إنسان له الضحك) ليس (له الضحك) خبراً بعد الخبر - كما في (زيد عالم عادل) لتوجد قضيتان بل هو قيد للإنسان ووصف له وذكر الوصف لا يوجب وجود قضيتين لماذا قلتم بانحلال القضية إلى قضيتين ليرد الإشكال بكون إحداهما ضروريةً؟

أجاب قدس سره بأن الأمر يختلف بحسب الموارد فقد تكون القضية الوصفية بحكم القضية الخبرية فتنحل حينئذٍ إلى قضيتين وذلك فيما كان الوصف مجهولاً للمخاطب ولم يكن مطلعاً على اتصاف الذات به فيكون التوصيف حينئذٍ بحكم الإخبار لكونه مفيداً للفائدة فتنحل القضية الوصفية إلى قضيتين مثلاً إذا سأل شخص عن المتكلم من هو؟ فقال له الآخر: (المتكلم زيد العالم) فالتوصيف بالعالم لمن لم يعلم بكون زيد عالماً مفيد للفائدة من هذه الجهة وبحكم الإخبار بكونه عالماً فتنحل القضية إلى قضيتين. وليس هذا أمراً مستغرباً فقد قالوا به في عقد الوضع أيضاً مثلاً (الإنسان ناطق) يعني موجود ثبت له الإنسانية فتوجد قضية أخرى مع الاختلاف في كون هذه القضية مطلقةً عامةً كما يرى ابن سينا يعني موجود ثبت له الإنسانية بالفعل أو القضية ممكنة كما يرى الفارابي. على أي حال ليس انحلال قضية واحدة بحسب الظاهر إلى قضيتين أمراً بعيداً غير معهود.

قال قدس سره: **(… وذلك لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار كما أن الاخبار بعد العلم تكون أوصافا، فعقد الحمل ينحل إلى القضية، كما أن عقد الوضع ينحل إلى قضية مطلقة عامة عند الشيخ، وقضية ممكنة عند الفارابي، فتأمل.)**

فمحصل إشكال المحقق الآخوند قدس سره على جواب صاحب الفصول قدس سره أن المحمول وإن كان مقيداً ولكن انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورة حاصل لا محالة.

وقلنا هذا الإشكال قابل للجواب فبالنسبة إلى النحو الأول يقال المفروض فيه أن التقيد داخل ومع كون التقيد داخلاً لا يكون المحمول مطلقاً بل يكون حصةً خاصةً ولو كان القيد خارجاً فلا يكون ثبوته للموضوع الذي هو نفس الذات ضرورياً وبالنسبة إلى النحو الثاني نسلّم أن القضية الواحدة تنحل إلى قضيتين ولكن المهم منهما في مقام الإخبار والتي هي المصب الأصلي للكلام القضية الثانية وهي (الإنسان له الضحك) وهي قضية ممكنة لا ضرورية فلا يرد الإشكال.

فجواب صاحب الفصول قدس سره لا يُدفع بإشكال المحقق الآخوند قدس سره.

ولكن نفس صاحب الفصول قدس سره أشكل على جوابه وبتعبير المحقق الآخوند قدس سره (تنظّر فيه) وفي عبارته مثالان اختلفت النسخ في المثال الثاني وباعتبار هذا الاختلاف في النسخ اختلفوا في فهم كلام صاحب الفصول قدس سره فالمحقق الآخوند قدس سره على أساس نسخته أشكل على صاحب الفصول قدس سره ولكن كما في كلام المحقق الإصفهاني قدس سره لا يرد الإشكال المذكور على النسخة المصححة.

أصل إشكال صاحب الفصول قدس سره أن الذات التي أخذت بعنوان المصداق إن كانت في الواقع مقيدةً يكون الإيجاب ضرورياً وإن لم تكن في الواقع مقيّدةً يكون السلب ضرورياً ففي موارد التقييد الأمر دائر بين الضرورتين ولا مجال للإمكان.

قال حسبما في الفصول: **(وفيه نظر لأن الذات المأخوذة مقيدةً بالوصف قوةً أو فعلاً إن كانت مقيدة ًبه واقعاً صدق الإيجاب بالضرورة وإلا صدق السلب بالضرورة، مثلاً لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل بالضرورة.)**

ولكن في عبارة الكفاية وما في حاشية المحقق المشكيني قدس سره: **(ولكن يصدق زيد الكاتب بالفعل أو بالقوة كاتب بالضرورة)** بإضافة (كاتب).

هنا ذكر المحقق الإصفهاني قدس سره في التعليقة: **(النسخة المصححة بل المحكى عن النسخة الأصلية هكذا: … ولكن يصدق (زيد زيد الكاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة)» انتهى. و أما ما في النسخ الغير المصحّحة في بيان المثال الثاني- (و لكن يصدق زيد الكاتب كاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة)- فهو غلط بالضرورة؛ لأنّ لازم تركّب المشتقّ تكرّر الموضوع لا تكرّر المحمول..)[[100]](#footnote-100)**

فالمكرّر هو (زيد) لا (كاتب) لأن المفروض أنه مثال لأخذ مصداق الشيء في معنى المشتق - كما هو محل الكلام في الشق الثاني من إشكال الشريف - ومصداق الشيء في المثال هو زيد فلابد من تكراره في المحمول لا أن يتكرر الكاتب الذي هو المحمول كما في عبارة الكفاية ونسخة المحقق المشكيني قدس سره.

من أين حصل هذا الاختلاف في النسخ والغلط في نسخة الكفاية؟ منشأ هذا الاشتباه - كما ذكر بعض أساتذتنا رحمه الله في درس الكفاية - أن بعض نسّاخ الفصول لما رأى العبارة - كما نقل المحقق الإصفهاني قدس سره - هكذا: (زيد زيد الكاتب بالفعل أو بالقوة بالضرورة) توهم زيادة (زيد) الثاني فحذفه ولما رأى المحقق الآخوند قدس سره هذه النسخة هكذا: (زيد الكاتب بالفعل أو بالقوة بالضرورة) فهذه قضية بلا محمول وهي تحتاج إلىه فأضاف قدس سره من باب التصحيح القياسي لفظ (كاتب) فصارت العبارة: (زيد الكاتب بالفعل أو بالقوة كاتب بالضرورة) والحال أن في الفصول الموجود بدون المحمول.

فالنسخة الصحيحة التي تكرر فيها (زيد) في ناحية المحمول كما تقتضيه خصوصية محل البحث.

على أي حال في نظر المحقق الآخوند قدس سره المحمول في المثال الثاني (كاتب) فيكون معنى العبارة أن الذات المقيدة بالكتابة كـ(زيد كاتب) إن كانت بحسب الواقع مقيدةً بها تكون القضية (زيد الكاتب كاتب) وهي قضية ضرورية وإن لم تكن بحسب الواقع مقيدةً بها لا تصح قضية (زيد الكاتب كاتب بالضرورة) بل يصح السلب.

هذا معنى عبارة الفصول في نظر المحقق الآخوند قدس سره وإشكال كلام صاحب الفصول على هذا المعنى واضح كما في كلام المحقق الآخوند قدس سره لأن هذا لا يرتبط بمحل البحث وهو أخذ مصداق الشيء في معنى المشتق بل لأجل صيرورة القضية ضروريةً بشرط المحمول فإن أخذ المحمول في موضوع أي قضية ممكنة يجعلها ضروريةً مثل (زيد الجالس جالس) و (زيد الضارب ضارب) ووو فلا يرتبط بإشكال الشريف لأن إشكاله أن أخذ الموضوع في ناحية المحمول يوجب الانقلاب لا أخذ المحمول في ناحية الموضوع ففي الحقيقة الشريف ادعى الانقلاب إلى الضرورة في مورد وصاحب الفصول قدس سره ادعى الانقلاب في مورد آخر فلا يكون كلامه توجيهاً لإشكال الشريف.

قال المحقق الآخوند قدس سره: **(ولا يذهب عليك أن صدق الإيجاب بالضرورة، بشرط كونه مقيداً به واقعاً لا يصحح دعوى الانقلاب إلى الضرورية، ضرورة صدق الإيجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية ولو كانت ممكنةً .)**

أما على النسخة المصححة أو المحكي عن النسخة الأصلية - بتعبير المحقق الإصفهاني قدس سره - فيكون معنى عبارة الفصول أن المحمول وإن كان مقيداً ولكن لابد أن نلاحظ أن القيد واقعاً بقطع النظر عن الإخبار ثابت للموضوع أو لا فإن كان ثابتاً واقعاً وكان زيد كاتباً بالفعل أو بالقوة فتكون قضية (زيد كاتب) ضروريةً وإن لم يكن القيد ثابتاً فسلبه يكون ضرورياً (زيد ليس بكاتب).

وهذا الإشكال أيضاً غير تام لأن اللازم للحكم بكون قضية ممكنةً أو ضروريةً أن نلاحظ الموضوع والمحمول في نفسهما بقطع النظر عن الخارج هل ثبوت المحمول للموضوع ضروري أو سلبه ضروري أو ليس الثبوت ولا السلب ضرورياً ومجرد التحقق في الخارج لا يجعل القضية ضروريةً فان تقسيم القضايا إلى الضرورية والممكنة ليس بلحاظ الخارج ليقال إن كان المحمول ثابتاً للموضوع واقعاً كانت القضية ضروريةً وإن لم يكن ثابتاً كان سلبه ضرورياً.

والنتيجة أن جواب صاحب الفصول قدس سره عن إشكال الشريف في الشق الثاني باقٍ لا يدفعه إشكال المحقق الآخوند قدس سره ولا إشكال صاحب الفصول نفسه على كلتا النسختين لعبارته نسخة الكفاية والنسخة الصحيحة.

فإشكال الشريف في الشق الثاني غير وارد لجواب صاحب الفصول قدس سره.

ولكن بحسب ما ذكره صاحب الفصول والمحقق الآخوند قدس سرهما يكون الإشكال وارداً.

ثم ذكر صاحب الفصول قدس سره أنه يمكن جرّ هذا الإشكال في الشق الثاني إلى الشق الأول بأن يُقال: أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق أيضاً يستلزم انقلاب القضية الممكنة ضروريةً فلا يمكن أخذه فيه. فإشكال الشريف في الشق الأول وإن لم يكن تاماً ولكن نأتي بإشكاله في الشق الثاني ونجرّه إلى الشق الأول.

قال: **(ولا يذهب عليك أنه يمكن التمسك بالبيان المذكور على إبطال الوجه الأول أيضاً لأن لحوق مفهوم الذات أو الشي**‏**ء لمصاديقهما أيضا ضروري**‏ **ولا وجه لتخصيصه بالوجه الثاني**‏**.)**

ولكن المحقق الآخوند قدس سره حيث لم يقبل تنظر صاحب الفصول قدس سره في جوابه في الشق الثاني وتثبيته للإشكال فيه فلم يجرّه إلى الشق الأول لأن صيرورة القضية ضروريةً بشرط المحمول بأخذ المحمول في ناحية الموضوع - حسب نظر المحقق الآخوند قدس سره وفهمه لكلام صاحب الفصول قدس سره - غير مرتبط بمحل البحث فلا يفيد للشق الأول أيضاً.

وكذا بحسب الفهم الصحيح لكلام صاحب الفصول قدس سره أيضاً تأتي نفس المناقشات الواردة في الشق الثاني في الشق الأول أيضاً كما ورد توضيحه في كلام الميرزا التبريزي قدس سره فإن أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق يكون معنى (الإنسان كاتب) الإنسان شيء له الكتابة ولكن باعتبار كون مفهوم الشيء مقيداً لا مطلقاً يكون إمكان القضية أو ضرورتها تابعاً للقيد ولابد من ملاحظة القيد وهو الكتابة وهي غير ضرورية للإنسان فلا يكون ثبوت المحمول للموضوع ضرورياً بل ببيان الميرزا التبريزي قدس سره ربما يكون القيد موجباً لكون سلب المحمول ضرورياً كما في: الإنسان شيء له القدرة على اجتماع النقيضين.

