

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مَسَائِلُ الْأَصُولِ

تَأَلَّفَ

مُحَمَّدُ بَاقِرُ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ صَادِقِ الْحَكِيمِ

الْجُزْءُ الثَّانِي

إِصْدَارُ

مَرْكَزُ الشَّيْخِ الطُّوسِيِّ قُدَّسَتْ لَدَّرَاسَاتِ وَالتَّحْقِيقِ



مكتبة الكفيل

قسم الشؤون الفكرية والثقافية / شعبة المكتبة
كربلاء، المقدسة/ ص.ب. (٢٢٢) / هاتف: ٢٢٢٦٠٠، داخلي: ٢٥١

www.alkafeel.net
library@alkafeel.net
tahqiq@alkafeel.net

٢٥١

ح ٨٩٨ الحكيم، محمد باقر بن محمد صادق مسائل الاصول/ محمد باقر بن محمد صادق الحكيم.

ط١- كربلاء: دار الكفيل، ٢٠٢٢

ج ٢ (٤٤٠ ص)؛ ٢٤ سم.

١- الفقه الاسلامي - اصول أ. العنوان.

المكتبة الوطنية / الفهرسة أثناء النشر

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٣٥٦٤) لسنة ٢٠٢٢م

الحكيم، محمد باقر بن محمد صادق، مؤلف .

مسائل الاصول . الجزء الثاني/ تأليف محمد باقر السيد محمد صادق الحكيم. - الطبعة الأولى. -
النجف، العراق: مكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة، مركز الشيخ الطوسي قدس سره للدراسات
والتحقيق، ١٤٤٤ هـ. = ٢٠٢٢.

مجلد: نسخ طبق الأصل؛ ٢٤ سم

يتضمن ارجاعات ببليوجرافية

١. أصول الفقه الاسلامي (جعفري). أ. العنوان

LCC: KBP440.76. H35 A36 2022

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

فهرسة أثناء النشر



المؤلف: محمد باقر السيد محمد صادق الحكيم.

الناشر: مكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة.

المطبعة: دار الكفيل / كربلاء المقدسة - العراق

التاريخ: ٥ ربيع الأول ١٤٤٤ هـ - ٢/١٠/٢٠٢٢ م.

الكتاب: مسائل الأصول.

مراجعة: مركز الشيخ الطوسي للدراسات والتحقيق.

الإخراج الفني: علي محمد أسد الله.

الطبعة الأولى. عدد النسخ: ٥٠٠.

مسائل الظهور

مسائل الظهور

تمهيد:

لا يخفى: أن الكلام يقع على ثلاثة أصناف:

أحدها: أن يعلم بمراد المتكلم به.

والثاني: أن لا يعلم بمراده ولكن يكون لكلامه ظاهر.

والثالث: أن يكون كلامه مجملًا.

لا كلام على الأوّل والأخير، فينحصر في الثاني، لوقوع البحث في الدليل على صحة الأخذ بذلك الظاهر والاعتماد عليه في إثبات المراد على تفاصيل وأقوال في مسائل كثيرة.

ومقدمة لذلك نقول:

حيث أن الدلالة على قسمين: تصورية وتصديقية فالذي يتكفل بالبحث عن الدلالة التصورية للألفاظ - من مواد وهيئات - هو مسائل تشخيص أوضاعها ومعانيها، وهي التي يبحث فيها عن الظهور التصوري، وهي في الحقيقة من مبادئ الظهور التصديقي، لأن البحث فيها عن أجزاء الكلام الذي هو موضوع الظهور التصديقي، وقد يعبر عنها بصغريات الظهور، أو صغريات أصالة الظهور، ويبحث فيها عن وضع الحروف والهيئات والمشتقات والأوامر والنواهي... إلى آخر مباحث الألفاظ، لأنّها جميعاً تتعلق بالظهورات التصورية

المقدمة للظهورات التصديقية، ويبحث فيها عنها، وأما الدلالة التصديقية فإن كانت ظنية غير قطعية فتدخل في مباحث الحجج، إذ يراد بها إثبات صحة الرجوع إليها عند فقد العلم وإثبات مدلولاتها تعبدًا.

وبعد شرح حال الدلالة التصديقية وكيفية حصول الظهور التصديقي الكاشف عن المراد يقع الكلام في مسائل حجية الظهور.

وعمدتها خمس مسائل هي:

في حجية الأصول اللفظية. وفي أنّ دلالة الظهور قطعية أو ظنية. وفي أنّ حجية الظهور مقصورة على المقصود بالإفهام أو مطلقة. وفي حجية ظواهر الكتاب. وفي حجية قول اللغوي.

ولا يخفى: أنّ الأنسب هو البحث ابتداءً في مسائل حجية الظهور وكبرياته، ثم البحث في الصغريات. ولذا قدّمنا البحث في مسائل حجية الظهور على مسائل وضع الحروف والمشتقات وسائر ما يبحث عنه في مباحث الألفاظ. ثم نتبع ذلك (إن شاء الله تعالى) بمباحث الألفاظ، لأنّ البحث عن الكبريات أهم من البحث عن الصغريات، كيف لا وهي الأصل لها.

مسألة في حجية الأصول اللفظية

اعلم أنّه ينبغي أولاً: تحليل كيفية دلالة الكلام وظهوره على إثبات مراد المتكلم الجدي منه من أجل ترتيب الأثر على ثبوت ذلك المراد، كما إذا كان الكلام صادراً من المولى وأثبت تكليفاً منه حيث يلزم إطاعته فيه. فالمطلوب بيان ما يلزم إحرازه في كشف ظهور الكلام ودلالته التصديقية على المراد الجدي من كلامه. وبيان ذلك: أن هناك عدة مقدمات لابدّ من إحرازها جميعاً، كي يترتب على إحرازها إحراز المراد الجدي، وهي:

الإرادة التفهيمية

الأولى: أن يكون في مقام التفهيم بكلامه ونقل مقاصده إلى الغير، فلا بدّ أن يكون في مقام البيان، وأما لو كان في مقام آخر، كمقام حفظ نص، أو تجربة نظم شعر، أو تجربة صوته لأجل معرفة حاله من الرقة والغلظة ونحو ذلك لم ينفع صدور الكلام منه في إثبات المراد. وكذلك لو صدر الكلام من الالفاظ بلا شعور ولا اختيار، كالنائم. والذي يحرز هذه المقدمة صدور كلامه عن شعور واختيار، وتوجيهه إلى المخاطب القريب كالسامع، أو البعيد، كما في الرسائل. والمهم: معرفة أن طريق إحراز هذه المقدمة هو العلم الوجداني، ولا أثر لظهور الألفاظ في ذلك. ويصطلح على إرادة التفهيم - وهي الاستفادة من هذا المقام - بالإرادة التفهيمية.

الإرادة الاستعمالية

المقدمة الثانية: أن يكون في مقام استعمال تلك الألفاظ في معانيها التي وضعت لها، فلا يريد بها غيرها، كالمعاني المجازية أو المقدرة أو نحو ذلك، كما في الاستخدام بأن يريد من الضمير معنى لم يستعمل لفظ مرجعه فيه.

قال في المختصر: «الاستخدام أن يراد بلفظ له معنيان أحدهما ثم يراد بضميره الآخر، أو يراد بأحد ضميريه أحدهما ثم يراد بالآخر الآخر»^(١). ويصطلح على إرادة استعمال اللفظ في المعنى بالإرادة الاستعمالية.

الأصول اللفظية

والذي يحرز هذه المقدمة - عند عدم القرينة - أصالة الحقيقة وأصالة عدم الإضمار وأصالة عدم الاستخدام وأصالة العموم أو الإطلاق.

فإن المتكلم لو لم يرد المعنى الحقيقي، أو أراد من الضمير غير ما أراده من اللفظ الذي يرجع إليه، أو أراد الخاص عند مجيئه بلفظ العام، أو المقيد ففي كل ذلك يلزمه ذكر القرينة الدالة على مراده، وإلا يلزم خلف الغرض، لأن غرضه إذا كان هو تفهيم تلك المعاني فيلزمه ذكر ما يدل عليها، في حال أنه إنما ذكر ما يدل على غيرها.

فهذه الأصول تدل على المطابقة والتطابق بين الإرادتين التفهيمية والاستعمالية، وبها ينفي احتمال التورية.

وفيها بحثان:

أحدهما: في حجيتها وكشفها عن المطابقة بين الإرادتين.

(١) مختصر المعاني: ٢١٣.

وثانيهما: في تحديد الموقف العملي عند تعارضها بمعنى التردد عند دوران الأمر فيما بينها.

أما البحث الثاني فله مقام آخر يأتي الكلام فيه (إن شاء الله تعالى).

وأما الأول فالحق فيه هو انعقاد بناء العقلاء على العمل بها والجري على مقتضاها عند الشك في كل واحد من مواردها، إذ لولا بناؤها لم يمكن إحراز كون المتكلم قاصداً تفهيم ما يدل عليه كلامه بحسب وضعه اللغوي ودلالته التصورية.

فقد عرفت أن غرض المتكلم عندما كان في مقام البيان لا بد أن يتعلق ببيان وتفهم إرادته لمعاني ألفاظه، فلو أراد بيان غير معانيها، كالمجاز ونحوه لكان عليه نصب القرينة عليه وإلا كان المفهوم منها غيره.

ويشهد على بناء العقلاء على حجيتها عند احتمال خلافها هو: أن العقلاء ليسوا كلهم حكماء، كي يلزم من تخلف الغرض في حق المتكلم منافاته للحكمة عند إرادة غير المعنى الحقيقي وتركه نصب القرينة عليه، فقد يقصرون في بيان مقاصدهم بالنحو الذي تقتضيه الحكمة في البيان، كما قد يصدر منهم العبث الذي هو منافٍ للحكمة، بل حتى التورية التي هي ليست منافية للحكمة في كثير من مواردها، ومع ذلك فإنهم لا يترددون في حمل الكلام على ظاهره من كل أحد، كما يظهر ذلك في موارد الاحتجاج، إذ لا تقبل دعوى المعتذر بأنه عابث، أو قاصد للتورية، ونحو ذلك مما يرجع إلى التقصير في البيان. ففي كل ذلك يكون ظاهر كلامه حجة له وعليه وإن احتمل صدقه في عذره.

كيف ولو لم تكن هذه الأصول حجة عند العقلاء عند الشك والاحتمال لانتفت فائدة وضع اللغات والبيان بالكلام في كثير من الموارد مما قد يوجب اختلال النظام، خصوصاً بعد ملاحظة إخلال الاحتمال بالبيان لو لم يكن ملغياً عندهم، إذ يكون عندئذٍ مخلأً وموجباً للاهتمام به وترك ترتيب الأثر على البيان بمجرد حصوله، فعدم اهتمامهم باحتمال الخلاف كاشف عن انعقاد بنائهم على إلغائه والبناء على عدمه.

أصالة عدم الغفلة

المقدمة الثالثة: التفات المتكلم إلى لزوم نصب القرينة على خلاف الظاهر عند إرادته، لأنَّ غفلته عن نصب القرينة، أو لزومه توجب ترك إقامتها على مراده، فاحتمال غفلته عن ذلك يوجب الإخلال بإحراز مراده. بل احتمال غفلة المخاطب عن القرينة عند صدور الكلام هو - أيضاً - يخل بإحراز المراد.

وتحرز هذه المقدمة - أيضاً - ببناء العقلاء على عدم الغفلة سواءً من المتكلم أم السامع. ولا ينفي هذا الاحتمال إلا بناؤهم وجريهم العملي على عدم الغفلة عن نصب القرينة على خلاف الظاهر، وعن لزومه، كما لا يخفى.

الإرادة الجدية

المقدمة الرابعة: كون المتكلم جاداً غير هازل، فإنَّ الهزل لا يعول عليه في الإخبار ولا في الإنشاء، فاحتمال الهزل يوجب الخلل في إحراز المراد الجدي من الكلام. ويصطلح على هذه الإرادة بالإرادة الجدية.

ويحرزها - أيضاً - بناء العقلاء على الجدل عند عدم القرينة على الهزل، كما يظهر من تتبع موارد كلامهم على كثرة وقوع الهزل والمرح فيه.

ويتحصل من هذا البيان: أنَّ هناك ثلاث إرادات هي: الإرادة التفهيمية، والإرادة الاستعمالية، والإرادة الجدلية. وهي قد لا تتطابق ثبوتاً، ولكن تطابقها إثباتاً عند احتمال عدمه ثابت ببناء العقلاء، ولولاها لما أمكن إثبات المراد الجدلي إلا بالعلم الوجداني، وهو غير متيسر في كثير من الموارد.

كما ظهر: أنَّ هناك أربع دلالات: ثلاث منها تصديقية، وهي المثبتة للمراد بالإرادات الثلاث، فإنَّ حشيات التفهيم والاستعمال والجدل متباينة، فكل ما يثبت به المراد من إحدى تلك الحشيات يكون مغايراً لما يثبته من الحشيات الأخرى. وكونها تصديقية من أجل أنَّ الثابت بكل منها بها نسبة تامة خبرية، وهي تعلق الإرادة بتفهم المعنى، وباستعمال اللفظ فيه، وكون إرادته عن جد، فإنَّ الأثر إنما يترتب على التصديق بوقوع تلك الإرادات.

الدلالة التصورية

وأما التصورية من تلك الدلالات فهي الدلالة الوضعية، وهي التي يتوقف عليها تصور معاني الألفاظ عند التكلم بها. ومن دونها لا ينفع شيء من الدلالات التصديقية حتى لو أحرزت جميعاً بالعلم الوجداني في الجملة، لتوقف معرفة المراد على تصور معنى اللفظ الذي أحرزت تعلق الإرادة به.

وإذا نظرنا إلى حال تلك الدلالات وجدنا أنَّ ثبوت الدلالة التصورية إنما هو بالوضع والعلم به من قبل كل من المتكلم ومتلقي الكلام، فإنَّه من دون علم أيِّ

منهما به لا تتحقق فائدة الدلالات التصديقية ونفعها في تعيين المراد. وأما الدلالة على التفهيم ومتعلقه فهي متوقفة على العلم الوجداني بكون المتكلم في مقام التفهيم والبيان.

وأما الدلالة على المراد الاستعمالي فهي متوقفة على أحد أمرين: إما القرينة، أو بناء العقلاء.

ومثلها الدلالة على المراد الجدي، فهي قد تثبت بالقرينة، كما لو علم أن المتكلم جاد وغير هازل، وتثبت -أيضاً- ببناء العقلاء على حمله على الجد عند احتمال الهزل. إذا عرفت ذلك تعلم أن إحراز المراد الجدي متوقف على جميع ما ذكر من المقدمات والدلالات في جميع الموارد.

الكلام في عدة بحوث

ويتعقب ذلك عدة بحوث:

البحث الأول: في أصالة عدم النقل

وبيان ذلك: أن متلقي الكلام إن كان مشافهاً أو بحكم المشافه - كما هو في الرسائل - كفى في إحرازه مراد المتكلم الجدي ما تقدم، وأما إذا لم يكن كذلك - كما هو حالنا بالإضافة إلى كلام أئمتنا عليهم السلام المنقول إلينا بعد صدوره منهم بقرون عديدة - فيتوقف إحراز المراد منه - مضافاً إلى ما تقدم - على إحراز عدم نقل اللفظ عن معناه الموضوع له عند صدور الكلام إلى معنى آخر يكون هو المتبادر إلى أذهاننا فعلاً، فإن احتمال النقل يوجب الإجمال، فلا بد من دليل يستند إليه في إلغائه وعدم الاعتداد به شرعاً، كي تتم حجية كلامهم عليهم السلام بالإضافة إلينا، كما لا يخفى.

ومحل البحث - هنا - في المقدمة الثانية، حيث يتوقف إحراز المراد الاستعمالي - عند عدم القرينة عليه، مضافاً إلى نفي المجاز والإضمار والاستخدام - على نفي النقل، لإحراز الظاهر التصوري، وإحراز وتعلق الاستعمال والإرادة الاستعمالية به.

والدليل على نفي النقل وما يحرز به عدمه: هو ما يعبر عنه بأصالة عدم النقل، فإن بناء العقلاء في مثل ذلك منعقد على عدم الاعتناء بالنقل وعدم الاعتناء باحتماله، كما يظهر من ملاحظة تعاملهم مع النصوص القديمة من أهل لغتهم، فإنهم يتعاملون معها معاملة من صدرت منه بالمشافهة من دون تفريقهم بين أوقات صدور الكلام والنص، وكونه في أي عصر من العصور.

ويشهد على إقرار الشارع المقدس هذا البناء: ما انعقدت عليه سيرة المشرعة في عصور الأئمة المتأخرين عليهم السلام في تعاملهم مع النصوص المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام وسائر الأئمة المتقدمين، كالباقر والصادق (صلوات الله عليهما وعليهم أجمعين)، حيث بقي المشرعة يستندون إليها حتى في عصر الحسن العسكري عليه السلام وما بعده من سائر العصور من دون توجه والتفات إلى النقل واحتماله، ومن دون توقف من الطائفة المحقة والعمل بها على مر العصور.

نعم لو فرض التوجه إلى النقل واحتمل احتمالاً معتدلاً به لزم النظر في كلمات اللغويين - لاسيما القدماء منهم - فإن ثبت تبدل المعنى لزم العمل على المعنى الأوّل، لأن العبرة بالظهور في عصر النص، ولا عبرة بالظهور اللاحق بعد قيام الحجة على تبدله وانقلابه إلى ما لم يكن هو الظاهر للكلام حين صدوره، فتدبر جيداً.

وهذا الأصل وإن عبّر عنه بالاستصحاب القهقرائي - من حيث أنّه يحرز به الحالة السابقة بإحراز الحالة اللاحقة - إلا أنّه ليس من الأصول العملية في شيء، فضلاً عن الاستصحاب بمعناه المعروف، لأن الأصل العملي هو المأخوذ في موضوعه وبحسب دليله انتفاء الحجة - كما تقدم - . وهذا الأصل لم يؤخذ فيه ذلك، لأنّه إنما يراد به كشف التبادر والظهور المتأخر عما كان عليه التبادر والظهور في الزمان المتقدم، فإن الظهور المتأخر الموجب للظن النوعي بكونه هو بعينه الظهور السابق يكون أمانة عليه وكاشفاً عنه ببناء العقلاء والمتشعبة، كسائر الأمارات.

والأصول اللفظية كلها كذلك - وإن عبّر عنها بالأصول - ألا ترى: أن أصالة الحقيقة الكاشفة عن المراد الاستعمالي يراد بها كشف التبادر والظاهر عن كونه هو المستعمل فيه اللفظ عند عدم نصب القرينة على المجاز، وكذلك كشفه عن المراد الاستعمالي عند عدم القرينة على الإضمار فيعبر، عن ذلك الكاشف بأصالة عدم الإضمار. ومثله الحال في أصالة عدم الاستخدام، فالظهور اللفظي في المعنى المراد بالإرادة الاستعمالية الحاصل من ذكر اللفظ وعدم نصب قرينة على المجاز كاشف عن المعنى، وهو إمارة على إرادته دون المعنى المجازي ودون المعنى المضمر، ودون المعنى الآخر الذي يعود إليه الضمير في باب الاستخدام.

البحث الثاني: في بقية الأصول اللفظية

وهي: أصالة عدم الاشتراك، وأصالة العموم، وأصالة الإطلاق.

أمّا أصالة عدم الاشتراك فلها فرضان:

أحدهما: أن يحتمل الاشتراك في الزمان السابق، كزمان صدور النصوص ويكون اللفظ مختصاً فعلاً لا اشتراك فيه.

وثانيهما: أن يحتمل الاشتراك من السابق فيُنفي بأصالة عدمه.

أمّا الأوّل فيظهر: الحال فيه مما تقدم في أصالة عدم النقل، لأن الظهور الحالي كاشف عن الظهور السابق عند العقلاء والمتشعبة إلا إذا ثبت الاشتراك في السابق بنقل أهل اللغة ونحوه، فإنّه موجب للتوقف، لأن العبرة بالظهور في عصر النص، كما تقدم.

وأما الثاني فالصحيح: أنّه ليس فيه أصل ينفي الاشتراك، لا لفظي، ولا عملي، أما اللفظي فقد عرفت لزوم وجود إمارة فيه تكشف عن الظهور، وحيث افترض فيه فقدان الظهور الفعلي، لانتفاء إحراز اختصاص اللفظ وانتفاء ظهوره فعلاً في معنى واحد، فهو فعلاً مجمل مردد بين معنيين، فما هو الكاشف عن الظهور والمعنى الظاهر في عصر النص؟!، كيف وقد فرض تعدد المعنى وتردد اللفظ بينهما واستعماله في كل منهما، فحتى لو افترض أن ذلك مورد لأصالة عدم الاشتراك وأنها تجري فيه إلا أنّها لا تصلح للكشف عن الظهور في أيّ منهما - كما لا يخفى - فلا معنى لعد أصالة عدم الاشتراك في هذا الفرض من الأمارات والأصول اللفظية.

وأما العملي فليس هو إلا الاستصحاب وليس هذا مورد حجته، لأن كلاً من الاشتراك وعدمه ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، فلو أُجري

فيه الاستصحاب ولزم منه وبواسطته انتفاء حكم شرعي أو موضوعه كان من المثبت الذي ليس هو بحجة.

على: أنه لو جرى وسلمت حجيته فإنه لا ينفع إلا في نفي حدوث الاشتراك في زمان النص، ولا يتعين به أحد المعنيين بالخصوص حتى على نحو المثبت، إذ يبقى مجملاً مردداً بينهما.

وأما أصالة العموم فهي وإن كان يراد بها ظهور العام في العموم، وهو مسلم إلا أن عدّها في مقابل أصالتي الحقيقة وعدم الإضمار في غير محله، لأن إرادة التخصيص من دون ذكر الخاص إما أن ترجع إلى إضمار القيد الوجودي أو العدمي الموجب لاختصاص المراد الاستعمالي ببعض أفراد العام، أو ترجع إلى استعمال لفظ العام في الخاص، فإن كان الأوّل كان مورداً لأصالة عدم الإضمار، وإن كان الثاني كان مورداً لأصالة الحقيقة.

ومنه يظهر: الحال في أصالة الإطلاق، فإن ظهور المطلق في الإطلاق مسلم إلا أنه لو أريد منه المقيد فإما بأن يكون على نحو إضمار القيد، فيُنْفى بأصالة عدم الإضمار، وإما على نحو استعمال لفظه في المقيد، فيُنْفى بأصالة الحقيقة.

ولعل تخصيص العموم والإطلاق بجعل كل منهما أصلاً لفظياً إنما كان لأجل التفريق بينهما، ولكثرة وجودهما في الأدلة، فاكتمى بكل منهما عن ذكر منشئه المردد بين الحقيقة وعدم الإضمار.

البحث الثالث: في تعارض الأحوال

وذلك عند دوران حال اللفظ المستعمل في معناه الحقيقي بين أن يكون

مختصاً أو مشتركاً أو منقولاً، والتحقيق فيه أن أصالة الحقيقة لا تنفع في نفي إرادة المشترك أو المنقول عند الشك في أيّ منهما، لأنه على تقدير وجوده في الواقع هو معنى حقيقي، فالأصل الذي يقتضي كون المراد هو المعنى الحقيقي للفظ لا ينفي كونه مشتركاً أو منقولاً، لأن كلاً منهما معنى حقيقي كاللفظ المختص تماماً. هذا بالإضافة إلى أصالة الحقيقة، وأما بالإضافة إلى الأصول الأخرى

فاعلم أنّ هنا فرضين:

أحدهما: - كما يقتضيه العنوان وفرض الدوران والتردد - أن يشك في وقوع الاشتراك والنقل.

وثانيهما: أن يعلم بوقوع الاشتراك أو حدوث النقل، فيدور أمر المراد الاستعمال بين المعاني المشتركة أو بين المنقول عنه والمنقول إليه.

أما الفرض الأوّل فله صورتان:

إحدهما: أن يعلم باختصاص فعلاً ويشك في وقوع الاشتراك سابقاً، أو في كون اللفظ المختص في معناه فعلاً قد نقل عن معنى سابق إلى معناه الفعلي.

والثانية: أن يعلم باختصاصه سابقاً ويشك في وضعه بعد ذلك لمعنى آخر جديد، أو يشك في تحقق نقله عن معناه السابق إلى معنى جديد.

أما الصورة الأولى: فيعلم الحال فيها من البحث السابق، فقد عرفت أن الظهور الفعلي - بناء العقلاء والمتشعبة - إمارة على الظهور السابق، فلا أثر للشك في وقوع الاشتراك، أو حدوث النقل، لأصالة عدم الاشتراك، وأصالة عدم النقل.

وأما الثانية: فلا أثر للشك فيها، لأنّه بعد افتراض العلم بالاختصاص سابقاً - يعني في عصر النص - فما قيمة الشك اللاحق في حدوث الاشتراك أو النقل، إذ المهم معرفة وتشخيص المراد الاستعمالي في النص، وقد شخص بسبب العلم باختصاص اللفظ فيه.

نعم لو فرض العلم بالاختصاص قبل زمان النص وشك في الاشتراك أو النقل في زمانه فأصالة التطابق بين الظهورين تقتضي حمل النص على الظهور الأول. على: أنّه فرض بعيد الوقوع، وإنما ذكرناه لاستيعاب فروض المسألة. هذا كله في الفرض الأول.

وأما الفرض الثاني: فبالإضافة إلى الاشتراك يلزم الإجمال - عند عدم القرينة - لامحالة، لتردد المراد بين المعاني المتعددة التي هي بأجمعها معانٍ حقيقية لا يصار إلى واحد منها إلا بالقرينة، والمفروض انتفاؤها.

وأما بالإضافة إلى النقل فإن علم اقتران النص بزمان المنقول عنه، أو المنقول إليه عمل بمقتضاه وإلا لزم الإجمال - أيضاً - لتردد المراد بين المعنيين من دون وجود دليل على أحدهما. ولا أصل في المقام يصح التعويل عليه، لأن أصالة عدم النقل إنما تنفع في الكشف عن عدمه عند الشك في أصل حدوثه دون ما إذا علم وشك في تقدمه أو تأخره.

وأما الاستصحاب فهو أصل عملي لا ينفع في الكشف عن المراد في شيء. مضافاً: إلى كونه مثبتاً حتى لو جرى في مجهول التأريخ. هذا ولو علم كون المعنى الآخر حقيقياً ودار أمره بين أن يكون مشتركاً أو منقولاً ولم توجد قرينة فلا ريب في تحقق الإجمال، وفي عدم وجود أصالة تنفيهما، لأن أصالتي عدم الاشتراك،

وعدم النقل إنما تنفيها لو كان الشك في أصل حدوثها، لا فيما علم أصل الحدوث ودار الأمر بينهما، فتدبر جيداً.

وأما لو علم إرادة معنى غير المعنى الحقيقي ودار أمره بين التجوز والإضمار والاستخدام والتخصيص والتقييد وافترض انتفاء القرينة على التعيين فالمحقق عندئذ هو الإجمال لا محالة، لدورانه بين معانٍ متعددة كلها مخالفة لأصالة الظهور، ولا قرينة معينة لأحدها بالخصوص، غاية الأمر أنه يلزم وجود قرينة إجمالية صارفة عن الأخذ بالظاهر، فلا يلزم عندئذ إلا الإجمال. فتدبر جيداً.

البحث الرابع: في أصالة عدم القرينة

ومقدمة للبحث في ذلك نقول:

قد عرفت في كيفية دلالة الكلام على المراد الجدي لزوم توفر أربع مقدمات: هي كونه في مقام التفهيم، وكونه في مقام استعمال الألفاظ في معانيها الحقيقية بعدم نصب قرينة على الخلاف، وكونه ملتفتاً إلى لزوم نصب القرينة عند إرادة الخلاف، وكونه جاداً غير هازل، كما عرفت لزوم إحراز عدم النقل بالإضافة إلى الكلام والنصوص المنقولة عن أهل العصور السابقة، كما هو الحال في النصوص الشريفة.

وهنا لا بد من ملاحظة قيد عدم نصب القرينة على الخلاف في المقدمة الثانية، فإن القرينة على الخلاف لها حالات أربع هي: العلم بوجودها، والعلم بعدمها، والشك في أصل وجودها، والشك فيها لوجود ما يصلح للقرينة.

أما مع الشك لوجود ما يصلح للقرينة المعبر عنه بالشك في قرينية الوجود فلا

إشكال في الإجمال. وأما مع الشك في أصل وجود القرينة فهذا ما يأتي الحديث عنه (إن شاء الله تعالى) في تحقيق حال التفصيل بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد. كما لا كلام مع العلم بوجودها، لأن العمل يكون عليها بلا إشكال. وأما مع العلم بعدمها يكون العمل على أصالة الحقيقة وعدم كل من الإضرار والاستخدام والنقل والاشتراك، كما تقدم. هذا ما يرتبط بالمقدمة الثانية.

وأما الثالثة: وهي التي يحرزها كون المتكلم ملتفتاً إلى لزوم نصب القرينة على الخلاف لو أرادها، وهي المحرزة بأصالة عدم الغفلة فموردها - أيضاً - منحصر بعدم نصب القرينة الصارفة.

وكذلك الرابعة، فإن موردها هو عدم نصب القرينة على الهزل.

فيتحصل: أن مورد العمل بأصالة الظهور المحرزة بتلك الأصول الثابتة ببناء العقلاء والمشرعة في جميع تلك المقدمات منحصر بعدم القرينة على ما لو أراد المتكلم غيره لنصب قرينة عليه.

وبالتأمل في الدال على المراد الجدي في جميع تلك الموارد ببناء العقلاء والمشرعة يظهر: أن الكاشف عنه أمران:

الأول: صدور الكلام في مقام التفهيم، وهذا ما يلزم إحرازه بالوجدان، كما تقدم في المقدمة الأولى.

والثاني: هو عدم القرينة الصارفة عن الظاهر، وعدم القرينة على الهزل. وهذا - أيضاً - مما يلزم إحرازه بالوجدان - في الجملة - وفي سائر المقدمات، ولكنه هو الكاشف عن المراد الاستعمالي، ثم عن المراد الجدي ببناء العقلاء، فإن موضوع الكشف عن المراد الجدي الذي يحتاج فيه إلى إلغاء احتمال الخلاف

والذي يكون أمانة عقلانية على المراد الجدي - في الحقيقة - هو عدم القرينة الصارفة عما وضع له الكلام من ألفاظ وهيئات وعن كونه هو المراد الجدي للمتكلم، فيكون الكلام محلاً لعدم القرينة الصارفة، ويكون عدمها هو الأمانة، وهو الكاشف الظني عن المراد، وقد عامله العقلاء معاملة العلم، فتأمل جيداً.

وبهذا يظهر: صحة ما أفاده الشيخ رحمته الله بقوله: «ومرجع الكل إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بإرادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة»^(١) من حيث رجوع الأصول اللفظية بأجمعها إلى نفي القرينة، فقد عرفت أن الكاشف عند العقلاء على المراد الجدي إنما هو عدم احتفاف الكلام بالقرينة المخالفة.

وعليه تكون تلك الأصول مشخصات أو أصنافاً لأصالة عدم القرينة، لأن انكشاف المراد بالكلام إنما كان بتوسط عدم القرينة على الخلاف، وعلى الهزل، فيكون عدم القرينة هو الأمانة وإن كان موضوعه ومحله هو الكلام، فتدبر جيداً.

نعم في عبارته رحمته الله إشكال من حيث اعتباره القطع بإرادة المتكلم الحكيم للمعنى لو حصل القطع بعدم القرينة.

فإن فيها مضافاً: إلى إيهام أن القرينة في موضوع كلامه غير مقطوعة العدم، فكأنه يتكلم عن فرض احتمال وجود القرينة ويُنفى بأصالة عدمها، كما استفيد منه ذلك.

وأورد عليه بأن حجية الظهور ببناء العقلاء كافية فلا حاجة إلى إحراز عدم القرينة بالأصل^(١).

أن مورد احتمال التورية لا يقطع معه بإرادة المتكلم الحكيم حتى عند حصول القطع بعدم القرينة. كما أن القطع بالحكمة، وعدم القرينة لا ينافي غفلة الحكيم عن نصبها، فتبقى الحاجة إلى أصالة عدم الغفلة.

وأما إشكال أن ليس كل العقلاء حكماء، فلا وجه لجعل ملاك الحجية مختصاً بما إذا كان المتكلم حكيماً، كما أوردناه في الدورة السابقة فغير وارد، لأن عدم كون جميع العقلاء حكماء وإن كان مسلماً إلا أنهم في مقام التفهيم والتفاهم يجرون على الحمل على مقتضى الحكمة وإلا لما كانوا ينتفعون بوضع اللغات ولا بالمحاورات، كما لا يخفى، فتدبر جيداً.

ولكن تبقى كل هذه الإيرادات إشكالات على العبارة. وأما روح المطلب الذي أشار إليه ﷺ من رجوع جميع الأصول اللفظية إلى نفي القرينة وأصالة عدمها فهو تام وصحيح، فلا مانع من حمل الأصول اللفظية بأجمعها على أصالة عدم القرينة، ولكن بالملاك المتقدم، كما عرفت.

البحث الخامس: في نقد دعوى أن دلالة الظهور قطعية

وذلك ما أفاده الأستاذ الروحاني ﷺ من كون دلالة الظهور على المراد قطعية لا ظنية^(٢).

ولا يخفى: أنه لا ينفي كون دلالة الكلام على المراد الجدي ظنية، لتوقفها

(١) مصباح الأصول: ١/ ١٣٠.

(٢) منتقى الاصول: ٤/ ٢٠٩-٢١٢.

عنده على أصالة عدم الغفلة الثابتة ببناء العقلاء، وهي لا تنفي احتمال الغفلة، وإنما تقتضي البناء على عدمها حتى عند احتمالها، فعدم نصب القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي لا يكشف عن تعلق الإرادة الجدية به كشفاً قطعياً، لاحتمال الغفلة المنفي ببناء العقلاء، ومثلها في ذلك أصالة الجهة.

فمحل الخلاف بينه وبين المشهور منحصر في كون موارد أصالة الحقيقة ونحوها مما يكشف عن المراد الاستعمالي عند المشهور ظنية، ولكنها عنده قطعية، واستدل عليه بقوله: «لأن المتكلم إذا فرض أنه في مقام تفهيم معنى وإحضاره في ذهن السامع لأي داع كان، وأطلق اللفظ الظاهر في معنى خاص ولا دلالة على غيره في نفسه، فلا بد أن يكون مراده هو المعنى الذي يظهر فيه اللفظ، إذ إرادة غيره مع عدم دلالة اللفظ عليه خلف كونه في مقام التفهيم باللفظ. ونتيجة ذلك هو القطع بأن مراده من اللفظ هو معناه الظاهر فيه»^(١).

وأنت إذا تأملت فيه وجدت فيه خلطاً بين الإرادتين: التفهيمية والاستعمالية، أو قل: بين المراد التفهيمي والمراد الاستعمالي، فإن ذكر اللفظ الظاهر في معناه من دون قرينة صارفة عنه وصدوره في مقام التفهيم المحرز بالوجدان من الملتفت غير الغافل عن نصب القرينة على خلافه فيما لو أراد تفهيمه يدل دلالة قطعية على أنه يريد تفهيم الغير ذلك المعنى إذا كان قد جرى على مقتضى الحكمة، وإلا لم يتحقق غرضه ومراده، وهو تفهيم ذلك المعنى دون غيره، فإنه خلف كونه في مقام تفهيم ما قصد تفهيمه وأراد فهم الغير له، وإلا كان عمله سفهياً، لأنه يكون بذلك قد أراد شيئاً وفعل ما يعلم بأنه يتحقق به خلاف ما أراده.

وعليه، فغاية ما يدل عليه مقام التفهيم باللفظ هو كشفه عن المعنى المراد تفهيمه، وهذا مغاير للمراد الاستعمالي المتعلق بما استعمل فيه اللفظ سواء كان اللفظ ظاهراً فيه أم لا، وسواءً نصب قرينة تدل عليه أم لا، وسواءً أراد تفهيمه أم لا، وقد تقدم إيضاح الفرق بين المرادات الثلاث التفهيمي والاستعمالي والجدي. وما يراد إثباته بأصالة الحقيقة ونحوها، كأصالة عدم الإضرار إنما هو المراد الاستعمالي وكون اللفظ باستعماله إنما أُريد به معناه الحقيقي دون المجاز والمضمر ونحوهما، وهذا غير ما يراد بذكر اللفظ تفهيمه، فإن المستعمل فيه اللفظ قد يكون مغايراً لما يفهم منه، ولذا دعت الحاجة إلى إثبات المراد الاستعمالي وإثبات التطابق بينه وبين المراد التفهيمي، وهو ما ثبت ببناء العقلاء، كما تقدم.

ويشهد على التباين بينهما: موارد الغفلة عن نصب القرينة الصارفة عند إرادة غير الظاهر - حتى لو أُريد تفهيمه كما اعترف به - فيكون المستعمل فيه اللفظ غير المراد تفهيمه، بل يمكن أن يستعمل اللفظ في معناه المجازي من دون قرينة، لأنه يريد أن يفهم منه المعنى الحقيقي، ويمكن - أيضاً - أن يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي ويريد أن يفهم منه بعض لوازمه، كما في الكنايات.

بل يمكن أن يقصد تفهيم ما تعارف إرادته في تلك الكناية في حين أنه يقصد جداً لازمه الآخر، كما لو قال - بسبب بعض الدواعي - لرجل كثير العيال ولكنه بخيل: «أنت كثير الرماد» وهو قاصد تفهيمه ما يتعارف الكناية عنه بهذه الكلمة من الكرم، ولكنه يقصد جداً الإخبار عن كثرة عياله دون كرمه، كي لا يكذب، فيختلف بذلك المراد التفهيمي الذي هو الكرم والمراد الاستعمالي الذي هو كثرة الرماد - كما هو معناه الحقيقي - والمراد الجدي الذي هو كثرة العيال.

والحاصل: أن إحراز المراد التفهيمي لا يستلزم إحراز المراد الاستعمالي إلا بالبناء على التطابق بينهما، كما جرى عليه العقلاء. كما أن الكاشف عن المراد الاستعمالي عند عدم القرينة هو أصالة الظهور المتشخصة بأصالة الحقيقة ونظائرها. وأصالة عدم الغفلة مقومة للظهور التصديقي وليست أمراً مضافاً إليه. كما ظهر: أن بناء العقلاء على حمل المتكلم على مقتضى الحكمة مما لا بد منه في إحراز المراد التفهيمي، فضلاً عن الجدي، لعدم التلازم بين صدور الكلام عن العاقل ومطابقته لمقتضى الحكمة، كما تقدمت الإشارة إليه، فإنه ليس جميع العقلاء ولا جميع أهل اللسان حكماء، فلا يستلزم لزوم محذور نقض الغرض القطع بمطابقة فعلهم - في مقام الكلام والتفهم - لمقتضى الحكمة، وإنما يستلزم حمل كلامهم عليه تحصيلاً للغرض العام من وضع اللغة والمحاورة.

هذا كله مع: أن موارد أصالة عدم النقل وأصالة عدم الاشتراك الجاريتين بالإضافة إلى النصوص الصادرة في العصور السابقة خارجة عن موضوع كلامه ﷺ في حال أنهما من الأصول اللفظية المشخصة للظهور كأصالة الحقيقة وغيرها، وهي - أيضاً - مما يستكشف به المراد، ولا يلزم من حدوث النقل بعد صدور الكلام من المتكلم بعصور خلف الغرض، كما لا يلزم من وجود الاشتراك حال صدور الكلام إلا الإجمال، وهو مما قد يتعلق به الغرض، كما أنه قد يكون مصحوب قرينة حالية أو مقالية لم تذكر لنا، فتكون الدلالة ظنية متوقفة على كشف الظهور الحالي عن الظهور في عصر النص وإرادته، ولاريب في كونه غير قطعي، لأن منشأ بناء العقلاء على التطابق بينهما للظن النوعي بذلك، كما أنه متوقف على إحراز التعبد به وإقرار الشارع له، وقد تقدم إثباته.

هذا وفي بقية كلامه ﷺ مواقع أخرى للنظر لا حاجة إلى ذكرها، وفيما ذكرناه كفاية في إثبات المدعى، وهو كون الظهور من الأمارات حتى في كشفه عن المراد التفهيمي فضلاً عن المرادين الاستعمالي والجلدي.

تذييل: ظهر من مطاوي ما تقدم: أن موضوع الحجية ببناء العقلاء والمتشركة هو الظن النوعي، فكما لا يعتبر القطع بالمراد لا يعتبر الظن الشخصي به، ولا يعتبر عدم تعلقه بخلافه، كما يشهد عليه موارد الاحتجاج في العرفيات.

مسألة : في أن حجّية الظهور هل هي مختصة بالمخاطبين والمشافهين

من حيث أنّهم هم المقصودون بالإفهام، أو أنّها تعمّ الجميع؟ فمرجع التفصيل بين المخاطبين وغيرهم إلى دعوى: اختصاص الحجية بمن قصد إفهامه دون غيره في مقابل دعوى: عموم الحجية للجميع.

ذهب الشيخ القمي صاحب القوانين رحمته الله إلى الأول وتبعه عليه الأستاذ الروحاني رحمته الله، والقول المشهور هو الثاني. وهو الصحيح.

قال الشيخ رحمته الله بعد تعرضه لتفصيل الأخباريين بين ظواهر القرآن وغيره: «وأما التفصيل الآخر فهو الذي يظهر من صاحب القوانين - في آخر مسألة حجية الكتاب، وفي أوّل مسألة الاجتهاد والتقليد - وهو الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام فالظواهر حجة بالنسبة إليه من باب الظن الخاص - سواء كان مخاطباً، كما في الخطابات الشفاهية أم لا، كما في الناظر في الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر إليها - وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الأئمة الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤالات السائلين، وبالنسبة إلى الكتاب العزيز - بناءً على عدم كون خطابه موجهة إلينا وعدم كونه من باب تأليف المصنفين - فالظهور اللفظي ليس حجة حينئذ لنا إلا من باب الظن المطلق الثابت حجّيته عند انسداد باب العلم»^(١).

وعليه فتظهر: الثمرة في نفي حجية ظواهر الكتاب العزيز والأخبار الواردة عن المعصومين مما يستلزم انسداد باب الظنون الخاصة على الأحكام والرجوع إلى ظهوراتها من باب الظن المطلق. ومنه يظهر: لزوم البحث في انتفاء حجية ظواهر الأخبار بالنحو الموجب لانسداد باب الظن الخاص، أو لا يلزم منه ذلك.

والصحيح أنه لا يلزم منه الانسداد، وذلك لما نبّه إليه غير واحد من أن الراوي الأول لكلام المعصوم عليه السلام مباشرة تارة: يكون هو المخاطب - كأن يكون هو السائل للإمام عليه السلام فيكون جواب الإمام عليه السلام موجهاً إليه - فهو مقصود بالإفهام يقيناً، فيكون الظهور حجة بالإضافة إليه اتفاقاً. وأخرى: لا يكون هو المخاطب - كما يوجد في كثير من الأخبار قول الراوي: سأله رجل عن كذا فأجابه بكذا - وهذه الصورة لها فرضان:

أحدهما: أن يجهر الإمام عليه السلام أمام الحاضرين بالجواب.

والثاني: أن يسرّ السائل ويخفت في أذنه الجواب ويسمعه من بجنبه فيرويه.

أما الفرض الأول - وهو الغالب - فالقرينة فيه قائمة على التعميم وكون المقصود بالإفهام جميع الحاضرين، لا خصوص السائل - وإن كان التوجه بالجواب أو الخطاب إليه - كما هو المشاهد من حال الأستاذ مع تلاميذه، والوالد مع أولاده، وكذلك المرجع مع من يسأله عند وجود جمع من مراجعيه، وعند حضور حاشيته وزواره، فهل يحتمل أنه يخص بالإفهام خصوص السائل لا سيما إذا كان المسؤول عنه حكماً شرعياً، هذا والكل يستمعون خصوصاً من يحضر للاستفادة، كما كان الحال في أصحاب المعصومين عليهم السلام فهل يحتمل أن النبي صلى الله عليه وآله أو

مسألة: التفصيل بين المشافهين وغيرهم ٣١

الإمام عليه السلام يجب السائل بمحضرهم ويخصه بالإفهام ولا يعمّمهم وهم قد حضروا عنده عليه السلام للاستفادة منه!.

وأما الثاني: فهو - على تقدير وقوعه من المعصوم عليه السلام كما هو واقع في العرف - يدل على عموم الحجية لمن لم يقصد إفهامه - أيضاً - وذلك، لأنّه لو كانت الحجية مختصة في العرف والشرع بالمقصود بالإفهام لما كانت هناك حاجة إلى الإسرار والتخفي بالكلام، بل يكون توجيه الكلام إلى الشخص المعيّن - ولو بالتصريح بأني إنما أقصدك بالإفهام - كاشفاً عن كونه هو المقصود بالإفهام، فليس للآخرين الأخذ بظهوره، لأنّهم غير مقصودين به، فتتنفي الحاجة إلى إخفاء الكلام وإسراره، وحيث افترض الإسرار فعلى تقديره يكون الظهور حجة قطعية، وإلا كان التخفي والإسرار عبثاً يمتنع صدوره من المعصوم عليه السلام.

ومنه يظهر: صحة القول بعموم الحجية في جميع الفروض. هذا بالإضافة إلى المشافه.

وأما الغائب - ولو كان بعد عصور عديدة، كما هو الحال بالإضافة إلينا - فإما أن يكون مقصوداً بالإفهام، كما في مثل: «فليبلغ الحاضر الغائب» فلا كلام فيه، وإما أن لا يكون مقصوداً بالإفهام من المعصوم مباشرة - بأن كان المقصود بالإفهام هو المخاطب - فهو لا يضر بحجية الظهور بالإضافة إليه - أيضاً - وذلك، لأنّه منقول إليه بالواسطة التي هي مقصودة بالإفهام ممن قبلها إلى أن يصل الكلام إلى المشافه للمعصوم عليه السلام المقصود إفهامه، فيكون ظهور المنقول حجة، كما كان المسموع من المشافه المقصود بالإفهام حجة، فتدبر جيداً.

ويؤيده - أو يشهد له - : ما تضمنته موثقة مسعدة بن صدقة: «قال: وكتب

أبو عبد الله عليه السلام إلى رجل: بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد فإن المنافق لا يرغب فيما قد سعد به المؤمنون، والسعيد يتعظ بموعظة التقوى وإن كان يراد بالموعظة غيره»^(١).

- وأيضاً - تواتر عن المعصومين تواتراً معنوياً الحث على رواية أحاديثهم لشيعتهم، وقد تضمن الكثير منها - وفيه الصحاح - الحث على رواية ماسمعه منهم^(٢). وليس لخصوصية من قصد إفهامه فيها عين ولا أثر، بل الموجود التعميم، كما عرفت قبل قليل.

والمهم: أن غاية ما أخذ فيها هو السماع، ولم يؤخذ فيها القصد بالإفهام، وذلك يكشف عن عدم اعتباره في الحجية.

بل يمكن أن يقال: إنه حتى لو كان قيد قصد الإفهام مأخوذاً في حجية الظهور شرعاً - ولو لبّاً - لكانت تلك النصوص تدل - بالملازمة - على أن كل من سمع منهم كلاماً أو حديثاً كان مقصوداً بالإفهام، إذ لم يؤخذ في تلك النصوص سوى عنوان السماع دون ذلك القيد، فتدبر.

هذا وقد أفاد الشيخ عليه السلام توجيهاً لهذا التفصيل، محصّله: أن حجية الظهور إنما هي من باب الظن النوعي «وهو كون اللفظ بنفسه - لو خُلِّي وطبعه - مفيداً للظن بالمراد»^(٣)، وملاك الحجية هو بناء العقلاء والعلماء على إلغاء احتمال الغفلة عن نصب القرينة على خلاف ذلك الظهور عند إرادة خلاف الظاهر سواءً من

(١) الكافي: ١٥٠-١٥١.

(٢) الوسائل: ١٨/٥٢، ب ٨ من أبواب صفات القاضي، مستدرک الوسائل: ١٧/٢٨٤، ب ٨ من أبواب صفات القاضي.

(٣) فرائد الأصول: ١/١٦٠.

المتكلم حيث يلزمه نصب القرينة على مراده إذا كان الظاهر لا يفني به، أو من المخاطب حيث لا يفهم المراد إلا عند الالتفات إلى القرينة.

وعليه: ففي كل مورد ينحصر احتمال إرادة خلاف الظاهر باحتمال الغفلة عن القرينة الصارفة يكون الظهور حجة ويلغى احتمال الغفلة، وفي كل مورد لا ينحصر احتمال الخلاف باحتمال الغفلة لا يكون الظهور حجة.

ومن موارد عدم الانحصار: أن لا يكون المتعامل مع الظهور مقصوداً بالإفهام - كما هو حالنا بالإضافة إلى النصوص الشريفة - فإنه لا يحتمل في حقه الغفلة عن القرينة، لأنه إنما يستظهر بعد تمام الفحص في النص عن الصارف عن ظاهره وعدم وجدانه.

كما لا يحتمل الغفلة ممن صدر منه النص، لعصمته. فيكون احتمال إرادة خلاف الظاهر حينئذٍ ليس مسبباً عن احتمال الغفلة عن القرينة الصارفة، كي يُنفى بأصالة عدم الغفلة، وإنما هو مسبب عن احتمال الاختفاء بسبب آخر أوجب اختفائها.

وهنا احتمالان:

أحدهما: احتمال وجود القرينة حين الخطاب واختفائها علينا، وهذا الاحتمال لا دافع له، لأن الفحص عن القرينة لا ينفيه، لاحتمال عدم ذكرها في النص.

الثاني: احتمال وجود القرائن المنفصلة، أو ما هو بحكمها من القرائن النقلية أو العقلية المعلومة للمخاطب المجهولة عندنا، وهو - أيضاً - لا يتنفي بالفحص، لاحتمال اختفائه علينا.

ومما يقوّي الاحتمالين: «دعوى: العلم بأنّ ما اختفى علينا من الأخبار والقرائن أكثر مما ظفرنا بها»^(١).

والحاصل: أنّ حجّية الظواهر مرجعها إلى عدم الاعتناء باحتمال غفلة المتكلم أو المخاطب في كيفية الإفادة والاستفادة، وأما إذا كان سبب الاحتمال اختفاء القرائن المتصلة أو المنفصلة فلا يكون الظهور لنا حجة على انتفاءها.

خصوصاً بعد أن كان «من المشاهد المحسوس تطرق التقييد والتخصيص إلى أكثر العمومات والإطلاقات»^(٢) بالأدلة المنفصلة ولو بسبب عروض التقطيع للأخبار أو غير ذلك. فاحتمال وجود القرينة الصارفة عن ظهور النصوص غير منحصر باحتمال الغفلة من المتخاطبين، ولا دافع له. هذا محصل ما أفاده الشيخ رحمته الله في توجيه التفصيل.

وقد ردّه بما محصّله: أن كلاً من سيرة العقلاء والمتشريعة وإجماع الفقهاء منعقد على حجّية الظهور بقول مطلق من دون فرق بين المقصود بالإفهام وغيره. وذلك موجب للعلم ببطلان التفصيل بينهما.

ويشهد للأول: أنّه لو أرسل أحدهم كتاباً إلى آخر بيد ثالث واطّلع عليه وكان مما فيه أمر يلزمهما معاً إطاعته فليس له الاعتذار عند المخالفة بأنّه غير مطلع على مراد المولى بدعوى: أنّه غير مقصود بالإفهام. ومثله في العرف كثير.

كما يشهد للثاني: أن أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يعملون بأخبار الأئمة

(١) فرائد الأصول: ١ / ١٦٢.

(٢) المصدر نفسه: ١ / ١٦٣.

الماضين، كما يعملون بأقوال أئمتهم التي يسمعونها منهم مباشرةً، ولا يفرقون في ذلك إلا بالفحص وعدمه.

ويشهد للثالث: ما هو المشاهد المحسوس من طريقة الفقهاء عامة بأنهم يعملون بظواهر الأخبار من دون ابتناء ذلك على الانسداد وحجية الظن المطلق، بل يعمل بها حتى من ادعوا الانفتاح وأنكروا العمل بأخبار الآحاد. هذا في الأحكام الكلية، وأما في الجزئية فيكفي فيه عملهم بالوصايا الصادرة من الموصي المعين إلى شخص معين، خصوصاً عند فقده، ومثله العمل بالأقارير.

مع: أنه قد ورد في الأخبار المتواترة تواتراً معنوياً الأمر بالرجوع إلى الكتاب وعرض الأخبار عليه «فإن هذه الظواهر المتواترة حجة للمشافهين بها»^(١) وهي تكشف عن حجّة الأخبار غير المخالفة للكتاب وإن لم تكن موجهة إليهم ولم يسمعوها ولم يقصدوا بالإفهام بها، وإلا كان اللازم طرحها من دون حاجة إلى عرضها عليه، لعدم حجيتها، إذ لم يقصد بالإفهام فيها من أمر بعرضها على الكتاب بناءً على أن المقصود بالإفهام فيها إنما هم ناقلوها السامعون من المعصومين عليه السلام مباشرة، وبقاعدة الاشتراك الموجبة لاشتراكنا مع المشافهين بأخبار العرض نشترك معهم بلزوم العرض وحجية ظواهر الأخبار المعروضة بعد عرضها. هذا محصل ما أفاده الشيخ عليه السلام في المقام.

ونضيف إليه الإشكال المتقدم في دعوى: أن ملاك حجّة الظهور منحصر بإلغاء احتمال الغفلة عن نصب القرينة، فإن ملاكه - كما تقدم - هو البناء على التطابق بين الإرادات الثلاث الاستعمالية والتفهيمية والجديدة عند عدم وجود

القرينة على ما يخالف الظهور التصوري، والبناء على عدمها عند احتمال اختفائها، أو احتمال الغفلة عنها، فراجع.

وينبغي - هنا - التنبيه إلى أمرين:

الأول: ما في «دعوى العلم بأن ما اختفى علينا من الأخبار والقرائن أكثر مما ظفرنا بها»^(١)، فإنها لا تخلو من مجازفة، إذ وإن كان المعلوم اختفاء الكثير من الكتب والأخبار إلا أنه لا يوجب العلم باختفاء ما احتوته من إفادات الأئمة عليهم السلام، لاحتمال وصولها إلينا بما في أيدينا من الكتب، إذ العبرة بالمضمون دون العدد.

ومنه يظهر: الإشكال في دعوى: العلم بأن ما اختفى من القرائن أكثر مما ظفرنا به، فإن من المحتمل قوياً أن يكون كل ما يؤثر في بلوغ الأحكام إلينا موجوداً فيما وصل إلينا، فتدبر جيداً.

والعجب من البون الشاسع بين هذه الدعوى ودعوى شيخ الطائفة رحمته الله في قاعدة اللطف.

الثاني: فيما أشار إليه الشيخ رحمته الله في ضمن التوجيه - وهو ضياع القرائن بسبب تقطيع الأخبار - إذ قد يكون في ذيل الخبر ما يكون قرينة على ما في صدره وبالعكس.

والجواب عن هذه الشبهة: بأن التقطيع لو صدر من غير أهل الخبرة في الرواية والفهم والفقه، لكان للشبهة مجال، ولكن المعلوم أن من تصدى للتقطيع وجعل كل قطعة في محلها من أبواب الأحكام والفقه هم من أجلاء الأصحاب عليهم السلام من

(١) فرائد الأصول: ١/ ١٦٢.

أهل الفقه والفهم والممارسة الطويلة في التعامل مع الأخبار الشريفة سنداً ودلالة ورواية، وليس تقطيعهم لها عشوائياً، كي يلزم منه احتمال اختفاء القرائن بسبب التقطيع. بل لا يظنّ منهم التقطيع عند احتمال تأثيره في فهم المراد، فإنه لا يناسب ما هو المعلوم من أمانتهم وثبتهم وسعة اطلاعهم. ولعل ذلك هو السبب في ذكر بعض الأخبار المشتملة على أحكام متعددة في أبواب متعددة.

فغاية ما يلزم: احتمال أن يكون هناك ما يؤثر في فهم المراد وغفلوا عنه، كما هو الحال في النقل بالمعنى. ولاريب أن هذا الاحتمال لا قيمة له، لأن الظهور للنقل حجة، كما أن ظهور كلامه لنا حجة، خصوصاً بعد أن كان من أهل الخبرة في الفقه والرواية. ومما يضعف هذا الاحتمال أو ينفيه بالمرّة ملاحظة الأخبار المقطعة والخبر الأصل الذي قطعت عنه بكثرة وفي موارد متفرقة، فإن عدم العثور على ما يؤثر في المراد يوجب العلم أو الوثوق بعدمه، فلاحظ.

ثم إن الأستاذ الروحاني رحمته الله استدل على التفصيل بين من قصد إفهامه وغيره بقوله: «وذلك: فإننا بينا في مقام تقريب حجّة الظواهر - سواء كانت النتيجة قطعية كما نراه أم ظنية كما يراه الآخرون - أن المتكلم إذا كان في مقام بيان مراده الواقعي لإرادة خلاف ظاهر كلامه الذي يتعارف الحكاية به عن مدلوله من دون نصب قرينة معلومة للمخاطب خلف فرض كونه في مقام التفهيم.

وهذا المحذور إنما يتأتى بالنسبة إلى من قصد إفهامه، أما من لم يقصد إفهامه فلا يتأتى المحذور بالنسبة إليه، إذ لا خلف في إرادة خلاف ظاهر كلامه مع نصب قرينة لم يعلمها من لم يقصد إفهامه وعلمها من قصد إفهامه. وعليه، فلا يمتنع أن ينصب المتكلم قرينة لا يعرفها سوى من قصد إفهامه، كما لا يخفى، فلا

يمكن لمن لم يقصد إفهامه أن يحتج بكلام المتكلم على تعيين مراده، إذ لعله نصب قرينة خفية عليه علمها المخاطب فقط»^(١).

ويلاحظ عليه أمور:

الأول: ما في دعواه من أن النتيجة قطعية في حال أنه اعترف - في مسألة حجّة الظواهر - بأن «النتيجة ظنية، لأنها تتبع أحسن المقدمتين»^(٢)، لاحتمال غفلة المتكلم عن نصب القرينة، ولاحتمال عدم كون المتكلم في مقام بيان مراده الواقعي، ونفي الاحتمالين إنما هو بأصالة عدم الغفلة، وأصالة الجهة.

الثاني: أنه يفترض كون المخاطب هو المقصود بالإفهام في حال أن المقصود بالإفهام قد يكون غيره، كما في موارد «إياك أعني»، وقد ورد في بعض الأخبار أن القرآن الكريم نزل «بإياك أعني واسمعي يا جارة»^(٣)، فلا يلزم من عدم نصب قرينة للمخاطب القطع بالمراد، لاحتمال أن يكون المقصود بالإفهام غيره ممن هو مطلع على قرينة مخفيه عنه.

الثالث: أن أخذه فرض كون المتكلم في مقام بيان مراده الواقعي في محل الكلام وحجية الظهور يستلزم انتفاء حجّة الظهور عن كلام من لم يحرز كونه حكيماً من عامة العقلاء الذين قد يقصّرون عن الدقة في خصوصيات الكلام، والقرائن التي يلزم نصبها أو الاعتماد عليها في مقام التفهيم، كما قد يقصّرون في ملاحظة ذلك، وما يلزمهم في مقام التفهيم والتفاهم، وإلا لم يلزم التناقض، وإنما يلزم تخلف

(١) منتقى الأصول: ٤/ ١١٥ - ١١٦.

(٢) المصدر نفسه: ٤/ ٢١٠.

(٣) الاحتجاج: ٢/ ٢٢٢، وغيره.

الغرض - وما أكثره -، فإن محذور خلف الغرض إنما يحذر منه خصوص الحكيم الملتفت دون الصبي والمتسرع والأبله ونحو ذلك من العقلاء.

وذلك يستلزم عدم حجّة بيانهم وظهورات كلامهم، وهو خلاف ما هو المعلوم من حالهم في مقام التّحاور فيما بينهم، فإن شرط حجّة الظهور - كما تقدم - إنما هو كون المتكلم في مقام البيان - في الجملة - دون مثل: النائم ومن هو بصدد تجربة صوته ونحوهما.

ولذا يبقى الظهور حجة عند العقلاء مطلقاً سواء كان المتكلم حكيماً أم غير حكيم، كما هو الحال في الصبيان والبله والمرضى وسائر من لا يحرز فيهم الحكمة من النساء والرجال. بل وإن احتمل أن المتكلم هازل أو يريد التورية أو الكناية، أو حتى كون المخاطب غير مقصود بالإفهام. بل حتى لو علم المخاطب أنّه غير مقصود بالإفهام، كما لو كان الكلام موجهاً لآخر في قضية شخصية، مثل: ما لو أقر المتكلم لمخاطب في محضر غيرهما بدين أو نحوه، فكان المراد تفهيمه وإفهامه إنما هو المقر له ولو من دون تحف وإسرار، لأنّه هو المعنيّ بذلك الإقرار دون الآخرين، فهو المقصود بالإفهام دون غيرهم.

وهل يتوقف القاضي عن إثبات الإقرار بذلك عند توفر البيئة عليه حتى لو أنكر المدعى عليه إقراره؟! وإلا كان له أن يقول: إنني إنما قصدت بالإفهام صاحبي دون من شهدوا بإقراره، فليس لهم أن يشهدوا بإقراره وهم غير مقصودين بإفهامي، فتدبر جيداً.

هذا بالإضافة إلى نوع العقلاء، وأما بالإضافة إلى المعصومين عليه السلام فحيث أنّ الحكمة معلومة في حقهم (صلوات الله عليهم)، كما لا يحتمل في حقهم الغفلة

إلا أن إحراز كونهم في مقام بيان المراد الواقعي والعلم به بنحو يغني عن أصالة الجهة غير متيسر دائماً، فلا يترتب على عدم نصب القرينة في كلامهم الشريف خلف الغرض حتى لمن قصد إفهامه فضلاً عن غيره، لأنّه يحتمل أن المعصوم عليه السلام يريد إفهام الحكم الموافق للتقية.

وذلك يستلزم اختصاص موارد التفصيل في صور نادرة - وهي التي يعلم فيها كون الإمام عليه السلام في مقام بيان الحكم الواقعي ويحتمل فيها أن يكون معتمداً على قرينة مختص بها من قصد إفهامه دون غيره، فلا ينبغي الاهتمام بها، خصوصاً بعد ما عرفت من انعقاد بناء العقلاء وسيرة الأصحاب على العمل بالظواهر والاستناد إليها سواء ممن علم قصد إفهامه أم لم يعلم، بل حتى من علم أنّه غير مقصود بالإفهام، كما اعترف عليه السلام به في موارد التخفي بالإقرار.

ومن الجدير بالذكر: أن المحذور الذي يعوّل عليه في حجّة الظهور واللازم لانتفاء حجّيته ليس هو الخلف - على ما أفاده عليه السلام - وإنما هو انتفاء الفائدة من وضع اللغات والفوائد المترتبة على المحاورات على اختلاف صورها التي يحتاج إليها أهل اللسان باختلاف المقامات، ولاريب أن حيثية اختصاصها بمن قصد إفهامه في خصوص المراد الجدي - فضلاً عن الواقعي - ليست مركوزة في أذهان العقلاء وأهل العرف، بل المرتكز في أذهانهم عموم الحجية للأعم، كما يظهر بالتوجه والتأمل في ذلك، فلاحظ.

تنبيهان:

الأول: لا يخفى: أن الظهور الذي هو حجة ببناء العقلاء إنّما هو الظهور النوعي، وهو الظهور المفهم لمراد المتكلم عند نوع من يفهم الكلام المفيد لذلك

الظهور، فمثلاً: الكلام العربي ظهوره حجة لمن يفهمه بمجموع مفرداته وهيئاته حتى لو لم يكن عربياً ولكن بشرط إتقانه للعربية وإن كان العربي أقدر على فهمها بمقتضى كونه من أهل اللسان، فإنه يفهمها بالارتكاز الناشئ من التعلم والتلقي والمحاورة من الصغر، فلا يحتاج إلى ترجمة ولا إلى مقارنة، كما هو الحال في كثير من الحالات بالإضافة إلى من لم يكن من أهل لغة التحوار وإن كان متقناً لها، كما ينقل عن بعض الأعلام رحمهم الله.

ومنه ينقدح: الحال في منقولات أهل الأعراف الخاصة، فإنه ليس لأهل العرف العام الأخذ بظهورها الأولي عند سماعها من أهل العرف الخاص عند التحوار فيما بينهم، لأن الظهور النوعي - الذي هو موضوع الحجية عند العقلاء - إنما هو الظهور عند نوع أهل اللسان والعرف، وذلك يختلف باختلاف أهل المحاورة والكلام من كونهم أهل عرف عام أو خاص، ويتحدد ذلك ويتشخص بقرائن المقام والمقال. بل حتى العرف العام قد يختلف بين جيل وآخر، أو بلدة وأخرى، كما هو الحال في الرطل المكي والرطل المدني والرطل العراقي^(١).

فإن الظهور الحاصل عند من لم يكن من أهل عرف المحاورة - إن حصل - إنما يكون بدوياً، أو تصوّرياً محضاً لا تصديقياً، أو تحليلاً لا قيمة له ولا حجية، اللهم إلا بعد الاطلاع على المصطلح، أو المراد بالقرائن العلمية.

ويترتب على ذلك: لزوم الاهتمام بمعرفة حال الظهورات النوعية في عصر

(١) في مجمع البحرين: ٣٨٤ / ٥ «الرطل العراقي: مائة وثمانون درهماً والمدني رطل ونصف بالعراقي، والمكي رطلان بالعراقي. والدرهم ستة دنانيق، والدانق ستة حبات من أوسط حبات الشعير».

النصوص الشرعية والتثبت في تشخيصها وإن كانت أصالة عدم النقل تقتضي التطابق بين الظهورين الماضي والحاضر ، فتدبر .

التنبية الثاني: قد يستدل على اختصاص حجّة الظهور بالمخاطب برواية زيد الشحام «قال: دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام فقال: يا قتادة أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال أبو جعفر عليه السلام: بلغني أنك تفسّر القرآن؟، فقال قتادة: نعم، فقال له أبو جعفر عليه السلام: فإن كنت تفسّره بعلم فأنت أنت، وأنا أسالك - إلى أن قال أبو جعفر عليه السلام: - ويحك يا قتادة إن كنت إنما فسّرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلك، وإن كنت قد فسّرت من الرجال فقد هلكت وأهلك، ويحك يا قتادة إنما يعرف القرآن من خوطب به»^(١).

وموضع الاستدلال قوله عليه السلام: «إنما يعرف القرآن من خوطب به»، فإنّ هذه القضية صغرى، وكبراهها إنما يعرف الكلام من خوطب به، فلو لم تتم الكبرى بأن كان يعرف الكلام كل من اطلع عليه ولو لم يكن مخاطباً به لم تتم الصغرى التي طبق فيها الكلام على القرآن إذا كان القرآن يعرفه حتى من لم يخاطب به، بخلاف ما لو كانت الكبرى مخصوصة بالمخاطب، خصوصاً بعد ملاحظة أن لسان العبارة هو لسان الاستدلال بقضية ارتكازية وليست تعبدية - كما يقتضيها المقام -، ولذا لم ينكر عليه قتادة بمثل: أنّ القرآن كلام، والكلام يعرفه كل من انعقد له ظهوره. بل سلّم للإمام عليه السلام ولم يرد عليه. وهذا مما يكشف عن اختصاص حجّة الظهور بالمخاطب دون غيره.

ولكنّ هذا الاستدلال غير تام من جهة كل من السند والدلالة.

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / ١٣٦، ب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٥.

أما السند، فلأن الرواية مروية في الكافي: «عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن محمد بن سنان عن زيد الشحام»، ففي السند محمد بن سنان ولم تثبت وثاقته، فقد ضعفه الشيخ وغيره وإن كثرت الرواية عنه، كما أنّ المفيد رحمته الله وإن وثقه في الإرشاد ولكنه ضعفه في الرسالة العددية، فلا يمكن الاعتماد عليه.

وأما الدلالة، فلأن موضوع الكلام فيها ليس هو ظهور القرآن - كما سيق في بيان الاستدلال - وإنما هو تفسير القرآن، فيكون المراد من الفقرة المذكورة هو إنما يعرف تفسير القرآن من خوطب به، والتفسير في اللغة هو «البيان»، وفي العرف هو الشرح والتوضيح، ولاريب أنّ الظاهر ليس فيه خفاء، كي يحتاج إلى البيان والشرح، وإنما يحتاج إلى ذلك في المجمل، لاسيما مع ملاحظة أن في القرآن المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم، فلا ينبغي أن يقاس غيره عليه، فتكون العبارة إشارة إلى أن المخاطب بالمتشابهات هم الراسخون في العلم، وهم العارفون بتفسيرها دون غيرهم.

مسألة حجّة ظواهر الكتاب

والأقوال فيها أربعة:

الأول: أنّها حجّة، ولكن بعد الجمع بينها وبين سائر الحجج في موارد التخصيص والتقيد والنسخ والحكومة، كما إذا فسّرت الآية الكريمة بدليل معتبر بما يصرفها عن ظاهرها. وهو المشهور المنصور.

والثاني: ما نسبته الشيخ عليه السلام إلى جماعة من الأخباريين من «المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين (صلوات الله عليهم)»^(١).

والثالث: ما يظهر من صاحب الوسائل عند تعليقه على القطعة التي رواها من خبر الاحتجاج من عدم حجيتها بالإضافة إلى آيات الأحكام النظرية كلها^(٢).

والرابع: ما يجري على بعض الأفواه من حجيتها مطلقاً، وطرح ما يخالفها حتى في موارد الجمع العرفي.

ولا يخفى: أنّ موضوع البحث الذي تترتب عليه الثمرة الأصولية مختص بآيات الأحكام.

والقول الحق في هذه المسألة يظهر من وضوح الحال في عدة بحوث هي: البحث

(١) فرائد الأصول: ١/ ١٣٩.

(٢) وسائل الشريعة: ١٨/ ١٤٣، ب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٥.

في أخبار العرض على القرآن، وفي دعوى تحريفه، وفي تعدّد القراءات، وفي بطون القرآن وكونه رموزاً، أو على نحو التورية، وفي العلم الإجمالي بوجود النسخ فيه.

البحث الأول في أخبار العرض على القرآن

أما البحث في أخبار العرض على القرآن فهو ينحل إلى بحثين:

أحدهما: في دلالتها على حجّة ظواهر القرآن.

والثاني: في دلالتها على نفي حجّة الأخبار، بالضد لما نسب إلى الأخباريين من عدم حجّة ظواهر القرآن.

البحث في دلالة أخبار العرض على حجّة ظواهر القرآن

أمّا الأول: فاعلم أنّها على طائفتين:

الطائفة الأولى: تتضمن لزوم عرض جميع الأخبار على القرآن والأخذ بما وافقه وطرح ما خالفه، وهي مجموعة أحاديث:

الأول: صحيح أيوب بن الحر «قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^(١).

الثاني: خبر أيوب بن راشد^(٢) «عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: ٧٩ / ١٨، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١٤.

(٢) مجهول.

(٣) وسائل الشيعة: ٧٨ / ١٨، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١٢.

الثالث: خبر الكافي عن رجل عن أبي جعفر في حديث: «قال: إذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلا فقفوا عنده، ثم ردّوه إلينا حتى يستبين لكم»^(١).

الرابع: خبر الطوسي في الأمالي عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: «قال: انظروا أمرنا وما جاء عنا، فإن وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه، وإن اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده، وردّوه إلينا حتى نشرح لكم»^(٢).

الخامس: خبر العياشي عن سدير قال: «قال أبو جعفر وأبو عبد الله عليهما السلام: لا تصدّق علينا إلا ما وافق كتاب الله وسنة نبيّه صلى الله عليه وآله»^(٣).

وهذه الأحاديث الخمسة كلها تشترط الموافقة للكتاب في الأخذ بالحديث. ويضاف إليها: ما رواه البرقي في محاسنه «عن أبيه عن ابن أبي عمير عن كليب بن معاوية عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما أتاكم عنا من حديث لا يصدّقه كتاب الله فهو باطل»^(٤).

ويضاف إليها -أيضاً- معتبر بن أبي يعفور «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله، وإلا فالذي جاءكم أولى به»^(٥).

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / ٨٠، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١٨.

(٢) المصدر نفسه: ١٨ / ٨٦، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٧.

(٣) المصدر نفسه: ١٨ / ٨٩، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٧.

(٤) ينظر محاسن البرقي: ١ / ٢٢١، ح ١٢٩.

(٥) وسائل الشيعة: ١٨ / ٧٨، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١١.

السادس: صحيح جميل بن دراج عن أبي عبدالله عليه السلام «قال: الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إنَّ على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»^(١).

السابع: معتبر السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنَّ على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»^(٢).

الثامن: معتبر هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام «قال: خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى، قال: أيها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»^(٣).

وأما الطائفة الثانية فهي المتضمنة للزوم العرض على الكتاب في حال اختلاف الأخبار وتعارضها، وهي:

الأول: ما في رسالة سعيد بن هبة الله الراوندي بسند معتبر «عن عبد الرحمن ابن عبدالله قال: قال الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه»^(٤).

الثاني: مرسل الكليني عليه السلام في أول الكافي المتضمن قوله عليه السلام: «اعرضوهما على

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / ٨٦، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٥.

(٢) المصدر نفسه: ١٨ / ٧٨، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١٠.

(٣) المصدر نفسه: ١٨ / ٧٩، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١٥.

(٤) المصدر نفسه: ١٨ / ٨٤، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٩.

كتاب الله ﷻ فما وافق كتاب الله ﷻ فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه»^(١).
وكأنه نفس حديث الراوندي رحمته الله، فلاحظ.

الثالث: ما تضمنته مقبولة - أو صحيحة - عمر بن حنظلة مما يرتبط بعلاج تعارض الأحاديث، حيث «قال: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة»^(٢).

الرابع: ما تضمنه مرسل الاحتجاج عن الحسن بن الجهم «عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: تحيثنا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال: ما جاءك عنا فقس على كتاب الله ﷻ وأحاديثنا، فإن كان يشبهها فهو منا، وإن لم يكن يشبهها فليس منا»^(٣).

الخامس: مرسل العياشي عن الحسن بن الجهم - أيضاً - ولكن «عن العبد الصالح عليه السلام قال: إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا فإن أشبهها فهو حق، وإن لم يشبهها فهو باطل»^(٤).

السادس: معتبر أحمد بن الحسن الميثمي «أنه سأل الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله ﷺ في الشيء الواحد فقال عليه السلام: إن الله حرم حراماً وأحلّ حلالاً وفرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرم الله أو في تحريم ما أحلّ الله أو دفع فريضة في كتاب الله رسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك فذلك ما لا يسع

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / ٨٠، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١٩.

(٢) المصدر نفسه: ١٨ / ٧٦، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

(٣) المصدر نفسه: ١٨ / ٨٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٠.

(٤) المصدر نفسه: ١٨ / ٨٩، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٨.