فبنفس النكتة التي وردت في كلام صاحب الفصول في الجواب عن الإشكال في الشق الأول يندفع الإشكال في الشق الأول أيضاً.

فنتيجة البحث إلى هنا حسب نظر المحقق الآخوند قدس سره أن إشكال الشريف في الشق الأول غير تام لأن الناطق ليس فصلاً ليلزم المحذور ولكن الإشكال في الشق الثاني تام وإن قلنا أنه أيضاً غير تام حسب النظر الصحيح.

ثم انه قدس سره يجدّد النظر في إشكال الشريف ويقول كان الأولى أن يذكر الشريف نفس النقض الذي أورده في الشق الأول في الشق الثاني لأنه نَقَضَ في الشق الأول بالحد الناقص (الإنسان ناطق) وفي الشق الثاني بالرسم الناقص (الإنسان ضاحك) فقال في الشق الأول بأن أخذ مفهوم الشيء في الناطق لازمه أخذ العرض العام في الفصل فأجاب المحقق الآخوند قدس سره بأن الناطق ليس فصلاً حقيقياً ولكن هذا النقض في الشق الثاني أولى لأنه إن أخذ مصداق الشيء يكون معنى (الإنسان ناطق) الإنسان إنسان له النطق ولازمه أخذ النوع في الفصل وهذا بتعبير المحقق الآخوند قدس سره (أليق بالشرطية الأولى) وهي أن لازم أخذ مفهوم الشيء أخذ العرض العام في الفصل لأنه نَقَضَ هناك بالحد الناقص فأليق بذلك أن يأتي هنا بنفس الحد الناقص ولا يغيّره بالرسم الناقص بل يكون هذا أولى ووجه الأولوية أنه يمكن في الشق الأول أن يقال - كما قال قدس سره - أن الناطق ليس بفصل ليلزم أخذ العرض العام في الفصل ولكن في الشق الثاني الذي يؤخذ مصداق الشيء لا يكون الإشكال على المبنى بل يكون وارداً على أي حال لأنا إن قلنا بأن الناطق فصل يكون من أخذ النوع في الفصل وهو محال لأن النوع مشتمل على الفصل والفصل جزء منه ولا معنى لأخذ الكل في الجزء وإن قلنا بأن الناطق ليس فصلاً حقيقياً كذلك يلزم المحذور لأن الناطق وإن لم يكن فصلاً على هذا المبنى ولكنه عرض خاص وأخذ النوع في العرض الخاص أيضاً محال فيكون الإشكال وارداً على جميع المباني حتى على إنكار الفصل الحقيقي.

قال: **(ثم إنه لو جعلالتالي في الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع في الفصل ضرورة أن مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان كان أليق بالشرطية الأولى بل كان أولى لفساده مطلقاًولو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصته.)**

نتيجة البحث إلى هنا بحسب ما ذكره المحقق الآخوند قدس سره أن تركيب المشتق إن كان بمعنى أخذ مصداق الشيء في معناه يوجد البرهان على عدمه وهو لزوم انقلاب مادة الإمكان ضرورةً ولزوم أخذ النوع في العرض العام وإن أجاب عن الإشكال في فرض أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق.

ثم أضاف قدس سره إلى الدليل البرهاني على بساطة المشتق وعدم التركب في فرض أخذ مصداق الشيء دليلاً وجدانياً عرفياً ينفي تركب المشتق من مفهوم الشيء ومن مصداق الشيء معاً والدليل هو أنه يلزم من تركب معنى المشتق من مفهوم الشيء أو مصداق الشيء في الجملات التي محمولها مشتق التكرار مثلاً يكون (زيد الكاتب) على أخذ مصداق الشيء بمعنى (زيد زيد الكاتب) ويكون المعنى على أخذ مفهوم الشيء (زيد شيء له الكتابة) وهذا أيضاً تكرار لأن (زيد) يُفهم مرةً بنحو خاص ومرةً أخرى بنحو عام وعن طريق عنوان الشيء والحال أنا لا نفهم بسماع هذه القضايا تكرار المعنى بل معنى واحد.

قال قدس سره: **(ثم إنه يمكن أن يستدل على البساطة بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل زيد الكاتب ولزومه من التركب وأخذ الشيء مصداقاً أومفهوماً في مفهومه.)**

نوقش هذا الدليل في كلمات الأعلام كالسيد الخوئي قدس سره بأن محذور التكرار يلزم في صورة أخذ مصداق الشيء في معنى المشتق ولا يلزم في صورة أخذ مفهوم الشيء فيه لأن مفهوم الشيء مفهوم عام ومبهم يصدق على الجميع فلذا عندما يُقال: (زيد الكاتب) إن كان بمعنى زيد شيء له الكتابة لا يلزم أي محذور لأن أخذ مفهوم الشيء ليس موجباً لتكرار زيد وخطوره مرتين بل يخطر زيد مرةً والشيء مرةً والشاهد على أنه ليس تكراراً أن المتكلم إذا صرّح وقال: (زيد شيء أو ذات له الكتابة) لا يشكل عليه أحد بأنه تكرار.

فنتيجة البحث أن البرهان الذي أقامه الشريف على بساطة المشتق وعدم تركبه غير تام لا في شقه الأول ولا في شقه الثاني. أما في الشق الأول فلما ذكره المحقق الآخوند قدس سره في الجواب وأما الشق الثاني فلما ذكره صاحب الفصول قدس سره في الجواب وإن ناقشه نفسه ولكن ذكرنا أن الجواب تام والمناقشة غير واردة وكذا الدليل الوجداني الذي ذكره المحقق الآخوند قدس سره وإن كان تاماً بالنسبة إلى أخذ مصداق الشيء في معنى المشتق ولكنه غير تام بالنسبة إلى أخذ مفهوم الشيء فيه.

ولكن بالجواب عن برهان الشريف والدليل الوجداني للمحقق الآخوند قدس سره يُنفى المانع عن تركيب المشتق ويثبت إمكان التركيب فقط ولكن هل هناك دليل يثبت التركيب أو لا؟

الجواب: نعم، الدليل أن معنى المشتق لو كان بسيطاً بأن يكون المأخوذ فيه المبدأ فقط لا غير لزم اتحاد معنى المشتق والمبدأ والحال أن ما نراه بالوجدان التغاير بينهما والشاهد على التغاير أن المشتق قابل للحمل على الذات والمبدأ غير قابل له فهذا شاهد على أن في المشتق شيئاً آخر غير خصوصية المبدأ وليس ذلك غير العناوين المبهمة كالذات والشيء فبالنتيجة يكون القول الصحيح كون معنى المشتق مركّباً لا بسيطاً والموانع من التركيب كبرهان الشريف والدليل الوجداني للمحقق الآخوند قدس سره غير تامة.

ذكر المحقق الآخوند قدس سره في آخر هذا التنبيه مطلباً بعنوان: (إرشاد) كان ينبغي ذكره في أول البحث وهو أن المقصود بالبساطة والتركيب أنه عند سماع المشتق يخطر في ذهننا معنى واحد أو معنيان فالمقصود من البساطة البساطة بلحاظ المدلول التصوري والإدراكي والمختار أن بسماع المشتق لا يخطر في الذهن إلا شيء واحد ولو انحل بالتحليل إلى شيئين فإنه ليس كاشفاً عن التركيب ولا ينافي وحدة معنى المشتق وبساطته. والشاهد على ذلك أن المعنى حتى في الجوامد كالحجر يمكن تحليله إلى شيئين بأن يقال: الحجر شيء له الحجرية والحال أنه لم يقل أحد في الجوامد بالتركيب.

ثم قال إلى هذا يرجع الإجمال والتفصيل في مثل (الإنسان حيوان ناطق) فإن ما نفهمه عند سماع الإنسان معنى واحد إدراكاً وتصوراً ولو انحل هذا الأمر الواحد بالتحليل العقلي إلى الجنس والفصل.

التنبيه الثاني: في الفرق بين معنى المشتق ومعنى المبدأ هل هما بمعنى واحد أو بينهما فرق؟

بناءً على كون مفهوم المشتق مركباً - كما هو المختار - فمن المعلوم أن الفرق بينهما بأخذ الذات أو مصداقها في معنى المشتق دون المبدأ.

ولكن هل هناك فرق بينهما بناءً على القول ببساطة المشتق - كما هو مختار المحقق الآخوند قدس سره - أو لا؟

أفاد قدس سره أن بينهما فرقاً وهو أن للمشتق مفهوماً قابلاً للحمل على الذات والجري عليها بخلاف المبدأ فإنه ليس قابلاً للحمل على الذات فلا يقال (زيد جلوس) او(زيد ضرب) ووو إلا على سبيل المجاز والعناية كما قيل في مثل (زيد عدل) مبالغة و الوجه في ذلك أن ملاك الحمل - كما سيأتي في التنبيه الثالث - وجود الاتحاد والهوهوية بين الموضوع والمحمول والمشتق واجد لخصوصية بلحاظها يكون متحداً مع الذات ويُحمل علىها بينما المبدأ لا توجد فيها تلك الخصوصية وهو متغاير للذات ولا اتحاد بينهما.

قال قدس سره: **(الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً، أنه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ، ولا يعصي عن الجري عليه، لما هما عليه من نحو من الاتحاد، بخلاف المبدأ، فإنه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره، لا هو هو، وملاك الحمل والجري إنما هو نحو من الاتحاد والهوهوية …)**

فوجه صحة حمل المشتق على الذات دون المبدأ وجود الاتحاد بين المشتق والذات والمغايرة بين المبدأ والذات وأصل هذا الفرق في نظر المحقق الآخوند قدس سره أمر واقعي وهو اختلاف المشتق والمبدأ في سنخ المعنى فسنخ معنى المشتق سنخ لا يأبى عن الحمل على الذات وسنخ معنى المبدأ سنخ يأبى عن ذلك.

فلذا يقول قدس سره أن صحة الحمل وعدمها ليس لأجل اعتبار المعتبر ولحاظه مع وحدة المعنى.

ثم بعد بيان الفرق بين المشتق والمبدأ تعرض لما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما هل مرادهم نفس ما ذُكر من أن الاختلاف ذاتي وواقعي لا بالاعتبار أو مرادهم كون الاختلاف اعتبارياً ولحاظياً لا أكثر كما فهم صاحب الفصول قدس سره وعلى أساسه أشكل عليهم؟

ذكر أهل المعقول في الفرق بينهما أن المشتق لا بشرط والمبدأ بشرط لا فمرادهم حسب فهم المحقق الآخوند قدس سره اللا بشرطية والبشرط لائية بالنسبة إلى الحمل والجري فالمشتق لا بشرط بالنسبة إلى الحمل على الذات وغير ممتنع حمله عليها والمبدأ بشرط لا عن الحمل على الذات وممتنع حمله عليها. ومنشأ هذا الفرق أن المشتق والمبدأ متغايران سنخاً وذاتاً لا أن يكون الفرق لأجل اللحاظ والاعتبار فقط مع وحدة المعنى بأن يلاحظ المعنى الواحد تارةً بنحو لا بشرط وأخرى بنحو بشرط شيء.

ولكن صاحب الفصول قدس سره فهمه مختلف فإنه فهم من كلام أهل المعقول أن اللا بشرطية والبشرط لائية أمران اعتباريان يختلفان بكيفية لحاظ المعتبر فالمعنى واحد ولكن لاحظه المعتبر في المشتق لا بشرط فيصح الحمل ولاحظه في المبدأ بشرط لا فلا يصح الحمل.