الأخذ به، لأن رسول الله ﷺ لم يكن ليحرم ما أحل الله ولا ليحلل ما حرم الله ولا ليغيّر فرائض الله وأحكامه، كان في ذلك كله متبعاً مسلماً مؤدياً عن الله، وذلك قول الله: ﴿إِنْ أَنْتَ إِلَّا مَا يُوْحِي إِلَيْكَ﴾^(١) فكان عليه السلام متبعاً لله مؤدياً عن الله ما أمره به من تبليغ الرسالة.

قلت: فإنه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله ﷺ مما ليس في الكتاب وهو في السنة ثم يرد خلافه، فقال: كذلك قد نهى رسول الله ﷺ عن أشياء نهى حرام فوافق في ذلك نهيه نهى الله، وأمر بأشياء فصار ذلك الأمر واجباً لازماً كعدل فرائض الله، فوافق في ذلك أمره أمر الله، فما جاء في النهي عن رسول الله ﷺ نهى حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك، وكذلك فيما أمر به، لأننا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله ﷺ ولا نأمر بخلاف ما أمر به رسول الله ﷺ إلا لعلّة خوف ضرورة، فأما أن نستحل ما حرم رسول الله ﷺ أو نحرم ما استحل رسول الله ﷺ فلا يكون ذلك أبداً، لأننا تابعون لرسول الله ﷺ مسلمون له كما كان رسول الله ﷺ تابعاً لأمر ربه مسلماً له، وقال الله ﷻ: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(٢). وإن الله نهى عن أشياء ليس نهى حرام بل إعافة وكراهة، وأمر بأشياء ليس بأمر فرض ولا واجب، بل أمر فضل ورجحان في الدين، ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول، فما كان عن رسول الله ﷺ نهى إعافة أو أمر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخصة فيه إذا ورد عليكم عنا الخبر فيه باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره وكان

(١) سورة الأنعام: ٥٠.

(٢) سورة الحشر: ٧.

الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيهما يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعاً أو بأيهما شئت وأحببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله ﷺ والرد إليه وإلينا، وكان تارك ذلك من باب العناد والإنكار وترك التسليم لرسول الله ﷺ مشركاً بالله العظيم.

فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ﷺ، فما كان في السنة موجوداً منهيّاً عنه نهي حرام ومأموراً به عن رسول الله ﷺ أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله ﷺ وأمره، وما كان في السنة نهي إعافة أو كراهة ثم كان الخبر الأخير خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ﷺ وكرهه ولم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً. وبأيّهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله ﷺ.

وما لم تجدوه في شيء من - (هذه) ظ - هذا الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا»^(١).

وينبغي التنبيه إلى وجه اعتبار سند هذا الحديث الشريف، فقد رواه الصدوق رحمته الله في عيون الأخبار «عن أبيه ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد جميعاً عن سعد بن عبدالله عن محمد بن عبدالله المسمعي عن أحمد بن الحسن الميثمي أنه سأل الرضا عليه السلام...»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / ٨١، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢١.

(٢) المصدر السابق.

ولا إشكال في رجال السند إلا في محمد بن عبدالله المسمعي، حيث نقل الصدوق عن شيخه بن الوليد رحمهما الله أنه كان سيئ الرأي فيه، ولكن ذلك لا يستلزم ضعفه والإشكال في وثاقته، بدليل أنه لم يستثنه من رجال روايات نواذر الحكمة لمحمد بن أحمد بن يحيى عمن روى عنهم مما يدل على اعتباره واعتبار روايته عنده رحمهما الله، كما أنه لم ينكر على الصدوق روايته عنه ^(١)، وذلك يكشف عن أن إساءته الرأي فيه ليست من جهة الوثاقة.

وبعد استعراض هذه الأحاديث الشريفة يلزم النظر في مفادها، فنقول:
قد رأيت أن الأحاديث السبعة الأول من الطائفة الأولى تضمنت لزوم موافقة الكتاب في الأخذ بالحديث، وهذا بظاهره الأولي يقتضي كون كل ما صدر عنهم عليهم السلام إذا عرض على الكتاب وجد فيه ما يدل عليه، كما تضمنه خبر الكافي «فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله...» ^(٢)، ولكن يا ترى هل يمكن ذلك؟!

وهل بإمكاننا أن نجد كل أحكام الشريعة التي تضمنتها أخبارهم في ما نفهمه من آيات الكتاب التي هي - على محدوديتها - تضمنت كثيراً من قصص الماضين وغيرها، كأحوال القيامة مما تقصر أفهامنا عن استفادة سائر أحكام الشريعة المقدسة منها، إذ لا ريب في وجود أحكام شرعية كثيرة لا نستطيع أن نجد عليها شواهد من الكتاب مثل: كثير من أجزاء العبادات وشرائطها وكثير من المعاملات وخصائصها وأحكامها.

(١) معجم رجال الحديث: ١ / ٧١.

(٢) الثالث من الطائفة الأولى.

فهل يعقل أن ما لم نجده في القرآن أو لم نجد له موافقاً من آياته الكريمة يكون الخبر المتضمن له زخرفاً من القول وباطلاً؟! خصوصاً بعد ما تضمنه معتبر الميثمي من إقرار الرضا عليه السلام له عندما قال: «فإنه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله صلى الله عليه وآله مما ليس في الكتاب وهو في السنة ثم يرد خلافه، فقال عليه السلام: كذلك نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أشياء فوافق في ذلك نهيه نهي الله، وأمر بأشياء فصار ذلك الأمر واجباً لازماً كعدل فرائض الله فوافق في ذلك أمره أمر الله»^(١).

وهذا يدل على أن هناك نواهي وأوامر شرعية صدرت من النبي صلى الله عليه وآله وهي ليست موجودة في الكتاب بحسب فهم المشرعة، وهو ما نجده من حالنا بالضرورة.

ومثله ما تضمنه - أيضاً - معتبر عبد الرحمن بن أبي عبدالله من تصريحه عليه السلام بهذا الفرض، حيث قال: «فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة..»^(٢)، فليس كل خبر صادر عنهم عليهم السلام نستطيع أن نجد مضمونه في الكتاب.

وكذلك الحال في سنة نبينا صلى الله عليه وآله فهل يا ترى: أن كل من يصله أخبارهم عليهم السلام مطلع على السنة بحيث يستطيع أن يحرز موافقته لها، كي يصدقه وإلا كان تصديقه له منهياً عنه من قبلهم عليهم السلام، كما في خبر العياشي عن سدير!!^(٣).

وهذه قرينة قطعية على أن الموافقة ووجود الشاهد من الكتاب لا يراد منهما الظهور الأولي لتلك النصوص الشريفة، فلا يمكن الأخذ به.

وحينئذ لا بدّ من حمل ما لا موافقة فيه للكتاب على المخالف له، فإنّه هو

(١) السادس من الطائفة الثانية.

(٢) الأول من الطائفة الثانية.

(٣) الخامس من الأولى.

الذي ينطبق عليه عنوان: زخرف وباطل، كما لا يجوز تصديقه ونحو ذلك، لأنّ المخالف هو المعارض، فلا يجوز تصديقه، لأن بتصديقه تكذيباً للكتاب، ولا ريب في كونه زخرفاً وباطلاً، لمكان معارضته للكتاب وتكذيبه له.

ويؤيد هذا الحمل: ما تضمنه خبر الطوسي^(١) عن جابر حيث تضمن ثلاثة فروض: فرض أن من جاءهم الخبر يجدون موافقته للقرآن، وفرض أنهم لم يجدوه موافقاً، وفرض التردد والاشتباه، ففي الفرض الأول يؤخذ بالخبر، وفي الثاني يرد، وفي الثالث يتوقف عنده ويرجع فيه إليهم عليهم السلام، وإلا كان الفرض الثالث داخلاً في الثاني، فلا بدّ أن يراد من الثاني - وهو ما لم يجدوه موافقاً - المخالف، فتدبر جيداً.

كما يؤيده أو يشعر به: الثلاثة الأخيرة من الطائفة الأولى، حيث تضمنت المقابلة بين الموافقة والمخالفة، فيكون غير الموافق للكتاب هو المخالف المعارض له، لا الأعم منه ومما لا يوجد فيه تضمن حكمه ومطابقته، وكذلك الثلاثة الأولى من الطائفة الثانية، فراجع.

ولم يبق من تلك الأحاديث إلا مرسلا الحسن بن الجهم في الاحتجاج، والعياشي - الرابع والخامس من الثانية - عن الرضا والعبد الصالح عليهما السلام، حيث تضمننا التفصيل بين ما يشبه الكتاب وأحاديثهم عليهم السلام وبين غيره، فالأول منهم عليهم السلام والثاني ليس منهم، أو الأول حق والثاني باطل.

وهما - على ضعف سنديهما بالإرسال - ظاهران في كون جهة الشبه إنما هي بالمضمون، فما أشبه الكتاب والثابت من أحاديثهم عليهم السلام في مضمونه فهو حق، وإلا فهو باطل.

(١) الرابع من الأولى.

ودعوى: إرادة الانسجام مع «طبيعة تشريعات القرآن الحكيم ومزاج أحكامه العام...»^(١) تأويل لهما على خلاف ظاهرهما.

مع: أن ذلك يفتح باب الاستحسان في قبول الأحاديث وما تضمنتها من الأحكام، وفي ردّها، وهو ما نهى عنه أئمتنا (صلوات الله عليهم) بأشدّ النهي.

والحاصل: أن هذه الأحاديث الشريفة قد تعرضت إلى الأحاديث المروية عن المعصومين (عليهم السلام) ونهت عن الأخذ بما يخالف القرآن بأشدّ النهي.

وقد تضمن بعضها العرض على سنة النبي (صلى الله عليه وآله) - أيضاً - كما تضمن بعضها - أيضاً - العرض على أحاديثهم.

ولابدّ أن يكون المعروض عليه من سنته (صلى الله عليه وآله) معلوماً كونه من سنته (صلى الله عليه وآله)، وكذلك أحاديثهم (عليهم السلام) لابدّ أن يكون معلوماً صدورها منهم (عليهم السلام)، وإلا فما الفائدة من عرض المظنون على المظنون! وكيف يمكن التمييز بين ما هو حق أو باطل؟ إلا إذا كان المرجع عندئذ هو الكتاب فيكون التمييز بين الموافق له والمخالف، حيث أن الكتاب معلوم الصدور، فما يخالفه معلوم الكذب والبطلان.

بقي الكلام في المخالفة، فهل تختص بالمعارضة والتكاذب الراجع إلى التباين أو تعم المخالفة في موارد الجمع العرفي والحكومة؟

نقول: هناك قرينة قطعية - أيضاً - على أن المخالفة في تلك الأخبار تختص بمورد المعارضة والتكاذب، للعلم الوجداني والضروري بصدور كثير من أقوال المعصومين (عليهم السلام) مخصصة أو مقيدة أو مفسرة لما في الكتاب العزيز، مثل ما في قوله

(١) بحوث في علم الأصول: ٣٣٤ / ٧.

تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَّعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٢)، ومن المعلوم والضروري تقييد الطعام وحليته وتخصيصه بما في الشريعة المقدسة من كثير من الأطعمة المحرمة مثل: ما ليس فيه فلس من الحيتان، والسباع من الحيوان، وغير ذلك.

ولاريب أن ذلك كله قد ورد في أخبارهم عليه السلام، فهل يعقل أن تكون بمجرد وجود عموم أو إطلاق قرآني زخرفاً وباطلاً ويلزم ردّها!!، فالمخالفة الموجبة لذلك إنما هي الموجبة لتكذيب القرآن دون غيرها.

وبعين الملاك تكون مخالفة الخبر للسنة أو أخبارهم الموجبة لطرحه إنما هي بمعنى المعارضة الموجبة لتكذيب ما هو معلوم من السنة أو أقوالهم عليه السلام دون غيرها، كموارد الجمع العرفي.

ومنه يظهر بوضوح: أن المراد من الموافقة والمخالفة للكتاب والسنة في أخبار العرض ليست هي الموافقة أو المخالفة للظاهر، وإنما هي المخالفة للنص وما هو المعلوم من الكتاب والسنة مما يستلزم التكذيب دون الظواهر مثل: العمومات والإطلاقات ونحوهما مما لا يوجب الا الظن بالمراد، فلا تصلح أخبار العرض - حتى على تقدير تواترها - للاستدلال بها على حجّة ظواهر الكتاب.

فإن قلت: لاريب أن ما يعارض ما هو المعلوم من الكتاب والسنة وحتى

(١) سورة المائدة: ٩٦.

(٢) سورة الأنعام: ١٤٥.

أحاديثهم (صلوات الله عليهم أجمعين) لا يكاد يقبله - أو لا يردّه - أحد من المتشرعة، لضرورة استحالة التناقض، وامتناعهم عن تصديق ما يستلزم كذب القرآن أو النبي أو غيره من سائر المعصومين (عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام)، فما هو الداعي لصدور أخبار العرض - على كثرتها - في حال أن ردّ المكذب لما علم من الكتاب وأحاديثهم المعلوم صدورها عنهم أمر مفروغ عنه عند المتشرعة؟!، فيكون الردع عن قبول المعارض لذلك وعن تصديقه والأخذ به من قبيل طلب الحاصل.

قلت: لم يقتصر مفاد تلك الأحاديث عن الردع عن قبول المعارض، كي يكون من طلب الحاصل، وإنما مفادها هو لزوم الثبوت بالعرض على الكتاب أو السنة، وردّ المعارض، في مقابل ما هو شأن طبيعة المتشرعة من الأخذ بما ينسب إلى المعصومين عليهم السلام، خصوصاً إذا كان موجوداً في كتب أصحابهم المعتمدين، فإن مقتضى عصمتهم عليهم السلام صحة وصدق كل ما يصدر منهم من دون عرض، ولا نقد، ولا مقارنة بينه وبين الكتاب والسنة، بملاك صدقها جميعاً، ولم يكونوا يعلمون بوقوع الدس في كتب الأصحاب عليهم السلام، فنبّههم الأئمة عليهم السلام على ذلك، وألزموهم بالعرض على الكتاب والسنة والأحاديث المتقدمة على ذلك الدس.

ويدل عليه صحيحان، ليونس بن عبد الرحمن رواهما في رجال الكشي بسند واحد، قال: «حدثني محمد بن قولويه والحسين بن الحسن بن بندار القمي قالاً: حدثنا سعد بن عبدالله قال: حدثني محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن أن بعض أصحابنا سألّه - وأنا حاضر - فقال له: يا أبا محمد ما أشدك في

الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يملكك على ردّ الأحاديث؟! فقال:

حدثني هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا محمد صلى الله عليه وآله، فإننا إذا حدثنا قلنا: قال الله تعالى، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله.

قال يونس: وافيت العراق، فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر عليه السلام ووجدت أصحاب أبي عبد الله متوافرين، فسمعت منهم وأخذت كتبهم فعرضتها من بعد على أبي الحسن الرضا عليه السلام، فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون (تكون) من أحاديث أبي عبد الله عليه السلام وقال لي: إنّ أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله عليه السلام، لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإنّا إن تحدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة، أما عن الله وعن رسوله نحدث، ولا نقول: قال فلان وفلان، فيتناقض كلامنا، إن كلام آخرنا مثل كلام أولنا، وكلام أولنا مصداق لكلام آخرنا.

وإذا أتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردّوه عليه، وقولوا: أنت أعلم وما جئت به، فإن مع كل قول منا حقيقة، وعليه نور، فما لا حقيقة معه ولا نور عليه فذلك قول الشيطان^(١). هذا هو الصحيح الأول.

(١) رجال الكشي: ١٩٥-١٩٦.

وأما الثاني، فقد رواه بعد هذا مباشرة فقال: «وعنه عن يونس عن هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان المغيرة بن سعيد يتعمد الكذب على أبي، ويأخذ كتب أصحابه وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدسّ فيها الكفر والزندقة ويسنّدها إلى أبي، ثم يدفعها إلى أصحابه، فيأمرهم أن يثبتوها في الشيعة، فكلما كان في كتب أصحاب أبي من الغلو فذاك مما دسّه المغيرة بن سعيد في كتبهم»^(١).

فقد ظهر من هذين الصحيحين: أنه قد وقع الدسّ من المغيرة بن سعيد وأبي الخطاب (لعنهما الله تعالى) في كتب أصحاب الصادقين عليه السلام مما يخالف ويناقض القرآن والسنة والأحاديث السابقة على ذلك.

وهذا مما يوجب التوقف في الأخذ بجميع ما في تلك الكتب من الأحاديث، للعلم الإجمالي بوقوع الروايات المكذوبة عليهم السلام فيها مما يوجب رفض المكذوب عليهم السلام، أو الاقتصار على ما عليه شاهد من كتاب الله ﷻ، أو المعلوم حاله من السنة والأحاديث المتقدمة ردعاً للمتشركة عن الأخذ بجميع ما في تلك الكتب وتصديقه - على كثرتها واعتيادهم على الاعتماد عليها في أمور الدين - فكان اللازم حينئذ هو المقارنة بين مضامينها وما هو المعلوم حاله من نصوص الكتاب والسنة، وإلا كان العمل بها موجباً للأخذ بما دسّ فيها من الكفر والزندقة والمخالفة لأحكام الدين، كما نبّه عليه يونس عليه السلام في بيانه للسبب الذي دعاه للتشدد في الحديث وإنكاره لما يرويه أصحابنا في تلك الكتب، كيف وقد عرضها على الرضا عليه السلام وأنكر منها أحاديث كثيرة.

(١) رجال الكشي: ١٩٦.

ومن راجع ترجمة أبي الخطاب والمغيرة بن سعيد يظهر له حالهما من الكفر والزندقة، كادعاء الربوبية للصادق عليه السلام، وادعاء النبوة، ومخالفتهم لأحكام الدين، كإباحة المحرمات ونحو ذلك، فهم يفترون ويكذبون وينسبون ذلك إلى الإمامين عليهما السلام - لا بنحو الاستقلال بل - بالدس في كتب أصحابهما المعتمدين عند الشيعة، كي يخدعوهم بتخيل صدور تلك الأمور من أهل بيت العصمة عليهم السلام، فدعت الحاجة إلى تكذيب هؤلاء الكفرة والفسقة بتكذيب أحاديثهم المفترات على المعصومين عليهم السلام، ولزوم عرضها على ما هو المعلوم من عقائد الدين، وأحكامه الثابتة في النصوص القرآنية، والسنة النبوية، والأحاديث المتقدمة على تلك الكتب، وأسنادها، كي لا ينحرف الشيعة بالأخذ بتلك الأحاديث بسبب اعتقادهم بصدورها من المعصومين عليهم السلام الناشئ من وجودها في كتب أصحابهم.

فما علموا أنه مخالف للمعلوم من الدين علموا بكذبه، وما اشتبه حاله ردوه إلى المعصومين عليهم السلام ليشرحوا لهم، أو يسمعوا من أصحاب تلك الكتب، أو ممن سمع منهم من الثقات، ولا يكتفوا بما يجدونه في تلك الكتب بمجرد النسبة إلى أصحابها.

ومنه يظهر: ما في دعوى: أن «الكذب عليهم عليهم السلام - عادة - لا يكون بما يخالف النصوص القرآنية، كما هو واضح»^(١)، فقد عرفت من صحيح يونس، وما يذكر في ترجمة أبي الخطاب والمغيرة أنهما كانا يدسان في كتب أصحاب الصادقين عليهم السلام عنهما حتى الكفر والزندقة مما يخالف نصوص القرآن والسنة.

ولذلك قال الرضا عليه السلام في الصحيح الأول: «فلا تقبلوا خلاف القرآن، فإننا إن تحدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة...».

كما ظهر: ما في دعوى: أن المناقض لصريح القرآن والمعلوم من السنة لا يقبله الشيعة، فإن الشيعة إنما ترفضه ولا تقبله بعد الاطلاع على المناقضة، لا من واقع المناقضة الذي يتوقف كشفه على المقارنة بين المتناقضين باستحضار مفاديهما، وملاحظة التباين بينهما، وذلك مما يتوقف على عناية خاصة بالاستقراء والتدبر والتوجه إلى المفادين، ولا يكفي في ذلك مجرد الاطلاع على أحدهما وإن كان الثاني محفوظاً ومقروئاً، كما هو الحال في آيات الكتاب العزيز.

ومما ترتب على ذلك اهتمام الأصحاب عليهم السلام - كيونس وأضرابه - بتمحيص تلك الكتب وعرضها على المعصومين عليهم السلام مباشرة وتنقيتها مما دس فيها، أو السماع من الراوي مباشرة، ولذا ضَعَفَ محمد بن سنان بسبب ما نقل عنه من أنه كان يروي عن أصحاب الكتب من دون التقييد بسماعها منهم. ولعل ذلك وأمثاله هو الذي دعا الكليني عليه السلام إلى الجهد الجهيد الذي بذله في تأليف الكافي فلم يكمله إلا في عشرين سنة^(١)، مع قربهِ من عصر المعصومين عليهم السلام، حيث أنه توفي قبل وفاة السفير الرابع عليه السلام فكان تأليفه للكافي في عصر الغيبة الصغرى، ولا ريب في توفر النصوص في ذلك العصر الشريف إلا أن شدة التثبت في متون تلك الأحاديث وأسنادها هي التي استدعت ذلك الجهد في تلك المدة المديدة، وقد قال عنه النجاشي عليه السلام: «وكان أوثق الناس في الحديث وأثبتهم»^(٢).

(١) الكافي: ٢٥ / ١ و ٢٩ من مقدمة المحقق.

(٢) رجال النجاشي: ٢٧٧.

وكذلك هو حال متقدمي الأصحاب، كالمفيد والمرتضى والشيخ والصدوق وشيخه بن الوليد عليه السلام، وأما الأسبق منهم المعاصرون للأئمة من الرضا وأولاده عليهم السلام فقد كانوا متشددين في الحديث، كما هو معروف من حال أحمد بن محمد بن عيسى وغيره من القميين حتى أنه بلغ بهم الحال أن يرموا النافي لسهو النبي صلى الله عليه وآله بالغلو على الضد والنقيض من هؤلاء الغلاة الذين دسوا أكاذيبهم في كتب الأصحاب عليهم السلام.

والحاصل: أنه بعد ظهور حال الكذابين على الأئمة عليهم السلام وحصول العلم الإجمالي بوجود المكذوب عليهم في كتب الأصحاب ردع الأئمة عليهم السلام عن العمل بتلك الروايات المكذوبة، فإن كان مضمون الحديث مخالفاً ومعارضاً لما هو الثابت المعلوم في الشريعة علم بكذبه ولزم رده، وإن تردد أمره وجب العمل بما يحل العلم الإجمالي.

والذي يحل العلم الإجمالي وجداناً عرض تلك الكتب على المعصومين عليهم السلام وتنقيتها مما دس فيها من الأكاذيب، أو السماع من أصحاب تلك الكتب مباشرة، كما أن الذي يحله حكماً هو أن لا يقل المعلوم كذبه تفصيلاً - ولو فيها بعد الفحص - عن القدر المعلوم كذبه إجمالاً قبل الفحص.

وهذا إنما كان في عصر المعصومين عليهم السلام وعصر الكاذبين عليهم. وأما بالإضافة إلى عصر التشدد وعرض الكتب على المعصومين عليهم السلام وما بعده من العصور فليس هناك علم إجمالي ذو شبهة محصورة متعلق بالمعتبر من الأحاديث في أمور الدين المروية لنا بما وصل إلينا من كتب الأصحاب، فتخرج الأحاديث الواصلة إلينا عن موضوع أخبار العرض، لخروجها عن أطراف العلم الإجمالي

بالمكذوب عليهم الذي كان هو السبب في صدور أخبار العرض والردع عن العمل بالأخبار قبل عرضها على الكتاب والسنة أو المعصومين عليهم السلام.

فالمخاطب بأخبار العرض إنما هم المعاصرون للأئمة عليهم السلام العاملون بكتب أصحابهم التي وقع الدس فيها، وليس سائر المكلفين، لأنك عرفت أن السبب في صدور تلك الأخبار العلم بوجود المدسوس فيها.

وهذا العلم بالإضافة إلينا وإلى الروايات الواصلة إلينا غير موجود، خصوصاً بعد مراجعة أسنادها وحال رجالها والأخذ بما هو معتبر منها، فنخرج نحن وكتبنا عن أخبار العرض موضوعاً. فتدبر جيداً.

نعم لا بأس بعرض الأخبار المتعارضة فيما بينها على المعلوم حاله من الكتاب والسنة القطعية، كما أرشد إليه الكليني رحمته الله في مقدمة الكافي، ولا ريب أنه مع المخالفة للمعلوم حاله يعلم بكذب المخالف، - كما أشار إليه معتبر الميثمي المتقدم - ومع عدمها يرجع إلى المرجحات الأخرى على ما تقتضيه أخبار العلاج، وليس هذا محل بحثه.

البحث في دلالة أخبار العرض على نفي حجية الأخبار المخالفة

لظواهر القرآن ونقد القول الرابع

ومن جميع ما تقدم في هذا البحث يظهر الحال في البحث الثاني: في تنقيح الحال في دعوى: دلالة أخبار العرض على لزوم طرح كل ما خالف الظواهر القرآنية، لمحض مخالفتها لظاهر القرآن حتى في موارد الجمع العرفي والحكومة.

فقد عرفت: أن هناك من القرائن القطعية ما يستلزم القطع بكذب هذه

الدعوى، كيف والأحاديث المعتبرة التي عليها المعوّل في الفقه والعقائد متواترة إجمالاً في تخصيص عمومات الكتاب، وتقييد مطلقاته، وتفسير كثير من آياته بما يخالف ظهورها الأولي، فلو طرحت تلك الأحاديث الشريفة المعلوم صدور بعضها إجمالاً لزم طرح ما علم صدوره من أهل البيت عليه السلام وما يعلم أنّه من الدين، كما يلزم من ذلك تأسيس دين جديد وفقه جديد يعلم من الدين ضرورة أنّه مخالف للدين وشريعة سيد المرسلين (صلى الله عليه وعلى آله أجمعين)، وكيف يرضى المتدين بذلك، فضلاً عن أن يكون من علماء الدين والمحققين في أحكامه!!.

مضافاً: إلى ما عرفت من صحيح يونس الأول - الذي هو في واقعه من أخبار العرض - أيضاً - وإن لم يذكر في ضمنها - حيث تضمن في بعض فقراته العلة التي من أجلها أمر الإمام عليه السلام بعرض الأحاديث على القرآن، ونهى عن قبول ما لم يوافق القرآن فقال الصادق عليه السلام: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد (لعنه الله) دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله، ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم...».

كما تضمن قول الرضا عليه السلام بعد عرض يونس كتب أصحاب الصادق عليه السلام عليه: «إنّ أبا الخطاب كذب على أبي عبدالله عليه السلام، لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبدالله عليه السلام، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن... ولا نقول: قال فلان وقال فلان، فيتناقض كلامنا، إن كلام آخرنا مثل كلام أولنا وكلام أولنا مصداق لكلام آخرنا. وإذا أتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردّوه عليه...».

فإنه دلّ على العلة التي من أجلها صدر الأمر بالعرض والنهي عن الأخذ بما يخالف الكتاب، وهي ما وقع من الدسّ في كتب الأصحاب عليهم السلام، وقد دلّ على أن الأخبار المدسوسة إنما هي المعارضة لنصوص الكتاب أو السنة أو الأحاديث المتقدمة، انظر إلى قوله عليه السلام - بعد تعرضه لدس أبي الخطاب وأصحابه -: «فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن...»، فإنه يدلّ على أن المدسوس كان مخالفاً للقرآن.

و- أيضاً - قوله عليه السلام تعقيباً على ذلك: «فيتناقض كلامنا...». وكذلك قوله عليه السلام بعد ذلك: «وإذا أتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردّوه عليه».

ويزيد الأمر وضوحاً: ما تضمنه صحيح يونس الثاني عن هشام بن الحكم في المغيرة بن سعيد عن الصادق عليه السلام من قوله عليه السلام: «فكان يدسّ فيها الكفر والزندقة ويسندها إلى أبي...»، فما كان في الأخبار المدسوسة هو الكفر والزندقة ونحوهما مما هو معارض للقرآن وأقوالهم عليهم السلام، ووجودها في ضمن كتب الأصحاب هو العلة في صدور أخبار العرض، ولاريب أن ذكر العلة في صحيح - أو صحيحي - يونس يوجب تقييد سائر أخبار العرض بتلك العلة، وهي توجب قصر لزوم طرح المخالف للقرآن على خصوص ما كان معارضاً ومكذباً له، كالمضمن للكفر والزندقة وأين ذلك من دعوى: لزوم طرح المخالف للظاهر حتى في موارد الجمع العرفي والحكومة.

وبذلك - أيضاً - يظهر: مدى ضعف دعوى: دلالة أخبار العرض على أنّ كل ما تضمنته أحاديث النبي صلى الله عليه وآله - بما فيها أحاديث أهل بيته الأطهار عليهم السلام حيث أنّها عنه صلى الله عليه وآله إجمالاً وإن لم تسند إليه في كل واحد من أحاديثهم عليهم السلام تفصيلاً - مما يمكن استفادته من الكتاب.

فقد عرفت: أنَّ العلة في صدور أخبار العرض بعد تعرض كتب الرواة لدس الكفر والزندقة ونحوهما مما يعارض الكتاب والسنة والأحاديث المتقدمة هي: تنبيه المشرعة إلى ذلك وردعهم عن الأخذ بكل ما فيها من دون تمحيص وثوقاً بها وبرواتها وغفلة عن وقوع ذلك الدس فيها، وذلك أجنبي بالمرّة عن دلالتها على أنَّ كل ما تضمنته أحاديث النبي وآله عليهم السلام يمكن استفادته من القرآن.

على أنَّه لو كان مفاد أخبار العرض هو لزوم عرض كل حديث على الكتاب فإن كان مضمونه يستفاد من الكتاب أخذ به وإلا لزم ردّه لكانت دالة على حجّية الكتاب، وعدم حجّية السنة، لأن جواز الأخذ بها مشروط باستفادة مضمونها من الكتاب، وعليه تصدق مقولة القائل: - حسبنا كتاب الله -، وهو - كما ترى - ضروري البطلان.

ومع ذلك تبقى دعوى: دلالة تلك الأخبار على أنَّ كل ما في السنة يمكن استفادته من الكتاب عارية عن الصحة، وبلا دليل، إذ ليس فيها ولا إشعار بذلك. وقد عرفت أنّها إنما دلت على لزوم طرح المخالف للكتاب، وأنّه زخرف وباطل لم يقوله.

كما عرفت: أنَّ المراد من الموافقة للكتاب ليس هو المطابقة ووجود نفس المضمون فيه، وإنّما هو عدم المخالفة، كيف وعدم استفادة كثير من ضروريات الدين من الكتاب ضروري - وإنّما استفيد من السنة - مثل: أصناف الصلاة الواجبة والمستحبة، وعدد ركعاتها، وكثير من أجزائها وشرائطها وأحكامها، وغير ذلك في كثير من أحكام الزكاة والحج وسائر العبادات والمعاملات والواجبات والمحرمات، كما تقدمت الإشارة إليه.

البحث الثاني: في دعوى وقوع التحريف في القرآن وتأثيره على حجية

ظواهره

تمهيد: اعلم أنه قد وقع الكلام الكثير في وقوع التحريف في القرآن، لوجود روايات كثيرة من الخاصة والعامة تقتضي وقوعه. ومن الطريف أن بعض العامة المتعصبين يرمي الشيعة ويشنّ عليهم بالقول بالتحريف، لمجرد وجود روايات عندهم تتضمن وقوعه، وكأنّه غفل أو تغافل عن تضمّن أهمّ صحاحهم لذلك وهما صحيحا البخاري ومسلم.

أما الأول ففيه عن ابن عباس ضمن خطبة لعمر: «ثم إنا كنا نقرأ فيما نقرأ من كتاب الله أن لا ترغبوا عن آبائكم، فإنّه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم، أو أن كفرأ بكم أن ترغبوا عن آبائكم»^(١).

وفي الثاني عن أبي حرب بن أبي الأسود عن أبيه ضمن حديث لأبي موسى الأشعري: «وانا كنا نقرأ سورة كنا نشبهها في الطول والشدة ببراءة فأنسيتها غير أني حفظت منها: لو كان لابن آدم واديان من مال لا بتغى وادياً ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب. وكنا نقرأ سورة كنا نشبهها بإحدى المسبحات، فأنسيتها غير أني حفظت منها: يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون فتكتب شهادة في أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة»^(٢).

ولعل من تفحص أخبارهم يجد الكثير من أمثال ذلك مما يتضمن وقوع التحريف في القرآن الكريم، وقد نقل عن بعض علمائهم أنّه ألف كتاباً جمع فيه

(١) صحيح البخاري: ٨/ ٢٠٨.

(٢) صحيح مسلم: ٣/ ١٠٠.

تلك الروايات، كما أنَّ الشيخ النوري رحمته الله ينسب إليه كتاب جمع فيه الروايات المتضمنة لذلك.

ولا يخفى: أنَّ التحريف - على تقدير وقوعه - فإنما وقع قبل مصحف عثمان، وهو الموجود بأيدينا، لأنَّه هو الذي انتشر بين عامة المسلمين من ذلك العصر إلى الآن، ولم يقع فيه خلاف أو اختلاف إلا في القراءات، دون الآيات فضلاً عن السور. نعم عن ابن مسعود: أنَّ المعوذتين ليستا من القرآن، وليس بمهم، خصوصاً بعد دلالة النصوص على أنَّهما من القرآن.

والمهم: معرفة أنَّ الأحاديث المتضمنة وقوع التحريف إنما تضمنت وقوعه قبل جمع القرآن من قبل عثمان، فمن ذلك:

ما رواه في الكافي عن سالم بن سلمة: «قال: قرأ رجل على أبي عبد الله عليه السلام وأنا أستمع حروفاً من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس، فقال أبو عبد الله عليه السلام كفَّ عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم، فإذا قام القائم عليه السلام قرأ كتاب الله تعالى على حدِّه، وأخرج المصحف الذي كتبه علي عليه السلام.

وقال: أخرجه علي عليه السلام إلى الناس حين فرغ منه وكتبه، فقال لهم: هذا كتاب الله تعالى كما أنزله [الله] على محمد صلى الله عليه وآله وقد جمعته من اللوحين، فقالوا: هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه، فقال: أما والله ما ترونه بعد يومكم هذا أبداً، إنما كان عليّ أن أخبركم حين جمعته لتقرؤوه»^(١).

وقد تضمن خبر أحمد بن محمد بن أبي نصر الإشارة إلى هذا المصحف المستور عن الناس حيث (قال: دفع إلي أبو الحسن عليه السلام مصحفاً وقال: لا تنظر فيه، ففتحته

(١) الكافي: ٦٣٣/٢، ب فضل القرآن، ح ٢٣.

وقرأت فيه ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾^(١) فوجدت فيها اسم سبعين رجلاً من قريش بأسمائهم وأسماء آبائهم. قال: فبعث إليّ: ابعث إليّ بالمصحف^(٢).

كما تضمن خبر الاحتجاج في احتجاج أمير المؤمنين عليه السلام على زنديق جاء مستدلاً عليه بأي من القرآن - وهو خبر طويل اشتمل - فيما اشتمل عليه - بيان السبب الذي دعا المحرفين إلى التحريف من حذف أسماء أهل الحق وأسماء أهل الباطل وأن ذلك لو ظهر لنقض ما أرادوه من التسلط على رقاب المسلمين، ونحو ذلك من تحقيق ما يمكنهم من إثبات ما يناسب تسلطهم وحذف ما ينافيه، وأنهم تركوا من القرآن ما لم يروا فيه منافاة لذلك وإن كان في واقع الأمر منافياً له لقصورهم وغفلتهم عنه^(٣).

ولاريب أن كل ذلك لم يقع ولم يحصل بعد كتابة مصحف عثمان - وهو الذي بأيدينا - كما أن محل كلامنا ومسألتنا بمقتضى تلك الأحاديث إنما هو حجية ظهورات هذا الكتاب دون المستور عند المعصومين عليه السلام.

دلالة الأحاديث على حجية ظواهر القرآن

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الذي يدل على حجية الكتاب صنفان من الأحاديث:

أحدهما: ما صدر عن النبي صلى الله عليه وآله مباشرة مثل حديث الثقلين المتواتر.

وثانيهما: ما صدر عن بعده من المعصومين عليه السلام.

(١) سورة البينة: ١.

(٢) الكافي: ٢/ ٦٣١، ب فضل القرآن، ح ١٦.

(٣) الاحتجاج: ١/ ٣٥٨-٣٨٤.

والتحريف - على تقديره - إنّما يؤثر على دلالة الصنف الأول دون الثاني. وذلك لأنّ النبي ﷺ لم يكن في وقته إلا الكتاب الذي أنزل عليه غير محرف قطعاً، لأنّ التحريف - على تقدير وقوعه - إنّما وقع بعد وفاته ﷺ، فالظاهر مما كان يوصي بالأخذ والعمل والتمسك به إنّما هو الذي كان في وقته وعند وصيه عليه السلام، ونظره الشريف كان إليه دون الذي جمع في عهد عثمان، لأنّه بعد وفاته ﷺ، فالذي يدل عليه حديث الثقلين وأمثاله هو الذي عرض عليه التحريف فيما بعد، وأريد به الكتاب الذي لم يحرف، وحيث أنّه مستور عند أهله عليه السلام، فأنتى لنا منه كي نعمل به وبظواهره، فتدبر.

ويستثنى من ذلك ما أوصى به من العمل بالقرآن ناظراً به إلى زمان الفتنة من بعده، كما تضمنه موثق السكوني «عن أبي عبد الله عن آبائه عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: أيها الناس إنكم في دار هدنة - إلى أن قال - فقام المقداد بن الأسود فقال: يا رسول الله وما دار الهدنة؟، قال: دار بلاغ وانقطاع، فإذا التبتت عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن، فإنه شافع مشفع وماحل مصدق، ومن جعله أمامه قاده إلى الجنة ومن جعله خلفه ساقه إلى النار، وهو الدليل يدل على خير سبيل، وهو كتاب فيه تفصيل وبيان وتحصيل، وهو الفصل ليس بالهزل، وله ظاهر وبطن، فظاهره حكم وباطنه علم...»^(١).

ولا ينبغي الاستشكال أو التوقف في ظاهره، فإن ظاهره يرشد إلى ما يعرف بالقرآن في زمان التباس الفتن حتى على تقدير وجود نقص أو تغيير فيه، فإنها غير مضرة في فائدته ودلالته وباقي ما وصفه ﷺ به من صفاته، وإلا يكون عبثاً،

لأن القرآن عند ذاك مستور عند المعصومين عليهم السلام فكيف يمكن الرجوع إليه والعمل به!.

اللهم إلا إذا كان ذلك كناية عن الرجوع إليهم عليهم السلام، لأن العمل بأقوالهم عمل بالقرآن، وهما معاً مقترنان، ولكنه خلاف الظاهر، لعدم القرينة، والاهتمام في الحديث الشريف إنما كان بالحث على العمل بالقرآن وذكر صفاته وفوائده من دون إشارة إلى العترة عليهم السلام.

وأما الصنف الثاني فلا يضر به التحريف، لأن المنظور في أحاديثه صلى الله عليه وآله هو الذي بيد المتشركة دون المستور عند المعصومين عليهم السلام.

وفيه طائفتان:

الطائفة الأولى

وهي العمدة، لأنها تتضمن الحث على النظر والتفكر والعمل بما هو المتداول من القرآن عند المتشركة، فهو - حتى على تقدير كونه محرفاً - يكون حجة يجب العمل به وبظواهره.

منها: ما في نهج البلاغة «عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال في خطبة له: وتعلموا القرآن، فإنه ربيع القلوب، واستشفوا بنوره، فإنه شفاء الصدور، وأحسنوا تلاوته، فإنه أنفع (أحسن) القصص، فإن العالم العامل بغير علمه كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق من جهله، بل الحجة عليه أعظم والحسرة له ألزم وهو عند الله ألوم»^(١).

(١) وسائل الشيعة: ٤ / ٨٢٥، ب ١ من أبواب قراءة القرآن، ح ٧.

انظر إلى قوله عليه السلام: «ربيع القلوب» و«شفاء الصدور»، وقد أمر عليه السلام في أول كلامه بتعلم القرآن وقد زجر العالم العامل بغير علمه، فمن يتعلم القرآن يلزمه العمل به، كيف وهو بإفادته ربيع القلوب وشفاء الصدور! فافهم جيداً.

ومنها: معتبر طلحة بن زيد «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن هذا القرآن فيه منار الهدى ومصابيح الدجى، فليجل جالٍ بصره ويفتح للضياء نظره، فإن التفكير حياة قلب البصير كما يمشي المستنير في الظلمات بالنور»^(١). ودلالته واضحة.

ومنها: موثقة سماعة «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام ينبغي لمن قرأ القرآن إذا مرّ بآية من القرآن فيها مسألة أو تخويف أن يسأل عند ذلك خير ما يرجو ويسأله العافية من النار ومن العذاب»^(٢). ولاريب أن الحث على ما يستفاد في ذلك من الظاهر، وعلى القراءة في القرآن المتداول.

ومنها: خبر أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام والحلي عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: ألا أخبركم بالفقيه حقاً؟ من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يؤيسهم من روح الله ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه إلى غيره. ألا لا خير في علم ليس فيه تفهم، ألا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر، ألا لا خير في عبادة ليس فيها تفقه»^(٣). فلا يصح ترك القرآن رغبة عنه إلى غيره، بل لابد من تعلمه وتفهمه وتدبر آياته. وذلك - عادة - يكون بظاهر القرآن المتداول.

(١) وسائل الشيعة: ٤/ ٨٢٨، ب ٣ من أبواب قراءة القرآن، ح ١.

(٢) المصدر نفسه: ٤/ ٨٢٨، ب ٣ من أبواب قراءة القرآن، ح ٢.

(٣) المصدر نفسه: ٤/ ٨٢٩، ب ٣ من أبواب قراءة القرآن، ح ٧.

ومنها: صحيحة الفضيل بن يسار «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الحافظ للقرآن العامل به مع السفرة الكرام البررة»^(١). والعمل كما يكون بالنص يكون بالظاهر، كما لا يخفى.

ومنها: ما عن عيسى بن هشام عن ذكره «عن أبي جعفر عليه السلام قال: قراءة القرآن ثلاثة - إلى أن قال - ورجل قرأ القرآن فوضع دواء القرآن على داء قلبه فأسهر به ليله...»^(٢). فإن وضع دواء القرآن على داء القلب بالعمل بفوائده الاستفادة من ظواهره ونصوصه. والمنظور في الحديث هو القرآن المتداول في عصره عليه السلام.

ومنها: صحيحة هشام بن سالم (عن أبي عبد الله عليه السلام قال: القراءة ثلاثة - إلى أن قال - وقارئ قرأ القرآن فاستتر به تحت برنسه فهو يعمل بمحكمه ويؤمن بمتشابهه ويقيم فرائضه ويحلّ حلاله ويحرّم حرامه فهذا ممن ينقذه الله من مضلات الفتن...) ^(٣). ودلالته على كلا الأمرين واضحة.

ومنها: خبر ابن أبي يعفور «قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن الرجل إذا كان يعلم السورة ثم نسيها أو تركها ودخل الجنة أشرق عليه من فوق في أحسن صورة فتقول: تعرفني؟، فيقول: لا، فتقول: أنا سورة كذا وكذا لم تعمل بي وتركتني، أما والله لو عملت بي لبلغت بك هذه الدرجة وأشارت بيدها إلى ما فوقها»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: ٤ / ٨٣٢، ب ٥ من أبواب قراءة القرآن، ح ١.

(٢) المصدر نفسه: ٤ / ٨٣٦، ب ٨ من أبواب قراءة القرآن، ح ٣.

(٣) المصدر نفسه: ٤ / ٨٣٧، ب ٨ من أبواب قراءة القرآن، ح ٥.

(٤) المصدر نفسه: ٤ / ٨٤٦، ب ١٢ من أبواب قراءة القرآن، ح ٥.

ومنها: صحيح حريز «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: القرآن عهد الله إلى خلقه، فقد ينبغي للمسلم أن ينظر في عهده، وأن يقرأ منه في كل يوم خمسين آية»^(١). فإذا كان عهد الله إلى خلقه وينبغي للمسلم أن ينظر فيه فهل ياترى: أن ما ينبغي هو خصوص النظر و القراءة؟! أو لابد فيه من العمل به! والمتيسر للمسلم إنما هو المتداول.

ومنها: خبر الزهري «قال: سمعت علي بن الحسين عليه السلام يقول: آيات القرآن خزائن فكلما فتحت خزانة ينبغي لك أن تنظر ما فيها»^(٢). ودلالته كدلالة سابقه.

ومنها: خبر عبد الله بن سليمان «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿وَرَزَّلَ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾^(٣)، قال أمير المؤمنين عليه السلام: بينه تبياناً، ولا تهذه هذ الشعر، ولا تنثره نثر الرمل، ولكن اقرعوا به قلوبكم القاسية، ولا يكن هم أحدكم آخر السورة»^(٤). ولاريب أن قرع القلوب به إنما يكون بتفهم آياته والعمل بمواعظه، وذلك إنما يتم فيما إذا كانت دلالته حجة.

ولعل المتتبع لأحاديث أهل البيت عليهم السلام يجد أكثر من ذلك، وفي ما ذكرناه كفاية، لأن فيها من الأحاديث الصحيحة والمعتبرة ما يكفي بعضها للدلالة على المدعى، فضلاً عن الحكم الذي تشرفنا بذكره.

ويتحصّل من مجموع هذه الطائفة: حجّة دلالات آيات الكتاب المتداول، بل وصحة نسبتها إلى الله تعالى، فإن هذه النصوص بأجمعها تصف الكتاب الذي

(١) وسائل الشيعة: ٨٤٩/٤، ب ١٥ من أبواب قراءة القرآن، ح ١.

(٢) المصدر نفسه: ٨٤٩/٤، ب ١٥ من أبواب قراءة القرآن، ح ٢.

(٣) سورة المزمل: ٤.

(٤) وسائل الشيعة: ٨٥٦/٤، ب ٢١ من أبواب قراءة القرآن، ح ١.

حثت على العمل به - وهو المتداول بين المتشرعة - بالقرآن، وهو كتاب الله ﷺ
المشتمل على أقواله وأحكامه.

الطائفة الثانية:

هي التي تضمنت وصف الكتاب المتداول بالقرآن وإن لم تتضمن الحث
على العمل به، ولكنها جميعاً - أو من المفروغ عنه فيها جميعاً - وصف ذلك
الكتاب بالقرآن.

وهي كثيرة جداً، فقد روى الشيخ الحرّ في وسائله من الأخبار في أبواب
قراءة القرآن التي هي واحد وخمسون باباً، وكل باب منها يشتمل على عدة
أحاديث أغلبها عن الأئمة عليهم السلام، كما يوجد غيرها في أبواب القراءة في الصلاة،
ولعل هناك غيرها - أيضاً - في الوسائل فضلاً عن غيره من كتب الأخبار،
فتكون الأحاديث الدالة على ذلك من المتواترات، بل هي من المتواترات في
أبواب قراءة القرآن من الوسائل، فضلاً عن غيرها منه ومن غيره من الكتب.

كلام المحدث النوري

ولم يتيسر لي الاطلاع على كتاب فصل الخطاب للمحدث النوري عليه السلام، كي
أقارن بين ما روي فيه وبين تلك الروايات، ولكنني وجدت له كلاماً ينقله عنه
الشيخ آغا بزرك الطهراني عليه السلام في ذريعته ما يشهد بأن القرآن المتداول بأيدينا كله
قرآن ومنزل من الله ﷻ - خصوصاً آيات الأحكام - وأن لا زيادة فيه ولا بمقدار
آية قصيرة. وهو الأعرف بما تضمنه كتابه من روايات التحريف - كما لا يخفى - .
قال الشيخ آغا بزرك الطهراني في ذريعته تعقيماً على كتاب (الرد على كشف
الارتباب): «الذي ألفه الشيخ محمود المعرب الطهراني وأورد فيه شبهاته على

(فصل الخطاب) تأليف شيخنا النوري - إلى أن قال - وهو مؤلف الرد - أيضاً - وكان يوصي كل من عنده (فصل الخطاب) أن يضم إليه هذه الرسالة التي هي في دفع الشبهات التي أوردها الشيخ محمود عليه - إلى أن قال - أول شبهات (كشف الارتباب) هو أنه إذا ثبت تحريف القرآن فليهود أن يقولوا: إذاً لا فرق بين كتابنا وكتابكم في عدم الاعتبار.

فأجابه شيخنا النوري بأن هذا الكلام مغالطة لفظية، حيث أن المراد بالتحريف الواقع في الكتاب غير ما حملت عليه ظاهر اللفظ أعني التغيير والتبديل والزيادة والتنقيص وغيرها المحقق والثابت جميعاً في كتب اليهود وغيرهم، بل المراد من التحريف خصوص التنقيص فقط إجمالاً في غير آيات الأحكام جزماً. وأما الزيادة فالإجماع المحقق الثابت من جميع المسلمين والاتفاق العام من كل متحل للإسلام على عدم زيادة كلام واحد في القرآن المجموع فيما بين هاتين الدفتين ولو بمقدار أقصر آية يصدق عليه كلام فصيح. بل الإجماع والاتفاق من جميع أهل القبلية على عدم زيادة كلمة واحدة في جميع القرآن بحيث لا نعرف مكانها. فأين التنقيص الإجمالي المراد لنا عما حملت عليه ظاهر اللفظ! وهل هذه إلا مغالطة لفظية!. انتهى ملخص الجواب عن الشبهة الأولى^(١).

والمتحصّل من كلامه ﷺ: أن غاية ما استفاده من الروايات المعتمدة في كتابه (فصل الخطاب) - وهو أدري بما فيه - هو وجود التنقيص الإجمالي في غير آيات الأحكام، فتكون آيات الأحكام سليمة عن التحريف الإجمالي بشهادته ﷺ وهو المعلوم حاله في سعة الاطلاع وجمع الأحاديث - حتى ما كان منها ضعيف السند -

كما يشهد عليه كتابه (مستدرك الوسائل)، فإذا كان قد تصدى في (فصل الخطاب) إلى جمع كل ما تضمن تحريف الكتاب من الأخبار ومع ذلك لم يجد فيها ما يدل على التنقيص الإجمالي في آيات الأحكام، وأن يد التحريف لم تنل منها شيئاً - على نحو الإجمال - فليس هناك ما يوجب التوقف في دلالتها وظهورها من حيثة التحريف. وعليه يكون التحريف - على تقدير وقوعه - غير مانع من حجية ظواهر الكتاب في آيات الاحكام.

ويعضد ذلك: ما أفاده أستاذنا السيد الخوئي رحمته الله في كتاب البيان، حيث قال - في ضمن مناقشة الروايات المتضمنة وقوع التحريف في القرآن بالزيادة والنقصان -: «ولإجماع المسلمين على عدم الزيادة في القرآن ولا حرفاً واحداً حتى من القائلين بالتحريف، وقد ادعى الإجماع جماعة كثيرون على عدم الزيادة في القرآن، وأن مجموع ما بين الدفتين كله من القرآن. وممن ادعى الإجماع الشيخ المفيد والشيخ الطوسي والشيخ البهائي وغيرهم من الأعظم (قدس الله أسرارهم)»^(١).

ويؤيد عدم وقوع التحريف في القرآن بالزيادة أو النقصان ما دلّ على وجوب سورة كاملة في الفريضة، والتخير بين السور، بضميمة ما دلّ على إبطال كلام الآدمي في الصلاة، فإنه لو كانت هناك نقيصة لم تجز السور الناقصة، كما أنه لو كانت هناك زيادة لكانت مبطلّة.

وأما أحاديث العرض على الكتاب وحديث الثقلين ونحوه مما صدر عن النبي صلّى الله عليه وآله فهي وإن استدللنا بها على عدم وقوع التحريف في الدورة السابقة، ولكنك عرفت الإشكال في ذلك مما لا حاجة معه إلى الإعادة.

البحث الثالث: في القراءات

لا يخفى: أن هناك مجموعة من الأخبار تدل على أن القراءة التي نزل بها الوحي على رسول الله ﷺ من عند الله ﷻ إنما هي واحدة، وأن الاختلاف إنما كان من قبل الرواة.

منها: صحيح الفضيل بن يسار: «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن الناس يقولون: إن القرآن نزل على سبعة أحرف، فقال: كذبوا أعداء الله، ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد»^(١).

ومنها: خبر زرارة: «عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة»^(٢).

وقد نقل بهذا المضمون عدة أخبار أخر في هامش الوسائل^(٣).

وفي مقابلها: خبر «عيسى بن عبد الله الهاشمي عن أبيه عن آبائه عليهم السلام، قال: قال: رسول الله ﷺ: أتاني آت من الله فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت: يا رب وسّع على أمتي، فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت: يا رب وسّع على أمتي، فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ القرآن على سبعة أحرف»^(٤).

وهو معارض لما تقدمه، والترجيح لما تقدم، لأمرين:

الأول: ضعف سنده، فإن الصدوق عليه السلام رواه في الخصال عن محمد بن

(١) الكافي: ٢ / ٦٣٠، ب فضل القرآن النوادر، ح ١٣.

(٢) المصدر نفسه: ٢ / ٦٣٠، ب فضل القرآن النوادر، ح ١٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٤ / ٨٢٢.

(٤) المصدر نفسه: ٤ / ٨٢٢، ب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٦.

علي ما جيلويه عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد عن أحمد بن هلال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي، وفي السند أحمد بن هلال الضعيف، وعيسى هذا مجهول.

الثاني: موافقته للعامة، فإن أحاديث الأحرف السبعة ومن يتبناها - على حسب اطلاعنا - هم العامة، بخلاف الأخبار المتضمنة لكون القرآن واحداً أو حرفاً واحداً، فإنه المعروف من مذهب الشيعة.

ولكن هناك أخباراً آخر تتضمن الأمر بالقراءة «كما يقرأ الناس»^(١) أو «كما تعلمتم»^(٢) أو «كما علمتم»^(٣)، وهي ضعيفة السند إلا أن في الأول منها كلاماً، حيث أن الموجود في نسخة الكافي كون الراوي سالم بن سلمة وهو مجهول بينما الموجود في نسخة الوسائل هو سالم أبو سلمة، وهذا هو الذي يقول النجاشي رحمته الله فيما قال عنه: «كناه الصادق أبا سلمة ثقة ثقة»^(٤) ولا يبعد صحة نسخة الوسائل، كما مال إلى ذلك أستاذنا الخوئي رحمته الله.^(٥)

و- أيضاً - هناك رواية في الكافي صحيحة «عن عبدالله بن فرقد والمعل بن خنيس قالا: كنا عند أبي عبدالله عليه السلام ومعنا ربيعة الرأي فذكرنا فضل القرآن، فقال أبو عبدالله عليه السلام: إن كان ابن مسعود لا يقرأ على قراءتنا فهو ضال. فقال ربيعة: ضال؟!، فقال: نعم ضال. ثم قال أبو عبدالله عليه السلام: أما نحن فنقرأ على

(١) وسائل الشيعة: ٤ / ٨٢١، ب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) وسائل الشيعة: ٤ / ٨٢١، ب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢.

(٤) معجم رجال الحديث: ٨ / ٢٤.

(٥) المستند في شرح العروة الوثقى: ٤ / ٤٤٢، كتاب الصلاة، هامش ٧.

قراءة أبي^(١). وبمناسبة الحكم والموضوع أنه عليه السلام يقصد من الضلال هو الضلال عن القراءة الصحيحة، كما لا يخفى.

وأما احتمال كون الكلمة هي «أبي» دون «أبي» فإنه خلاف الظاهر، بقرينة المقابلة بين ابن مسعود والمراد بقوله: «أبي» فإن لكل منهما قراءة مشهورة في ذلك العصر، بينما الإمام الباقر عليه السلام ليست له قراءة خاصة، لأنه إما أن يقرأ بقراءة آبائه عليه السلام التي هي قراءة النبي صلى الله عليه وآله أو يقرأ بقراءة الناس - على اختلاف الظروف - فلو لم يرد الصادق عليه السلام بذلك قراءة أبي لقال بقراءة آبائي، إذ لا خصوصية لأبيه عليه السلام من دون سائر آبائه المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين). ولعله لذلك حركت في كل من نسختي الكافي والوسائل بالتشديد، فراجع.

بل الظاهر من ضمير الجمع في قوله عليه السلام: «على قراءتنا» وفي قوله عليه السلام: «نحن» هو المعصومون عليهم السلام، وحيث قد دلت الروايات المعتبرة المتقدمة على أن القرآن نزل على حرف واحد، فلا بد لمن يريد أن يقرأ القرآن أن يقرأ على ذلك الحرف الذي نزل عليه، وقد تعين بقراءة أبي كما دل عليه الصادق عليه السلام.

ولكن لا يمكن الالتزام بحجية هذه الرواية لأمرين:

الأول: معارضتها لرواية سالم المتقدمة الدالة على أن القرآن على حده إنما هو موجود عندهم عليهم السلام وهو على خلاف ما يقرأ الناس، لأن الإمام عليه السلام نهى ذلك الرجل عن القراءة التي قرأ بها وقال له: «كف عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم...»، فالقراءة المطلوبة - فعلاً - هي المتعارفة بين الناس دون القراءة التي نزل بها الوحي والتي هي حرف واحد نزل من عند الواحد.

(١) الكافي: ٢/ ٦٣٤، ب فضل القرآن، النوادر، ح ٢٧.

ولاريب أن قراءة أبيّ هي من القراءات المتعارفة عند الناس، فهي تختلف عما عندهم عليه السلام، كيف ولو كانت هي بعينها التي في مصحف علي عليه السلام لما كانت مغياتاً بقيام القائم عليه السلام، ولما أمره الإمام عليه السلام بالكف عنها، في حال أن الظاهر من الرواية كون الرجل قرأ على ما هو عندهم عليه السلام من قرائتهم الخاصة، فهناك الإمام عليه السلام عنها وأمره بما يقرأ الناس، وهي القراءات التي بما فيها قراءة أبيّ، وعليه فلو كان قد قرأ بقراءة أبيّ فلا يحتمل أن الإمام عليه السلام قد أمره بالكف عنها بداعي أنها لا يحين وقتها إلا بقيام القائم عليه السلام، إذ لا يحتمل - بحسب هذه الرواية - كون قراءة أبيّ هي القراءة التي يقرأ عليها القائم عليه السلام بعد قيامه، وإنما له قرائته الخاصة لكتاب الله صلى الله عليه وآله على حدّه، فقد عرفت أن قراءة أبيّ من القراءات المتعارفة في ذلك الوقت.

وعليه: فالروايتان متعارضتان، والترجيح لما يخالف العامة. ولاريب أن مفاد وجود مصحف على خلاف ما عند القوم - عند علي عليه السلام ذي قراءة ليست هي على ما يقرأ الناس حتى يقوم القائم عليه السلام فيخرجه ويقرئه كما أنزله الله صلى الله عليه وآله على رسوله صلى الله عليه وآله - مخالف لما عليه العامة، بخلاف صحة قراءة أبيّ، فإنها معترف بها ومتعارفة بينهم وإن كان تخصيصها بالصحة وعدّ من يقرأ بغيرها من سائر القراءات ضالاً - أيضاً - مخالفاً لهم، ولكن أين ذلك من إنكار جميع قرائاتهم وأن لا شيء منها قراءة لكتاب الله تعالى على حدّه، وإنما يقرؤها القائم عليه السلام بعد قيامه عجل الله تعالى ظهوره وقيامه وجعلنا من أنصاره وأعوانه.

الأمر الثاني: إعراض الأصحاب عنها - حتى في عصور المعصومين الماضين عليهم السلام - فإن مفادها أن اللازم والمتعين هو القراءة بقراءة أبيّ، لأنها

قراءتهم عليه السلام، ومن لا يقرأ بها فهو ضال، فإن ابن مسعود إنما يوصف بالضلال إن لم يكن يقرأ بقراءتهم عليه السلام، لأن كل من لا يقرأ بها فهو ضال، فكان اللازم على جميع أهل الإسلام أن يقرأوا على قراءة أبيّ. هذا مفاد الرواية.

وعلى هذا فكان اللازم على المشرعة أن يتعلموا خصوص تلك القراءة ويعلموها لأولادهم جيلاً بعد جيل ولا يقرأوا بغيرها من سائر القراءات. وهذا ما لم نجد له عيناً ولا أثراً في غير هذه الرواية، كيف ولو كان الأمر كذلك لبان ولكثر السؤال عن فروع ذلك الحكم، كما لو قرأ المكلف بغيرها جهلاً أو سهواً أو غير ذلك من الفروض، وذلك لم يوجد، بل لكان من خصائص الشيعة أنهم لا يقرأون إلا بقراءة أبيّ، وكل ذلك لم يكن.

صحة القراءة بالقراءات المشهورة

بل على النقيض من ذلك ما أفاده العلمان المرحوم السيد وأستاذنا الخوئي رحمهما من انعقاد السيرة القطعية حتى في عصر المعصومين عليه السلام ومن أصحابهم على القراءة بالقراءات المعروفة المتداولة في الصلاة وغيرها من دون صدور الردع منهم عليه السلام عن ذلك، لاسيما بعد ملاحظة كون اختلاف القراءات وتعددتها أمراً شائعاً في تلك العصور حتى العصور الأولى مثل: قراءة ابن مسعود وأبيّ وابن عباس وغيرهم، فضلاً عما بعد ذلك وظهور القراءات السبع وغيرها، فإن ذلك كله كان بمرأى ومسمع من المعصومين عليه السلام، ولم يردعوا عن ذلك، فإنه لو كان لبان^(١).

ونعم ما أفاده في المقام، ولم يوجد ما ينافي ذلك إلا في الصحيحة التي نحن بصددتها وقد عرفت الإشكال في حجيتها.

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٦ / ٢٤٥، كتاب الصلاة (السيد الخوئي): ٣ / ٤٧٧.

ويؤيد ذلك: ما أفاده الشيخ عليه السلام في التبيان، حيث قال: «واعلموا أنّ العرف (المعروف) (ظ) من مذهب أصحابنا والشائع من أخبارهم ورواياتهم أن القرآن نزل بحرف واحد على نبي واحد، غير أنّهم أجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله الفراء - (القراء) (ظ) - وأن الإنسان مخير بأيّ قراءة شاء قرأ، وكرهوا تجريد - (تجريد) (ظ) - قراءة بعينها»^(١).

- وأيضاً - قال الشيخ الطبرسي عليه السلام في مجمع البيان: «فاعلم أن الظاهر من مذهب الإمامية أنّهم أجمعوا على جواز القراءة بما تتداوله القراء بينهم من القراءات إلا أنّهم اختاروا القراءة بما جاز بين القراء، وكرهوا تجريد قراءة مفردة، والشائع في أخبارهم أنّ القرآن نزل بحرف واحد»^(٢).

وما أفاده عليه السلام تضمن كراهة الأصحاب عليهم السلام تعيين قراءة مفردة بعينها، على خلاف ما تقتضيه الصحيحة، وهذا مما يدل ويشهد على أن الأصحاب عليهم السلام أعرضوا عن العمل بهذه الرواية وإن رويت بسند صحيح في الكافي.

وعليه: فالمتعين هو موافقة الأصحاب عليهم السلام بالعمل على طبق سيرتهم القطعية المتصلة بزمان المعصومين عليهم السلام من القراءة بما هو متداول من القراءات في تلك الأزمنة، والقدر المتيقن منها هو القراءات السبع ومن يثق بأكثر من ذلك جاز له القراءة به، كما هو واضح.

ومنه يظهر: الإشكال فيما ذكرناه في الدورة السابقة من التعويل على خصوص قراءة أبي استناداً إلى هذه الصحيحة. هذا ما يرتبط بجواز القراءة.

(١) التبيان: ٧/١.

(٢) مجمع البيان: ٢٨/١.

صحة الاستدلال بظواهر القرآن

وأما الاستدلال بها على الحكم الشرعي فعند الاتفاق على القراءة فلا ينبغي الإشكال في صحته، من حيث ثبوت كونها قرآناً وكلام الله، وإقرار أئمتنا شيعتهم على معاملة المشتمل عليها معاملة القرآن بجميع أحكامه.

بل وإرجاع شيعتهم وأصحابهم إليه، مثل: ما ورد في حكم من صلى تماماً في موضع القصر من قوله عليه السلام في صحيح زرارة ومحمد بن مسلم: «إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا أعادة عليه»^(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا﴾^(٢)، وقد تقدم الحديث عنها في مباحث القطع.

وما ورد في ردّ الشروط المخالفة للكتاب من قوله عليه السلام في صحيح عبدالله بن سنان: «عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له، ولا يجوز على الذي اشترط عليه، والمسلمون عند شروطهم مما وافق كتاب الله ﷻ»^(٣). وفي صحيحه الآخر «عن أبي عبدالله عليه السلام قال: المسلمون عند شروطهم إلا كل شرط خالف كتاب الله ﷻ فلا يجوز»^(٤)، وغيرهما، فإنه لو لم تكن القراءة وظاهرها حجة فكيف يعلم بموافقة الشرط للكتاب أو مخالفته له؟!

وقوله عليه السلام في صحيح عبد الأعلى مولى آل سام «قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام:

(١) وسائل الشريعة: ٥ / ٥٣١، ب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.

(٢) سورة النساء: ١٠١.

(٣) وسائل الشريعة: ١٢ / ٣٥٣، ب ٦ من أبواب الخيار، ح ١.

(٤) المصدر نفسه: ١٢ / ٣٥٣، ب ٦ من أبواب الخيار، ح ٢.

عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله ﷺ (ما جعل عليكم في الدين من حرج، امسح عليه)^(١)، حيث نبّه ﷺ السائل إلى صحة استفادة الحكم من الآية الكريمة.

ولعل وجه الدلالة هو أن المسح على الرجل يجزي فيه مسح المسمى فيكفي مسح بقية الأصابع، ولا يلزم تكلف الحرج باستيعاب المسح حتى على منقطع الظفر المجعول عليه المرارة، فلا حرج بالمسح على المرارة الموضوعة عليه إذا مسح معه غيره، إذ لا يلزم اختصاص المسح بما يجب مسحه دون غيره المجاور له، لاسيما إذا كان مستلزماً للحرج، فإن الدين لم يجعل فيه من حرج.

ولعله يشير إلى عدم صحة تكلف الحرج بعد تيسر الامتثال بالمسح على المجموع الذي يجزي فيه البعض، لا إلى محض نفي الحرج بالمسح عليه، فتأمل جيداً.

ولا يخفى: أن ذلك مبني على ما هو المشهور من كفاية المسمى وعدم وجوب الاستيعاب في مسح ظاهر القدم. وأما ما أفاده الشيخ ﷺ في وجه استفادة سقوط قيد المباشرة فإنما يتم بناءً على وجوب الاستيعاب، لأن اعتبار المباشرة في المسح إنما يوجب الحرج لو كان يلزم المسح على ذلك الإصبع بعينه، وإنما يجب ذلك لو كان الاستيعاب واجباً، وإلا فليمسح عليه وإن كان عليه مرارة ضاماً إليه ما يصدق عليه المسح مما بقي وإن كان إصبعاً آخر، فيمثل من دون سقوط أي جزء أو قيد.

ومن ذلك: ما تضمنه صحيح مسعدة بن زياد «قال: كنت عند أبي

عبدالله عليه السلام فقال له رجل: بأبي أنت وأمي إني أدخل كنيفاً ولي جيران وعندهم جوارٍ يتغنين ويضربن بالعود (و) فربما أطلت الجلوس استماعاً مني لهن. فقال عليه السلام: لا تفعل. فقال الرجل: والله ما أتيتهن، إنما هو سماع أسمع به أذني. فقال عليه السلام: بالله أنت أما سمعت الله يقول: إن السمع والبصر والفؤاد كل ذلك كان عنه مسؤولاً. فقال: بلى والله كأني لم أسمع بهذه الآية من كتاب الله من عربي ولا عجمي، لا جرم إني لا أعود إن شاء الله، وإني استغفر الله...»^(١).

فقد استدلل عليه السلام بدلالة الآية على أن التكليف لا يختص بما توهمه الرجل من إتيانهم، بل حتى السمع والاستماع داخل في متعلق التكليف وموضوع المسائلة والعقاب.

ومن ذلك: قول أبي جعفر عليه السلام لزرارة عليه السلام في صحيحه بعد ما قال له: «ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك - إلى أن قال - ثم فصل بين الكلام فقال: (وامسحوا برؤوسكم)، فعرّفنا حين قال: (برؤوسكم) أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس»^(٢)، فعرفه مورد استفادة الحكم من ظاهر الآية والكتاب.

ومن ذلك: قول الصادق عليه السلام لابنه إسماعيل في صحيح حريز: «يا بني إن الله ﷻ يقول في كتابه: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم...»^(٣). فلو لم يكن ظهور الآية والكتاب حجة فكيف يصح الاستشهاد به!... إلى غير ذلك مما نبّه

(١) وسائل الشيعة: ٢/ ٩٥٧، ب ١٨ من أبواب الأغسال المسنونة، ح ١.

(٢) المصدر نفسه: ١/ ٢٩١، ب ٢٣ من أبواب الوضوء، ح ١.

(٣) الكافي: ٥/ ٢٢٩.

إليه الشيخ رحمته الله في فرائده فراجع^(١). ولعل من تتبع نظائر ذلك في الفقه والأخبار وجد الكثير غير ما تقدم فراجع وتبع، وفيما ذكرناه كفاية. هذا كله إذا اتفقت القراءة أو لم يختلف ظاهر الآية باختلاف قرائتها.

اختلاف القراءات

وأما إذا اختلفت القراءة بما يوجب اختلاف الظاهر الموجب لاختلاف الحكم الكاشف عنه، كما في (يطهرن) من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾^(٢).

قال في مجمع البيان: «قرأ أهل الكوفة غير حفص: (حتى يَطْهَرْنَ) بتشديد الطاء والهاء، والباقون بالتخفيف»^(٣)، فإنه على قراءة التخفيف تكون الحرمة مغياتاً بالنقاء، وعلى قراءة التشديد تكون مغياتاً بالغسل.

وحينئذ إما أن يرد دليل معتبر عن المعصومين عليهم السلام يستلزم ترجيح أحد الأمرين فيؤخذ به، وإما أن ينحصر الدليل على الحكم بالآية فهنا ثلاث صور: أن يكون مفاد القرائتين حكمين غير إلزاميين، أو أحدهما غير إلزامي، أو كليهما إلزامياً.

أما الأولى فلا أثر مهم لها، لأن المهم الخروج عن عهدة التكليف، وحيث افترض أن ليس فيها إلزام فلا تكليف ولا عهدة ولا عقاب.

وأما الثانية فهي بالنتيجة كالأولى، لأن الحكم الإلزامي وإن كان هو مفاد إحداهما إلا أن مفاد الأخرى غير إلزامي فتسقطان بالمعارضة، لمكان التكاذب

(١) فرائد الأصول: ١/ ١٤٥-١٤٩.

(٢) سورة البقرة: ٢٢٢.

(٣) مجمع البيان: ٢/ ٨٥.

بينهما، فإنها إنما يحكيان عن حكم واحد فيستحيل أن يكون اثنين أحدهما إلزامي والآخر غير إلزامي.

فإن قلت: القاعدة الأولية وإن كانت هي سقوط المتعارضين عن الحجية بالمعارضة، كما هو الحال في سائر الحجج إلا أن هناك خصوصية للقراءات توجب بقائها على الحجية حتى بعد المعارضة. وتلك الخصوصية هي بقاؤها على صحة القراءة بها في الصلاة حتى بعد المعارضة والتكاذب بينها، كما دلت عليها السيرة القطعية، وإلا كان اللازم إما تكرار القراءة أو اختيار السور التي لم تختلف فيها القراءة، بل كان المتعين هو الثاني، لأنه على الأول يلزم بطلان الصلاة بقراءة إحداهما التي هي ليست من كلام الله تعالى يقيناً، وقد نفت السيرة لزوم كلا الأمرين.

وذلك مما يكشف عن أن الشارع اعتبر كلتا القرائتين قرآناً ومن كلام الله ﷻ، فإذا كان من القرآن ولو بمقتضى التنزيل والاعتبار كانا معاً حاجتين بالفعل اعتباراً ولم يسقطا عن الحجية على خلاف القاعدة الأولية، فيلزم موافقتها معاً، ولا تكون إلا بالاحتياط.

قلت: اعتبار كل منهما قرآناً ومن كلامه تعالى وغير مبطل للصلاة وإن اقتضته السيرة إلا أن ذلك لا يستلزم اعتبار كل منهما كاشفاً بالفعل عن الحكم الشرعي، فإن الاعتبار وإن كان سهل المؤونة وممكناً بالذات حتى إذا تعلق بالمتنع إلا أنه يتوقف على ما يقتضيه، وما يقتضيه - هنا - غير موجود، فلا فائدة منه، لأن جعل الحجية واعتبارها إنما هو من أجل العمل بها وصحة الاستناد إليها، وذلك مما لا يمكن حصوله بالإضافة إلى كلتا القرائتين، لأنهما

تكشفان عن حكمين، ومن المعلوم وجداناً أن المولى ﷺ لم يشرّع في موردهما إلا أحد الحكمين دون الآخر، فلا يمكن العمل بهما وصحة الاستناد إليهما معاً في إثبات كلا الحكمين المعلوم انتفاء أحدهما.

ومنه ظهر: انتفاء الملازمة بين التخيير بينهما الموجب لصحة القراءة والصلاة بكل منهما واعتبار الشارع لحجية كل منهما، فإن لكل منهما ملاكاً، ولعل التخيير بينهما لمصلحة التسهيل أو غير ذلك مما لا نعلم، ولكن الحجية لا يمكن جعلها واعتبارها للمتكاذبين المتعارضين معاً بالفعل، كما لا يكاد يخفى، خصوصاً إذا كانا حاكين عن المستحيل، وهو - هنا - كون الحكم الواحد اثنتين، كما عرفت.

ومما يزيد الأمر وضوحاً: هو أن السيرة دليل لبي لا إطلاق له، وغاية ما دلّت عليه هو جواز القراءة بكلتا القرائتين المختلفتين في الصلاة، أو حتى في غيرها مما تعتبر فيه القراءة، وأما حجّية كلتا القرائتين المتعارضتين فلم تنعقد عليه السيرة، ولذا احتيج فيه إلى التقريب المتقدم، وقد عرفت ما فيه.

كما عرفت ما دلّ على أن القرآن واحد نزل من عند الواحد، و- أيضاً - لا ريب في وحدة الشريعة المقدسة ووحدة أحكامها الواقعية المتعلقة بموضوعاتها الكلية، فليس هناك حكمان واقعيان: أحدهما هو الحرمة، والآخر هو الجواز والإباحة، أو الوجوب، فما كشفت عنه السيرة إنما هو حكم ثانوي مختص بالقراءة وما تعتبر فيه القراءة دون الحجية.

وعليه: فلا مناص من الالتزام بتعارض القرائتين في هذه الصورة وسقوطهما عن الحجية في الكشف عن كلا الحكمين وإن كان كل منهما حجة في ذاته لولا

المعارضة، فاللازم عندئذ هو الرجوع إلى الأصل العملي، وهو - هنا - البراءة، فإن مورده عدم الحجة على التكليف، فتدبر جيداً.