على هذا الأساس أشكل عليهم بأن هذا الفرق غير تام لأن مبادئ المشتقات بأي نحو لوحظت لا يمكن حملها على الذات فإنا إذا لاحظنا الضرب مثلاً لا بشرط مع ذلك لا يصح حمله على الذات بأن يُقال: (زيد ضرب) فهذا كاشف عن عدم كون صحة الحمل وعدمه لأجل لحاظ اللا بشرطية والبشرط لائية.

المحقق الآخوند قدس سره هنا يريد بيان خطأ صاحب الفصول قدس سره في فهم كلام أهل المعقول وأن إشكاله المبني على فهمه غير وارد.

ثم يذكر قدس سره شاهداً على أن فهمه هو الصحيح وفهم صاحب الفصول ليس صحيحاً وهو أن أهل المعقول ذكروا التفريق باللا بشرطية والبشرط لائية في مورد آخر ومرادهم هناك ما ذكرنا لا ما فهمه صاحب الفصول قدس سره وذلك في الفرق بين الجنس والفصل الذين هما من الأجزاء الذهنية وبين المادة والصورة اللتين هما من الأجزاء الخارجية فقالوا أن الجنس والفصل لا بشرط من الحمل فيصح حملهما على الإنسان والمادة والصورة بشرط لا من الحمل فلا يصح حملهما علىه. ومن المعلوم أن المراد هنا اللا بشرطية والبشرط لائية بالنسبة إلى الحمل ومنشأ ذلك أن المادة والصورة أجزاء خارجية وكما في باقي المركبات الخارجية لا يمكن حمل جزء من المركب عليه مثلاً لا يقال: البيت جدار أو البيت سقف كذلك لا يقال: الإنسان مادة أو الإنسان صورة فالمراد من بشرط لا بشرط لا عن الحمل كذلك في محل البحث يكون المراد اللا بشرطية والبشرط لائية بالنسبة إلى الحمل لا ما فهمه صاحب الفصول قدس سره.

قال قدس سره: **(وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما، من أن المشتق يكون لا بشرط والمبدأ يكون بشرط لا، أي يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل، ومفهوم المبدأ يكون آبياً عنه، وصاحب الفصول رحمه الله حيث توهم أن مرادهم إنما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين، بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك، لأجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات، وإن اعتبرا لا بشرط، وغفل عن أن المراد ما ذكرنا، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل، وبين المادة والصورة، فراجع.)**

إلى هنا بيّن المحقق الآخوند قدس سره الفرق بين المشتق والمبدأ وفسّر كلام أهل المعقول في الفرق بينهما بما يوافق مختاره.

هل ما أفاده تام أو لا؟

كما في كلام المحقق الإصفهاني قدس سره في تعليقة الكفاية ما اختاره في الفرق بين المشتق والمبدأ تام لا إشكال فيه ولكن تفسيره لكلام أهل المعقول غير صحيح وبتعبير المحقق الإصفهاني قدس سره لعله لحسن ظنّه بأهل المعقول وإلا فصريح كلامهم أن الفرق ليس ذاتياً وإنما هو باللحاظ والاعتبار ثم استشهد بكلام لصدر المتألهين في الشواهد الربوبية حيث نقل كلاماً من المحقق الدواني صريحاً في الاتحاد الذاتي وأن الفرق باللحاظ.[[101]](#footnote-101)

فيكون فهم صاحب الفصول قدس سره فهماً صحيحاً وإشكاله عليهم إشكالاً وارداً.

وأما ما استشهد به المحقق الآخوند قدس سره من كلام أهل المعقول في الفرق بين الجنس والفصل والمادة والهيئة فالأمر بعكس ما أفاد لأنا إذا لاحظنا الجنس والمادة ولاحظنا الفصل والهيئة فمعناهما واحد والفرق - كما هو صريح كلماتهم - فقط في لحاظ اللا بشرطية من الحمل والبشرط لائية من الحمل فلذا قال المحقق الإيرواني قدس سره قدس سره أن ما استشهد به المصنّف على ما ادعاه شاهد عليه لا له.[[102]](#footnote-102)

التنبيه الثالث: في ملاك صحة الحمل في القضايا الحملية

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن ملاك صحة الحمل في القضايا الحملية أن يكون للموضوع والمحمول جهة اتحاد وجهة تغاير فلصحة الحمل شرطان: الاتحاد من جهة والتغاير من جهة أخرى.

وما أفاده ناظر إلى ما ذكره صاحب الفصول قدس سره حيث يُستفاد من كلامه أن هناك شرطاً ثالثاً وهو أن يُفرض كون الموضوع مركباً من نفسه ومن المحمول وأن يُعتبرا معاً مركباً واحداً فيقول المحقق الآخوند قدس سره أن لصحة الحمل شرطين لا أكثر.

أما شرطية الاتحاد من جهة فلأن مفاد الحمل في القضية الحملية - كما في كلام المحقق الآخوند قدس سره - الهوهوية والإخبار عن الهوهوية يصح فيما كان هناك اتحاد وإلا لو لم يكن أي اتحاد لا يكون الحمل صحيحاً وإخباراً مطابقاً للواقع.

وأما شرطية التغاير من جهة فوجهها أيضاً يُفهم بتحليل القضية الحملية لأن مفاد القضية الحملية الهوهوية وأن هذا ذاك فالتمييز بين الموضوع والمحمول بحيث وقع أحدهما هذا والآخر ذاك يحتاج إلى وجود مغايرة بينهما في الجملة وإلا لو كانا متحدين من جميع الجهات لم تكن هناك اثنينية وهذا و ذاك ويكون الإخبار عن الهوهوية لغواً.

فأصل الاتحاد من جهة والتغاير من جهة لازم.

نعم، يختلف ما هي جهة الاتحاد وما هي جهة التغاير فقد تكون جهة الاتحاد الاتحاد الذاتي وجهة التغاير من حيث الإجمال والتفصيل كـ(الإنسان حيوان ناطق) هما متحادان ذاتاً متغايران بالإجمال والتفصيل وقد تكون جهة الاتحاد الاتحاد الذاتي وجهة التغاير تغايراً اعتبارياً كما إذا كان المخاطب يتوهم عدم ثبوت خصوصية ذاتية لشيء فيقال في مقام دفع توهمه مثلاً: (الإنسان إنسان) ويُقال ذلك غالباً لمن يتوهم ثبوت خصوصية للإنسان منافية لإنسانيته. مثاله الآخر ما إذا كان شخص يتوقع الجود والكرم من بخيل فيُقال له: (البخيل بخيل) ففي هذه الموارد الاتحاد ذاتي ولا تغاير من حيث الإجمال والتفصيل ولكن لوجود توهم من المخاطب ودفعاً لهذا التوهم يُعتبر بين الموضوع والمحمول تغاير اعتباري كأن المخاطب كان يراهما متغايرين فيقال هما متحدان وأحدهما عين الآخر.

هذا فيما كان الاتحاد ذاتياً وأما إن لم يكن بين الموضوع والمحمول اتحاد ذاتي فلابد أن يكونا متحدين بحسب الوجود الخارجي فقد تكون جهة الاتحاد في الوجود الخارجي وجهة التغاير في المفهوم والذات.

فلا إشكال في شرطية الاتحاد من جهة والتغاير من جهة أخرى هما شرطان لازمان في كل قضية حملية بلا فرق بين القضايا التي تُستخدم لتعريف الأشياء وتحديدها وبين غيرها.

أما غير هذين الشرطين فينسب المحقق الآخوند قدس سره إلى صاحب الفصول قدس سره القول بوجود شرط ثالث وهو أن يُلاحظ الموضوع والمحمول في مقام اللحاظ والاعتبار مركباً واحداً فإذا أريد حمل الناطق على الإنسان ويقال: (الإنسان ناطق) لابد أن يُلاحظ الإنسان بما أنه مشتمل على الناطق وبما أنه مع الناطق مركب واحد. فيريد المحقق الآخوند قدس سره إبطال هذه المدعى وتُستفاد من كلامه أربعة إشكالات عليها:

الأول: أن تحقق الشرطين - وهما الاتحاد من جهة والتغاير من جهة - كافٍ لصحة الحمل بلا حاجة إلى اعتبار أمر زائد وهو اعتبار التركيب في ناحية الموضوع. هذا ما يُستفاد من قوله بعد بيان الشرطين - وإن لم يكن صريحاً -: **(ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغايرين، واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحداً).**

الثاني: أن لحاظ التركيب بين الموضوع والمحمول واعتبار الوحدة بينهما ليس مصحّحاً للحمل بل هو مخلّ به لأن الموضوع حينئذٍ هو الكل والمحمول هو الجزء والكل والجزء متغايران والجزء هو بعض الكل لا تمامه فلا يصح حمل الجزء على الكل مثلاً في (الإنسان ناطق) إن اعتبر الإنسان مركباً من الناطق وغيره يكون الناطق جزءً للإنسان فكيف يُحمل عليه، قال: **(بل يكون لحاظ ذلك مخلاً، لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية.)**

الثالث: أن تركيب الموضوع والمحمول في ناحية الموضوع على خلاف الوجدان والارتكاز في القضايا الحملية بلا فرق بين القضايا التي تُستخدم لتعريف الأشياء وتحديدها وبين غيرها.

قال: **(مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات وسائر القضايا في طرف الموضوعات، بل لا يلحظ في طرفها إلا نفس معانيها، كما هو الحال في طرف المحمولات …)**

لم يكتف قدس سره في الإشكال على صاحب الفصول قدس سره بذلك وقال بالأخير: **(وفي كلامه موارد للنظر تظهر بالتأمل وإمعان النظر.)**

وقد أضاف السيد الحكيم قدس سره في الحقائق إشكالات أربعةً إلى الإشكالات الثلاثة.

هل ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره تام أو لا؟

كما ذكرنا نسب قدس سره إلى صاحب الفصول قدس سره أنه يقول بشرطية أمر ثالث - وهو لحاظ الموضوع والمحمول أمراً واحداً - فأشكل عليه ولكن كما ذكر المحقق الإيرواني قدس سره هذه النسبة غير صحيحة لا يقول صاحب الفصول قدس سره بشرطية أمر ثالث وراء الشرطين الأولين ولا يريد أن يقول بلزوم لحاظ الموضوع والمحمول أمراً واحداً في جميع القضايا بل ما يقوله أنه في الموارد التي لا يوجد اتحاد بين الموضوع والمحمول بحسب الوجود الخارجي ويكونان متغايرين يمكن الحمل بلحاظ الموضوع والمحمول أمراً واحداً ففي الحقيقة يرى لحاظ الموضوع والمحمول أمراً واحداً محقّقاً للشرط الأول وهو الاتحاد من جهة فالاتحاد يتحقق في موارد التغاير الوجودي بهذه الطريقة لا أنه يقول بلزوم ذلك في جميع القضايا حتى مع الاتحاد الذاتي أو الوجودي.