وأما الصورة الثالثة - وهي ما إذا كان مفاد كلتا القرائتين حكماً إلزامياً - فهي - أيضاً - لها فروض ثلاثة: إذ الاختلاف بينهما تارة: يكون بنحو التباين الكلي، وأخرى: بنحو العامين من وجه، وثالثة: بنحو العموم والخصوص المطلق.

أما الفرض الأول فالحكم فيه هو الاحتياط إن أمكن، كما لو فرض دلالة إحدى القرائتين على وجوب القصر، والثانية على وجوب التمام، لثبوت أصل الوجوب بعد دلالة كل منهما عليه، وإنما الاختلاف في المتعلق، فلا يمكن الخروج عن عهدة التكليف الذي ثبت بهما بعد اتفاقهما فيه إلا بالإتيان بكلا الأمرين، وإن لم يمكن الاحتياط يكون من موارد التخيير، لدوران الأمر فيه بين المحذورين.

فإن قلت: بعد افتراض حجّة كل من القرائتين في ذاتها يكون المورد من موارد التعارض بعد التكاذب الموجب لسقوطهما معاً عن الحجية، فكان اللازم هو الرجوع إلى الأصل العملي - كما كان في الصورة الثانية - كل في مورده دون خصوص الاحتياط أو التخيير.

قلت: في مورد التعارض وإن كنا نقول بسقوط كلا المتعارضين عن الحجية ولكن لا مطلقاً، وإنما في خصوص ما تعارضاً وتكاذباً فيه دون ما اتفقا فيه وإن كان هو أصل الإلزام الأعم من الوجوب والحرمة، ولذا قلنا فيه بالرجوع إلى التخيير دون البراءة، وذلك للزوم الاقتصار في نفي حجّة الحجج عندما يوجب سقوطها عن الحجية على ما يقتضيه دون غيره، وقد عرفت أن التعارض وإن

أوجب التساقط إلا أنه إنما يوجهه في خصوص ما تعارضا وتكاذبا فيه دون غيره، لاسيما إذا توافقا فيه. فافهم جيداً.

فإن قلت: فلم لم يرجع فيه إلى مرجحات باب المعارضة، كمخالفة العامة؟.

قلت: تلك المرجحات مختصة بالأحاديث المتعارضة، فلا يصح تعميمها للقراءات، لأنها خارجة عنها موضوعاً.

وأما الفرض الثاني - وهو ما كان الاختلاف فيه بنحو العامين من وجه - ففي مورد الاجتماع يلزم الاحتياط إن أمكن وإلا فالتخير، بعين ملاك الفرض الأول، فإنهما متعارضان فيه، وأما ما اختص به كل منهما فيعمل فيه بما دلت عليه من الحكم، لانتفاء التعارض في مورد الافتراق فيؤخذ بكل من الحكمين في مورده.

وأما الفرض الثالث فالاختلاف فيه إنما هو بحكم الخاص - حتى على نحو ثبوت كل حكم لهما من حيثيته كما نقول له -، حيث يكون مدلول إحدى القرائتين هو الإلزام بالفعل أو الترك فيه بالخصوص ومدلول الأخرى الإلزام بخلافه فيه وفي الباقي، فيتعارضان في الخاص دون الباقي، وتكون الوظيفة العملية فيه هي التخيير في الخاص، لدوران الأمر فيه بين المحذورين، والعمل بالعام في الباقي، لعدم وجود المعارض فيه.

ولا مجال لحمل العام فيه على الخاص - حتى على نحو ثبوت حكم كل منهما له من حيثيته كما نقول به - لأنها إنما يحكيان عن حكم واحد إما هو المتعلق بالعام أو المتعلق بالخاص، ولذا كانا متكاذبين متعارضين فيه، وذلك إنما يمكن فيما لو كانا منفصلين أحدهما يحكي عن حكم العام والآخر يحكي عن حكم الخاص فيجمع بينهما بالجمع العرفي، وهذا ليس من موارد في شيء.

وأما آية الطهر أو التطهر فهي من موارد الصورة الثانية، لأن قراءة التخفيف تدل على أن غاية حرمة المقاربة هي الطهر، وهو النقاء من الحيض، فهي تدل - بمقتضى مفهوم الغاية - على الجواز بعد النقاء. وأما قراءة التشديد فهي تدل على أن غاية الحرمة هي التطهر، وهو - هنا - الغسل، فهي تدل بمفهوم الغاية على أن الجواز لا يكون إلا بعد الغسل، فتتعارضان في الدلالة على الحرمة والجواز ما بين النقاء والغسل، فيكون مفاد إحداها حكماً إلزامياً، وهو الحرمة، ومفاد الأخرى غير إلزامي، وهو الجواز، وفي هذه الصورة يرجع إلى الأصل العملي - وهو هنا البراءة - لسقوط حجية الدال على التكليف بالمعارضة، فلا يكون حجة على التكليف بالحرمة، ومع انتفاء الحجة على التكليف يكون المرجع هو قاعدة البراءة، كما هو مقرر في محله.

البحث الرابع: في رموز القرآن ودلالاته

لا ينبغي الإشكال في أن في القرآن الكريم رموزاً ودلالات متعددة لا يعرف تفصيلها وسائر مدلولاتها إلا المعصومون عليهم السلام، كما في الحروف المقطّعة، وقد تضمنت النصوص من القرآن والأحاديث أن القرآن فيه تبيان كل شيء، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾^(١)، وهل يتبين من بيانه الشريف كل شيء لغير المعصومين عليهم السلام، أما هم فيستفيدون منه ذلك، ويدلّ عليه أحاديث كثيرة:

منها: صحيح عبد الأعلى بن أعين «قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قد ولدني رسول الله صلى الله عليه وآله وأنا أعلم كتاب الله، وفيه بدء الخلق، وما هو كائن إلى يوم

القيامة، وفيه خبر السماء وخبر الأرض، وخبر الجنة وخبر النار، وخبر ما كان و(خبر) ما هو كائن، أعلم ذلك كما أنظر إلى كفي، إن الله يقول: (فيه تبيان كُلِّ شَيْءٍ) ^(١) «^(٢)».

ومنها: صحيح إسماعيل بن جابر (عن أبي عبد الله عليه السلام) قال: كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وفصل ما بينكم ونحن نعلمه ^(٣)، وغيرهما مما دلّ على ذلك كثير في أحاديثهم (صلوات الله عليهم أجمعين).

ومن البديهي - بالوجدان - أننا لا نعلم من القرآن الكريم ولا نتبين من آياته الشريفة إلا القليل من ذلك، وهو الذي تكشف عنه ظواهرها، فالذي يعلم من الكتاب كل ذلك لابدّ من أن يكون قد استفاده منه بطريق خاص دالّ عليه وليس من الظهور الذي يستفيد منه كل عارف باللسان، وذلك الطريق الخاص لابدّ أن يكون من سنخ الرموز أو التورية والكنيات ونحوها مما بواسطته تدل الآيات عليه، ولكن عند من يعرفونها، وليس هم إلا النبي وآله (صلى الله عليه وعليهم وسلم).

وقد ورد عنهم أحاديث كثيرة تفسر الآيات على خلاف ظواهرها مما ينسجم مع تلك الدلالات الخاصة بهم عليهم السلام.

فمن ذلك: ما في تفسير البرهان عن علي بن إبراهيم بسنده عن أبي بصير «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله عن قول الله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا﴾ ^(٤).

(١) لعله من النقل بالمعنى.

(٢) الكافي: ٦١ / ١، ب الرد إلى الكتاب والسنة...، ح ٨.

(٣) المصدر نفسه: ٦١ / ١، ب الرد إلى الكتاب والسنة...، ح ٩.

(٤) سورة الشمس: ١.

قال: الشمس رسول الله ﷺ، أوضح الله به للناس دينهم. قلت: ﴿وَالْقَمَرُ إِذَا نَلَّهَا﴾^(١). قال: ذاك أمير المؤمنين عليه السلام. قلت: ﴿وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَاهَا﴾^(٢)؟، قال: ذاك أئمة الجور الذين استبدوا بالأمر دون آل رسول الله ﷺ وجلسوا مجلساً كان آل رسول الله ﷺ أولى به منهم، فغشوا دين رسول الله ﷺ بالظلم والجور، وهو قوله: ﴿وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَاهَا﴾^(٣) قال يغشى ظلمهم ضوء النهار. قلت: ﴿وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَّهَا﴾^(٤)، قال: ذلك الإمام من ذرية فاطمة عليها السلام يسأل عن دين رسول الله ﷺ فيجلي لمن يسأله فحكى الله قوله: ﴿وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَّهَا﴾^(٥).

وغیره كثير في تفسير سورة الشمس وغيرها من السور، فالروايات من هذا السنخ متظافرة لو لم تكن بمجموعها متواترة. ويلحق بها ما دل على أنه «نزل القرآن بإياك أعني واسمعي يا جارة»^(٦).

بل هناك من الآيات الكريمة ما دلّ على إرادة خلاف ظاهرها مما هو مفروغ عنه، مثل: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^(٧) قال في مجمع البيان: «والذي يدل على أن المعني بـ(الذين آمنوا) هو علي الرواية الواردة من طريق العامة والخاصة بنزول الآية فيه لما

(١) سورة الشمس: ٢.

(٢) سورة الشمس: ٤.

(٣) سورة الشمس: ٤.

(٤) سورة الشمس: ٣.

(٥) البرهان: ٨/ ٢٩٧-٢٩٨، ح ٢.

(٦) تفسير علي بن إبراهيم: ١/ ١٦، وغيره.

(٧) سورة المائدة: ٥٥.

تصدق بخاتمته في حال الركوع»، وقد قال ﷺ - قبل ذلك بعد ذكر رواية ذلك عن جمع من العامة منهم الثعلبي والرازي والرماني والطبري وأنه هو قول مجاهد والسدي -: «والمروي عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام وجميع علماء أهل البيت»^(١).

ومن راجع النصوص وجدها متظافرة إن لم تكن متواترة في ذلك، غاية الأمر أن بعضها يتضمن إرادة بقية الأئمة الاثني عشر بعد علي (عليه وعليهم أفضل السلام)، وحتى على هذا المعنى يكون المراد قضية خارجية خاصة في حال أن ظاهرها الأولي قضية حقيقية.

ومثلها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٢)، فقد قال الطبرسي عليه السلام في مجمع البيان - أيضاً -: «وأما أصحابنا فإنهم رَوَوْا عن الباقر والصادق عليه السلام أن أولي الأمر هم الأئمة من آل محمد...»^(٣). ويشهد لذلك مراجعة النصوص الشريفة واستدلالهم على اختصاصها بالأئمة المعصومين عليه السلام فراجع. وذلك مخالف للظهور الأولي من الآية الكريمة.

والمهم: معرفة أن لا محذور من دعوى: وجود رموز وكنيات في آيات الكتاب وإن كانت على خلاف ظواهرها وخلاف ما تستسيغه أذهان العرف العام.

ولعل ذلك هو المقصود من مثل: «لا يعرف القرآن إلا من خوطب به» ونحوه مما دل على اختصاص علم القرآن بهم عليه السلام فيكون المراد أنهم يعلمون جميع

(١) مجمع البيان: ٢/ ٣٦٢.

(٢) سورة النساء: ٥٩.

(٣) مجمع البيان: ٣/ ١١٤.

دلالاته وما أريد بها، بخلاف سائر الناس، فإنهم إنما يعلمون الظواهر فحسب، لا أنهم لا يعلمون شيئاً منه وليس لهم أن يستفيدوا حتى من ظواهره شيئاً.

ولا يصح ردّ تلك الأخبار الدالة على أن في القرآن رموزاً وكنيات استناداً إلى أخبار العرض^(١) ونحوها، كحديث الثقلين لاسيما بعد ما عرفت من البحث فيها، فان غاية ما دلت عليه أخبار العرض هو لزوم ترجيح ما لم يعارض الكتاب على ما عارضه، وتلك الأخبار إنما دلت على إرادة معانٍ ومدلولات لا تستفاد من ظواهر الكتاب، وهي لم تكذبه، فلم تعارضه، كي تندرج تحت موضوع أخبار العرض، فافهم جيداً.

فالإنصاف: أنه لا محيص عن الالتزام بوجود دلالات للكتاب غير ظواهره لا يحيط بها وبمدلولاتها غير المعصومين عليه السلام، وليست تلك الدلالات معارضة له، كي تطرح بالمعارضة.

نقد القول الثاني

وأما دعوى: أن ليس لأحد أن يستند إلى شيء من القرآن إلا بعد ورود تفسيره من المعصومين عليه السلام - وهي القول الثاني من أقوال المسألة - فهي غير صحيحة - أيضاً - لأمرين:

الأول: النصوص المتظافرة المتقدمة الدالة على الحث على العمل بالقرآن والتدبر بآياته والاستفادة منها والانتفاع بها بما فيها حديث الثقلين المتواتر.

فإن قلت: تقدم الإشكال في الاستدلال بحديث الثقلين على حجّة ظواهر

القرآن وعلى كون المتداول بأيدينا هو القرآن المنزل، فكيف يصح الاستدلال به على صحة العمل بظواهره!.

قلت: الإشكال المتقدم إنما كان في الاستدلال بالحديث الشريف على حجّة العمل بظواهر الكتاب المتداول بأيدينا - في مقابل دعوى: حصول التحريف فيه -، وأما هنا فنحن بصدد الاستدلال به على حجّة الظواهر في مقابل دعوى: كون القرآن بأجمعه من سنخ الرموز التي لا يعرف تفسيرها إلا المعصومون عليهم السلام، وهذا لا يفرق الحال فيه عند حياة النبي صلى الله عليه وآله وبعد وفاته، فإنه لو كان - حتى ما في زمانه صلى الله عليه وآله - كله رموزاً لا يعلم تفسيرها إلا هم عليهم السلام فكيف يتعدد الثقل ويكون اثنين ويطلب من الأمة أن تتمسك بهما معاً!! في حال أنه لا يمكن الاستفادة منه، وإنما تنحصر بالاستفادة من العترة عليهم السلام، فإنه حينئذ لا يمكن التمسك إلا بالعترة، إذ لا يمكن الاستفادة إلا منها ولا التحرز من الضلالة إلا بها دون الكتاب، لأن الاستفادة منه لا تكون إلا عن طريق الاستفادة منهم، فلا يكون كل منهما عدلاً للآخر.

ويلحق بهذا الوجه: ما دلّ على صحة الاستدلال بالآيات والاستشهاد بها وبظواهرها، فراجع.

الثاني: أن ذلك ينافي كون القرآن المجيد هو المعجزة الباهرة لبنينا صلى الله عليه وآله التي أعجزت البشر عن أن يأتوا بسورة من مثله، فضلاً عن عشر من مثل سورته، وفضلاً عن مثله جميعاً، واضطرت تلك المعجزة العظيمة كفارهم ومعانديهم إلى قتاله صلى الله عليه وآله للقضاء عليه وعلى دعوته، وللكذب والبهتان عليه بما هو واضح البطلان، فتارة: يتهمونه بأنه مجنون، وأخرى: بأنه شاعر أو كاهن، وثالثة: بأنه

ساحر، وقضية الوليد بن المغيرة مشهورة، وهو الذي يقول عنه علي بن إبراهيم القمي عليه السلام: «وكان شيخاً كبيراً مجرباً من دهاة العرب»^(١).

وفي مجمع البيان في جملة ما عقبه على قوله تعالى من سورة المدثر: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾^(٢) إلى قوله تعالى ﴿وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ﴾^(٣) أن الوليد قال: «والله لقد سمعت من محمد أنفاً كلاماً ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجن وإن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة وإن أعلاه لمثمر وإن أسفله لمغدق وإنه ليعلو ولا يعلى»^(٤). وهذا اعتراف منه بأنه كلام الله ﷻ إلا أن عناده ساقه إلى الكذب والبهتان بادعاء أنه قول البشر وأنه سحر يؤثر، وليت شعري كيف يكون «قول البشر» و«ما هو من كلام الإنس»!، أو ليس البشر هم الإنس!.

والمهم: معرفة أنه قد أقيمت الحجة على الوليد وعلى غيره بتلك الآيات والصور التي عجز هو وغيره عن أن يأتوا بمثلها حتى ساقهم عنادهم إلى الكذب والبهتان وغير ذلك. وهل يا ترى: قد قامت الحجة عليهم بظواهر تلك الآيات وبمجرد سماعها، أو بكونها رموزاً قد فسرهما النبي ﷺ وشرحها لهم! بل لو كانت رموزاً لم يفهموا منها شيئاً، ولم يكن مجال لتحديهم بأن يأتوا بمثله. اللهم إلا أن يكون التحدي بأن يأتوا بمثله من الرموز والكنيات التي لا تفهم إلا بعد تفسيرها من واضعيها!، وهو - كما ترى - بديهي البطلان.

ولا تغفل عن أننا لا ندعي: أن جميع الآيات الكريمة واضحة الدلالة ولا

(١) تفسير القمي: ٣٩٣/٢.

(٢) سورة المدثر: ١١.

(٣) سورة المدثر: ٣١.

(٤) مجمع البيان: ١٧٨/١٠.

يحتاج أيّ منها إلى تفسير، وإنما ندّعي: أنّ منها ما له ظاهر وهو واضح الدلالة ولا يتوقف فهمه على تفسيرهم عليه السلام، وأنّ منها ما ليس له ذلك الظهور وهو الذي يحتاج فهمه إلى التفسير، بل حتى ما له ظاهر لا يصح التسرع بالعمل به قبل الرجوع إلى كلامهم عليه السلام والنظر فيه، إذ قد يكون مخصّصاً لعمومه أو مقيداً لإطلاقه أو حاكماً عليه، فيجب التعامل مع ظواهر الكتاب كما يتعامل مع سائر الحجج من النصوص الشريفة، لا أنّه ليس بحجة وأنما الحجة لمفسّره من كلامهم عليه السلام إن وجد، كما نسب إلى أصحابنا الأخباريين.

البحث الخامس: في بطون القرآن

وهو ما دلت عليه النصوص الشريفة، فقد تضمنت أنّ للآيات الكريمة ظهراً وبطناً، وأنّ معرفة بطونها تحتاج إلى التأويل ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(١).

منها: ما في الكافي «عن محمد بن منصور قال: سألت عبداً صالحاً عن قول الله ﷻ: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾»^(٢)، قال: فقال: إن القرآن له ظهر وبطن فجميع ما حرّم الله في القرآن هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمة الجور، وجميع ما أحلّ الله تعالى في الكتاب هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمة الحق»^(٣).

ومنها: ما في بصائر الدرجات من صحيح «فضيل بن يسار قال: سألت أبا

(١) سورة آل عمران: ٧.

(٢) سورة الأعراف: ٣٣.

(٣) الكافي: ١/ ٣٧٤، ب من ادعى الإمامة، ح ١٠.

جعفر عليه السلام عن هذه الرواية ما من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن. فقال: ظهره تنزيله وبطنه تأويله، منه ما قد مضى، ومنه ما لم يكن، يجري كما يجري الشمس والقمر، كما - كلما - جاء تأويل شيء منه يكون على الأموات كما يكون على الأحياء، قال الله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ نحن نعلمه^(١).

ومنها: صحيحه الآخر عن فضيل بن يسار - أيضاً - «قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية ما من آية إلا ولها ظهر وبطن، وما فيه حرف إلا وله حد يطلع^(٢): ما يعني بقوله: لها ظهر وبطن؟ قال: ظهر، وبطن هو تأويلها منه ما قد مضى ومنه ما لم ينجى...»^(٣). وهي متفقة المضمون ومتفقة في كثير من الألفاظ مع الرواية السابقة، وكأنها تحكي نفس الواقعة، ولكن رويت بطريقتين وبألفاظ متقاربة.

ومنها: ما في الكافي من موثق السكوني «عن أبي عبد الله عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أيها الناس إنكم في دار هدنة - إلى أن قال - فقام المقداد بن الأسود فقال: يا رسول الله وما دار الهدنة؟ قال: دار بلاغ وانقطاع، فإذا التبتت عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن - إلى أن قال - وهو الفصل ليس بالهزل، وله ظهر وبطن، فظاهره حكم وباطنه علم، ظاهره أنيق وباطنه عميق، له نجوم وعلى نجومه نجوم، لا تحصى عجائبه ولا تبلى غرائب...»^(٤).

(١) بصائر الدرجات: ٢١٦، ب في أن الأئمة عليهم السلام أنهم أعطوا تفسير القرآن والتأويل، ح ٧.

(٢) علّق عليه في الهامش: وله حد ومطلع، كذا في نسخة البحار. وعلى هذه النسخة يكون المعنى أوضح.

(٣) بصائر الدرجات: ٢٢٣، ب في الأئمة عليهم السلام أنهم الراسخون في العلم، ح ٢.

(٤) الكافي: ٥٩٨/٢، ب فضل القرآن، ح ٢.

ومنها: ما في كتاب سليم بن قيس في ضمن كتاب لمولانا أمير المؤمنين عليه السلام إلى معاوية: «وإني سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: ليس من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن وما منه حرف إلا وإن له تأويل **﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾** الراسخون نحن آل محمد...»^(١) إلى غير ذلك مما تضمن ذلك أو أكثر من ذلك من أن لكل آية سبعة بطون أو سبعين بطناً أعرضنا عن استقصائها، لضعف أسنادها أو إرسالها.

والمهم: معرفة أن ما دلت عليه هذه الأحاديث الشريفة هو الذي يناسب ما دلّ على أن في القرآن تبياناً لكل شيء، وما تضمنته الأحاديث المتقدمة من أنهم عليهم أفضل الصلاة والسلام يعلمون منه خبر ما تقدم وما تأخر وخبر السماء والأرض... إلخ. وهذا ما يكشف عن أن لكل آية من آياته، أو حتى لكل حرف من حروفه دلالات لا نفهمها نحن، وإنما يفهمها المعصومون عليهم السلام، ويستنبطون منها العلوم، لاطلاعهم عليها.

فإن قلت: وجود الدلالات المتعددة على المعاني العديدة يستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

قلت: أولاً: هو ممكن وليس مستحيلاً، ومجرد تمثيل اللفظ بالقالب وعدّه قالباً للمعنى لا يستلزم استحالة، لأن الإشكال - في الحقيقة - على ذلك، لا على صحة الاستعمال، فإن اللفظ دليل على المعنى، وليس قالباً له، كي يمتنع أن يكون قالباً لاثنتين في آنٍ واحد، ولا مانع من أن يكون الشيء الواحد دالاً على أمرين في التكوينيات، فضلاً عن الوضعيات، ألا ترى: أن المعلولين لعلة واحدة

(١) كتاب سليم بن قيس: ٣٠٦.

يكون وجود كل منهما دليلاً على وجود الآخر وعلى وجود علتها. وكذلك الحال في المتلازمات.

والأمر في الوضعيات أيسر، لأن بالإمكان التواضع على أن يكون اللفظ المعين إذا جعل في الموضع المعين من الجملة يراد منه معانٍ متعددة، ولا محذور في ذلك ثبوتاً ولا إثباتاً، كما لا ينبغي أن يخفى.

وثانياً: سلمنا ولكن يمكن أن يكون لكل آية أو لكل كلمة أو لكل حرف منها معنى واحد إلا أن له معانٍ أخرى ملازمة له بملازمات خفية لا يطلع عليها ولا على إرادتها إلا العالم بتلك الملازمات والتلازم بينها، فيكون المستعمل فيه معنى واحداً والمراد هو وجميع ملزوماته المتعددة.

ومن هذا البحث يظهر: كيف أن بعض موارد التفسير قد وردت في بيان البطون، فلا تكون ناظرة إلى ظاهر الآية ولا حاكمة عليه، وإنما هي ناظرة إلى بطنها ومفسرة له، فالتفت.

البحث السادس: في المحكم والمتشابه

قال الله (سبحانه وتعالى) في قرآنه المجيد: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أَهْلُ الْبَيْتِ﴾^(١).

قد دلّت الآية الكريمة على أن من الكتاب آيات محكمات، وأن منه آيات آخر

(١) سورة آل عمران: ٧.

متشابهات، وقد وصفت المحكمات بأنهن أم الكتاب، كما أخبرت عن أن المنحرفين يتبعون المشابه بداعي الفتنة، وبداعي تأويله، وأنه لا يعلم تأويله إلا الله.

وأما «الراسخون في العلم» فهو معطوف على «الله» فيكونون عالمين بتأويله بمقتضى العطف الموجب للاشتراك في الحكم، وتكون جملة ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ حالاً. وأما احتمال كونه مبتدأً والواو استئنافية وكون جملة ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا...﴾ خبراً عنه، فهو مخالف للنصوص المتقدمة والآية الدالة على كون الواو عاطفة، وكونه معطوفاً على «الله»، فالتفت.

وقد دلت الأخبار - بما لا يقبل الشك - على أن النبي ﷺ وعترته الأطهار عليهم السلام هم الراسخون في العلم وأنهم جميعاً يعلمون المراد من المحكم والمتشابه ويعلمون تأويله. وذلك دليل وشاهد على العطف - كما تضمنه صحيح الفضيل بن يسار المتقدم، حيث تضمن قوله عليه السلام: «قال الله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ نحن نعلمه»، وهو دليل على أن الله (سبحانه وتعالى) قد علمهم تأويله، وأن علمهم بموارده وتأويله في طول علم الله ﷻ وتعليمه، ففي صحيح بريد العجلي «عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، قال: رسول الله ﷺ أفضل الراسخين قد علمه الله جميع ما أنزل الله إليه من التنزيل والتأويل، وما كان الله لينزل عليه شيئاً لم يعلمه تأويله، وأوصياؤه من بعده يعلمونه كله...»^(١). وقد رواها الكليني رحمه الله في الكافي بطريق آخر وباختلاف يسير^(٢).

(١) بصائر الدرجات: ٢٢٣، ح ٢.

(٢) الكافي: ١/ ٢١٣، كتاب الحجة باب إن الراسخين...، ح ٢.

وعليه: يلزم العمل بالمحكم، والرجوع في المتشابه إلى من يعلم تأويله، ولا يجوز الاستقلال في تأويله، بمقتضى ذم الآية لمن في قلوبهم زيغ باتباعه بداعي الفتنة وبداعي تأويله من عند أنفسهم. بل حتى المعصومون عليهم السلام أنفسهم يؤمنون بالمتشابه ولا يعملون به، بخلاف المحكم فإنهم يؤمنون به ويعملون به، كما في معتبر وهب - أو وهيب - بن حفص «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: إن القرآن فيه محكم ومتشابه، فأما المحكم فنؤمن به فنعمل به وندين به، وأما المتشابه فنؤمن به ولا نعمل به، وهو قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَّهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(١). ومثله في الأصول الستة عشر عن جابر^(٢).

وهذه النصوص الشريفة قد دلت على لزوم الإيثار بالمتشابه، وتجنب العمل به بخلاف المحكم. وذلك ما يستدعي التفريق بينهما، كي يعمل بما يصح العمل به ولا يعمل بالآخر.

وقد دلت رواية النعماني في تفسيره عن إسماعيل بن جابر على الفرق بين المحكم والمتشابه، وهي التي استند إليها السيد المرتضى رحمته الله في رسالة المحكم والمتشابه، كما أن من يقرأ مقدمة علي بن إبراهيم القمي لتفسيره يجدها متضمنة لمضامين تلك الرواية، وكأنتها هي.

وقد ذكر الشيخ الحر رحمته الله في خاتمة وسائله في ذيل الفائدة الثانية: أسناد ما نقله السيد المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه من أحاديث تفسير النعماني

(١) بصائر الدرجات: ٢٢٣.

(٢) الأصول الستة عشر: ٦٦.

فقال: «وهذا أسنادها: قال شيخنا أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جعفر النعماني رحمته الله ^(١) في كتابه في تفسير القرآن: أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة ^(٢) قال: حدثنا أحمد بن يونس بن يعقوب الجعفي ^(٣)، عن إسماعيل بن مهران ^(٤) عن الحسين بن علي بن أبي حمزة ^(٥)، عن أبيه ^(٦) عن إسماعيل بن جابر ^(٧) قال: سمعت أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام يقول - وذكر الحديث عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام - ^(٨). وهي رواية طويلة مذكورة في بحار الأنوار.

وقد أفادت في فقراتها: أن المحكم هو الذي «تأويله في تنزيله» و«لا يحتاج في تأويله إلى أكثر من التنزيل» و«لا يحتاج المستمع إلى مسألة عنه»، وقد وصفت المحكم بالذي لم ينسخه شيء من القرآن، وهو في محله، لأن الحكم قبل نسخه ما لم يصرح بنسخه وبوقت نسخه لا يكون مصداقاً لعنوان ما تأويله في تنزيله، لأن تنزيله لم يصرح به، ولم يتضمن تحديد وقت تشريعه وانتهائه، فنسخه وتبديله إلى حكم آخر وتحديد بوقت خاص يحتاج إلى تفسير وتأويل لم يشتمل عليه تنزيله، فلا يكون من المحكم.

وأما المتشابه فقال عليه السلام عنه: «وأما المتشابه من القرآن فهو الذي انحرف منه،

(١) عظيم القدر شريف المنزلة صحيح العقيدة. النجاشي معجم رجال الحديث.

(٢) ثقة النجاشي والشيخ إلا أنه زيدي جارودي. معجم رجال الحديث.

(٣) مجهول، ولكن في البحار يوسف مكان يونس وهو ثقة الشيخ عليه السلام فلاحظ.

(٤) له أصل، ثقة النجاشي والشيخ. معجم رجال الحديث.

(٥) واقفي ضعيف. معجم رجال الحديث.

(٦) أحد أعمدة الواقفة وأمره معروف.

(٧) له أصول ممدوح ثقة الشيخ. معجم رجال الحديث.

(٨) وسائل الشيعة: ٣٢ / ٢٠.

متفق اللفظ مختلف المعنى»، وقد مثل عليه السلام لكل من المحكم والمتشابه بأمثلة كثيرة، وقد عد من المحكم آيات الأحكام الدالة على «تحليل ما أحل الله سبحانه في كتابه وتحريم ما حرم الله من المآكل والمشارب والمناكح، ومنه ما فرض الله ﷻ من الصلاة والزكاة - إلى أن قال - وهذا من المحكم الذي تأويله في تنزيله لا يحتاج في تأويله إلى أكثر من التنزيل».

وينتج عنه: فائدة مهمة، وهي: أن آيات الأحكام غير المنسوخة من المحكم. وعليه يمكن استنباط الأحكام من ظواهرها ويعمل بها، لأنها من المحكم الذي يعملون عليه السلام به ويدينون ويؤمنون به، وهي ليست من المتشابه، لأنها ليست مصداقاً لمتفق اللفظ مختلف المعنى، ولا ريب أن المهم بالإضافة إلينا في علم الأصول هو آيات الأحكام وظواهرها، وقد تكفلت الرواية بعدها من المحكمات.

وهذه الرواية وإن أمكن التشكيك في اعتبارها، لأن في سندها أحمد بن يونس بن يعقوب الجعفي وهو مجهول، كما أن الحسين - أو الحسن - بن علي بن أبي حمزة ضعيف، وأبوه - وهو البطائني - أمره معروف، فإنه من أعمدة الواقفة.

ولكن هناك رواية صحيحة وردت في التفريق بين الفرقان والكتاب تضمنت: «أن الفرقان هو كل أمر محكم، والكتاب هو جملة القرآن...» ففي تفسير البرهان: «علي بن إبراهيم قال: حدثني أبي عن النضر بن سويد عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألت عن قول الله تبارك وتعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ * نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ * مِنْ قَبْلُ هَدَى لِلنَّاسِ

وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ ﴿١﴾، قال: الفرقان هو كل أمر محكم، والكتاب هو جملة القرآن الذي يصدقه ^(١) من كان قبله من الأنبياء ^(٢).

وقد روى في الكافي بنفس السند ولكن: «عن ابن سنان أو عن غيره عمن ذكره قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القرآن والفرقان أهما شيئان أو شيء واحد؟. فقال عليه السلام: القرآن جملة الكتاب، والفرقان المحكم الواجب العمل به» ^(٣).

وكأن التردد من الكليني عليه السلام بين أن يكون إبراهيم بن هاشم روى عن عبد الله بن سنان مباشرة أو عن غيره الذي روى عنه. والغير الذي روى عنه هو النضر بن سويد، كما في سند علي بن إبراهيم في تفسيره، ومن البعيد جداً أن تكون هناك واقعتان حكّت الرواية الأولى عن إحداهما والثانية عن الأخرى، فالاختلاف بالألفاظ من جهة النقل بالمعنى.

ويؤيده: مرسل العياشي الذي تضمن الأول منهما مضمون رواية الكافي، وتضمن الثاني مضمون رواية تفسير القمي.

فقد روى: «عن عبد الله بن سنان ^(٤) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القرآن والفرقان؟، قال: القرآن جملة الكتاب وأخبار ما يكون، والفرقان المحكم الذي يعمل به، وكل محكم فهو فرقان» ^(٥).

(١) لعله تصحيف «يصدق» والهاء فيه زائدة.

(٢) البرهان: ٦/٢، ح ٢.

(٣) المصدر نفسه: ٦/٢، ح ٣.

(٤) مما يجدر ملاحظته أن العياشي روى هذا المضمون عن عبد الله بن سنان بلا تردد ولكن الكليني تردد بينه وبين من روى عنه، وهذا مما يرجح كون إبراهيم بن هاشم قد رواها بهذا المضمون عن عبد الله بن سنان بواسطة النضر بن سويد، فلاحظ.

(٥) البرهان: ٦/٢، ح ٤.

كما قد روى: «عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ * نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ * مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ﴾»، قال: هو كل أمر محكم، والكتاب هو جملة القرآن الذي يصدق فيه من كان قبله من الأنبياء»^(١).

وكذلك روى علي بن إبراهيم في تفسيره بسند معتبر^(٢) «عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: إن القرآن زاجر وأمر يأمر بالجنة ويزجر عن النار، وفيه محكم ومتشابه، فأما المحكم فيؤمن به ويعمل به ويعتبر به، وأما المتشابه فيؤمن به ولا يعمل به، وهو قوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدَ رَبِّنَا﴾»، قال: آل محمد الراسخون في العلم»^(٣).

ولا تغفل عن أن مضمون هذه الرواية مقارب لمضمون رواية بصائر الدرجات المتقدمة إلا أن تلك رويت عن وهيب أو وهب بن حفص^(٤)، عن أبي عبد الله عليه السلام، وهذه رويت عنه عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام. وأياً كان فهي معتبرة السند.

(١) البرهان: ٧/٢، ح ٥.

(٢) حدثنا محمد بن أحمد بن ثابت قال: حدثنا الحسن بن محمد بن سماعة - وهو وإن كان من شيوخ الواقفة إلا أنه فقيه صحيح الحديث ثقة النجاشي - عن وهيب بن حفص.

(٣) البرهان: ٩/٢، ح ٧.

(٤) فقد رواها محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن الحسين - الذي هو بن أبي الخطاب - عن وهب بن حفص عن أبي عبد الله عليه السلام. وقال أستاذنا الخوئي رحمته الله: «لم يثبت وجود لعنوان وهب بن حفص مطلقاً أو مقيداً في الكتب الأربعة والصحيح في جميع ذلك: وهيب بن حفص». معجم رجال الحديث: ٢٠/٢٢٧.

كما أن العياشي قد روى هذا المضمون أو ما يقاربه جداً عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام^(١) - أيضاً - ولكن روايته مرسلة. والظاهر أنها هي بعينها رواية علي بن إبراهيم. فتدبر.

والمتحصّل: من هذه الأخبار الشريفة بشرف من رويت عنهم عليهم السلام: أنّ المحكم هو الذي يعمل به، بخلاف المتشابه فإنه يؤمن به ولا يعمل به، فإن كان المنظور في ذلك هو الآيات الكريمة من حيث مدلولاتها لا محض ألفاظها وتركيبها ودلالاتها كان موضوع التقابل بين المحكم والمتشابه هو المضمون، فالمضمون الذي يعمل به يكون هو المحكم، والمضمون الذي ينطبق عليه عنوان المتشابه هو الذي لا يعمل به، وإنما يؤمن به لا غير، وإن كان المنظور فيه هو الآيات من حيث دلالتها، فيكون موضوع التقابل بين المحكم والمتشابه هو الدال، إذ الدال - على هذا - قد يكون محكماً فيعمل به، وقد يكون متشابهاً فيؤمن به - على ما هو عليه - ولا يعمل به، فافهم.

فإذا كان المحكم وصفاً للمدلول - وهو المضمون الذي يعمل به - كانت آيات الأحكام غير المنسوخة كلها من المحكم، لأن المضامين التي تصلح لكونها موضوعاً للعمل هي الأحكام، فإنها هي التي يعمل بها دون سائر مضامين الجمل والقضايا من التكوينية وحتى الاعتباريات التي لا تكون موضوعاً للعمل.

وكذلك الحال فيما إذا كان المحكم وصفاً للدال، فإنّ الدال الذي يصلح للعمل به هو ذو الدلالة الواضحة على مدلوله، وأما الملتبس المعنى وما يحتاج إلى التأويل والتفسير فهو غير صالح للعمل به، لأنّه ليس له ظهور ولا يعرف المراد

منه. بل ليس له دلالة عليه، فكيف يمكن العمل به واستكشاف المراد منه! ولذا يكون العمل عندئذ بتأويله الذي لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم، ولا يجوز العمل بتأويل أهل الزيغ، ومبتغي الفتنة، كما لا يخفى.

ويترتب على ذلك: كون ظواهر آيات الأحكام غير المنسوخة كلها من ظواهر الآيات المحكمة دون المتشابهة، فتكون حجة يصح الاستناد إليها والعمل بالأحكام التي دلّت عليها بمقتضى تلك الروايات وإن كان بعضها - كرواية النعماني - أظهر من بعض، فإنها نصت على أن «المحكم مما ذكرته في الأقسام مما تأويله في تنزيله من تحليل ما أحلّ الله سبحانه في كتابه وتحريم ما حرم الله من المآكل والمشارب والمناكح.

ومنه ما فرض الله ﷻ من الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد ومما دلّم به مما لا غنا بهم عنه في جميع تصرفاتهم مثل: قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ الآية. وهذا من المحكم الذي تأويله في تنزيله لا يحتاج في تأويله إلى أكثر من التنزيل.

ومنه قوله عز وجل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾، فتأويله في تنزيله. ومنه قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ﴾ إلى آخر الآية، فهذا كله محكم لم ينسخه شيء قد استغني بتنزيله من تأويله. وكل ما يجري هذا المجرى^(١).

وأما المتشابه فهو لا يصدق على ظواهر آيات الأحكام ذات الظهور

المستحكم بعد استقصاء الفحص عن الأدلة المخصصة والمقيدة والمفسرة، وذلك لأن المراد منه - سواءً كان «متفق اللفظ مختلف المعنى» على ما في رواية النعماني أم كان «ما التبس على جاهله» كما في مرسله العياشي - لا ينطبق على الظاهر ذي الظهور المستحكم، لأنّه ذو معنى واحد وغير ملتبس، فهو معلوم المعنى غير مجهول، فلا ينطبق عليه عنوان «ما التبس على جاهله».

ألا ترى: أنّ المحاورات بين أهل اللسان المبينة على الظواهر المستحكمة يعمل عليها ويستفاد منها المراد، فلا يكون ملتبساً ولا يعد متلقيه جاهلاً به، ويكون مدلوله حجة على كل من المتكلم والسامع وإن احتمل خلافه، ولا يقبل عذره بتعويله على ذلك الاحتمال، لأنّه يعد في عرف أهل اللسان وعند العقلاء عالماً به، فإنهم يتعاملون مع الظواهر معاملة العلم، فلا يعدون العالم بالظاهر جاهلاً بالمراد، ويكتفون بالإبلاغ به في الكشف عن المراد، فلا يندرج الظاهر في عنوان الملتبس المعنى، ولا المجهول، ولا المتشابه، ولا ينبغي التردد في إثبات المراد به، فإذا تضمن ما يقتضي عملاً لزم العمل به، وإن كان المتضمن له آية كانت من المحكمات دون المتشابهات.

كيف ولو لا ذلك لم ينفع في إثبات المراد منه حتى التفسير الوارد عن المعصوم عليه السلام بدليل معتبر فيما إذا لم يكن نصاً بأن كان ظاهراً فيه، لأنّه - عندئذٍ - يكون ملتبساً على جاهله، فلا يمكن أن يستفيد منه شيئاً ويعمل به، خصوصاً بعد أن ورد عن الرضا عليه السلام في خبر حيون مولاه ما تضمن: «إن في أخبارنا متشابهاً كمتشابه القرآن، ومحكماً كمحكم القرآن»^(١)، فتدبر جيداً.

واللازم في التشابه هو العمل بتأويله المعلوم من الآيات الأخرى المحكمة الدالة عليه أو ببيان الراسخين في العلم الذين هم محمد وعترته صلى الله عليه وعليهم أجمعين، والحذر كل الحذر من العمل بتأويل غيرهم من سائر البشر، لما نصت عليه الآية الكريمة من انحصار علم التأويل بالله ﷻ وبهم عليهم أفضل الصلاة والسلام.

فاللازم رد التشابه إلى المحكم، فإن وجد تأويله فيه يكون العمل بالمحكم دونه، وإن لم يوجد في المحكمات وعلم تأويله من الراسخين في العلم ﷺ عمل بتأويلهم، وإن لم يكن لا هذا ولا ذاك وجب التوقف فيه ورد علمه إلى أهله حذراً من اتباع أهل الزيغ ومبتغي الفتن، والله (سبحانه وتعالى) هو العاصم.

نقد القول الثالث

بقي شيء: وهو أن صاحب الوسائل ﷺ ادعى:

أن آيات الاحكام بالإضافة إلى الأحكام النظرية كلها مما لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم، ولا أقل من احتمال ذلك، فيلزم التوقف فيها. مضافاً: إلى أن النسخ فيها كثير جداً، وأنه لا يوجد في غيرها. ويترتب عليه عدم جواز الاستناد في استنباطها من ظواهر آياتها^(١).

وقد ذكر ذلك تعقيباً على خبر الاحتجاج الذي تضمن قوله ﷺ: «إن الله قسم كلامه ثلاثة أقسام: فجعل قسماً منه يعرفه العالم والجاهل، وقسماً لا يعرفه

إلا من صفا ذهنه ولطف حسه وصح تمييزه ممن شرح الله صدره للإسلام، وقسماً لا يعلمه إلا الله وملائكته والراسخون في العلم»^(١). فقال: «لا يخفى: أن آيات الأحكام بالنسبة إلى الأحكام النظرية كلها من القسم الثالث...». وهو بذلك يريد أن يستشهد بما ذكره الخبر من تثليث الأقسام، وعدّ آيات الأحكام النظرية كلها من القسم الثالث على ما ذكره من عنوان الباب الثالث عشر من أبواب صفات القاضي، حيث عنوانه بعدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلا بعد معرفة تفسيرها من الأئمة عليهم السلام^(٢).

وهو وإن كان على تقدير كون آيات تلك الأحكام من القسم الثالث في الخبر يتوقف العمل بتلك الآيات وصحة الاستنباط منها على معرفة تفسيرها من المعصومين عليهم السلام، لأنّها - على ذلك - تكون من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله والراسخون في العلم إلا أن عدّها من القسم الثالث مصادرة، لأنّها لو كانت كذلك لما صح إرجاع الأئمة عليهم السلام شيعتهم إلى آيات الأحكام النظرية، وقد تقدم الكثير مما استدللنا به على صحة الاستدلال بها على الحكم الشرعي النظري، إذ لو كان ضرورياً لم تكن هناك حاجة إلى الإرجاع إلى تلك الآيات والاستشهاد بها، فراجع.

مضافاً: إلى أنّ تلك الآيات لو كانت بأجمعها من القسم الثالث لكانت بأجمعها من المتشابهات ولم يكن يعمل بها حتى الأئمة عليهم السلام، كما دلّت عليه بعض النصوص، فكيف يصح استنباط الحكم النظري منها حتى بعد ورود تفسيرها

(١) وسائل الشريعة: ١٨/١٤٣، ب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٨/١٢٩، ب ١٣ من أبواب صفات القاضي.

من الأئمة عليهم السلام وهم بأنفسهم المقدسة لا يعملون بها؟! وإنما الذي يصح - حينئذٍ - هو استنباط الحكم من تفسيرهم عليهم السلام.

مع: أن ذلك مناقض لما في رواية النعماني من الفقرة المتقدمة، حيث تضمنت أن آيات الأحكام من صنف المحكم، والظاهر منه عليه السلام أنه يلتزم بحجيتها، ويشهد له عمل الأئمة عليهم السلام وفقهاء شيعتهم بتلك الآيات واستنباط الأحكام النظرية منها، كما يظهر ذلك من النصوص وكتب الفقه.

وأما قوله: «كيف والنسخ فيها كثير جداً، بل لا يوجد في غيرها» فلا أثر له في الدعوى، لأن من يتصدى للاستنباط لا يستنبط من الآيات المنسوخة وإن كانت كثيرة، فإنه إنما يستنبط من الآيات الناسخة وغير المنسوخة.

وإن أراد بذلك دعوى العلم الإجمالي بوجود المنسوخ فيها فيلزم التوقف فيها جميعاً، لكونها من أطرافه.

ففيه: أن المنسوخات لو لم تكن مضبوطة ومعلومة بالعلم التفصيلي الموجب لانهلال العلم الإجمالي تكويناً^(١) فإنه منحل حكماً، إذ لا يعلم إجمالاً بأكثر مما علم به تفصيلاً من المنسوخات.

وأما قوله: «بل لا يوجد في غيرها» فلا بد أنه يقصد منه لا يوجد النسخ في غير آيات الأحكام من آيات القرآن المجيد، وإلا فإن في أحاديث النبي صلى الله عليه وآله - أيضاً - أحاديث ناسخة ومنسوخة، كما هو الحال في آيات الكتاب.

ومن جميع ما تقدم ظهر: أن أصح الأقوال في المسألة هو القول المشهور،

(١) كما ادعاه المحشي حيث قال: «فاجتهدنا في الأحكام المنصوصة في القرآن ولم نجد حكماً واحداً منسوخاً من النظريات». راجع وسائل الشيعة: ١٨ / ١٤٤.

وهو مركب من دعويين: إحداهما: هي حجّة ظواهر الكتاب. والثانية: لزوم الجمع بينها وبين ما دلّ على تفسيرها في موارد الحكومة وما دلّ على تخصيص عموماتها وتقييد مطلقاتها في موارد الجمع العرفي.

ملخص الاستدلال على القول الأول وبطلان القول الرابع

ويتلخّص الاستدلال على الدعوى الأولى بأربعة أدلة:

الأول: النصوص المتواترة الدالة على المفروغية عن وصف الكتاب المتداول بأيدينا - على أنه القرآن الكريم - بالقرآن، بضميمة ما هو المفروغ عنه عند عامة المسلمين من حجّة القرآن المعتضد بحديث الثقلين المتواتر وغيره، فتأمل جيداً.

الثاني: النصوص المتظافرة والمعتبرة الدالة على الحثّ على العمل بالقرآن وتدبر آياته والانتفاع بها في مقام العمل والأجر العظيم على ذلك، فظهور الآيات التي هي موضوع للعمل يكون بمقتضى تلك النصوص حجة يصح الاستناد إليها في مقام العمل، كي يعمل بها وينتفع بها وينال الأجر على ذلك العمل، ومن أظهر مواردّها - إن لم تكن جميع مواردّها - هي آيات الأحكام بما فيها الأحكام غير الإلزامية.

الثالث: النصوص الدالة على صحة الاستدلال بآيات الأحكام وظهوراتها والاستشهاد بها في مواردّها، إذ كيف يصح ذلك لو لم تكن ظهوراتها حجة!.

الرابع: أن آيات الأحكام لها ظهور، وظهورها حال سائر الظهورات المتداولة عند أهل اللسان العربي قال عليه السلام: ﴿وَهَذَا لِسَانُ عَرَبِيٍّ مُبِينٌ﴾^(١)،

وقد دل بناء العقلاء على حجّية كل كلام له ظهور عند عدم وجود ما يصرفه عنه، وظهور آيات الأحكام مندرج تحت تلك الكبرى، ولا مخرج له عنها، فهو حجة كسائر الظهورات.

ومنه يظهر: الحال في صحة الدعوى الثانية - وهي لزوم الجمع بينها وبين سائر الأدلة في موارد الحكومة والجمع العرفي - فإن الظهورات - عامة - إنما تكون حجة فيما لو لم يكن هناك ما يصرفها عن ظهورها الأولي، أو يمنع من حجّيته من القرآئن المتصلة والمنفصلة، فإن المتصلة تمنع الظهور إلا فيما تقتضيه، والمنفصلة وإن لم تمنع من حصوله لكنها تمنع من حجّيته فيما تقتضيه، فيحمل عليها مفسرة له أو موسعة أو مضيقة، كما في موارد الحكومة، أو كون الحكم الفعلي على غير حكمه في بعض أفرادها، كما في موارد التخصيص والتقييد، فضرورة الجمع العرفي تلزم بتقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق في جميع الموارد، ولا مخرج للآيات الكريمة وظهوراتها عنها على ما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى.

وأما الأقوال الأخرى فقد ظهر بطلانها في مطاوي البحوث المتقدمة فلا حاجة إلى إعادة الكلام فيها وفيما يبطلها.

مسألة في حجية قول اللغوي

تمهيد

وقبل تحقيق الحال فيها يحسن تقديم أمور:

الأمر الأول: في الثمرة

لا يخفى: أنَّ لحجية قول اللغوي ثمرة عظيمة في الفقه، لوجود كثير من الألفاظ المجملة مفاهيمها عندنا بالمرّة، لإهمالها وترك استعمالها في عرفنا العام مثل: كلمة «الصعيد»، أو «الرّطل» إلى غير ذلك، ولوجود كلمات لم يترك استعمالها ولكن يقع الشك والتردد في معانيها المتداولة في عصر النصوص، مثل: «التمر» حيث يستعمل في عرفنا كثيراً في خصوص الجاف اللين في مقابل: «الخلال» وهو الصلب، وهما معاً في مقابل: «الرّطب» وهو الناضج قبل جفافه في حال أن ذلك كله تمر لغة، فإذا تردد مفهومه في عصر النص بين ثمر النخيل الناضج وما لم ينضج بعد - مثلاً - ولم يكن عندنا ما يعين أحد المفهومين غير ما يذكره أهل اللغة وكان قولهم حجة فإنه يتضح به موضوع الحكم الشرعي الكلي، ونحو ذلك كثير، إذ أنّ ابتعادنا عن عصر النصوص قد أخرجنا إلى مراجعة كتب اللغة كثيراً، كما لا يخفى، فينبغي البحث في حجيتها في الكشف عن معاني ألفاظ النصوص عند التردد فيها.

الأمر الثاني: في تحديد موضوع المسألة

اعلم أنّ ما ينبغي البحث فيه من قول اللغوي هو كشفه عن الظهور التصوري النوعي للفظ المجهول المعنى عندنا، حيث يتوقف عليه الظهور النوعي التصديقي لتمام الكلام، فإنّ هذا هو موضوع حجّة الظهور الثابتة ببناء العقلاء.

ومنه يظهر: أنّه لا ينبغي البحث في المسألة من حيث أنّ قول اللغوي يكشف عن المعنى الموضوع له أو لا يكشف عنه، لأنّ موضوع الحجية للظهور التصوري - الذي هو في طول حجّة الظهور التصديقي - ليس هو كشف اللفظ عن المعنى الموضوع له، وإنما هو كشفه عن المعنى الذي ينسب إلى الذهن من حاق اللفظ عند عدم القرينة، وذلك أعم من الوضع، فإنّ الوضع وإن كان يستلزمه - غالباً - إلا أنّه غير منوط به - بمعنى أنّه غير منوط بكون اللفظ موضوعاً لذلك المعنى - .

فإنّ الانصراف المستحكم الناشئ من كثرة الاستعمال قد يوجب التلازم التكويني بين اللفظ والمعنى من دون استلزامه للوضع، فضلاً عن النقل، كما في لفظ «الحيوان»، حيث ينصرف عن الإنسان مع أنّ استعماله في الأعم منه مع القرينة لا يعدّ مجازاً مثل: قولهم: «الإنسان حيوان ناطق».

كما أنّ العلم بالوضع قد لا يستلزم ظهور اللفظ في معنى واحد، ألا ترى: أنّ المشترك موضوع لكل واحد من معانيه وهو مجمل مردد بينها غير ظاهر في واحد منها بخصوصه - عادة - .

ومنه يظهر: أنّ المراد تحصيله من قول اللغوي هو تشخيص الظهور التصوري النوعي دون تشخيص الوضع والمعنى الموضوع له بالخصوص،

وتشخيص هذا الظهور هو الذي ينبغي البحث عنه في مسألة علامات الحقيقة والمجاز، كما سيأتي (إن شاء الله تعالى)، فإنّ الظهور هو موضوع الحجية دون الوضع وكون المعنى حقيقياً، ولذا كان التعامل مع القرينة الصارفة بالعمل بها دون الظهور الوضعي، فإنّ لا موضوعية له، وإن كان الوضع في اللفظ المختص هو السبب في ظهوره في المعنى غالباً.

ومنه تظهر: الحاجة إلى البحث عما تصدى له اللغويون في كتبهم، كي يتيسر لنا الاستفادة منها في تشخيص الظهور.

الأمر الثالث: في علم اللغة وتصنيف كتبه

عرّف علم اللغة بأنّه: «علم يبحث فيه عن مفردات الألفاظ الموضوعية من حيث دلالتها على معانيها بالمطابقة»^(١)، وبمقتضى هذا التعريف يفترض أن تنصّ كتب اللغة على المعنى الحقيقي وتميزه عن غيره من المجازات والمنقولات العرفية في حال أنّنا لم نجد من يصرح بذلك منهم غير الزمخشري في «أساس البلاغة»، فإنّ بعد ذكر المعنى الحقيقي قد يعقبه بالمجازي فيقول: «ومن المجاز...».

ومن الجدير بالذكر معرفة أنّ كتب اللغة تنقسم إلى قسمين:

أحدهما: يكون الغرض من تأليفه شرح الألفاظ العربية وبيان معانيها وما هي ظاهرة فيه.

(١) ذكره نصر أبو الوفاء الهويني في فوائده التي قدمت في الطبعة التي عندنا على البدء بالقاموس مباشرة في صفحتها الأولى المرقمة ٢.

والثاني: يكون الغرض منه شرح ألفاظ النصوص من القرآن والأحاديث.
أما القسم الأول فيندرج فيه كتاب فقه اللغة للثعالبي والفروقات اللغوية لأبي هلال العسكري وأساس البلاغة للزمخشري والصحاح للجوهري والقاموس المحيط للفيروز آبادي والعين للفراهيدي والمغرب للخوارزمي ولسان العرب لابن منظور والمنجد لمجموعة من ذوي الاختصاص من المسيحيين.

وأما القسم الثاني فيندرج فيه كتاب مفردات القرآن للراغب الإصفهاني والنهاية لابن الأثير ومجمع البحرين للطبري رحمته الله.

والمهم: هو معرفة حال القسم الأول، وهو على صنفين:

أحدهما: ما تصدى لبيان المعنى الحقيقي وإن أعقبه بالمجاز مصرحاً بمجازيته، كما في أساس البلاغة، أو تصدى لبيان الفروقات بين المعاني الحقيقية للألفاظ، كما في فقه اللغة والفروقات اللغوية، وقد وجدنا في ذلك ما يشهد به الوجدان والارتكاز العرفي من الفروقات الدقيقة بين الألفاظ ذات المعاني المتقاربة، فراجع.

وفي هذا الصنف لا مجال لاختلاط المجازات والكنيات بالمعاني الحقيقية، فبناءً على حجّة قول اللغوي ينكشف الحال في الألفاظ المجملة بمراجعة تلك الكتب.

ومنه يظهر: أنّ هذا الصنف جرى على طبق التعريف المتقدم الذي ذكره الهويني.

وأما الصنف الثاني فهو لم يقتصر فيه على ذكر الدلالة المطابقة والمعنى الظاهر

المشهور عند العرب، ولذا ترى أصحاب هذا الصنف من الكتب كثيراً ما يتوسعون فيذكرون اللغة الشاذة، أو استعمال اللفظ فيما يناسب معناه من المجاز أو الكناية، لأنّ تداول الألفاظ في اللغات غير مقصور على اللغات المشهورة ولا على التعبير بها عن معانيها المطابقة، فلا ينبغي للنبه الخبير اختلاط ذلك عليه وإن ذكر اللغوي للفظ الواحد معانٍ متعددة بهيئة واحدة، فإن تعددها وتعدادها كثيراً ما يكون في مقام استيعاب ما تستعمل فيه تلك الألفاظ، كما يجده الناظر في القاموس وفي لسان العرب، حيث ذكر مؤلف الأول في مقدمته أنّه بصدد استقصاء المعاني - وإن كانت غريبة نادرة - وأنّه تصدى لذكر المواد التي تركها الجوهري، فقد قال: «ولما رأيت إقبال الناس على صحاح الجوهري وهو جدير بذلك غير أنّه فاتته نصف اللغة أو أكثر، إما باهمال المادة، أو بترك المعاني الغريبة النادرة، أردت أن يظهر للناظر بادئ بدء فضل كتابي هذا، فكتبت...»^(١).

ومنه يظهر: أنّ كثرة المعاني المذكورة فيه لا لإجمالها وافتقادها للظهور النوعي عند سائر العرب، وإنما لأنّه استقصى المعاني الغريبة النادرة - على حدّ قوله - فأوجب ذلك الإجمال في كثير من الألفاظ عند من لم يطلع على ما ذكره في مقدمة كتابه ولم ينتبه إلى تطبيقاته في مطاويه.

والجدير بالملاحظة هو أنّه وأمثاله يبدؤون - عادة - بذكر المعنى الظاهر أو المعاني المشتركة المألوفة، ثم يعقبونها بالمعاني الغريبة، وكثيراً ما تكون كنيات أو مجازات بل وحتى أسماء قبائل أو أعلاماً شخصية، كما يظهر بالتتبع.

وكذلك الحال في لسان العرب، حيث جمع فيه مؤلفه كتب الأزهري وابن

سيدة والجوهري وابن برّي وابن الأثير، ورتبها على طريقة صحاح الجوهري، قال: «فليعتد من ينقل عن كتابي هذا أنّه ينقل عن هذه الأصول الخمسة، وليغن عن الاهتداء بنجومها فقد غابت لما اطلعت شمسُه»^(١).

والغرض: معرفة أنّ كثرة المعاني وتعددّها - حيث تذكر في كتب اللغة خصوصاً المتصدية للاستقصاء، كما في القاموس والعين ولسان العرب - لا تكشف عن كون السبب فيها هو الاشتراك اللفظي عند النوع، كي يستوجب ذلك الإجمال في ألفاظها مما يترتب عليه انغلاق المعاني وانتفاء التلازم الذهني بين اللفظ والمعنى الواحد في أكثر الألفاظ العربية.

كيف والألفاظ العربية - كما يقتضيه الملاك في سائر اللغات - أغلبها ذات ظهور نوعي في خصوص أحد المعاني عند العرب وإن كانت هناك ألفاظ أخرى مشتركة ذات معان متعددة، فإن اللغات إنما وضعت للإفصاح بها عن المعاني والتعبير عن المقاصد، وكون جلّ ألفاظها مشتركة ينافي هذه الغاية النوعية من وضع اللغات، فإنه يستلزم افتقار غالب المحاورات إلى القرائن المعينة للمعنى المراد، أو الإجمال، والأول فيه من المؤونة ما لا يخفى، والثاني إنما يراود أحياناً لا غالباً، كما لا يخفى.

مع: وضوح أنّ الغرض من تدوين المعاجم اللغوية هو حفظ ألفاظ اللغة - من الاندراست - بإلها من الظهور في معانيها، حيث وضعت لتكون آلة للتفهيم والتفاهم بها والحفاظ على خصوصية انتمائها للغة العربية، ولذا تجدهم يصرون بأعجمية بعض الألفاظ وطروء دخولها في لغة العرب.

والذي يحفظ ذلك الغرض هو ضبط الألفاظ - بموادها وهيئاتها - في مداليلها المطابقة وما يفهم منها عند التجرد عن القرينة الصارفة. ثم إذا أريد استقصاء المعاني تذكر مع ذكر قرائنها أو التنبيه عليها، فلا تختلط الحقيقة - عند ذلك - بالمجاز. وعلى ذلك جرى أهل اللغة، فما يخبر عنه اللغوي أولاً وبالذات هو المعنى الظاهر للفظ، وهو الذي يذكره أولاً، وما يذكره بعد ذلك هو المعنى أو المعاني الأخرى الغريبة أو المفتقرة إلى القرينة، فينبه على موارد استعمالها، وقد يذكر بعض الشواهد عليها.

ومن ذلك ما نجده في المعاجم المفسرة للغات الأخرى في ذكر معاني ألفاظها وتفسيرها بما يرادفها من ألفاظ اللغة العربية، كما في الكتب المعدة لتعليم اللغة الفارسية، أو الإنكليزية عند تعرضها للألفاظ المفردة، حيث أنها المادة لما تتركب منه المحاورات.

وبذلك ظهر: كيف أن قول اللغوي ينفع في تشخيص الظواهر عند الجهل بها والبناء على حجيته - حتى في الصنف الثاني من تلك الكتب فضلاً عن الصنف الأول -، بخلاف ما لو لم يبين على حجيته، فإنه قد يوجب إجمال النص، فيرتب عليه انتفاء حجيته، ولزوم الرجوع إلى غيره من العمومات أو الأصول العملية. كما ظهر: بذلك الإشكال فيما أفاده الشيخ رحمته الله في مقام مناقشة استدلال الفاضل السبزواري رحمته الله على حجية قول اللغوي بقوله: «هذا مع أنه لا يعرف الحقيقة عن المجاز بمجرد قول اللغوي - كما اعترف به المستدل في بعض كلماته - فلا ينفع في تشخيص الظواهر»^(١). وقد تبعه في ذلك جلّ من تأخر عنه على اختلاف بينهم في الخصوصيات، فراجع.

وأما القسم الثاني من كتب اللغة - وهو المرتبط بألفاظ النصوص - وقد ذكرنا من أفراد مفردات الراغب ومجمع البحرين ونهاية ابن الأثير. ونحن نتحدث عن هذه الكتب الثلاثة

فأما مفردات الراغب فالناظر فيه يجده أشبه بكتب التفسير من كتب اللغة، لأنّه عندما يذكر اللفظ القرآني لا يذكر مدلوله التصوري المطابقي اللغوي، وإنما يذكر مدلوله التصديقي بنظره مستدلاً عليه بدلالة سائر أجزاء المركب الواقع ذلك اللفظ جزءاً منه، غاية الأمر أنّه كثيراً ما يسبقه أو يعقبه بذكر مدلوله التصوري اللغوي، والذي يندرج في موضوع المسألة إنما هو الثاني دون الأول، بل الأول ليس حجة على الفقيه جزمًا، لأمرين:

الأول: هو أنّه لا يجوز تفسير القرآن، ولا يجوز العمل بظهوره التصديقي قبل الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام، كما ظهر من تحقيق المسألة السابقة، فكيف يصح الاعتماد عليه في ذلك!.

الثاني: أنّ استظهار الراغب وأمثاله - حتى بعد الفحص وعدم وجدان ما يدل على خلافه في النصوص - لا يكون حجة على المجتهدين الذين هم أهل الخبرة والاستنباط من ظواهر الكتاب وغيره من الأدلة.

ومنه يظهر: الحال في مجمع البحرين، فإنّ مؤلفه رحمته الله وإن ذكر في مقدمته: أنّ تأليفه لغاية إيضاح أخبار آل محمد عليهم السلام وأنّه «شفعه بالغرائب القرآنية والعجائب البرهانية، ليتم الغرض»^(١)، إلا أنّه في صفحات كتابه جرى على الابتداء ببيان المراد التصديقي لألفاظ القرآن والأحاديث، وقد يعقبه بذكر المدلول التصوري،

(١) مجمع البحرين: ١٠ / ١.

فهو بذلك جرى مجرى الراغب في بيان المراد التصديقي لألفاظ الكتاب، فلا يصح الاعتماد عليه في ذلك وإن قلنا بحجّية قول اللغوي، فإنّ الذي يندرج في موضوع المسألة هو خصوص بيان المدلول التصوري المطابقي للفظ دون التصديقي إلا أن يستكشف من ذكره للمدلول التصديقي إخباره عن المدلول التصوري للفظ وظهوره التصوري فيه - ولو لم يكن في ضمن الآية أو الرواية - فليتدبر جيداً.

وأما كتاب النهاية فإنّه لم يوضع لبيان المدليل والظهورات التصورية للألفاظ العربية - وإن ذكرت فيه استطراداً - وإنما لبيان المدلول التصديقي الواقع في النص، وقد يتبعه بمدلول اللفظ التصوري أو بمورد استعماله فيما اعتقد أنّه مراد من النص، فهو بكتب الفقه أشبه من كتب اللغة، فاللازم التعامل معه معاملة الكتب الفقهية ونقد ما فيها من دعوى الظهورات التصديقية، ولا يصح الاعتماد على ما يذكره في إثبات المدلول التصوري إلا ما كان من كلامه حكاية عن ذلك، كي يندرج في محل الكلام.

والحاصل: أنّ في هذا القسم من الكتب صنفين من القول:

أحدهما: يخبر به عن المدلول التصديقي للفظ الواقع في النص المعين من آية أو رواية.

وثانيهما: يخبر به عن المدلول التصوري للفظ العربي من حيث هو ظاهر فيه عند العرب حال تجرده عن القرينة. والذي هو موضوع المسألة هو الثاني منهما دون الأول، فالتفت.

الأمر الرابع: في تحديد الحاجة إلى قول اللغوي

لا يخفى: أن السبب الموجب لرجوع الفقيه إلى قول اللغوي هو أمران: أحدهما: كون اللفظ مهملاً متروكاً استعماله في عرفنا، فيكون مجملاً عندنا شبيهاً بالألفاظ الأعجمية لا نفهم معناه وليس له عندنا ظهور، كما في لفظ الصعيد ونحوه.

ثانيهما: أن يكون له عندنا ظهور، فلا يكون مهملاً في العرف الحالي، ولكن يحتمل احتمالاً معتداً به تغير ظهوره بأن كان في عصر النص ظاهراً في معنى وهو في العصر الحالي ظاهر في معنى آخر، فإن كان قول اللغوي يكشف عن ظهوره في عصر النص - وكان حجة - لم يصح الاعتماد على أصالة عدم النقل في إثبات التطابق بين العصرين وكون الظهور الحالي هو بعينه ما كان في عصر النص، لوجود الحجة على النقل، فإنه يكون قرينة على المعنى السابق، ومع احتمال وجود القرينة يلزم الفحص عنها، ولذا يلزم الفحص عن المخصص قبل العمل بالعام ولو كان منفصلاً، ومثله الحال في التقييد والحكومة، فلا يعمل بالظهور ولا يكون حجة إلا بعد الفحص عن القرينة - بالمقدار اللازم - وعدم العثور عليها، كما لا ينبغي أن يخفى.

ومنه يظهر: أن الحاجة لقول اللغوي لا تقتصر على حال افتقار علامات الحقيقة والمجاز، فإن اللفظ المعلوم عندنا - فعلاً - وضعه وظهوره لا ينفع العلم به ما لم يحرز كونه كذلك في عصر النص، ولا تنفع أصالة عدم النقل إلا إذا لم يكن قول اللغوي حجة في إثباته، كما عرفت.

ويترتب على ذلك: عدم تأخر مسألة حجّية قول اللغوي عن مسألة علامات الحقيقة والمجاز في الرتبة، استناداً إلى أن علامات الحقيقة والمجاز تفيد العلم بالوضع، بخلاف قول اللغوي، فإنه أمانة لا تفيد غير الظن.

وذلك لأنّ قول اللغوي يكشف عن الظهور والوضع السابق بينهما علامات الحقيقة لا تكشف إلا عن الظهور والوضع الحالي، وقد عرفت أن العبرة في فهم النص بمعرفة الظهور في زمانه، فتدبر جيداً.

كما أن هناك طريقاً آخر لمعرفة كثير من ظهورات النصوص، وهو الإكثار من قرائتها والاطلاع على ظهوراتها وألفة لسانها وأنس الذهن بمفرداتها ومركباتها ونوع البيان فيها، فإن من المشاهد والمحسوس إمكان تعلم اللغات الأعجمية - أو بعضها على الأقل - بكثرة تداولها ومحاور أهلها والانتقال من معرفة بعض مفرداتها ومركباتها إلى البعض الآخر حتى يكاد الممارس لها أن يكون من أهلها أو مثلهم في فهمها والتحاور بها، كما هو الحال في المغتربين - أو بعضهم - ممن تعلموا تلك اللغات بالممارسة دون الدراسة، بل قيل: إن الدراسة لا تنفع من دون ممارسة.

فكيف الحال بالعربي المتأخر بالإضافة إلى كلام المتقدم، فإنه يكون - عادة - أفدر على إجادة فهمه بكثرة المراجعة وألفة البيان وإن اختلفت كثير من الألفاظ في المعاني وخصوصياتها، خصوصاً مع الاستعانة بكتب اللغة وفهم الفقهاء. فاعتنم.

ولا ينبغي الاستهانة بما يسببه تقادم العصور وتغاير الأجيال واختلاطهم بأهل اللغات الأخرى من ترك كثير من الألفاظ، أو تغير معانيها، ودخول كثير

من ألفاظ اللغات الأخرى، خصوصاً عند ترك العرف العام للغة الأم - وهي العربية الفصحى - والاكتفاء في المحاورات باللهجات العامية.

فإن تلك الأمور كثيراً ما تنتج إهمالاً لمفردات اللغة الأصيلة، أو تغييراً لمعانيها وظهوراتها السابقة وتركيب ألفاظها وكيفية النطق بها، ومن ذلك كلمة «الولد» فإنها في عرفنا تختص بالذكر في حال أنها في أصل اللغة تعم الذكر والأنثى.

الأمر الخامس: أن موضوع المسألة وإن حرّر بعنوان قول اللغوي فيختص بأقوالهم في كتب اللغة إلا أن ملاك البحث يعم كل ما له مدلول تصوري من الحروف والهيئات، فيدخل فيه كثير مما لم يتطرق إليه في كتب اللغة، وإنما بحث في علوم النحو والصرف والبلاغة مثل: مدلول لام التعريف وحروف الجر وأدوات الحصر وغيرها مما بحث في علم النحو خصوصاً في كتاب مغني اللبيب وشروح الألفية. وكذلك دلالة هيئات المفردات والمركبات مما بحث عنه في علوم النحو والصرف والبلاغة، فإن جميع ذلك لو جهل معناه يكون المرجع في بيانه أقوال علماء تلك العلوم المفسرة له، لأنه من موضوعات اللغة وله معنى وله ظهور تصوري مؤثر في الظهور التصديقي، كما لا يخفى.

تحقيق المسألة:

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الصحيح هو التفصيل بين قول اللغوي في تشخيص الظهور التصوري للألفاظ وهيئاتها دون التصديقي، إذ التصديقي لا يكون حجة إلا إذا اندرج تحت عنوان النقل بالمعنى، فيكون من مصاديق الخبر، ويشترط فيه الوثاقة، كما هو مقرر في محله.

والدليل عليه بالإضافة إلى الظهور التصوري هو: بناء العقلاء، ويتضح بعد تمهيد مقدمة، وهي:

نحن نجد بالوجدان عندما نسافر إلى البلدان الأخرى ونجهل لغاتهم، فإننا لا نتوقف عن السؤال عن معنى أيّ لفظ نجهل معناه من أيّ شخص منهم يتيسر لنا سؤاله عند الحاجة إليه، كالحبز والماء والعملة التي يتداولونها والأماكن التي يراد الوصول إليها وغير ذلك سواءً في ذلك السؤال عن المعنى المعبر عنه بألفاظهم، أو عن اللفظ المعبر عن المعنى المعين ولو مع الاستعانة بالإشارة، كما إذا أردت معرفة اللفظ المعبر عندهم عن الماء - مثلاً - .

و- هنا - هل يتوقف أحد من العقلاء في العمل بخبر أيّ واحد من أهل تلك اللغة عن ألفاظهم ومعانيها؟!، وهل يجد من نفسه - من حيث هو عاقل - ضرورة معرفة حال المخبر من أنّه ثقة أو غير ثقة، أو أنّه لا يتصدى لذلك، بل قد لا يخطر بباله مثل ذلك، فإنه - بحسب طبعه - يسأل أيّ أحد ويعمل بجوابه من دون تردد ولا توقف. ولا يختص بذلك الجاهل باللغة الأخرى، فإن الجاهل بالمكان أو الشارع الذي هو فيه يسأل أيّ أحد من المارة من دون توقف وإن كان من أهل لغته.

ومن ذلك الكتب والكراسات المطبوعة التي تشرح ألفاظ تلك اللغة وما يقابلها في اللغة العربية، فهل يا ترى: يتوقف أحد، فيتصدى قبل شرائها والعمل بها إلى النظر في حال المترجم والتثبت من وثاقته!.

وهذا يكشف عن أنّ العقلاء لا يشترطون في العمل بقول أهل اللغة الثقة

بالمسؤول ومعرفة حاله قبل سؤاله، فإن طريقتهم وسيرتهم قد جرت على ذلك من دون فحص عن الوثيقة. وما أكثر من تعلم لغة أجنبية بواسطة تلك الأمور معاشراً لأهلها من دون أيّ نظر واهتمام أو التفات إلى الوثيقة ولا لترتيب الأثر على خصوص من اتصف بها.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه من غير المحتمل كون السيرة على ذلك حادثة لم تكن في زمان المعصومين عليه السلام، لأنّ اختلاط أهل اللغات المتعددة بعضهم ببعض قديم، والحاجة إلى التّحاور بينهم تستدعي سؤال بعضهم من بعض عن معاني ألفاظهم، لتوقف فهمها على ذلك، كما لا ريب أن كثيراً من تلك الحالات والمحاورات تقع بين المتحاورين ممن هم بعضهم غريب عن بعض قبل حدوث ثقة بعضهم ببعض إن حدثت بعد ذلك، لأن بعض المحاورات لا يرى بعضهم بعضاً بعدها أبداً.

ومن ذلك اختلاط المسلمين من غير العرب بالعرب عبيداً كانوا أم غير عبيد، ولا يحتمل اختلاف المسلمين عن غيرهم في تلك السيرة، لأنّها سيرة عقلائية عامة جرى عليها العقلاء بما هم عقلاء عند الحاجة إلى التّحاور ومعرفة ما يعني كل من المتحاورين من ألفاظه عند الجهل بمعانيها.

ولا ريب أنّ مما يترتب على ذلك فهم الأحكام الشرعية وتحديد كثير من موضوعاتها وشرائطها، حيث تعرف بواسطة فهمهم الحادث من تلك الألفاظ التي أخذوا معانيها ممن حاوروهم وحادثوهم من العرب.

ومما ينطبق عليه إقرار تلك السيرة: صحيح «حفص بن البختري وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال لبعض ولده: هل سعت في وادي محسر؟، فقال: لا،

قال: فأمره أن يرجع حتى يسعى، قال: فقال له ابنه: لا أعرفه، فقال له: سل الناس»^(١).