قال قدس سره: **(لا يخفى انه لم يعتبر صاحب الفصول (قده) مع الاتحاد الحقيقي**‏ **بين المحمول و الموضوع سواء كان الاتحاد ماهويا أم كان وجوديا ملاحظة التركيب و انما ألجأه إلى هذا الاعتبار القضايا الحملية التي لم تشتمل على الاتحاد بأحد النحوين مع كونه لا بد منه في صحة الحمل حيث ان مفاد الحمل هو الاتحاد ففي مثل الإنسان جسم مع ان الإنسان ليس جسما في مهيته و لا في وجوده لا بد من اعتبار الإنسان المجعول موضوعا في القضية مؤلفا من نفس و بدن و مركبا منهما ثم بعد ان اعتبر كذلك يحصل الاتحاد و يصح ان يقال الإنسان بما انه مركب من نفس و بدن جسم لأن الجسم أحد اجزائه و الجزء متحد مع الكل و ليس الكل الا الاجزاء بالأسر نعم لا بد من اعتبار الجزء الواقع محمولا لا بشرط كلفظ الجسم في المثال لا بشرط لا كلفظ البدن و الجسد و الا لم يحصل الاتحاد و لم يصح الحمل**‏**.)[[103]](#footnote-103)**

هذا دفاع المحقق الإيرواني قدس سره عن صاحب الفصول قدس سره وهو الموافق لعباراته حيث قال: **(وقد يكون التغاير حقيقياً والاتحاد اعتبارياً وذلك بتنزيل الاشياء المتغايرة منزلة شيء واحد وملاحظتها من حيث المجموع و الجملة فيلحقه بذلك الاعتبار وحدة اعتبارية فيصح حمل كل جزء من أجزائه المأخوذة لا بشرط عليه و حمل كل واحد منها على الآخر بالقياس إليه نظرا إلى اتحادهما فيه …)**[[104]](#footnote-104)ثم ذكر نفس مثال (الإنسان جسم).

فما ذكره صاحب الفصول قدس سره هو المحقق للشرط الأول ولم يضف شرطاً ثالثاً.

بملاحظة هذا الأمر نرجع إلى الإشكالات الثلاثة التي أوردها المحقق الآخوند قدس سره لنرى أنها واردة أو لا؟

أما الإشكال الأول - وهو كفاية الشرطين لصحة الحمل - فلا يكون وارداً لأن صاحب الفصول قدس سره لا يريد أن يقول بشرط زائد على الشرطين ليشكل عليه بكفايتهما وعدم الحاجة إلى غيرهما.

وكذا الإشكال الثالث - وهو أن لحاظ التركيب خلاف الوجدان والارتكاز في القضايا - غير وارد لأن صاحب الفصول قدس سره لم يقل بذلك في جميع القضايا بل في خصوص القضايا التي يكون التغاير فيها حقيقياً لا في القضايا المتعارفة التي تستعمل في مقام التحديد او غيره ويكون الاتحاد فيها حقيقياً.

نعم، يرد إشكاله الثاني - وهو أن لحاظ التركيب مخلّ بالحمل - بنفس التوضيح الموجود في كلام المحقق الآخوند قدس سره من أن لحاظ التركيب يجعل الموضوع كلاً فلا يصح حمل الجزء عليه للمغايرة بين الكل وجزئه.

وما ذكره المحقق الإيرواني قدس سره من أن الحمل في هذه الموارد صحيح لأن الجزء عين الكل لا يحل المشكلة لأن ما ذُكر في بحث مقدمة الواجب أن الكل هو الأجزاء بالأسر والفرق فقط في لحاظ الارتباط في الكل وعدم لحاظه في الأجزاء وأما كل جزء جزء فهو مغاير للكل فلحاظ التركيب يحقق جهة المغايرة لا جهة الاتحاد.

التنبيه الرابع: في لزوم المغايرة بين المبدأ والذات في حمل المشتقات

هل يعتبرفي صدق المشتق على الذات المغايرة بين المبدأ والذات أو لا؟ وعلى تقدير اعتبارالمغايرة أي نحو من المغايرة لازمة المغايرة الحقيقية أو مطلق المغايرة كافية ولو المغايرة المفهومية؟

بيان لزوم المغايرة بالتقريب الاوّلي أن المتكلم في موارد استعمال المشتق يريد في الحقيقة بيان اتصاف الذات بالمبدأ ونفس اتصاف الذات بالمبدأ وتلبسها به مقتضٍ للاثنينية والمغايرة وإلا لا معنى للاتصاف والتلبس فأصل المغايرة لازم. إنما الكلام في هذا التنبيه أنه هل يلزم المغايرة الحقيقية كما هو الحال في إطلاق المشتقات في أكثر الموارد كـ(زيد ضارب) و (زيد عالم) ووو التي يكون المبدأ (الضرب والعلم ووو)فيها من الاعراض والذات جوهر ومن المعلوم المغايرة بينهما أو يكفي المغايرة المفهومية؟

ومنشأ هذا البحث في مبحث المشتق أنه قد تُستعمل العناوين الاشتقاقية في الصفات الكمالية لله تعالى وتُحمل على ذاته المقدسة فيقال: (الله عالم) و (الله قادر) وبنظر أهل الحق - كما ذُكر في علمي الكلام والحكمة - صفاته الذاتية عين ذاته تعالى وليست زائدةً عليها كما تشير إليه الروايات الشريفة ومنها ما في نهج البلاغة: **(وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه)**.

وهذا في الصفات الذاتية لا صفات الفعل فلذا أشكل السيد الخوئي قدس سره على المحقق الآخوند قدس سره في تمثيله بمثل الكريم والرحيم ودعوى اتحادها مع الذات لأنهما من صفات فعل وصفات الفعل منتزعة من نفس الفعل وليست متحدة مع الذات .

وكذلك أشكل عليه المحقق المشكيني قدس سره بأنه عبّر بصفات الكمال والجلال مع ان صفات الجلال في الاصطلاح هي الصفات السلبية كنفي التركيب ونفي الجسمية ونفي الاحتياج وعينية الصفات والذات انما هي في الصفات الثبوتية ثم وجّه كلامه بأن الظاهر أنه أراد تفسير الكمال لا المعنى المصطلح.

على أي حال منشأ هذا البحث أن الصفات الذاتية كالعالم والقادر من جهة تُطلق على الله عزوجل ومن جهة أخرى هي بنظر الحق عين ذاته وليست زائدةً عليها فهل إطلاق المشتق في هذه الموارد إطلاق حقيقي أو إطلاق مجازي فإن كان المعتبر في صدق المشتق التغاير الحقيقي کان الإطلاق مجازياً لعدم التغاير الحقيقي حسب الفرض وإن كان التغاير المفهومي كافياً يكون الإطلاق حقيقياً.

يرى صاحب الفصول قدس سره أن الإطلاق في هذه الموارد إما إطلاق مجازي أو إطلاق حقيقي ولكن بحقيقة ثانوية حاصلة بالنقل لا بالحقيقة الأولية الثابتة في بقية موارد إطلاق هذه العناوين. والوجه في ذلك أن المغايرة بين الذات والمبدأ معتبرة في صدق المشتق وهذا اللزوم متفق عليه بين الكل والحال أن المبدأ في هذه الصفات عين ذاته تعالى ولا مغايرة بينهما فلا يمكن أن يكون الإطلاق بالحقيقية الأولية لهذه المشتقات بل يكون إما إطلاقاً مجازياً أو إطلاقاً بالنقل إلى حقيقة ثانوية.

يريد المحقق الآخوند قدس سره في هذا التنبيه أن يردّ هذا القول بأن المغايرة بين الذات والمبدأ وإن كانت لازمةً ولكن لا يلزم المغايرة الحقيقية بل يكفي المغايرة مفهوماً وإن اتحدا عيناً وخارجاً فيكون صدق الصفات الذاتية لله تعالى على وجه الحقيقية.

**قال قدس سره: (لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري المشتق عليه مفهوماً وإن اتحدا عيناً وخارجاً فصدق الصفات مثل العالم و القادر و الرحيم و الكريم إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال عليه تعالى على ما ذهب إليه أهل الحق من عينية صفاته يكون على الحقيقة فإن المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجاً إلا أنه غير ذاته تعالى مفهوما.)**

ثم قال : **(ومنه قد انقدح ما في الفصول من الالتزام بالنقل**‏ **أو التجوز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى بناء على الحق من العينية لعدم المغايرة المعتبرة بالاتفاق**‏ **و ذلك لما عرفت من كفاية المغايرة مفهوما و لا اتفاق على اعتبار غيرها إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره كما لا يخفى و قد عرفت ثبوت المغايرة كذلك بين الذات و مبادي الصفات.)**

والظاهر كما ذكر المحقق المشكيني قدس سره أن في العبارة سقطاً والصحيح: قد انقدح فساد ما في الفصول … أو حاله أو ضعفه. المهم أن ما يقوله المحقق الآخوند قدس سره أن اعتبارالمغايرة وإن كان متفقاً فيه ولكن ما هو المعتبر أصل المغايرة وأما خصوص المغايرة الحقيقية لا دليل على اعتبارها وليست مورداً للاتفاق إن لم نقل بالاتفاق على عدم اعتبارها.

فالمحقق الآخوند قدس سره التزم باعتبار المغايرة ولكنه يقول بأن المعتبر وما هو مورد الاتفاق أصل المغايرة ولو مفهوماً.

أشكل على ما أفاده في كلمات الأعلام منهم السيد الخوئي قدس سره بأنكم لماذا سلّمتم أصل اعتبار المغايرة والصحيح انه لا يعتبر في صدق المشتق المغايرة بين المبدأ والذات لا الحقيقية الخارجية ولا المفهومية بل يصدق المشتق حتى مع الاتحاد من جميع الجهات لأن ما تقدم في التنبيه السابق من لزوم المغايرة كان بالنسبة إلى صحة الحمل فقلنا يُعتبر في صحة الحمل الاتحاد من جهة والمغايرة من جهة لاقتضاء نفس الحمل ذلك ولكن الكلام هنا في أصل صدق المشتق ولا حمل بين المبدأ والذات ليحتاج إلى التغاير ففي صفات الله تعالى حينما يقال: (الله عالم) يلزم لصحة الحمل التغاير ولكن التغاير المفهومي كافٍ وهذا بخلاف ما اذا لاحظنا نفس عنوان العالم فانه لا يوجد حمل بين المبدأ والذات ليلزم التغاير ولو مفهوماً فلصدق عنوان المشتق لا يلزم التغاير لعدم الدليل على لزومه. ثم ذكر أن الاستعمالات العرفية شاهدة على عدم الاعتبار فإنا نرى إطلاق المشتقات في موارد لا توجد فيها أي مغايرة مثلاً يقال: (الوجود موجود) و (الكون كائن) و (النور منوّر) مع عدم وجود المغايرة بين الذات والمبدأ ،والمبدأ عين الذات ولا نرى أيّة عناية في هذ الاطلاق بل إطلاق المشتق عليها أولى من إطلاقه على غيرها مثلاً إطلاق الموجود على الوجود أولى من إطلاقه على غيره، لأنه موجود بالذات، وغيره موجود بالعرض. فلا حاجة إلى المغايرة لنقول بأن المغايرة المفهومية كافية.

يبقى هنا أمر وهو أنه قد تقدم في تقريب اعتبار المغايرة أن العنوان الاشتقاقي يدل على اتصاف الذات بالمبدأ وهذا الاتصاف موجود في جميع الموارد والاتصاف يقتضى المغايرة والاثنينية وإلا فمع العينية لا معنى للاتصاف فما هو الجواب عن هذا البيان لاعتبار المغايرة؟

الجواب: أن ما هو مسلم في العناوين الاشتقاقية أن الذات واجدة للمبدأ وأما الاتصاف بالمعنى الاصطلاحي بأن يكون هناك وصف و موصوف فليس ثابتاً في جميع الموارد، بل الثابت حيثية الواجدية وهي كافية لصدق المشتق فيها.

التنبيه الخامس: في قيام المبدأ بالذات

هذا التنبيه في الحقيقة مترتب على التنبيه الرابع لأنا بحثنا هناك عن لزوم المغايرة بين المبدأ والذات وهنا نبحث عن لزوم قيام المبدأ بالذات في صدق المشتق على نحو الحقيقة وعدمه.

قد يُقال بعدم اللزوم ويُستدل عليه بوجهين:

الأول: أنا نرى في عناوين مثل الضارب والمولِم أنها صادقة على فاعل الضرب والإيلام على نحو الحقيقة والحال أن المبدأ وهو الضرب والألم ليس قائماً بالفاعل بل قائم بالمفعول.