ولم نعثر على ما يصلح للردع عن تلك السيرة إلا في مورد خاص يرتبط بالسؤال عن الطريق في الفلاة من المجهول إذا كان واحداً أو اثنين ما لم يعرف الحق منه أو منهما، فقد تضمنت رواية حماد بن عيسى عن أبي عبد الله عليه السلام في ضمن وصايا لقمان عليه السلام لابنه في السفر: قوله عليه السلام: «إذا تحيّرتم في الطريق فانزلوا، وإذا شككتهم فقفوا وتؤامروا، وإذا رأيتم شخصاً واحداً فلا تسألوه عن طريقكم ولا تسترشدوه، فإنّ الشخص الواحد في الفلاة مريب، لعله يكون عين اللصوص، أو يكون هو الشيطان الذي حيّركم. واحذروا الشخصين - أيضاً - إلا أن تروا ما لا أرى، فإنّ العاقل إذا أبصر بعينه شيئاً عرف الحق منه، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب»^(٢) فتأمل.

ويتنتج عن ذلك حجّية قول اللغوي من حيث أنّه من أهل اللغة واللسان وإن لم تحرز وثاقته.

وهذه نتيجة مهمة تغنينا عن الفحص في حال اللغوي من حيث الوثاقة ولزوم إحرازها، فضلاً عن كونه من أهل الخبرة، فتدبر جيداً.

ومنه يظهر: أنّ المستفاد من السيرة المتقدمة ليس هو حجّية قول اللغوي من حيث أنّه من أهل الخبرة - حيث انعقدت سيرة العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة كل في مورد اختصاصه - وإنما من حيث أنّه من أهل اللغة وعامة أهل

(١) الكافي: ٤ / ٤٧٠.

(٢) وسائل: ٨ / ٣٢٤، ب ٥٢ من أبواب آداب السفر إلى الحج، ح ١.

اللسان المنتمي إليهم، غاية الأمر أنه أكثر اطلاعاً منا - نحن المتأخرين التارخين لكثير من ألفاظ لغتنا الأم - بسبب تقادم الأزمان، فأصبح حالنا بالإضافة إلى تلك الألفاظ ونحوها حال الأعاجم، فاحتجنا إلى الرجوع إلى كتبهم، كما يحتاج الغرباء إلى المعاجم المفسرة للألفاظ والمحاورة والسؤال من أهل اللسان.

ومن ذلك يظهر: أن اللغوي كلما كان أقدم معاصرة للنصوص، كالخليل والجوهري كان قوله - من حيث كونه من أهل اللسان أو ناقلاً عنهم - أقوى في الكشف عن المعنى المتداول في ذلك الزمان، من دون أن يخل ذلك في حجتيه حتى المتأخر عنهم، كالفيروزآبادي وغيره، لأنّه إنما ينقل عنهم وعن أضرابهم من أهل اللسان وأهل الاطلاع على ما يتداوله أهل اللسان.

كما عرفت انعقاد السيرة على الاعتماد على أهل اللسان من دون اعتبار الثقة بالمتحاور أو من يفسر اللفظ ويبين معناه أو من يرشد إلى الطريق أو المكان.

وإنّما يعتبر الثقة بنفس خبره وإن كان هو مجهولاً وقد لا يرى بعد ذلك أبداً، كما أشارت إليه رواية حماد، فإذا احتمل احتمالاً معتداً به كذب الخبر - كما إذا كان له مصلحة فيما أخبر عنه أو علم من حال أهل مدينة معينة أو صنف منهم أنّهم يكذبون - فقد لا يعتد العقلاء بذلك الخبر، إذ السيرة إنّما جرت بملاك الثقة بالخبر نفسه دون المخبر، كما عرفت، فإن إخبار أيّ واحد من أهل اللسان عن معاني ألفاظهم مورد الثقة عند العقلاء وقد انعقدت عليه سيرتهم بالنحو الذي عرفت.

وهذا الأمر جارٍ في سائر موارد السيرة العقلائية التي هي مبنية - عادة - على سليقتهم ومقتضى طبعهم من حيث هم عقلاء في موارد عشرتهم ومحاورتهم

ونظام أمر معاشهم في حلّهم وترحالهم، كما هو الحال في اعتمادهم على خبر الثقة واستصحاب الحالة السابقة وغير ذلك من مواردها.

ومنه يظهر: عدم ورود إشكال الشيخ المظفر رحمته الله في الاستدلال ببناء العقلاء على الرجوع إلى أهل اللسان في معاني ألفاظهم - كما بيناه - لأنّه أوردته على دعوى الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغة، حيث قال: «أما الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغة فلم يعلم جريان السيرة العقلانية في الأخذ بقول اللغوي في خصوص الأمور الشرعية، حتى يستكشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السيرة في الأمور الشرعية»^(١).

فقد عرفت أنّ السيرة منعقدة على الأخذ بقول أهل اللسان وتعلّم اللغة منهم والجري عليها في معاني ألفاظها سواء استعلمت في الأمور الشرعية أم في غيرها من دون خصوصية لقول اللغوي، ولا من حيث كونه من أهل الخبرة، ولا في خصوص الأمور الشرعية، فإن اختلاط المتشعبة من غير العرب بالعرب في عصور المعصومين عليهم السلام شائع وكثير، ويترتب عليه رجوعهم إلى العرب في معرفة معاني ألفاظهم في الأمور الشرعية وغيرها من كل ما يستلزمه المعاشرة والحوار في استكشاف معاني الألفاظ العربية المتداولة بينهم، كما لا يخفى.

ومن الجدير بالذكر أنّه رحمته الله بعد أن رفض الاستدلال ببناء العقلاء على حجّية قول اللغوي - من حيث أنّه من أهل الخبرة في اللغة - ذكر ما عدّه دليلاً ثالثاً على حجّية قول اللغوي وعبر عنه بحكم العقل فقال: «لأن العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فلا بد أن يحكم الشارع بذلك - أيضاً - إذ أنّ

هذا الحكم العقلي من الآراء المحمودّة التي تطابقت عليها آراء العقلاء، والشارع منهم، بل رئيسهم. وبهذا الحكم العقلي أوجبنا رجوع العامي إلى المجتهد في التقليد، غاية الأمر أنا اشترطنا في المجتهد شروطاً خاصة كالعدالة والذكورة للدليل خاص.

وهذا الدليل الخاص غير موجود في الرجوع إلى قول اللغوي، لأنّه في الشؤون الفنية لم يحكم العقل إلا برجوع الجاهل إلى العالم الموثوق به من دون اعتبار عدالة أو نحوها، كالرجوع إلى الأطباء والمهندسين، وليس هناك دليل خاص يشترط العدالة أو نحوها في اللغوي كما ورد في المجتهد.

وقد قوى هذا الدليل بقوله: «أقول: وهذا الوجه أقرب الوجوه في إثبات حجّة قول اللغوي، ولم أجد الآن ما يقدر به»^(١).

وما أفاده رحمته الله ممنوع كبرى وصغرى:

أما الكبرى فقد تقدم في مسألة التجري بطلانها، كيف ولم يجز الشارع المقدس عليها، فإنّ التجري قبيح ويستحق فاعله الذم بلا إشكال، ولكن الشارع المقدس لم يحكم بحرمة، وقد نفت الأدلة الشرعية ثبوت العقاب عليه، فهو ليس معصية عند الشارع وإن كان قبيحاً يدرك الكل قبحه.

وأما الصغرى فهو وإن عبّر عنها بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم لكنها في حقيقتها إنّما هي حسن رجوع الجاهل إلى أهل الخبرة والاختصاص، وليس بالضرورة أن يكون عالماً فيما يرجع إليه فيه، لأنّ كثيراً من الخبرات أو في كثير من الحالات يستند فيها أهل الخبرة إلى الحدس والظن، وليس

بالضرورة أن يستندوا - في كل ما يرجع فيه إليهم - إلى العلم بما فيهم المجتهد، كما لا يخفى.

والمهم: أنّ الرجوع إلى أهل الخبرة - من اللغويين والأطباء والمهندسين وغيرهم - ليس من الآراء المحمودّة التي تطابقت عليها آراء العقلاء التي هي موضوع مسألة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فإنّ الرجوع إلى أهل الخبرة ليس هو كالعلم^(١) والشجاعة مما هو كمال للنفس، ولا هو كالعدل مما فيه مصلحة نوعية تحفظ النظام وبقاء النوع الإنساني، كي يكون علة تامة للحسن، بل ليس هو مثل: تعظيم الصديق الذي هو مقتضى للحسن - على ما مثل به -^(٢) وإنما هو مثل: ضرب غير ذي الروح مما ليس في ذاته حسناً ولا قبيحاً، وإنما يختلف بالوجوه والاعتبارات، فلا يكون حسناً إلا إذا انطبق عليه عنوان حسن.

ألا ترى: أن العقلاء لا يرجعون إلى كل خبير في فنه لمجرد جهلهم به، وإنما يرجعون إلى الخبير لغاية، فإن كانت الغاية حسنة اتصف بالحسن وإن كانت قبيحة اتصف بالقبح، كما في الرجوع إلى القائف والساحر ونحو ذلك، بل حتى الرجوع إلى الطبيب لغاية محرمة، كالإجهاض المحرم وغيره.

والحاصل: أنّ دعوى وجوب رجوع الجاهل إلى العالم غير مسلمة - وإن أريد من العالم الخبير - لأنّ الرجوع إلى الخبير يختلف حسناً وقبحاً باختلاف فن

(١) المثال له ﷺ في المجلد الثاني ص ٢٢٩، وإلا فإنه ليس كل علم كمالاً للنفس فإن بعض العلم قبيح لحرمة مثل: تعلم السحر وتعليمه، وبعضه غير نافع فلا هو يتصف بالحسن بل يتعوذ منه - كما في تعقيب صلاة العصر - ولا يحق تعلمه، كما في نهج البلاغة فالتفت.

(٢) أصول الفقه: ١/ ٢٢٩.

الخبر نفسه أولاً، وباختلاف الغاية من الرجوع إليه ثانياً، فكيف تصح دعوى كونه من الآراء المحمودّة التي يعلم منها حكم الشارع المقدس!!.

ومنه يظهر: الحال في قول اللغوي، فإنّه قد يكون الرجوع إليه غير واجب وغير حسن وغير قبيح، كما إذا كان لغاية فهم لفظ في بيت شعر ونحوه، وقد يكون قبيحاً، كما إذا كان لغاية فهم أو تفهم كتاب في علم السحر، وقد يكون حسناً، كما إذا كان لفهم أو تفهم كلام نافع، وكلام النصوص الشرعية وإن كان نافعاً إلا أنّه ما الدليل على أن الشارع يرضى بشرح كلامه استناداً إلى قول اللغوي؟ فيحتاج إثبات ذلك إلى دليل، فإن رجع إلى بناء العقلاء واستقرار سيرتهم عليه رجع الدليل إلى ذلك دون حكم العقل، ويجري فيه ما جرى فيه، فتدبر جيداً.

هذا كله مع: أنّ المراد بالحسن والقبح في مسألة حكم العقل والتحسين والتقييح العقليين هو المدح والذم والثواب والعقاب، فهل يحتمل - بعد ما عرفت - ترتب الثواب من قبل الشارع على الرجوع إلى أهل الخبرة بما فيهم اللغوي من باب رجوع الجاهل إلى العالم، كي يستكشف من ذلك حكم شرعي بالوجوب أو الاستحباب - على الأقل - ؟! في حال أنّ مرجع وجوب الرجوع إلى العالم أو الخبر أو اللغوي إنّما هو إلى حجّة قوله، والحجّة حكم وضعي لا يترتب عليه ثواب أو عقاب بمجرد صحة الاستناد إليه في مقام العمل، فكيف يندرج في موضوع مسألة التحسين والتقييح والملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع - على ما هو مفصل في تلك المسألة فراجع^(١) -.

واعلم أنه يمكن أن يقال: لا ريب في رواج علم اللغة والنحو في عصور المعصومين عليهم السلام من أمثال الخليل وسيبويه والأصمعي وابن السكيت حتى أن المتوكل العباسي - على نصبه - اختاره من بين علماء عصره لتأديب ولديه وتعليمهما، وقضية وفاته عليه السلام في ذلك مشهورة، كما أن قضية الاختلاف بين سيبويه والفارسي مشهورة - أيضاً - .

فالرجوع إلى علماء اللغة والنحو في فهم الكلام العربي في تلك العصور رائج، وقد بدأ على يد أمير المؤمنين عليه السلام في إملائه على أبي الأسود الدؤلي أوليات علم النحو في قضية مشهورة كذلك.

ومن غير المحتمل اختصاص الرجوع إلى أهل اللغة والنحو وكتبهم المؤلفة في ذلك بغير النصوص الشرعية من القرآن وأحاديث المعصومين عليهم السلام، خصوصاً من قبل المشرعة الذين هم أحوج من غيرهم في فهم النصوص الشرعية، لحاجتهم إلى العمل بها، فلو لم يرتض المعصومون عليهم السلام ذلك لنهوا عنه. بل ورد عنهم ما ظاهره إقرار القواعد النحوية في الإعراب، ففي صحيح جميل بن درّاج «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: أعربوا حديثنا فإننا قوم فصحاء»^(١).

واستظهار كون المراد منه: «إنّا قوم فصحاء لا نتكلم بألفاظ مشتبهة وعبارات قاصرة الدلالة فإذا نقلتم حديثنا لا تغيروا ألفاظها وعباراتها بألفاظ مبهمة يختل بها فهم المعنى ويشتبه المقصود كما يتفق كثيراً في النقل بالمعنى»^(٢).

(١) الكافي: ١/ ٥٢، ح ١٣.

(٢) هامش شرح أصول الكافي للمازندراني: ٢/ ٢٢٤.

خلاف الظاهر، لأنَّ حمل الحديث على ذلك مبنيّ على الإضمار وتقدير إرادة: «إذا نقلتم حديثنا»، والإضمار خلاف الظاهر، وليس هناك ما يقتضيه سوى ذكر الحديث في ضمن أحاديث «باب رواية الكتب والحديث وفضل الكتابة والتمسك بالكتب». وغاية ما يدلّ عليه هو فهم الكليني عليه السلام مما استدعاه لذكره في هذا الباب، وفهمه ليس بحجة علينا، خصوصاً إذا كان هو ما ادعي من إرادة عدم تغيير الألفاظ عند النقل، فإنّه مبنيّ على الإضمار والتقدير وتقييد ذلك بحال النقل.

وظاهره - كما أفاده المازندراني عليه السلام - من إرادة الإعراب على ما تقتضيه قواعد علم النحو بقرينة قوله عليه السلام: «فإنّا قوم فصحاء»، فإنّ الفصيح هو الذي يتكلم بالكلام الواضح على طبق ما جرى عليه العرب في الإفصاح عن مرادهم، فلا ينبغي فهم كلامهم ولا روايته إلا على الجري على ما تقتضيه تلك القواعد التي جرى عليها العرب.

ومنه يظهر: الوجه في إدراج الكليني عليه السلام الحديث في ذلك الباب، لأنّ الراوي للحديث لا يرويه - على فصاحته - إلا إذا رواه على طبق ما ينطق به الفصحاء من العرب، وهم الذين يتكلمون على طبق ما تقتضيه لغتهم من القواعد التي لو تغير ما تقتضيه من حركات الإعراب والبناء لتغير معناه، وكان التعبير به على خلاف القاعدة موجباً للإجمال أو الخطأ، وذلك منافٍ للفصاحة التي هي صفتهم عليهم السلام.

ومنه ظهر: أنّه حتى على تقدير إضمار: «إذا نقلتم حديثنا» - كما يقتضيه إدراج الكليني عليه السلام إياه في أحاديث الباب - لا يستلزم إرادة غير الإعراب بما تقتضيه قواعد النحو.

بل حتى لو سلمنا إرادة ما أفيد من قوله: «فإذا نقلتم حديثنا لا تغيروا ألفاظها وعباراتها...»، فإنّها لو تغيّرت حركاتها وسكناتها فستتغير ألفاظها - على خلاف ما تقتضيه قواعد اللغة وما جرى عليه فصحاؤها - أفليس ذلك يكون موجبا لأن «يختل بها فهم المعنى ويشتبه المقصود» مما ينافي فصاحة المتكلم بها!.

فالإنصاف: أنّ هذا الحديث الشريف يدلّ على إقرار ما حرّره علماء النحو من ضبط قواعد الإعراب على ما تقتضيه اللغة العربية. وقد عرفت أنّ علم النحو جزء لا يتجزأ من علوم اللغة العربية حاله حال علم متون اللغة والبلاغة مما يستعان به على تشخيص المدلول التصوري للألفاظ وهيئاتها، فأقراره من قبل الإمام عليه السلام بالتنصيص على الإعراب وعدم ردعه عن سائر علوم اللغة يشهد برضا الإمام عليه السلام بالرجوع إلى قول اللغويين، كما هو الحال في النحاة، ولعلهم في ذلك العصر سواء، لتداخل العلمين فيما بينهما، كيف وموضوعهما معاً هو ألفاظ اللغة، والحركات كالكلمات إنما هي ألفاظ، وأهل الفن في اللغة أهل فن في النحو - أيضاً -، فلو لم يكن الإقرار في النحو بعينه إقراراً في اللغة فلا أقل من كونه شاهداً على عدم الردع بالاعتماد على قول أهل اللغة.

وبهذا البيان يظهر: صحة الاستدلال ببناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغة مما كان موجوداً في عصور المعصومين عليهم السلام، كما كان بالإضافة إلى أهل الخبرة في النحو والإعراب.

ويكون هذا دليلاً ثانياً على حجّة قول اللغوي، فيكون قول اللغوي حجة من

حيث أنّه من آحاد أهل اللغة، وحجة من حيث أنّه من أهل الخبرة في علم اللغة، وقد عرفت الحاجة إلى تدوين علم اللغة والرجوع إلى أهله في فهم النصوص - بما فيها النصوص الشرعية - كيف ولولا ذلك لما كان لذلك العلم رواج في تلك العصور ولما كثر أهل الفن فيه وما كثر فيه مؤلفاتهم.

ومما يشهد أو يؤيد - ما ذكرناه في معنى: «أعربوا حديثنا» ما قاله الجوهري في الصحاح: «وأعرب كلامه، إذا لم يلحن في الإعراب، وأعرب بحجته، أي أفصح بها ولم يتق أحدًا»^(١)، فالتعدي بنفسه هو: بمعنى لم يلحن في الإعراب، وأما الذي هو بمعنى الإفصاح والإبانة فإنه يتعدى بالباء، حيث قال: «أعرب بحجته...». فتأمل.

ولا يخفى: أن جلّ الأعلام المتأخرين استشكلوا في صحة الرجوع إلى أهل اللغة من حيث أنّهم من أهل الخبرة.

سيرة العقلاء في الرجوع إلى أهل الخبرة

وبعد ملاحظة المقدمات التي ذكرناها قبل تحقيق الحال في المسألة يظهر: أنّ عمدة ما ذكره من الإشكالات يرجع إلى إشكالين في سيرة العقلاء:

الأول: أنّ المتيقن من سيرة العقلاء في الرجوع إلى أهل الخبرة هو خصوص العمل والاعتماد بالموثوق به من أخبارهم، فلو لم يحصل الوثوق والاطمئنان من قول اللغوي بالأوضاع لم يصح العمل به والاعتماد عليه^(٢).

(١) الصحاح: ١٠٨/١.

(٢) كفاية الأصول: ٩٥/٢، نهاية الأفكار: ٩٥/٣.

وفيه:

أولاً: أنّ الذي استقرت عليه سيرة العقلاء هو اعتبار الثقة بخبرة مدعي الخبرة من دون اعتبار الثقة به ولا بقوله. أما الاول فلما هو مشاهد - بالوجدان من حال العقلاء - أنّهم يهتمون بأهل الشهادات، وكلما كانت شهادة الخبير أعلى كان الاعتماد عليه أولى، من دون اهتمام بمعرفة حاله ولا تصديق لإحراز الثقة به، فلا يتفحصون عن أمانته وصدقه في أخباره، كما هو الحال في مراجعة الأطباء، فإنّ المهم عندهم إحراز خبرته واختصاصه.

وأما الثقة بشخصه فإنّها من المرجحات وليست من الشروط. وكذلك الثقة بقوله وخبره فغير معتبرة عندهم إلا في طول الثقة بخبرته وعلمه، وإلا فمن أين يثق الجاهل - بذلك الفن - ويعرف صوابه وهو قد لا يعرف حتى ما قاله، كما هو الحال في الأدوية وخصائصها، نعم يرجح مراجعة المجرب من أهل الخبرة، كالأطباء في نفع علاجهم وشفاء مرضاهم، ولكن لا يتوقف العقلاء في الرجوع إليهم والعمل بأقوالهم وإن لم يعرفوهم ولم يعاشروهم ولم يثقوا بصدق أقوالهم ولم يجربوهم. وهل يا ترى: كان المراجع الأول والثاني غير جاريين على مقتضى السيرة العقلانية!.

وثانياً: سلّمنا، ولكن غاية ما يقتضيه بناء العقلاء على ذلك هو اعتبار الوثوق النوعي دون الشخصي، كما أفاده المرحوم السيد^(١)، والوثوق النوعي يحصل - عادة - من إحراز خبرة الخبير في فنه، وإلا كان العمل بنفس الوثوق والاطمئنان الحاصل من قول الخبير دون قول الخبير نفسه، وهو لا يحصل

- عادة - إلا في موارد خاصة نادرة، فلو كان معتبراً لم ينفع أهل الخبرة خبرتهم ولم ينتفع الناس بهم وبخبرتهم إلا نادراً. بل لو اعتبر ذلك لأوجب اختلال نظام الناس، كما لا يخفى.

وأما الإشكال الثاني فمرجه إلى اعتبار اعتماد الخير على الأمور الحدسية وإعمال الفكر والنظر في كونه من أهل الخبرة، فلو كان يعتمد على الأمور الحسية أو القرينة من الحس لا يعد من أهل الخبرة ولا يندرج قوله في قولهم الذي جرت سيرة العقلاء على الرجوع إليه. وعليه فاللغوي ليس من أهل الخبرة، لأن معتمده هو ملاحظة موارد استعمال الألفاظ، وليس في ذلك إعمال للفكر والحدس والنظر^(١).

وفيه: أن عنوان: «أهل الخبرة» لم يرد في النصوص الشرعية، وإنما هو تعبير فقهي مرجعه إلى تشخيص حال الموضوع المجهول ممن له الخبرة والاطلاع على ذلك، حيث جرت سيرة العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة والمعرفة عند الجهل، كما هو الحال في تشخيص ثمن القيميات وأرش العيب وغير ذلك.

فالعمدة فيه: معرفة ما انعقد عليه بناء العقلاء وما جرت عليه سيرتهم فيما يهمهم تشخيص حاله مما لا يتيسر لهم معرفته مثل: ثمن القيميات وعلاج المرضى وغير ذلك ممن يختص بمعرفته صنف معين منهم، فترى: كل صنف من هؤلاء يرجع عند الجهل بما يراد تشخيص حاله إلى أهل الصنف الآخر ممن له الخبرة فيه.

(١) مصباح الأصول: ١٣١/٢.

وإذا نظرنا إلى الخبرة في الأمور وجدناها على صنفين:

أحدهما: يتوقف تحصيل الخبرة فيه وإعمالها على فكر وحدس ونظر، كما هو الحال في الفقه والقانون وكثير من موارد الهندسة والطب ونحو ذلك.

وثانيهما: لا يتوقف إلا على الممارسة والاشتغال بذلك الفن أو الصنعة أو المهنة مما لا يتوقف على حدس ولا نظر، كما هو الحال في أغلب أصناف التجارة وكثير من الصناعات التي لا يتوقف إتقانها إلا على الاطلاع على ما تعارف عليه أهلها وكيفية عملهم من دون حاجة إلى إعمال فكر وحدس واستنباط، فالخبرة في هذا الصنف لا تتوقف إلا على أمور حسية لا يطلع عليها - عادة - إلا أهله.

ومن الثاني: تجار الأراضي والمواشي، كالأغنام وأنواع الأطعمة والألبسة والفراش، كما قد يظهر بأدنى ملاحظة، فهل يا ترى: يتوقف أحد إذا أراد معرفة قيمة الأرض المعينة أو الرز أو الشاة أو غير ذلك من تلك الأمور - هل يتوقف - في الرجوع إلى هؤلاء المختصين بها!، فإنهم أهل خبرة بها، وقد نصّ الفقهاء عليه السلام على صحة الرجوع إليهم في تقدير قيم المتلفات ونحوها، في حال أنهم لا يحتاجون في خبرتهم ولا في تشخيصاتهم إلا إلى الأمور الحسية أو القريبة من الحس.

وملاك رجوع العقلاء إلى أهل الخبرة في كلا الصنفين واحد، وهو يسر تشخيص الحال بالرجوع إلى الخبير المطلع، وعسر تحصيل الخبرة والاطلاع فيه، لتوقفه على ما لا يتيسر من الاشتغال بتلك الأمور الموجب للاطلاع عليها وإن لم يتوقف على فكر وحدس ونظر، ولذا ترى: كل واحد من أهل الصنف الواحد

لا يحتاج إلى أن يرجع إلى الآخر من صنفه، لاطلاعه على الحال ويسر تشخيصه عليه، فلا يحتاج إلى الاعتماد على الغير. نعم قد يحتاج في حالات معينة إلى ذلك طلباً للظهير والنصير، كما في بعض موارد الاختلاف والتنازع.

فإذا سلمنا عدم حاجة اللغوي إلى استخدام الحدس والنظر في تشخيصات الظهورات اللفظية وموارد استعمال الألفاظ فليكن من الصنف الثاني، إذ لا إشكال في تعسر أو تعذر معرفة كثير من المعاني علينا لما اطلع عليه أهل اللغة وذكره في كتبهم، وهم قد بذلوا الجهد الكبير في مراجعة كلام العرب المسموع والمنقول، كما بذلوا الجهد الكبير في مراجعة المتأخر منهم لكلام المتقدمين مما لا يتيسر لنا مراجعته، فهم أهل فن وصناعة في ذلك وأهل اختصاص في علمهم، كما هو الحال في النحاة وكونهم أهل فن وخبرة في علم النحو.

فإخراج أهل اللغة من أهل الخبرة استناداً إلى عدم احتياجهم في فنهم وخبرتهم إلى حدس ونظر غير صحيح.

وأما حديث: أن كتب اللغة لا يصح الرجوع إليها، لأنها لم توضع لبيان الموضوع له، بل لبيان ما يستعمل فيه اللفظ حقيقة كان أو مجازاً^(١) فقد ظهر الحال فيه - وفي غيره من بقية الإشكالات - مما تقدم بيانه في المقدمات من أن الغاية من الرجوع إلى كتب اللغة هي تشخيص حال ظهورات ألفاظ النصوص، ومن تصنيف كتب اللغة وما ينبغي الرجوع إليه منها، ومن أن المهم هو تشخيص حال تلك الظهورات في عصر النص مما لا حاجة معه إلى الإعادة، فراجع.

هذا ولا تغفل عن أنّ هذه المسألة محررة لتنقيح الحال في حجّية قول اللغوي. أما أنّه يكفي فيه قول الواحد، أو لا بدّ فيه من التعدد وإحراز العدالة، فليس هذا محل بحثه، لأنّه مبنيّ على حجّية خبر الثقة الواحد مطلقاً، أو في خصوص الأحكام، أو عند عدم المنازعة والرجوع إلى القضاة، وليس هذا محل بحثه.

نفي حجّية قول اللغوي في الظهور التصديقي

هذا ما يرتبط بالشق الأول من تفصيلنا في حجّية قول اللغوي - وهو حجّيته في تشخيص الظهور التصوري - .

وأما الشق الثاني منه، وهو عدم حجّيته في تشخيص الظهور التصديقي إلا إذا اندرج تحت عنوان النقل بالمعنى، فإنّه يكون حينئذٍ من مصاديق خبر الواحد ويندرج في موضوع مسألة حجّية الخبر، والمختار فيها حجّية خبر الثقة.

والدليل على عدم حجّيته - بالإضافة إلى الفقيه - ما أشرنا إليه من أنّ الخبير من الصنف لا يرجع إلى الآخر من أهل صنفه، ليسر تشخيص الحال عليه، فلا يحتاج إلى الاعتماد على الغير ولم ينعقد بناء العقلاء ولم تجر سيرتهم على ذلك. خصوصاً فيما إذا كان هو أقوى من ذلك الغير في فنّه، كما هو الحال في الفقيه، فإنّه أعرف بالنصوص الشرعية ودلالاتها التصديقية، وأجود فهماً لها، لمزيد دقّته، وتتبعه لقرائن الحال والمقال في النصوص الشرعية وإحاطته - عادة - بالقرائن اللبّية والمنفصلة، كالأدلة الحاكمة والمقيدة وغيرها مما يرتبط بالنص الدال على أمر شرعي، فهو لا ينبغي له الرجوع إلى غيره من الفقهاء الذين هم أجود فهماً من أهل اللغة وأكثر منهم إحاطة بالأدلة، فكيف يصح له الاعتماد على اللغوي في ذلك!.

بل يتعين عليه إعمال ملكته فيه، فليس للفقيه الرجوع إلى اللغوي إلا في تشخيص ظواهر الألفاظ التصورية وموارد استعمالها، فإن هذا هو الذي لا ييسر له - عند جهله به - ولا خبرة له فيه وتحتاج الخبرة فيه إلى جهد جهيد، بل قد يكون متعذراً عليه، كالرجوع إلى العرب قبل اختلاطهم بغيرهم، وقد أغناه عن ذلك أهل اللغة الأوائل ومن اعتمد على أقوالهم.

نعم لا بأس بالنظر فيما قالوه حتى في الدلالة التصديقية، فإنه بذلك قد يتنبه إلى أمر غافل عنه أو يستفيد أمراً آخر، كما هو الحال في مراجعة أقوال الفقهاء، وأدلتهم في المسألة، ولكن ذلك لا يستلزم حجّة أقوالهم عليه وإن انتفع بها في تحقيق المسألة، كما لا يخفى.

وقد نبهنا إلى ذلك في الأمر الثالث من مقدمات المسألة المعقود في علم اللغة وتصنيف كتبه، بل قلنا هناك: إن الذي يندرج في موضع المسألة هو خصوص أقوال أهل اللغة في تشخيص المداليل التصورية للألفاظ دون مداليلها التصديقية. فراجع.

ومنه يظهر: أن التفصيل الذي التزمنا به واستدلنا عليه - في الحقيقة - ليس تفصيلاً في المسألة، وإنّما هو القول بحجّة قول اللغوي الذي عقدت المسألة لتحقيق الحال في حجّيته. نعم إذا أخذ قول اللغوي بعنوانه العام فيعم كلاً من قوله في المدلول التصوري وقوله في التصديقي، ويكون ذلك تفصيلاً فيه.

ولكنك عرفت أن الذي يهم الفقيه في علم الأصول إنّما هو تشخيص حال قول اللغوي في المدلول التصوري للفظ عند الجهل به، أو احتمال نقله دون

التصديقي، لأن تشخيصه من وظيفة الفقيه نفسه، فلا ينبغي الاعتماد فيه على غيره، بخلاف التصوري، فإنّه من شأن أهل اللسان وأهل اللغة، فتدبر جيداً.

وبهذا الكلام ينتهي البحث في كبريات مسائل حجّية الظهور، وتصل الرتبة إلى البحث في كثير من صغريات الظهور مما لم يبحث فيه بالقدر الكافي في العلوم الأخرى.

ومقدمة لذلك ينبغي البحث في مسألة حقيقة الوضع، لأن الوضع - عادة - هو الموجب للظهور التصوري.

مسألة في حقيقة الوضع

الأقوال في المسألة

وقد اختلف فيها على أقوال عمدتها:

الأول: أنَّ الوضع عبارة عن الملازمة بالطبع بين اللفظ والمعنى، فكل معنى يلزمه بالذات لفظ معين.

الثاني: أنَّه «نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ناشئ من تخصيصه به تارة، ومن كثرة استعماله فيه أخرى»^(١).

الثالث: أنَّه اعتبار الواضع «الارتباط والاختصاص من لفظ خاص ومعنى خاص»^(٢).

الرابع: أنَّه تعهد والتزام من الواضع بذكر اللفظ عند إرادة المعنى^(٣).

الخامس: أنَّه ربط اللفظ بالمعنى وجعله بإزائه وتخصيصه به بنحو يستلزم تصور اللفظ تصور المعنى.

(١) كفاية الأصول: ١٩/١.

(٢) نهاية الدراية: ٢٣/١.

(٣) حقائق الأصول: ١٩/١، محاضرات في أصول الفقه: ٤٨/١.

تمهيد

وينبغي تقديم أمرين:

الأول: في أن هذه المسألة من المبادئ التصديقية لمسائل مباحث

الألفاظ

لا يخفى أنّ هذه المسألة من المبادئ التصديقية للمسائل المعقودة في مباحث الألفاظ التي يراد بها تشخيص ظهورات بعض الألفاظ أو الهيئات. وليس المراد من تلك الأقوال معرفة ما يقصده علماء الأصول من كلمة «الوضع»، فإنّه ليس عندهم مصطلح آخر غير ما اصطلاح عليه في علم النحو وأنّه مقابل المهمل، لأنّ كل مستعمل - وإن استعمل في غير ما وضع له - فهو موضوع، بخلاف المهمل، فإنّه غير مستعمل أبداً فهو غير موضوع.

وإنّما اختلفت تلك الأقوال لما يترتب على ذلك من الثمرة العلمية التي تترتب عليها ثمرة عملية، فإنّه على بعض تلك الأقوال يتنفى المجاز أو الاشتراك أو غير ذلك، كما سيأتي في محله (إن شاء الله تعالى).

الثاني: في تحديد محل النزاع

اعلم أنّه ينبغي تحديد محل النزاع في المسألة، وإن كان يظهر منهم أو جلّهم أنّ المراد تحقيقه هو السبب الذي بتحقيقه يتحقق لزوم تصور المعنى من تصور اللفظ، وهل هو جعلي اعتباري، أو أنّه التزام وتعهد من الواضع ومن تابعه على ذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى؟ إلا أنّه يظهر من الكفاية أنّ الوضع هو الأثر لذلك السبب، فيكون هو نفس الاختصاص والملازمة بين التصورين - تصور اللفظ وتصور

المعنى -، وهو لا يصلح لتفسير الملازمة، وإنما هو بتفسير المصطلح أشبه، لأنّ الكلام في الوضع الذي هو سبب الاختصاص والارتباط والملازمة فكيف يعقل أن يكون هو بعينه نفس نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط به!.

ولعل الشيخ الآخوند رحمته الله أراد بذلك بيان المصطلح توطئة لبيان حقيقة الوضع، فيكون قد بين كلا الأمرين معاً، أمّا المصطلح فلا إشكال في أنّ الموضوع هو المختصّ المرتبط بالمعنى، بخلاف المهمل الذي لا ارتباط له بالمعنى ولا اختصاص له به، وأما السبب لذلك فقد بيّنه بقوله: «ناشئ من تخصيصه به تارة ومن كثرة استعماله فيه أخرى»^(١)، فينسجم مع القول الخامس - بحسب تعدادنا لها -، ولا يكون قولاً مستقلاً عن تلك الأقوال، فتكون الأقوال أربعة لا خمسة، فتدبر جيداً.

نعم هناك تعبير آخر للسيد الصدر رحمته الله بأنّ الوضع «هو أمر تكويني يتمثل في إشراف مخصوص بين اللفظ والمعنى»^(٢)، ومرجه إلى القول الأخير وهو الربط بين اللفظ والمعنى بالنحو الموجب للتلازم الذهني بين تصور اللفظ وتصور المعنى، وقد أرجعه إلى قانون طبيعي عبّر عنه بقانون الاستجابة الشرطية.

نقد الأقوال

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ القول الأول واضح البطلان، لاستلزامه عدم الجهل باللغات، وبطلان اللازم بديهي، والملازمة واضحة، فإنّ كل لغة مختصة بألفاظها فلو كان هناك تلازم ذاتي بين المعنى وكل لفظ دال عليه من أي لغة

(١) كفاية الأصول: ١٩/١.

(٢) بحوث في علم الأصول: ٨٢/١.

كانت لكان البشر كلهم عالمين بجميع اللغات، وهو خلاف الوجدان والضرورة.

وأما القول الثاني فقد أصرّ قائله على أنّ الوضع من الأمور الاعتبارية وليس مما له بإزاء في الخارج وأنه ليس من المقولات في شيء، «فتخصيص الواضع ليس إلا اعتباره الارتباط والاختصاص من لفظ خاص ومعنى خاص»^(١)، وعليه فالوضع إنما هو الارتباط والاختصاص الاعتباري، وأما الاختصاص والارتباط الذهني بين اللفظ ومعناه فإنّه من لوازم الوضع وليس عينه.

ولا يخفى: أنّه - بهذا المقدار - إنما يفسر الوضع التعيني دون التعيني، ولذا التزم باختصاص الوضع بالأول وأن لا جامع بينهما، وأنّ الثاني من باب استيناس أذهان أهل المحاورة بالانتقال من سماع اللفظ إلى المعنى بلا حاجة إلى اعتبار أهل المحاورة على حدّ اعتبار الواضع، لأنّه لغو بعد حصول النتيجة^(٢).

أقول: أما ما أفاده من أنّ الوضع من الأمور الاعتبارية فهو غير صحيح، لأنّ الوضع - التعيني الذي خص الوضع به - هو نفس تخصيص الواضع للفظ الخاص باللفظ المعين، وهو المعبر عنه بالتسمية، فنقول - مثلاً - : سميت ولدي حسناً، وهو نفس الاصطلاح، فنقول: اصطلح أهل الفن المعين على كذا بكذا، مثل اصطلاح علماء الأصول على الدليل الظني المعتبر بالأمانة، ونحو ذلك، فالذي سمى ولده «حسناً» قد وضع له لفظة «حسن» والذي اصطلح على الدليل الظني بالأمانة وضع له لفظة «الأمانة» وهكذا.