الثاني: أن صفات من قبيل العالم والقادر تُطلق على الله تعالى والحال أن هذه الصفات عين ذاته ولا معنى لقيام الشيء بالشيء.

في المقابل ذهب صاحب الفصول قدس سره إلى التفصيل بين ما إذا كان المبدأ أمراً حدثياً كالجلوس وبين ما إذا لم يكن من الحدث كما في اللابن والتامر ففي صدق العنوان من القسم الأول يُعتبر قيام الذات بالمبدأ واستعماله فيما لا يوجد فيه القيام استعمال بحقيقة ثانوية فلذا إطلاق صفات الله تعالى كالعالم والقادر عليه ليس استعمالاً حقيقياً بالحقيقة الأولية بل بالنقل والحقيقة الثانوية.

فالمحقق الآخوند قدس سره في هذا التنبيه في مقابل هذين القولين يقول: لا إشكال في اعتبارقيام المبدأ بالذات والارتباط بينهما بنحو من الأنحاء في صدق المشتق وإلا لا يكون صادقاً حقيقةً ولكن ما هو اللازم القيام والارتباط بالمعنى الأعم لا الارتباط بنحو خاص.

وقال في توضيح ذلك أن قيام المبدأ بالذات ليس منحصراً في القيام الحلولي والقيام الصدوري بل له أنحاء مختلفة ومنشأ هذا الاختلاف في أنحاء القيام في بعض الموارد اختلاف المواد وفي بعض الموارد اختلاف الهيئات.

النحو الأول: القيام الحلولي وهو حلول المبدأ في الذات مثل القيام والقعود والسواد والبياض

الثاني: القيام الصدوري وهو صدور المبدأ عن الذات مثل قيام الضرب بالضارب

الثالث: القيام الوقوعي على الذات بأن يقع المبدأ على الذات مثل قيام الضرب بالمضروب

الرابع: القيام الوقوعي في الذات بأن يقع المبدأ في الذات كما في اسمي الزمان والمكان مثل المسجد والمقتل

الخامس: القيام الانتزاعي بأن يُنتزع المبدأ من الذات مع اتحاده معها خارجاً وتوضيحه أن الشيء في موارد الاتحاد الذاتي والعينية الخارجية واجد لنفسه ووجدان الشيء لنفسه أقوى من وجدانه لغيره فيكون القيام في هذه الموارد متحققاً بمعنى العينية والواجدية.

السادس: القيام فيما يكون المنتزع منه فقط محققاً والمبدأ لا واقعية له ولا تأصل له بل هو أمر اعتباري وهذا الأمر الاعتباري الذي عُبّر عنه في كلام المحقق الآخوند قدس سره بالخارج المحمول هو شامل للاعتباريات العقلية كالامكان والوجوب وللاعتباريات العرفية كالزوجية والملكية فإن الظاهر أن المحقق الآخوند قدس سره يرى كلا القسمين داخلين في الخارج المحمول مع أن بينهما فرقاً حسب المصطلح حيث إن الاعتباريات العقلية من الخارج المحمول ولكن الاعتباريات العرفية خارجة عن المقسم.

على أي حال الارتباط بين الذات والمبدأ لازم ولكن لا بنحو خاص بل له أنحاء مختلفة.

المحقق الآخوند قدس سره بعد بيان هذا المطلب کقاعدة كلية أفاد أنه على أساس هذه القاعدة يكون استعمال الصفات الجارية على ذات الله تعالى استعمالاً حقيقياً لا مجازياً لأن من الأنحاء المذكورة القيام الانتزاعي فصفاته تعالى قائمة بالذات ولا يقتضي هذا القيام التعدد والتغاير في الخارج بل مجرد التغاير المفهومي.

فلذا يكون إطلاق العناوين الاشتقاقية كالعالم والعادل وغيرهما من الصفات الجارية على ذاته تعالى عليه بنفس المعاني التي تستعمل في غيره مثلاً العالم بمعنى واجد العلم إلا أن واجدية العلم في المخلوقات باعتباران العلم وصف خارج عن الذات حالّ فيها ولكنها في الله تعالى باعتبارانه عين الذات لا خارج عنها وبتعبيره: **(يكون بنحو العينية فيه تعالى وبنحو الحلول أو الصدور في غيره.)**

هنا قد يرد إشكال أراد المحقق الآخوند قدس سره الجواب عنه وهو أن هذا النحو من القيام وهو القيام الانتزاعي بمعنى العينية والواجدية من الأمور الخفية التي لا يدركها العرف فلا يمكن أن يكون مصحّحاً لصدق عنوان المشتق بما له من المعنى العرفي وأن ما يدركه العرف من القيام الأنحاء الأخرى منه كالقيام الصدوري والحلولي.

فأجاب قدس سره بأن النحو المذكور من القيام وإن كان من الأمور الخفية لا يفهمه العرف ولكن لا يضر ذلك لأن العرف مرجع في تشخيص المفاهيم فقط وأما إذا أخذ الفهوم من العرف فلا مرجعية له في مقام تطبيق المفهوم على المصداق بل الميزان هي الدقة العقلية فالعرف مرجع في تعيين معنى المشتق ويحكم بأصل لزوم قيام المبدأ بالذات ولكن هل يوجد قيام في هذه الموارد أو لا ليس المرجع في ذلك العرف بل بعد أخذ المعنى من العرف نرى بالدقة والتأمل أن الواجدية والعينية من أنحاء القيام وهذا النحو من القيام موجود في صفات الله تعالى وهذا المقدار كافٍ.

فاتضح أن لا وجه لالتزام صاحب الفصول قدس سره بأن العناوين الاشتقاقية في صفات الله تعالى ليست بحقيقتها الأولية بل نُقلت عنها إلى حقيقة ثانوية لأن هذه العناوين لو كانت بغير الحقيقة الأولية لكان ذكرها مجرد لقلقة لسان والفاظاً بلا معنى لأنا حينما نقول مثلاً: (الله تعالى عالم) فيه ثلاثة احتمالات:

الأول: أن يكون المقصود بالعالم من انكشف لديه الشيء يعني نفس المعنى الذي يُستعمل به في غير الله تعالى وهو الحقيقة الأولية.

الثاني: أن يكون المقصود ما يقابل الحقيقة الأولية يعني من لم ينكشف لديه الشيء وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

الثالث: أن يكون بمعنى لا نعرفه فعلى هذا الاحتمال يكون قولنا مجرد لقلقة لسان وألفاظ بلا معنى.

فالاحتمالان الثاني والثالث غير قابلين للالتزام فيتعين الاحتمال الأول وهو المطلوب.

ثم ذكر أن ما أفاده صاحب الفصول قدس سره - من أن العالم مثلاً عندما يُطلق على الله تعالى ليس بمعناه المعهود بل بمعنى آخر منقول فلذا لا يصدق على غيره - عجيب ووجه التعجب أنه بلحاظ التقسيم الذي ذكرنا لا معنى قابل للالتزام غير المعنى العام المعهود حتى يُقال أن ذلك المعنى يصدق على الله تعالى ولا يصدق على غيره.

وقال بالأخير: **(وبالتأمل فيما ذكرنا، ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين والمحاكمة بين الطرفين، فتأمل.)**

لعله بقوله: (المحاكمة بين الطرفين) يريد الإشارة إلى إمكان التصالح بين الطرفين بأن القائلين باعتبار القيام يقولون باعتبار القيام بالمعنى الأعم والقائلين بعدم الاعتبار يريدون القيام الحلولي والصدوري لا أنهم ينكرون اعتبار أصل القيام.

وقوله: (فتأمل) لعله إشارة إلى الإشكال بأن التصالح المذكور ممكن لو لم يصرّح أطراف النزاع بالخلاف وقد صرّحوا بذلك لأن طرفاً من أطراف النزاع هم الأشاعرة حيث قالوا بالكلام النفسي وأنكروا حدوث الكلام وقالوا بأن المراد بالكلام عندما يُطلق على الله تعالى أنه متكلم ليس الكلام اللفظي لأنه يشترط في صدق المشتق حلول المبدأ في الذات والله تعالى قديم والقديم لا يكون محلاً للحوادث فمن هنا نكشف أن المقصود بالكلام ليس الكلام اللفظي الحادث بل الكلام النفسي الذي هو أمر قديم ولأجل قدمه يمكن قيامه الحلولي في الله تعالى فالأشاعرة لقولهم باعتبار القيام الحلولي في صدق المشتق لم يمكنهم القول بالكلام النفسي في الله تعالى فهذا شاهد على أن بعض أطراف النزاع القائلين باعتبار القيام في صدق المشتق يريدون خصوص القيام الحلولي لا مطلق القيام وبالنتيجة لا يمكن التصالح بين الأطراف بما ذكره المحقق الآخوند قدس سره.

في هذا التنبيه أصل مدّعى المحقق الآخوند قدس سره - من اعتبار القيام في صدق المشتق وأن القيام بمعنى عام وله أنحاء مختلفة ومنها العينية والواجدية - صحيح لا إشكال فيه والدليل على هذا المدعى هو الارتكاز والوجدان حيث نرى الارتباط بين المبدأ والذات مأخوذاً في صدق المشتق ولا يصدق فيما لا يوجد أي ارتباط بينهما. والإذعان بوجود هذا الارتباط بالمعنى العام في موارد العينية واتحاد المبدأ والذات لا يحتاج إلى الدقة العقلية الخارجة عن الفهم العرفي بل تكفي الدقة العرفية. مثلاً عندما يُقال: (ملوحة كل شيء من الملح وملوحة الملح من نفسه) أو يُقال: (دسومة كل شيء من الدهن ودسومة الدهن من نفسه) هذا شاهد على أن هذا ليس أمراً بعيداً عن أذهان العرف.

والحاصل أن مدعى المحقق الآخوند قدس سره في هذا التنبيه تام والعرف يفهم أصل لزوم قيام الذات بالمبدأ وتطبيق ذلك على المصداق الخاص وهی عينية الذات والمبدأ وليس هذا التطبيق بعيداً عن الفهم العرفي ونتيجة الدقة العقلية البعيدة عنه.

ولكن مع كون أصل مدعى المحقق الآخوند قدس سره صحيحاً هناك فيما أفاده مواضع للإشكال نذكرها في ضمن تعاليق:

الأول: ما أفاده الميرزا التبريزي قدس سره من أن المحقق الآخوند قدس سره جعل منشأ اختلاف أنحاء القيام اختلاف الهيئات والمواد والحال أن هناك منشأً آخر ورد في كلماته أيضاً وهو اختلاف الذوات فمثلاً عنوان العالم بهيئة واحدة ومادة واحدة إن أطلق على الله تعالى يكون قيامه بمعنى العينية وإن أطلق على غيره يكون قيامه بمعنى الحلول فاختلاف الذات أيضاً يكون منشأً لاختلاف أنحاء القيام.

الثاني: أن المحقق الآخوند قدس سره ذكر أن العرف مرجع في تشخيص المفاهيم وليس مرجعاً في تطبيق المفهوم على المصداق بل المرجع فيه العقل والدقة العقلية فيعلّق على ما أفاد بأن هذا التفصيل وإن اختاره عدة من المحققين كالمحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما ولكن الصحيح ما اختاره آخرون كالسيد الخميني والسيد الصدر والميرزا التبريزي قدس سرهم بل وأكثر القميين كالشيخ الأراكي قدس سره في أصوله من أن العرف كما أنه مرجع في تشخيص المفاهيم كذلك مرجع في تطبيق المفاهيم على المصاديق إلا أن المعتبر نظر العرف الدقي الذي يستقر العرف عليه ولا يرجع عنه بعد التنبيه لا نظر العرف المسامحي الذي يرجع عنه العرف.

وقد ذُكرت لهذا الرأي تقريبات مختلفة من الإطلاق المقامي وغيره ولكن أحسن التقريبات وأتمها أن نفس النكتة التي تقتضي مرجعية العرف في تشخيص المفاهيم تقتضي مرجعيته في تطبيق المفاهيم على المصاديق.

توضيح ذلك أن نكتة مرجعية العرف في تشخيص المصاديق أن المتكلم حينما يتكلم ويفهم المخاطبون من كلامه معنى خاصاً لو كان مراد المتكلم غير ذلك المعنى الذي يفهمه المخاطبون لكان عليه البيان والتذكر وإلا لكان ناقضاً لغرضه حيث يريد تفهيم معنى والمخاطب يفهم معنى آخر وهذا لا يصدر من المتكلم الحكيم فالشارع المقدس عندما يستعمل الألفاظ يريد المفاهيم التي يفهما العرف فنفس النكتة تقتضي مرجعية العرف في تطبيق المفاهيم على المصاديق فإن الشارع المقدس عندما يستعمل ألفاظاً لها مفاهيم خاصة ولتلك المفاهيم مصاديق خاصة لدى العرف لو كان مراده غير تلك المصاديق ولم يبيّن ذلك لقد أخل بغرضه لأن الخطابات الشرعية انما تصدربغرض الانبعاث والانزجار، والانبعاث والانزجار يتعلقان بالمصاديق فعندما يقول الشارع مثلاً: (الخمر حرام) أو (الدم نجس) يريد ترتيب الآثار على المصاديق والمخاطب يفهم من المفاهيم المصاديق التي يفهمها العرف ولو كان مراد الشارع غير تلك المصاديق ولم يبيّن لقد أخل بغرضه وذلك لا يصدر من الحكيم.

التعليق الثالث: أن المحقق الآخوند قدس سره ذكر في الإشكال على صاحب الفصول قدس سره أن العالم مثلاً عندما يُطلق على الله تعالى فيه احتمالات ثلاثة:

الأول: أن يراد به معناه العالم وهو من ينكشف لديه الشيء

الثاني: أن يراد به مقابل معناه العام وهو من لا ينكشف لديه الشيء

الثالث: أن يراد به معنى لا نعرفه

والاحتمال الثاني باطل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وكذا الاحتمال الثالث باطل لأنه عليه يكون قولنا: (الله عالم) مجرد لقلقة لسان وقول بلا معنى فيتعين الاحتمال الأول. هنا علّق عدة من المحققين كالمحقق المشكيني والسيد الحكيم في الحقائق قدس سرهما بأن الحصر المذكور غير تام لأن هناك احتمالاً رابعاً قد يختاره صاحب الفصول قدس سره وهو أن يكون المراد بالعالم في (الله عالم) المعنى الخاص الذي نُقل إليه اللفظ وصار حقيقةً ثانويةً فيه والمعنى هو مَن كان انكشاف الأشياء لديه عين ذاته. فليست الاحتمالات منحصرةً في ثلاثة ليقال احتمالان باطلان فيتعين الثالث بل هناك احتمال رابع ليس بديهي البطلان.

التنبيه السادس: في أنه هل يُشترط في صدق المشتق أن يكون تلبس الذات بالمبدأ بلا واسطة في العروض أو لا يشترط ذلك بل يصدق المشتق حتى مع الواسطة في العروض ويكون الاستعمال حقيقياً؟

في هذا التنبيه أيضاً كلام المحقق الآخوند قدس سره ناظر إلى كلام صاحب الفصول قدس سره.

فقال صاحب الفصول قدس سره باشتراط أن يكون التلبس تلبساً حقيقياً وبلا واسطة في العروض كما في (الماء جارٍ) ولکن المحقق الآخوند قدس سره يقول لا يشترط ذلك بل يكفي في صدق المشتق حقيقةً التلبس ولو مع الواسطة في العروض كما في (الميزاب جارٍ) أو (جالس السيارة متحرك) الذي يُنسب فيه الجري إلى الميزاب والتحرک إلى جالس السيّارة مجازاً وبواسطة في العروض ولكن صدق المشتق وهو عنوان الجاري والمتحرك على نحو الحقيقة وبتعبير المحقق الآخوند قدس سره ولو كان الكلام في هذه الموارد فيه نحو تجوز ولكن التجوزانما في الإسناد وليس في الكلمة فإن هناك فرقاً بين المجاز في الإسناد والمجاز في الكلمة. المجاز في الكلمة أن يستعمل اللفظ في غير ما وُضع له بينما في المجاز في الإسناد يُستعمل اللفظ فيما وُضع له ولكنه يُسند إلى غير ما هو له. وفي موارد وجود الواسطة في العروض تُستعمل هيئة المشتق في معناها الموضوع له إلا أن إسناد المشتق وجريه يكون مجازياً ومع الواسطة في العروض.

فكأن المحقق الآخوند قدس سره يريد أن يقول أن ما ذكره صاحب الفصول قدس سره ناشٍ عن الخلط بين المجاز في الكلمة والمجاز في الإسناد حيث صرّح بأنه يشترط في صدق المشتق حقيقةً أن لا تكون هناك واسطة في العروض.

قال في الفصول في ذيل التنبيه الثالث: **(يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقةً قيام مبدأ الاشتقاق به من دون واسطة في العروض …)**[[105]](#footnote-105)وذكر أنه مع الواسطة في العروض لا يكون إطلاق المشتق حقيقياً.

فيقول المحقق الآخوند قدس سره أنه لا يشترط في صدق المشتق حقيقةً عدم الواسطة في العروض واشتراط صاحب الفصول قدس سره ذلك ناشٍ من الخلط بين المجاز في الكلمة والمجاز في الإسناد فإن ما هو محل البحث بين الأعلام تشخيص معنى المشتق الموضوع له في مقابل المجاز في الكلمة الذي هو استعمال للفظ في غير ما وُضع له كاستعمال الأسد في الرجل الشجاع وهذا لا ربط له بالمجاز في الإسناد والواسطة في العروض الذي هو إسناد إلى غير ما هو له كما في إسناد التحرك إلى راكب السيّارة والجريان إلى الميزاب في مقابل الحقيقة في الإسناد والتطبيق والجري وليس هذا محل النزاع في المشتق بل النزاع في تعيين معنى الموضوع له للمشتق وأنه متى يكون صادقاً ومتى لا يكون وبلحاظ ما هو محل البحث لا يوجد اشتراط أن يكون الإسناد إلى ما هو له مقابل الإسناد إلى غير ما هو له .

فمدعى المحقق الآخوند قدس سره في هذا التنبيه أن تلبس الذات بالمبدأ وإن كان معتبراً في صدق المشتق ولكن ما هو المعتبر جامع التلبس لا خصوص التلبس بلا واسطة في العروض.

هنا أيضاً أصل مدعى المحقق الآخوند قدس سره تام لا إشكال فيه فإنا إذا لاحظنا العنوان الاشتقاقي بلحاظ معناه الوضعي يكون صادقاً في موارد وجود الواسطة في العروض أيضاً.

ولكن كان ينبغي أن يذكر قدس سره في مقام بيان الدليل على المدعى ما يكون مناسباً لمطالبه السابقة بأن يقول أن صاحب الفصول قدس سره خلط بين معنى الهيئة وما يُعتبر في استعمال المشتق و اطلاقه فمثل تحقق المبدأ وتلبس الذات بالمبدأ أمور معتبرة في جري المشتق على نحو الحقيقة لكن الكلام هنا في معنى هيئة المشتق ،والمجازية بالنسبة الی ما يعتبرفي جري المشتق ليس مستلزماً للمجازية في هيئة المشتق كما ذكر المحقق الآخوند قدس سره سابقاً أنه قد يراد بالمبدأ معنى غير ما وُضع له ولكن مع ذلك تكون هيئة المشتق مستعملةً في معناها الحقيقي كما في التاجر والمجتهد مثلاً حيث استعملت الهيئة في الذات المتلبس بالمبدأ وهو الموضوع له للهيئة وإن استعمل المبدأ في غير ما وُضع له مجازاً لأنه وُضع للفعلية وأريد منه هنا الحرفة والملكة ولكن المجازية في المبدأ وإن كان من المجاز في الكلمة لا توجب المجازية في معنى الهيئة وكذا ذكر قدس سره سابقاً في الدليل الثاني من أدلة القول بالأعم وهو عدم صحة السلب حيث يطلق عنوان (مضروب) في ما انقضى عنه التلبس بالمضروبية فذكر هناك أنه أريد من المبدأ معنى آخر غير المعنى الموضوع له مجازاً مع ذلك استعملت هيئة المشتق في معناها الموضوع له فالمجازية في المبدأ وإن كان من المجاز في الكلمة لا توجب المجازية في معنى الهيئة.

فكان ينبغي أن يذكر في المقام أيضاً أن ما هو مورد النزاع بين الأعلام معنى هيئة المشتق والمجازية فيما يُعتبر في جري المشتق لا توجب المجازية في معنى المشتق حتى لو كان المجاز مجازاً في الكلمة كيف وفي المقام المجاز مجاز في الإسناد والجري.

التنبيه السابع: في الثمرة المترتبة على النزاع في المشتق

كان النزاع في المشتق أنه وُضع لخصوص المتلبس أو للأعم منه وما انقضى عنه التلبس فهل تترتب على هذا النزاع في بحث المشتق ثمرة أو لا؟

ذُكرت في الكلمات خمس ثمرات لهذا المبحث.

ولكن ذكر السيد الخوئي قدس سره أنه لا تترتب على هذا النزاع ثمرة أصلاً لأن أحكام الشريعة جُعلت بمفاد القضايا الحقيقية فإن أخذ العنوان الاشتقاقي في موضوعات الأحكام أو متعلقاتها يكون ظاهر تلك الخطابات أن فعلية الحكم يدور مدار فعلية ذلك العنوان حدوثاً وبقاءً فالنزاع في المشتق لا يترتب عليه أثر أصلاً لأنا ولو قلنا بوضع المشتق للأعم لكن في موارد الانقضاء لا يكون المبدأ فعلياً وبالنتيجة لا يكون الحكم فعلياً فمجرد وضع المشتق للأعم لا يوجب ثبوت الحكم بعد انقضاء المبدأ. فكما أن الحكم في العناوين الذاتية دائر مدار وجود العنوان كذلك في العناوين الاشتقاقية يكون دائراً مدار وجود العنوان وينتفي الحكم بزوال العنوان ولو قلنا وضع المشتق للأعم.

نعم، يمكن أن يُحرز في بعض الموارد بمناسبة داخلية أو خارجية أن حدوث العنوان علة لحدوث الحكم وبقائه ولكن هذا من باب الدليل الخاص ولا يرتبط بوضع المشتق للأعم . فالقاعدة العامة هي أن الأحكام تدور مدار فعلية العنوان وبانقضاء المبدأ لا يكون العنوان باقياً فينتفي الحكم.

ثم ذكر بعنوان الشاهد أن الفقهاء لم يلتزموا بترتب أحكام الحيض والاستحاضة والنفاس حتى الزوجية بعد انقضاء المبدأ فهذا شاهد على أن ثبوت الأحكام بعد انقضاء المبدأ لا يرتبط بالنزاع في المشتق.

هذا ما أفاده السيد الخوئي قدس سره.

ولكن الظاهر عدم تمامية ما أفاده قدس سره فإن غاية ما يقتضيه جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية - كما صرّح في عبارة المحاضرات - أن تكون الأحكام دائرةً مدار فعلية العناوين المأخوذة فيها حدوثاً وبقاءً لا أن تكون الأحكام دائرةً مدار فعلية المبدأ وعدمها فما هو المؤثر فعلية العنوان وعدمه وأما متى يكون العنوان فعلياً ومتى لا يكون فنزاع المشتق يظهر أثره في هذه الجهة فعلى القول بوضع المشتق للأعم يكون العنوان الاشتقاقي فعلياً حتى بعد انقضاء المبدأ وعلى القول بالصحيح يكون فعلياً ما دام التلبس بالمبدأ وتنتفي الفعلية بعد الانقضاء، وكون جعل الأحكام بنحو القضايا الحقيقية لا أثر له في هذه الجهة.

فلذا في البحث المتقدم عن آية: (لا ينال عهدي الظالمين) لو كنا نحن وعنوان الظالم بقطع النظر عن خصوصيات المقام كان الحكم دائراً مدار صدق العنوان فمتى يكون عنوان الظالم صادقاً يكون الحرمان عن مقام الإمامة ثابتاً فعلى القول بالوضع للأعم يكون العنوان صادقاً حتى بعد انقضاء الشرك والظلم وحين التصدي فيكون الحرمان ثابتاً.

فالأحكام وإن كانت تابعةً لصدق العناوين ولكن متى يكون العنوان الاشتقاقي صادقاً ومتى لا يكون؟ يبتني ذلك على بحث المشتق فعلى الوضع للأعم يكون العنوان صادقاً حتى بعد انقضاء التلبس. و على القول بالوضع للصحيح لا يكون العنوان صادقاً.

فليس كون جعل الأحكام بنحو القصايا الحقيقية التي تدور فعلية الحكم فيها مدار فعلية العناوين حدوثاً وبقاءً موجباً لانتفاء الثمرة للنزاع في بحث المشتق بل يبتني عليه لأن تعيين موارد فعلية العناوين الاشتقاقية وعدم فعليتها مبتنٍ على النزاع المذكور.

وأما ما ذكره بعنوان الشاهد من عدم ترتب أحكام الحيض والنفاس وأمثالهما بعد الطهارة فالوجه فيه أن المراد بالعنوان الاشتقاقي الذي هوالموضوع للحكم في هذه الموارد - كالحائض والمستحاضة والنفساء - خصوص المتلبس بالمبدأ لبعض القرائن الخاصة التي منها أن هذه العناوين من العناوين الاشتقاقية المأخوذة من المبادئ المتضادة وقد صرّح البعض أنها خارجة عن محل النزاع حيث إنه متى تلبست الذات بالضد لا يكون العنوان الاشتقاقي صادقاً أصلاً فهذا الأمر وأمثاله سبب عدم ترتيب الأحكام بعد انقضاء المبدأ وليس السبب مسألة دوران الأحكام مدار فعلية العناوين.

فما أفاده السيد الخوئي قدس سره من انتفاء الثمرة لبحث المشتق غير تام.

بعد عدم تمامية ذلك تصل النوبة إلى البحث عن الثمرات المذكورة في الكلمات وقد ذُكرت خمسة موارد كثمرة للنزاع في بحث المشتق فنبحث عن تأثير النزاع المذكور في هذه الموارد وعدمه ثم على تقدير التأثير هل يمكن عدّ المورد من ثمرات البحث الأصولي أو لا.

المورد الأول: ما تقدم في المباحث السابقة في كلام فخر المحققين قدس سره في الإيضاح والشهيد الثاني قدس سره في المسالك في مسألة: من كانت له زوجتان أرضعتا زوجته الصغيرة … فصرّحا بأن حرمة المرضعة الثانية مبتنية على النزاع في المشتق لأن العنوان المحرم عنوان أم الزوجة فإن قلنا بوضع المشتق للأعم يكون العنوان صادقاً حتى فيما إذا انتفت الزوجية عن المرتضعة وقد عبّر عنه في كلامهما بأنه لا يلزم في صدق المشتق بقاء المشتق منه وهذه عبارة أخرى عن الوضع للأعم. وإن قلنا بالوضع للصحيح وأنه يلزم في صدق المشتق بقاء المشتق منه لا يكون العنوان صادقاً فلا تحرم المرضعة الثانية.

بل كما ذكرنا سابقاً وصرح به السيد الخوئي قدس سره ايضاً ان حرمة المرضعة الأولى وعدمها أيضاً - بقطع النظر عن الدليل الخاص الدال على الحرمة - مبتنية على النزاع في المشتق.

لا إشكال في تأثير النزاع في هذا المورد ولكن هل يمكن عده ثمرةً للمسألة الأصولية سيأتي الكلام فيه.

المورد الثاني: ورد في آداب الخلوة النهي عن قضاء الحاجة تحت الأشجار المثمرة وموضوع هذا الحكم عنوان المثمرة فعلى القول بوضع المشتق للأعم يكون العنوان صادقاً حتى على الأشجار التي كانت لها شأنية الإثمار والآن فقدتها فيكون الحكم ثابتاً ولكن على القول بالوضع لخصوص المتلبس يكون الحكم خاصاً بما إذا كانت شأنية الإثمار موجودةً.

في الباب ١٥ من أبواب أحكام الخلوة الحديث ١ عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: **قال رجل لعلي بن الحسين عليه السلام: أين يتوضأ الغرباء؟ قال: يتقي شطوط الأنهار والطرق النافذة وتحت الأشجار المثمرة ومواضع اللعن. فقيل له: وأين مواضع اللعن؟ قال: أبواب الدور.**[[106]](#footnote-106)

إشكال هذا المورد أنه قد ورد في بعض روايات الباب النهي عن قضاء الحاجة تحت الشجرة التي فيها الثمر وهذا يقتضي أن يكون المراد بالمثمرة وجود الثمر بالفعل لا شأنية الإثمار ففي موثقة السكوني: **(أو تحت شجرة فيها ثمرتها)** والمقام وإن كان بالنظر البدوي من موارد الإطلاق والتقييد المثبتين التي لا يقيّد فيها المطلق ولكن في الموارد التي يُستفاد من دليل التقييد تعليل الحكم كما في المقام حيث يستفاد ان النهي عن قضاء الحاجة تحت الشجرة المثمرة لأجل وجود الثمر فيها فلابد من تقييد المطلق ولذا نرى أن صاحب الوسائل قدس سره عنون الباب بباب كراهة الجلوس لقضاء الحاجة على شطوط الأنهار والآبار والطرق النافذة وتحت الأشجار المثمرة وقت وجود الثمر.

المورد الثالث: وردت كراهة الوضوء وتغسيل الميت بالماء المسخّن فعلى القول بوضع المشتق للأعم يكون العنوان صادقاً على الماء الذي سُخّن ثم برد فتكون الكراهة ثابتةً ولكن على القول بالوضع لخصوص المتلبس لا يكون العنوان صادقاً فلا تكون الكراهة ثابتةً.

هنا أيضاً يرد الإشكال بأنه لم يرد في دليل كراهة الوضوء العنوان المشتق وهو المسخّن ففي رواية السكوني المعتبرة حسب نقل العلل: **(الماء الذي تسخّنه الشمس لا تتوضؤوا به ولا تغتسلوا به …)**[[107]](#footnote-107) فلم يرد فيه عنوان اشتقاقي.

وكذا بالنسبة إلى كراهة تغسيل الميت بالماء المسخّن ورد في صحيحة زرارة: **(لا يُسخّن الماء للميت)**[[108]](#footnote-108)فلم يرد عنوان اشتقاقي.

نعم، في مرسلة عبد الله بن مغيرة: **(لا يقرب للميت ماءً حميماً)** ورد عنوان الحميم ولكن الظاهر انه بمعنى الماء الساخن بالفعل. مضافاً إلى أن هناك روايةً ورد فيها: **(لا يسخّن الماء للميت لا تعجل له النار …)**[[109]](#footnote-109) فهي ظاهرة في النهي عن تغسيل الميت بالماء حال سخونته.

المورد الرابع: الأحكام المترتبة على الحيوان الجلّال كحرمة أكل لحمه فعلى القول بوضع المشتق للأعم تكون الحرمة ثابتةً حتى بعد الاستبراء وزوال الجلل وعلى القول بالوضع لخصوص المتلبس لا تكون ثابتةً.

أشكل على هذا المورد بأن عنوان الجلّال وإن كان في حد نفسه من العناوين المشتقة ولكن النصوص دلت على أن الحيوان الجلال يخرج بالاستبراء عن الجلل فتنتفي عنه الحرمة وإن قلنا بالوضع للأعم.

المورد الخامس: ما ورد في بعض الكتب كهداية المسترشدين من ظهور الثمرة في العناوين الاشتقاقية الواردة في الأوقاف والوصايا والنذور كالعالم والشاغل والمجاور فهل يكون الشخص بعد انقضاء تلبسه بالمبدأ مورداً لهذه الأمور أو لا؟ فعلى القول بالوضع للأعم يكون وعلى القول بالوضع للخصوص لا يكون. قال قده : و كذا لو نذر مالا لمجاوري المشاهد المشرّفة أو لساكني بلدة معيّنة أو لخدمة الروضات المعظّمة، أو وقف‏ دارا عليهم‏، أو أوصى بمال لهم، أو للغزاة أو المعلّمين أو المتعلّمين، أو وقف شيئا عليهم، أو شرط خروج المحدودين أو الفسّاق أو شاربي الخمور و نحوهم عن الوقف ... الى غير ذلك من الأحكام المتعلّقة بنحو تلك الألفاظ، سواء تعلّقت بها في أصل الشرع أو بحسب جعل الجاعل في العقود أو الإيقاعات أو سائر الالتزامات الواقعة من الناس[[110]](#footnote-110).

هل هذه الموارد - بعد تسليم أصل تأثير النزاع فيها - يمكن عدها ثمرةً للمسألة الأصولية؟

أما المورد الأخير فمن المعلوم أن الحكم الشرعي الكلي في الأمور المذكورة ليس مبتنياً على النزاع في بحث المشتق لا أصل الحكم الكلي ولا تحديد موضوعه أو متعلقه فهذه الأمور جعلت موضوعاً للحكم الشرعي بجعل جاعل هذه الأمور لا بأصل الشرع ولذا لا صلة لها باستنباط الحكم الشرعي الكلي .

أما الموارد الأخرى فكان الميرزا التبريزي قدس سره في الدرس يشكل في عدّها من ثمرات المسألة الأصولية بلحاظ أن ضابط المسألة الأصولية كما بُيّن في أول الأصول أن تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي وهذه الخصوصية لا تنطبق على الموارد المذكورة لأن غاية ما يمكن تعيينه في هذه الموارد بمسألة المشتق موضوع الحكم الشرعي الكلي لا أصل الحكم الشرعي الكلي مثلاً مسألة المشتق تقول المرضعة الثانية موضوع الحرمة المؤبدة أو لا ولا يُستنبط بها أصل الحكم الشرعي - وهو الحرمة - نظير ما يُقال في مسألة الصحيح والأعم من أن تأثيرها في تعيين متعلقات الأحكام لا استنباط أصل الحكم الشرعي فلذا تبدأ المباحث الأصولية من بحث الأوامر.

ولكن الظاهر دخول هذه المسألة في المسائل الأصولية وإمكان عدّ ثمراتها من ثمرات المسألة الأصولية فيشكل على الميرزا التبريزي والمحقق العراقي قدس سرهما - اللذين قالا بدخول بحثي العام والخاص والمطلق والمقيد في المسائل الأصولية موجّهاً ذلك بأن الحكم الشرعي وإن كان معلوماً مع قطع النظر عن هذين البحثين ولكن بهذين البحثين تتبين كيفية تعلق الحكم هل دائرته وسيعة أو ضيقة وهذا المقدار كافٍ في دخول المسألة في مسائل علم الأصول - ويقال عندما تكون المسائل الناظرة إلى كيفية تعلق الحكم الشرعي داخلةً في علم الاصول فبحث المشتق وبحث الصحيح والأعم أيضاً مندرجة في المسائل الأصولية لأنه يُبحث فيهما عن كيفية تعلق الحكم وسعة الحكم وضيقه حيث إن اختلاف الاقوال فيهما يؤثر في تعيين سعة دائرة الحكم وضيقه فنفس النكتة التي اقتضت دخول بحثي العام والخاص والمطلق والمقيد في علم الأصول تقتضي دخول بحث المشتق وبالنتيجة تكون الموارد المذكورة - بعد تسليم تمامية أصلها - ثمراتٍ للمسألة الأصولية.

هذا تمام الكلام في الأمر الثالث عشر وبه تم الكلام عن المقدمة.

1. - بحار الأنوار، ج٨٤، ص٣٣٩ نقلاً عن الاختيار للسيد ابن الباقي [↑](#footnote-ref-1)
2. - الإقبال للسيد بن طاووس والمصباح للكفعمي [↑](#footnote-ref-2)
3. - الكافي، باب في الغيبة، الحديث ٥ [↑](#footnote-ref-3)
4. - نهایة النهایة فی شرح الكفاية، ج١، ص٢٠ [↑](#footnote-ref-4)
5. - نهایة النهایة فی شرح الكفاية، ج١، ص٢١ [↑](#footnote-ref-5)
6. - بحار الأنوار، ج٨٤، ص٣٣٩ نقلاً عن الاختيار للسيد ابن الباقي [↑](#footnote-ref-6)
7. - الإقبال للسيد بن طاووس والمصباح للكفعمي [↑](#footnote-ref-7)
8. - الكافي، باب في الغيبة، الحديث ٥ [↑](#footnote-ref-8)
9. - نهایة النهایة فی شرح الكفاية، ج١، ص٢٠ [↑](#footnote-ref-9)
10. - نهایة النهایة فی شرح الكفاية، ج١، ص٢١ [↑](#footnote-ref-10)
11. - الفصول الغروية، ص٣٣ [↑](#footnote-ref-11)
12. - فيما إذا كان المحمول والمحمول عليه كليا وفردا، لا فيما إذا كانا كليين متساويين، أو غيرهما، كما لا يخفى منه قدس سره [↑](#footnote-ref-12)
13. - نهاية الأفكار، ج١، ص٦٧ [↑](#footnote-ref-13)
14. - الفصول الغروية، ص٣٨ [↑](#footnote-ref-14)
15. - الفصول الغروية، ص٣٨ [↑](#footnote-ref-15)
16. - محاضرات في علم الأصول، ج١، ص١٣٦ - ١٤٠ [↑](#footnote-ref-16)
17. - مقالات الأصول، ج١، ص١١٤ و ١١٥ [↑](#footnote-ref-17)
18. - يوسف، الآية ٨٢ [↑](#footnote-ref-18)
19. - البقرة، الآية ٢٢٨ [↑](#footnote-ref-19)
20. - يوسف، الآية ٨٢ [↑](#footnote-ref-20)
21. - البقرة، الآية ٢٢٨ [↑](#footnote-ref-21)
22. - البقرة، الآية ١٨٣ [↑](#footnote-ref-22)
23. - الحج، الآية ٢٧ [↑](#footnote-ref-23)
24. - مريم، الآية ٣١ [↑](#footnote-ref-24)
25. - نهاية النهاية، ج١، ص٣٠ [↑](#footnote-ref-25)
26. - نهاية الدراية، ج١، ص٥٤ [↑](#footnote-ref-26)
27. - نهاية الأفكار، ج١، ص٧١ [↑](#footnote-ref-27)
28. - بحوث في علم الأصول، ج١، ص١٨١ [↑](#footnote-ref-28)
29. - المحاضرات، ج١، ص١٢٦ [↑](#footnote-ref-29)
30. - فوائد الأصول، ج١، ص٥٩ [↑](#footnote-ref-30)
31. - منتقى الأصول، ج١، ص٢٩٨ [↑](#footnote-ref-31)
32. - بحوث في علم الأصول، ج١، ص١٩٨ [↑](#footnote-ref-32)
33. - حقائق الأصول، ج١، ص٦١ [↑](#footnote-ref-33)
34. - وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٧٤ [↑](#footnote-ref-34)
35. - نهاية النهاية، ج١، ص٣٨ [↑](#footnote-ref-35)
36. - نهاية النهاية، ج١، ص٣٨ [↑](#footnote-ref-36)
37. - محاضرات في اصول الفقه ج1ص181 [↑](#footnote-ref-37)
38. - دروس في مسائل علم الاصول ج1ص140 [↑](#footnote-ref-38)
39. - فرائد الأصول، ج٢، ص٣٤٥ [↑](#footnote-ref-39)
40. - دروس في مسائل علم الاصول ج1ص146 [↑](#footnote-ref-40)
41. - الكافي، ج٢، ص١٨ [↑](#footnote-ref-41)
42. - وسائل الشيعة، ج٢، ص٢٨٧ [↑](#footnote-ref-42)
43. - الكافي، ج١، ص١٨٣ [↑](#footnote-ref-43)
44. - حاشية المكاسب، ص٥ [↑](#footnote-ref-44)
45. - نهاية الدراية، ج١، ص١٣٨ [↑](#footnote-ref-45)
46. - القمر، الآية ١٢ [↑](#footnote-ref-46)
47. - وسائل الشيعة، ج٢، ص٢٧٧، الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٤ [↑](#footnote-ref-47)
48. - آل عمران، الآية ٧، في الكفاية: (فيه) وذلك سهو منه قدس سره. [↑](#footnote-ref-48)
49. - الفصول الغروية، ص٣١ [↑](#footnote-ref-49)
50. - دروس في مسائل علم الأصول، ج١، ص١٧٣ [↑](#footnote-ref-50)
51. - وسائل الشيعة، ج٢٧، ص١٨٥، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٥ [↑](#footnote-ref-51)
52. - وسائل الشيعة، ج٢١، ص٣٩٥، الباب ٢٥ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ١ [↑](#footnote-ref-52)
53. - نهاية النهاية، ج١، ص٥٤ [↑](#footnote-ref-53)
54. - كفاية الأصول، ص١٠ [↑](#footnote-ref-54)
55. - نهاية الدراية، ج١، ص١٠٣ [↑](#footnote-ref-55)
56. - نهاية النهاية، ج١، ص٥٧ [↑](#footnote-ref-56)
57. - نهاية النهاية، ج١، ص٦٠ [↑](#footnote-ref-57)
58. - نهاية النهاية، ج١، ص٦٠ [↑](#footnote-ref-58)
59. - مستمسك العروة الوثقى، ج٦، ص٢٨٨ و٢٨٩ [↑](#footnote-ref-59)
60. - حقائق الأصول، ج١، ص٩٦ [↑](#footnote-ref-60)
61. - الفصول الغروية، ص٦٠ [↑](#footnote-ref-61)
62. - مسالك الأفهام، ج٧، ص٢٦٩ [↑](#footnote-ref-62)
63. - النساء، الآية ٢٣ [↑](#footnote-ref-63)
64. - النساء، الآية ٢٣ [↑](#footnote-ref-64)
65. - مسالك الأفهام، ج٧، ص٢٦٨ [↑](#footnote-ref-65)
66. - نهاية النهاية، ج١، ص٦٣ و ٦٤ [↑](#footnote-ref-66)
67. - بدائع الأفكار، ج١، ص١٦١ [↑](#footnote-ref-67)
68. - المحاضرات في أصول الفقه، ج١، ص٢٤٨ و ٢٤٩ [↑](#footnote-ref-68)
69. - النساء، الآية ٢٣ [↑](#footnote-ref-69)
70. - وسائل الشيعة، ج٢٠، ص٤٠٢ [↑](#footnote-ref-70)
71. - مسالك الأفهام، ج٧، ص٢٦٩ [↑](#footnote-ref-71)
72. - أحكام الرضاع في فقه الشيعة، ص١٥٠ [↑](#footnote-ref-72)
73. - معجم رجال الحديث، ج١٠، ص٥٩ [↑](#footnote-ref-73)
74. - تهذيب الأحكام، ج٧، ص٣١٦ [↑](#footnote-ref-74)
75. - لم أجده في التهذيب ولا الاستبصار. نعم، في الكافي: علي عن أبيه عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام) [↑](#footnote-ref-75)
76. - وسائل الشيعة، ج٢٠، ص٣٩٩ و ٤٠٠ [↑](#footnote-ref-76)
77. - النساء، الآية ٢٣ [↑](#footnote-ref-77)
78. - نهاية الدراية، ج١، ص١١٧ [↑](#footnote-ref-78)
79. - نهاية الدراية، ج١، ص١١٨ [↑](#footnote-ref-79)
80. - نهاية النهاية، ج١، ص٦٤ [↑](#footnote-ref-80)
81. - منتهى الدراية، ج١، ص٢41 [↑](#footnote-ref-81)
82. - نهاية النهاية، ج١، ص٦٥ [↑](#footnote-ref-82)
83. - دروس في مسائل علم الأصول، ج١، ص٢٠٧ [↑](#footnote-ref-83)
84. - الفصول الغروية، ص٥٩ [↑](#footnote-ref-84)
85. - حقائق الأصول، ج١، ص١٠٢ [↑](#footnote-ref-85)
86. - فوائد الأصول، ج١-٢، ص٩٠ [↑](#footnote-ref-86)
87. - أجود التقريرات، ج١، ص٧٨ [↑](#footnote-ref-87)
88. - حواشي المشكيني على الكفاية، ج١، ص٢٥٥-256 [↑](#footnote-ref-88)
89. - بدائع الأفكار، ج١، ص١٨١ [↑](#footnote-ref-89)
90. - وسائل الشيعة، ج٢٠، ص٤٠٢، الباب ١٤ من أبواب ما يحرم بالرضاع، الحديث ١ [↑](#footnote-ref-90)
91. - البقرة، الآية ١٢٤ [↑](#footnote-ref-91)
92. - کافی /1/175. [↑](#footnote-ref-92)
93. - عیون1/217 و کافی/1/199. [↑](#footnote-ref-93)
94. [↑](#footnote-ref-94)
95. -البرهان1/325 ،امالي الطوسي/379 [↑](#footnote-ref-95)
96. - مناهج الوصول، ج١، ص٢١٧ [↑](#footnote-ref-96)
97. - الفصول الغروية، ص٦١ [↑](#footnote-ref-97)
98. - حقائق الأصول، ج١، ص١٢١ [↑](#footnote-ref-98)
99. - حواشي المشكيني على الكفاية، ج١، ص٢٧٣ [↑](#footnote-ref-99)
100. - نهاية الدراية، ج١، ص١٤٧ [↑](#footnote-ref-100)
101. - نهاية الدراية، ج١، ص١٥٧ [↑](#footnote-ref-101)
102. - نهاية النهاية، ج١، ص٨٣ [↑](#footnote-ref-102)
103. - نهاية النهاية، ج١، ص٨٣ [↑](#footnote-ref-103)
104. - الفصول الغروية، ص٦٢ [↑](#footnote-ref-104)
105. - الفصول الغروية، ص٦٢ [↑](#footnote-ref-105)
106. - وسائل الشيعة، ج١، ص٣٢٤ [↑](#footnote-ref-106)
107. - وسائل الشيعة، ج١، ص٢٠٧ [↑](#footnote-ref-107)
108. - وسائل الشيعة، ج١، ص٢٠٨ [↑](#footnote-ref-108)
109. - وسائل الشيعة، ج٢، ص٤٩٩ [↑](#footnote-ref-109)
110. - هدایه المسترشدین، ج١، ص٣٩٤ [↑](#footnote-ref-110)