(١) نهاية الدراية: ٢٣/١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٤/١.

فالوضع نفسه ليس اعتبارياً، وإنما هو اعتبار، والاعتبار فعل نفساني له واقع في نفس المعبر - وهو يقترن عادة بفعل خارجي يدل عليه - وإن كان متعلقه أمراً اعتبارياً ليس له واقع ولا له ما بإزاء في الخارج، فإن الاعتبار هو عقد القلب والبناء على أمر ما، ولكن لا يكون ذا أثر عند الآخرين إلا إذا ظهر بما يبرزه ويدل عليه، كما هو الحال في الإنشائيات.

ومنه يظهر: الحال في الوضع التعيني فإنه اعتبار نفسي - أيضاً - يكفي في إبرازه استعمال اللفظ في المعنى الثاني - المنقول إليه - بلا قرينة عند إهمال المعنى الأول وترك استعمال اللفظ فيه، وليس في ذلك مزيد عناية ومؤونة، كي يكون لغواً.

ومنه يظهر: الإشكال فيما ادعاه من أنه ليس من باب الوضع، وأنه لا جامع بينه وبين الوضع التعيني، وأنه من باب استيناس أذهان أهل المحاورة، فقد عرفت أن التعيني - أيضاً - مبني على الاعتبار وبناء أهل المحاورة على اختصاص اللفظ وربطه بالمعنى المعين، فالجامع بينهما موجود، وهو البناء على اختصاص اللفظ وارتباطه بمعنى خاص، وذلك - في الحقيقة - هو السر في استيناس أهل المحاورة به، وهو السبب في انتقال أذهانهم إليه دون المعنى الأول، وإلا فإنه مهما كثر استعمال اللفظ في المعنى المجازي مع القرينة لا يوجب الوضع التعيني ولا ارتباط اللفظ واختصاصه به ما لم يعتبر في نفوسهم هو المعنى للفظ واختصاصه به، فتدبر جيداً.

ثم إنه ﷺ ادعى: ما لم يرتضه جل من تأخر عنه، حيث قال: «إنه لا شبهة في اتحاد حيثة دلالة اللفظ على معناه وكونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه مع حيثة دلالة سائر الدوال، كالعلم المنصوب على رأس الفرسخ، فإنه - أيضاً -

ينتقل من النظر إليه إلى أن هذا الموضع رأس الفرسخ، غاية الأمر أن الوضع فيه حقيقي وفي اللفظ اعتباري، بمعنى: أن كون العلم موضوعاً على رأس الفرسخ خارجي ليس باعتبار معتبر، بخلاف اللفظ، فإنه كأنه وضع على المعنى ليكون علامة عليه، فشأن الواضع وضع لفظ خاص على معنى خاص^(١).

وفيه:

أولاً: اختلاف الحثيتين في الداليتين، لأن الدلالة اللفظية تصورية متمحضة في انتقال الذهن من سماع اللفظ أو تصوره إلى تصور معناه من دون تضمن أي حكاية وإخبار، بينما نجد الدلالة الثانية تصديقية، بل حتى التصديقية فإنها على سنخين: في أحدهما يكون المدلول نفس الأمر الواقعي مثل: دلالة طرق الباب على وجود الطارق، وفي الثانية يكون المدلول هو الحكاية عن الواقع. وما مثل به يرجع إلى الثانية، إذ يراد من وضع العلم على رأس الفرسخ الحكاية عن بداية فرسخ وانتهاء آخر، ولذا يكون دالاً على صدق واضعه إن كان الموضوع عليه هو رأس الفرسخ واقعاً، وأما إذا كان موضوعاً على بعض الفرسخ فإنه يكون كذباً من واضعه، لكذب حكايته عن كون المكان الموضوع عليه رأس الفرسخ.

وشتان ما بين الداليتين، فإن مرجع الأولى إلى التلازم بين التصورين، وأما مرجع الثانية فهو إلى التلازم بين التصديق بوضع العلم على مكان معين والتصديق بإخبار واضعه على ذلك المكان وحكايته عن كونه رأس الفرسخ، والإخبار عن ذلك بذلك قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً، ومع الكذب لا يكون وضع العلم دالاً بل يكون مضللاً.

(١) نهاية الدراية: ٢٣/١.

وهو لا يكون دالاً إلا بضميمة ما يدل ويوجب العلم بصدق الواضع لذلك العلم، وإلا فلا يكون وضع العلم دالاً على رأس الفرسخ، وإنما يكون موجباً لاحتماله، وأما مع العلم بكذب الواضع فليس هناك دلالة وإنما هو تضليل لا غير، فوضع العلم بنفسه ليس دالاً على رأس الفرسخ بينما اللفظ بنفسه دال على معناه، ولا يحتمل صدقاً ولا كذباً، وليس فيه تضليل بحال.

وثانياً: أنّ دعوى: «كون العلم موضوعاً على رأس الفرسخ خارجي ليس باعتبار معتبر» إن أراد بها محض كونه موضوعاً على المكان المعين لا للدلالة على كونه رأس الفرسخ فهو وإن كان أمراً خارجياً لا يتوقف على اعتبار شيء إلا أنه يخرج عن موضوع الكلام - وهو الدلالة على كونه رأس الفرسخ - فلا دلالة له حينئذٍ على شيء، كي تتحد الحيشة بين الداليتين.

وإن أراد بها كون ذلك الوضع الخارجي دالاً على كون الموضوع عليه العلم هو رأس الفرسخ فدلالته على ذلك متوقفة على التواضع والتباني واعتبار وضعه على رأس الفرسخ بالخصوص، كي يكون وضعه على المكان المعين كاشفاً ودالاً على كونه رأس الفرسخ، وإلا فأى ملازمة تكوينية بين وضع العلم على مكان ما وكونه رأس الفرسخ!، فمن دون اعتبار ممن يضعون الأعلام في الطرق على أنهم يريدون من وضعها الدلالة على كون الموضوع عليه العلم هو رأس الفرسخ لا يدل وضعه على شيء.

واعتبر في ذلك بالعلامات المرورية وتنوع أضوية التريفكلايت - أو كما قيل: «الفكرولايت» -، فإنّها قد بنيت على اعتبار كل علامة وكل ضوء من الأحمر والأخضر والأصفر كاشفة وكاشفاً عن أمر معين من جواز الوقوف أو السير أو

المنع من أحدهما. ولولا ذلك الاعتبار ووضعها في أماكنها المعدة لها لم تدل على شيء، فإن كان وضع العلم الذي تحدث عنه من ذلك القبيل فتوقف دلالة على الاعتبار وعلى العلم به ضروري، فكيف لا يكون باعتبار معتبر!، وإن لم يكن كذلك لم يدل على شيء، لانتفاء التلازم التكويني بين وضع العلم على مكان ما وكونه رأس الفرسخ، فلا تكون له دلالة على شيء، كي تتحد حيثية دلالة مع حيثية دلالة اللفظ على معناه.

وأما القول الرابع - وهو الالتزام النفسي والتعهد بذكر اللفظ عند قصد تفهيم المعنى - فهو ينحل إلى دعاوى ثلاث:

الأولى: كون الوضع التزاماً نفسياً.

والثانية: كونه تعهداً.

والثالثة: كون متعلق الالتزام النفسي أو التعهد هو ذكر اللفظ عند إرادة التفهيم.

أما الأولى فهي دعوى صحيحة، لأنّ الوضع اعتبار من الواضع، والاعتبار إنما هو التزام نفسي، ولكن الجدير بالذكر بيان أن ليس كل التزام نفسي يكون اعتباراً، لأنّ الالتزام النفسي يقع على نحوين:

أحدهما: عقد القلب والبناء على أمر معين، كالبناء على وجوب شيء أو حرمة أو طهارة شيء أو نجاسته أو ملكية شيء أو غصبيته... إلى غير ذلك من الاعتباريات والتشريعات والجعليات، فإن مبدئها الأساسي هو ذلك البناء النفساني عليها.

الثاني: عقد العزم على فعل شيء أو تركه في حال معين أو مطلقاً، مثل: العزم على طاعة الله ﷻ وترك معصيته، أو العزم على إكرام الضيف وإعانة الضعيف وترك الظلم إلى غير ذلك مما يلتزم به ويعزم عليه من الأفعال والتروك. ويندرج تحت هذا الصنف ما يلزم به المكلف نفسه بالنذر والعهد واليمين، لتأكيد عزمه والتزامه العملي بمتعلقاتها، ومن ذلك المواثيق والعهود التي تجري بين العقلاء، حيث يعتبر فيها عقد العزم على الوفاء بها.

إذا عرفت ذلك تعرف أن الوضع إن كان اعتباراً من الواضع وبناءً نفسانياً منه على أمر اعتباري - كتخصيص لفظ «زيد» بالذات المعينة والبناء على ارتباطها واختصاصها به - كان من الصنف الأول، وكان متعلقه وهو اختصاص اللفظ بالذات من الاعتباريات القائمة بنفس الاعتبار وليس لها ما يإزاء في الخارج وإن كان نفس الاعتبار له وجود واقعي في نفس الاعتبار.

وأما إذا كان عزمًا من الواضع بذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى كان من الصنف الثاني، ولم يكن اعتباراً ولا بناءً نفسانياً ولا عقد القلب على أمر اعتباري ليس له واقع إلا ذلك الاعتبار والبناء، وإنما يكون عندئذ من عزم النفس على الفعل في ظرف معين، فلا يكون من الاعتباريات في شيء، لأن متعلق العزم وهو الفعل أمر واقعي غير اعتباري، وكذلك الحال لو تعلق بالترك، ففي الصنف الثاني ليس هناك اعتبار ولا أمر اعتباري، وإنما هناك أمران واقعان معاً وهما: كل من العزم ومتعلقه.

ومنه يظهر: أن التعهد من الصنف الثاني، لأنه عبارة عن العزم على ذكر اللفظ عند إرادة تفهيم معنى معين به، وكل منهما أمر واقعي ليس فيه جعل ولا

اعتبار وليس المتعلق فيه - وهو ذكر اللفظ عند قصد التفهيم - اعتبارياً، فلا يصح ما أفاده أستاذنا الخوئي رحمته الله من أن «هذا المعنى هو الموافق لمعنى الوضع لغة، فإنه فيها بمعنى الجعل والإقرار، ومنه وضع القانون بمعنى جعله وإقراره»^(١)، لأن القوانين إنما هي تشريعات اعتبارية لا واقعية لها إلا في أفق الاعتبار، بينما التعهد ليس هو جعلاً ولا إقراراً، وليس متعلقه من سنخ القوانين والتشريعات، وإنما هو فعل خارجي متمثل بالتلفظ بلفظ مخصوص عند تعلق قصد المتكلم بتفهم معناه.

ويترتب على ذلك أن جعل متعلق الالتزام النفساني هو ذكر اللفظ عند قصد التفهم يخرج من عنوان الجعليات والاعتباريات ويدخله في الواقعيات، كسائر الأفعال والتروك. وهذا مما لا يلتزم به أصحاب القول بالتعهد والالتزام، فإنهم يصرحون بكونه من الاعتباريات، كما يظهر لمن راجع كلماتهم، فراجع^(٢).

ومما يشهد على بطلان هذا القول في تفسير الوضع: أن متعلق الالتزام والتعهد عندهم هو ذكر اللفظ وإبرازه بقصد تفهم المعنى به، كي يترتب على ذلك التلفظ فهم الغير لذلك المعنى المقصود. ولكن يا ترى: أليس الفهم المراد من الغير متوقفاً على كون اللفظ بنفسه مفهوماً!، إذ لو لم يكن اللفظ صالحاً لفهم ذلك الغير لم ينفع العزم والالتزام النفساني بإفهامه بذلك اللفظ، لأن العزم والتعهد من قبل المتكلم أمر نفساني مختص به لا علاقة للغير به، ومتعلقه وهو

(١) أجود التقريرات: ١٢/١.

(٢) حقائق الأصول: ١٧/١.

ذكر اللفظ المعين أمر خاص به لا علاقة له بذلك الغير - أيضاً - وقصد تفهيم الغير هو كذلك أمر قائم بالمتكلم وموجود في نفسه دون الغير، وكذلك المعنى هو موجود في ذهن المتكلم ولا علم للغير به، وكل ما يطلع عليه الغير بتلفظ المتكلم هو تلفظه بذلك اللفظ، فمن أين يعلم بأن المراد به هو المعنى المعين، لو لم يكن يعلم مسبقاً بأن هذا اللفظ الذي صدر من لافظه مخصوص بذلك المعنى أو مخصص به!.

فالتعهد والالتزام بما ذكر إنما يكون معقولاً ويترتب عليه التفهيم فيما إذا كان اللفظ - في رتبة سابقة - مفهوماً للمعنى وموجباً لحضوره في ذهن الآخر، وإلا لم ينفع ذكر اللفظ وإبرازه شيئاً تعلق به التعهد والالتزام أم لا، وقصد به التفهيم أم لا، بل حتى الاطلاع على التعهد المذكور لا ينفع شيئاً ما لم يعلم بالارتباط بين اللفظ ومعناه في رتبة سابقة، ولذا لا تفهم من الأجنبي شيئاً وإن أحرزت أنه بذكر ألفاظه يريد منك أن تفهم معانيها، فإنه لا ينفع في ذلك تعهّداته - على تقدير وجودها - ولا ألفاظه وإن قصد تفهيم معانيها به.

وهذا مما يكشف عن أنّ الوضع ليس هو الالتزام المدعى، فقد عرفت أنّ الاطلاع عليه والعلم به لا ينفع شيئاً وإن جرى عليه الملتزم به، بل لابدّ من ارتباط اللفظ المعين بالمعنى المعين في رتبة سابقة وعلم المخاطب به كذلك قبل التلفظ به، وبدون ذلك لا يؤثر تعلق الالتزام المذكور - والتعهد المتعلق بإبراز المعنى باللفظ عند قصد تفهيمه - ارتباطاً بين اللفظ والمعنى، ولا يترتب عليه الغاية منه وهو إفهام الغير المعنى المعين.

بل التعهد المذكور لا يكون عملاً عقلائياً ما لم يكن مسبوقاً بالوضع الموجب

للارتباط التصوري بين اللفظ والمعنى عند كل من المتكلم والمخاطب، لما عرفت من عدم ترتب الغاية عليه، وهي تفهيم المخاطب وفهمه من دون الارتباط بين اللفظ والمعنى في ذهن المخاطب به، وارتباطهما في ذهنه ليس منشؤه التعهد والالتزام المذكور، ولا حتى اطلاعه عليه وعلمه به، بل لابد من الجريان والتكلم على مقتضاه بالقدر الكافي لتحقيقه.

ومنه يظهر: أنه لا يكفي في التعهد والالتزام مجرد تصور اللفظ والمعنى - وإن كان من الواضع الأول - بل لابد من الارتباط بينهما بنحو يصحح التعهد والالتزام بإبراز المعنى باللفظ وإلا كان أحدهما أجنياً عن الآخر فكيف يصلح أحدهما لإبراز الآخر!.

فالارتباط بينهما متقدم على التعهد والالتزام، ومن دونه لا يصح التعهد والالتزام في نفسه فضلاً عن أن يكون هو الوضع.

ومنه يظهر: الإشكال فيما أفاده أستاذنا الخوئي رحمته الله بقوله: «ومما يدلنا على ذلك بوضوح وضع الأعلام الشخصية، فإن كل شخص إذا راجع وجدانه ظهر له أنه إذا أراد أن يضع اسماً لولده - مثلاً - يتصور أولاً ذات ولده وثانياً لفظاً يناسبه ثم يتعهد في نفسه بأنه متى قصد تفهيمه يتكلم بذلك اللفظ، وليس ها هنا شيء آخر ما عدا ذلك»^(١).

فإن هنا شيئين غير التعهد - مضافاً إلى تصور اللفظ والذات -:

أحدهما: ربط اللفظ المناسب بذات الولد في نفسه، وثانيهما: إيجاد ذلك الربط بما يدل عليه، كأن يقول: سميته بكذا مثل: زيد، وإلا فلا يجدي في حصول

التسمية والوضع مجرد تعهده في نفسه بأنه متى قصد تفهيمه تكلم بذلك اللفظ. بل لا ينبغي صدوره منه، لعدم ترتب التفهيم عليه بمجرد ذلك التعهد النفساني، كما عرفت، ولو صرح به أمام الآخرين - كأهل بيته - فإنما يفهم وضعه له بطريق الإن، إذ يقال: كيف يتعهد بذلك وهو لم يربط اللفظ به ولم يضعه له بخصوصه وما علاقة ذلك اللفظ به لو لم يسمّه به! فتصريحه بالتعهد المذكور يكون كاشفاً عن الوضع وكناية عنه وليس هو بنفسه وضعاً.

على: أنّه قد لا يصدر منه التعهد المذكور لا في نفسه ولا مصرّحاً به، للغفلة عنه، وحتى مع التفاته إليه، فإنه لا ضرورة تدعوه إلى ذلك الالتزام والتعهد، خصوصاً مع الالتفات إلى أنّه قد لا يفهم به، فإنه قد يقصد تفهيمه بغير ذلك اللفظ مثل: الكنية واللقب واسم الإشارة وغيره مثل: الأسماء الموصولة والضمائر، بل حتى الإشارة الحسية، كالإشارة باليد، كما أنّه قد يتكلم بذلك اللفظ ويقصد غير ذلك المعنى، مثلما هو موجود في المشترك والمجاز، ومع ذلك فلماذا يلزم نفسه ويتعهد في نفسه وللآخرين بما يعلم من نفسه ويعلم الآخرون أنّه لا يفهم به!.

فالصحيح الذي يشهد به الوجدان هو: أنّ المتعارف في وضع الأعلام الشخصية هو التصريح بالتسمية الكاشفة عن الربط النفسي بين اللفظ والذات وإنشائه بها دون التعهد النفسي المذكور ودون التصريح به، كما يظهر بأدنى توجه وملاحظة لحال الناس في وضعهم للأعلام الشخصية، فلاحظ.

كما ظهر بذلك: الاشكال فيما أفاده المرحوم السيد عليه السلام بقوله: «فالتحقيق أنّه منتزع من الالتزام النفسي بذكر اللفظ عند إرادة التفهيم، وهذا الالتزام فعل

اختياري للنفس كغيره من أفعالها، فإن تحقق صح اعتبار الإضافة المذكورة عند العقلاء وإن لم يجعل شيء أصلاً، وإن لم يتحقق امتنع اعتبارها عندهم وإن جعل اللفظ للمعنى»^(١).

فإن الالتزام فعل اختياري للنفس بلا إشكال، ولكن إناطة الإضافة بين اللفظ والمعنى به غير صحيحة، فإن اعتبار الإضافة والارتباط بين اللفظ والمعنى منوط بجعلها، كالتسمية في الأعلام الشخصية، ومن دون الجعل لا يكون اللفظ موضوعاً، ولا ينفع ذلك الالتزام النفسي في تحقيقه إلا إذا كان التصريح به كناية عن الوضع، كما عرفت.

والصحيح: هو القول الخامس بأنّ الوضع إنما هو أمر جعلي واعتبار متعلق بارتباط اللفظ بالمعنى واختصاصه به، فهو: عبارة عن ربط اللفظ بالمعنى وتسميته به، وينتج عنه لزوم تصور المعنى من تصور اللفظ، ولكن بشرطين: أحدهما: العلم بذلك الربط وتلك التسمية.

وثانيهما: الجري على مقتضاه بالقدر الكافي الموجب لتصور المعنى عند تصور اللفظ. وقد يكون الأول موجباً للثاني، كما هو المشاهد في الأعلام الشخصية، حيث يجري على مقتضى تسمية الوالد أهل الولد بعد العلم باسمه، و - أيضاً - قد يكون الثاني موجباً للأول، كما هو المشاهد في معايشة أهل اللغة، فإن الغريب إذا وجدهم يعبرون عن المعنى المعين باللفظ الخاص ويجرون عليه مرة بعد أخرى من دون حاجة إلى نصب القرينة فإنه يعلم بأن ذلك المعنى مسمى عندهم بذلك اللفظ.

وتوضيح ذلك: أن هناك أمرين: الأول: هو الوضع. والثاني هو التلازم الذهني بين اللفظ والمعنى، وهو المعبر عنه بالعلقة الوضعية، يعني العلة الذهنية الناشئة من الوضع.

والأول لا يتوقف إلا على اعتبار اللفظ بإزاء المعنى وإنشائه به، كما هو الحال في سائر الإنشائيات، ولا يكفي في ترتب وترتيب الأثر عليه مجرد الالتزام النفساني به والبناء وعقد القلب عليه، بل لابد من إبرازه بما يدل عليه - ولو كان فعلاً خارجياً كاشفاً عنه كالإشارة -، وذلك هو المعبر عنه بالوضع والتسمية والاصطلاح.

والثاني - وهو العلة الوضعية - قد يتوقف مضافاً إلى أصل الوضع والجعل على العلم به، وعلى الجري عليه، وقد لا يتوقف إلا على الجري عليه عند أهل العرف الخاص أو العام من دون التفات لاعتبار ارتباط اللفظ بالمعنى وربطه به، كما يحصل في المنقولات الناشئة من كثرة الاستعمال، فإن النقل لا يحصل من غير ارتباط اللفظ بالمعنى وربطه به، ولكنه لا يتوقف على توجه أهل العرف وعلمهم به.

فلو لم يحصل الوضع - وهو الاعتبار المبرز بما يدل عليه - لم يحصل العلم به ولا الجري عليه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فلا يحصل التلازم الذهني بين اللفظ والمعنى الذي هو الغرض والغاية الأولية من الوضع، فإن الغاية منه جعل اللفظ آلة لإحضار المعنى في مقام التفهيم والتفاهم. كما لا تحصل الغاية القصوى منه التي هي التفهيم والتفاهم بالألفاظ عند المحاور، وهي حاجة عقلانية عامة يحتاج إليها أهل المجتمعات في تنظيم أمور معاشهم وتيسير حاجاتهم ونقل

أفكارهم بما فيها الإخبار عن الواقعيات وإنشاء الاعتباريات. ومن هنا انقسمت الجمل والقضايا إلى خبر وإنشاء، ولا ريب أنَّ الغاية غير المغيبي، فلا ينبغي أخذ أحدهما في الآخر.

وقد يتوقف التلازم الذهني على العلم بالوضع والجري عليه، كما هو الحال في الوضع التعيني، ولذا تجد الأهل لا يتبادر إلى أذهانهم الولد من ذكر اللفظ المسمى به من قبل والده - وإن علموا إجمالاً بأصل التسمية وأنه قد وضع له اسماً معيناً - ما لم يعلموا به تفصيلاً، كزيد أو عمرو أو غيرهما من الأسماء، فالمعتبر - هنا - هو العلم التفصيلي بالوضع واللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له اللفظ، ومن دونه لا يحصل التلازم بينهما.

و- أيضاً - لو لم يجز الأهل على ذلك الوضع بالقدر الكافي لم تحصل الملازمة بين اللفظ والمعنى في أذهانهم وإن علموا بالوضع. واعتبر في ذلك بالعلم والكنية واللقب، فإن الوالد إذا سمي ولده بزيد - مثلاً - وكناه بأبي عمرو ولقبه بالعالم وعلم الأهل بتلك الأوضاع تفصيلاً فإذا لم يجز الوالد وغيره في مقام الاستعمال إلا على «زيد» فعندما يتلفظ هو أو غيره بأبي عمرو أو العالم لا يلزم من سماعهما تصور ذات زيد. والسبب في ذلك هو عدم الجري على تلك الأوضاع بالقدر الكافي الموجب للتلازم، كما لا يخفى.

كما أنَّ الجري على تلك الأوضاع قد يوجب العلم بها، كما لو وجد الغريب جري الأهل على التعبير على الولد بزيد أو غيره، فإنه سيعلم من ذلك اسم ولدهم. هذا في الوضع التعيني

وأما التعيني فالتلازم فيه لا يتوقف على العلم بالوضع والالتفات إليه، وإنما

يتوقف على الجري عليه، كما يظهر جلياً في المنقولات العرفية الناشئة من كثرة الاستعمال، وعندئذ يكون الجري على مقتضى الوضع هو الموجب للعلم به عند الالتفات إليه، فالتفت.

واعلم أنّ الأعلام عليه السلام قد تعرضوا للبحث عن الواضع للغات وأنّه هو الله ﷻ أو البشر، ولا نرى ضرورة للبحث في ذلك، إذ لا نجد ثمرة عملية له ولا ينتهي إلى ثمرة عملية ولو بالواسطة، فأعرضنا عنه.

تقسيمات الوضع

قسم الوضع إلى ثلاثة تقسيمات:

- أحدها: تقسيمه بلحاظ نفسه وتصنيفه: إلى تعييني وتعييني، وتصنيف التعيني إلى الوضع بالتصريح والوضع بالاستعمال.
- والثاني: بلحاظ اللفظ الموضوع: إلى شخصي ونوعي.
- والثالث: بلحاظ المعنى الموضوع له: إلى عام وخاص.

تنبيه:

لا يخفى: أن الوضع وإن أخذ فيه وفي أقسامه اللفظ ولكن ملاكه بل وجوده لا يختص بالألفاظ، فإن الكتابة وكثيراً من الرسوم والإشارات - حتى الحسية، كالإشارة الدالة على السلام أو الاحترام - وضعت - أيضاً - لمعاني، كما في الألفاظ، فيكون أخذ اللفظ في الوضع من باب أنه أظهر الأفراد، أو لكون البحث فيه توطئة لمباحث الألفاظ، وإلا فلا اختصاص للوضع والموضوعات بالألفاظ، كما لا يخفى.

- وأيضاً - لا يخفى: أن الألفاظ المنظورة في الوضع وأقسامه وفي سائر مباحث الألفاظ هي ألفاظ اللغة العربية، لأن غرض الأصولي والفقيه من تلك المباحث عامة هو معرفة ما أريد من النصوص الشرعية وفهمها كما ينبغي، والنصوص الشرعية الصادرة في حقنا بأجمعها نصوص عربية.

التقسيم الأول: تقسيم الوضع إلى تعييني وتعييني

لا يخفى: أنّ مما يترتب على مختارنا في حقيقة الوضع صحة انقسامه إلى التعيني والتعييني، خلافاً لمن قال بالتعهد وعدّ مرجع التبادر الناشئ من كثرة الاستعمال إلى الأنس الذهني، كما يظهر من أستاذنا الخوئي رحمته، حيث حصر العلة الوضعية بين اللفظ والمعنى بحالة تعهد الواضع بإبراز المعنى باللفظ عند إرادة تفهيمه منكرّاً استناد تبادر حاق المعنى من اللفظ عند سماعه - ولو صدر من الالفاظ لا بقصد التفهيم، كما إذا كان فاقداً للشعور والاختيار أو صدر من اصطكاك حجر بحجر - إلى الوضع، بدعوى: أنّ الوضع لما كان فعلاً اختيارياً فصدوره في أمثال هذه الموارد يكون لغواً، لعدم فائدة تترتب عليه^(١).

ولكن يا ترى: هل أنّ الوضع قد خصّ بغير هذه الموارد، كي يكون فيها لغواً وينفى صدوره من الحكيم؟!، أو أنّ اللفظ إنما وضع لذات المعنى بداعي جعله آلة لإحضاره في ذهن الآخر متى ما أريد إحضاره في ذهنه، كما هو الشأن في سائر الآلات، فإنّ صنع الآلة وإن كان أمراً اختيارياً ولكنه غير منوط بفعالية استخدامها فيما صنعت له، كي يستكشف من استخدامها في غير ذلك منافاته لحكمة صانعها.

وليس هناك أوضاع متعددة من الواضع الحكيم على عدد موارد صدور اللفظ من لافظه، كي يستكشف من حكمته عدم وضعها للموارد التي تصدر من الشخص بلا شعور ولا اختيار أو من اصطكاك جسم بجسم آخر، وإنما هو وضع واحد للفظ بإزاء المعنى بداعي جعل اللفظ آلة لإحضار ذلك المعنى كلّما أريد إحضاره في ذهن الآخر، وذلك داعٍ عقلائي حكيم ينتج عنه الوضع

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٥٢ / ١.

والتلازم الذهني بالشروط المتقدمة، ولا يتوقف وجوده على إرادة إحضاره بالفعل بحيث لو لم تحصل تلك الإرادة بالفعل يستكشف منه عدم وضعه للفظ في تلك الموارد، كما تقدمت الإشارة إليه.

والصحيح: أن تبادر ذات المعنى من اللفظ مطلقاً يكشف بطريق الإن عن أن الموضوع له هو ذات المعنى دون قصد تفهيمه، وإلا كان المتبادر من اللفظ هو قصد تفهيمه في حال أن قصد التفهيم يعلم من قرائن الحال لا من الوضع - وإن بني على أنه هو التعهد - فإن هناك علاقة وضعية وتلازماً ذهنياً بين ذات اللفظ وذات المعنى لا منشأ له إلا الوضع والعلم به والجري عليه، وذلك مما يدل على أن الموضوع له من قبل الواضع هو ذات المعنى دون قصد تفهيمه.

ومما يشهد على ذلك: اعترافه ﷺ بأن التبادر علامة الحقيقة والوضع^(١)، كما سيأتي إن شاء الله تعالى في علامات الحقيقة والمجاز، وكذلك اعترافه ﷺ بانقسام الوضع إلى التعيني والتعيني^(٢).

ولو سلم اختصاص الوضع بقصد التفهيم لانهصر الوضع بالتعيني ولم يكن التعيني إلا من باب أنس الذهن بسبب كثرة الاستعمال، لأن كثرة الاستعمال إنما توجب تبادر حاق المعنى دون قصد تفهيمه، خصوصاً إذا بني على ما رتبته ﷺ على اختياره كون الوضع هو التعهد من «أن كل متكلم واضع حقيقة^(٣)»، وأن كل استعمال فهو وضع، لأن كل مستعمل للفظ فهو ملتزم وقاصد تفهيم المعنى باللفظ المخصوص، فيكون كل مستعمل في كل استعمال

(١) محاضرات في أصول الفقه: ١/ ١٢٠.

(٢) المصدر نفسه: ١/ ١٤٠.

(٣) المصدر نفسه: ١/ ٥١.

واضحاً، وتتعدد الأوضاع بتعدد الاستعمالات، وعليه تكون الأوضاع كلها تعيينية، بملاك أنّها التزامات وتعهّدات اختيارية مقصودة لفاعلها كل في مورده. والمهم: معرفة أنّ الوضع - على المختار - ينقسم إلى التعيني والتعيني.

والأول: هو الذي يتصدى الوضع فيه إلى جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به، وذلك باعتباره والتزامه في نفسه والبناء عليه وإبراز ذلك الاعتبار بما يدل عليه بمثل: وضعت وسميت، أو باستعمال اللفظ فيه مباشرة، فيكون دالاً على ذلك الاعتبار ومبرزاً له - أيضاً - كما إذا قال عن ولده بعد ولادته مباشرة: «ناولوني زيدا».

التقسيم الثاني: تقسيم الوضع إلى الوضع بالتصريح والوضع بالاستعمال

وبذلك الاعتبار ينقسم الوضع التعيني إلى الوضع بالتصريح، والوضع بالاستعمال.

وأما الثاني - وهو التعيني - فهو الذي يحصل بكثرة استعمال أهل اللغة واللسان لفظة معينة في معنى بقرينة تارة، وبغير قرينة أخرى، مما يستلزم الكشف عن اعتبارهم ذلك اللفظ بإزاء ذلك المعنى، فتكون كثرة الاستعمال مبرزة لذلك الاعتبار، كما كان الحال في الوضع التعيني بالاستعمال، إلا أنّ الوضع والبناء هناك من واضع واحد، وباستعمال كذلك، مع بناء تفصيلي، بينما الوضع هنا من النوع والاستعمال الكثير منهم - أيضاً - ولكن البناء والاعتبار منهم إجمالي، كما تجده في نوع المنقولات في العرف العام، مثل: لفظة «السيارة» و«الطائرة» و«القطار»... إلخ.

وإن شئت قلت: إنّ الوضع ينقسم بانقسام مبرزه إلى قسمين:
أحدهما: الوضع بالتصريح، كالتسمية. والثاني: بالاستعمال.
وما كان بالاستعمال

تارة: يكون من واضح معين باستعمال واحد واعتبار ملتفت إليه تفصيلاً، كما
في مثال: «ناولوني زيداً»، وأخرى: يكون من مجموعة من أهل اللسان
باستعمالات متعددة، واعتبار منهم ملتفتين إليه إجمالاً، كما هو الحال في منقولات
العرف العام، فإنّ اعتبار اللفظ بإزاء المعنى موجود عندهم وفي نفوسهم
- أيضاً- غاية الأمر أنّ التفاتهم إليه إجمالي لا تفصيلي.

ومنه يظهر: الإشكال في ما ادعاه الشيخ الأصفهاني رحمته الله من أنّه لا جامع بين
التعيني والتعيني، وأنّ كثرة الاستعمال هي التي أوجبت استيناس أهل المحاورة
بالانتقال من سماع اللفظ إلى المعنى بلا حاجة إلى اعتبار منهم، فإنه بعد حصول
التلازم في أذهانهم يكون اعتبارهم لغواً، لحصول النتيجة المرجوة من الوضع ^(١).
فقد عرفت أنّ الجامع بينهما هو الاعتبار، ولكنه قد يُبرز ويُنشأ بالتصريح،
وقد يُنشأ ويُبرز بالاستعمال الواحد من الواحد، أو الكثير من الكثير، إلا أنّه في
الأخير إجمالي، كما هو الحال في كثير من الاعتبارات العقلائية في معاملاتهم التي
يجرون عليها بمقتضى ارتكازاتهم من دون توجه تفصيلي إليها، كما في كثير من
موارد التمليك والتملك بالمعاطاة، والاعتبار في ذلك مقارن للاستعمال وغير
متأخر عنه، فلا يكون لغواً بعد حصول النتيجة، فإنه عند إبرازه بالاستعمال
يكون هو المحصل للنتيجة.

كيف لولا ذلك لم يصلح الاستعمال - ولو بلغ ما بلغ - لإيجاد العلقه في أذهانهم بين ذات اللفظ وحق المعنى، لأنّ الموجب لانتقال أذهانهم إليه - لولا الاعتبار - يكون هو القرينة مع اللفظ، دون ذات اللفظ، كما في الاستعمالات المجازية، ولذا كانت مبنية على العناية ومحتاجة إلى القرينة، وإلا لم ينتقل الذهن فيها إلى غير المعنى الحقيقي، ويعد المتكلم عندئذ مقصراً أو مورّياً ما لم يكن هناك اعتبار منه مبرز بما يدل عليه - ولو على نحو الكناية - وإلا لم يفهم المعنى المراد له من حاق اللفظ، فتدبر جيداً.

كما ظهر بذلك: أنّ الوضع بالاستعمال لا يستلزم كون ذلك الاستعمال لا حقيقياً ولا مجازياً - كما في الكفاية^(١) - فإنّ استعمال حقيقي، لاقرانه بالاعتبار وإبراز الاعتبار به. غاية الأمر أنّ الوضع عندئذ مقارن له زماناً غير متقدم عليه إلا رتبة. وظهر - أيضاً - عدم صحة الإشكال عليه: بأنّ المستعمل في ذلك الاستعمال هو شخص اللفظ في حال أنّ الموضوع للمعنى هو طبعي اللفظ، فلا يتحقق به الوضع.

وجه الظهور: هو أنّ المبرز للاعتبار إنّما كان شخص اللفظ وشخص ذلك الاستعمال، والوضع إنّما هو الاعتبار المتعلق بطبعي اللفظ المبرز بما يدل عليه، وكون الدال والمبرز لذلك الاعتبار هو شخص اللفظ لا يستلزم كون الاعتبار متعلقاً بشخص اللفظ الدال على ذلك الاعتبار ومتعلقه، فإنه - وإن كان شخصياً - إلا أنّ مدلوله هو الطبعي، كما يظهر بالتأمل.

واعتبر في ذلك الوضع بالتصريح، فإنّ اللفظ المذكور فيه هو شخص اللفظ

(١) كفاية الأصول: ٤٨/١.

- أيضاً - ولكن المنكشف به هو الاعتبار المتعلق بالطبيعي، كما هو واضح، فتشخص اللفظ بالتلفظ به لا يستلزم كون متعلق الاعتبار هو ذلك الشخص دون طبيعیه، فتدبر جيداً.

وأما الإشكال عليه: بأنّ في ذلك جمعاً بين اللحاظين الآلي والاستقلالي في اللفظ وفي زمان واحد، حيث أنّ استعمال اللفظ في معناه يستلزم كون النظر إليه آلياً من جهة أنّه فانّ في معناه، وأما ذكره في مقام الوضع له - أو لطبيعیه - يستلزم كون النظر إليه استقلالياً، والجمع بين اللحاظين كذلك محال.

فغير وارد:

أولاً: لأنّ دعوى: استلزام استعمال اللفظ في معناه كون النظر إليه آلياً غير صحيحة، فإنه وإن كان اللفظ المستعمل منظوراً إليه آلياً في الغالب إلا أنّه غير لازم له، ألا ترى: حال البلغاء والشعراء الذين يراعون في ألفاظهم الفصاحة وتأتي الأوزان واختيار القافية، فإنهم في حال استعمالهم لها في معانيها ينظرون إليها بالنظر الاستقلالي، ويختارون منها ما يناسب المقام، فليكن الواضع بالاستعمال كذلك ينظر بالنظر الاستقلالي إلى اللفظ وإن كان مستعملاً له في معناه.

وثانياً: سلمنا، ولكنّ متعلق اللحاظ الاستقلالي هو طبعي اللفظ، لأنّ الوضع والاعتبار إنما هو متعلق به، وأما متعلق اللحاظ الآلي فهو شخص اللفظ، لأنّ الذي استعمل في المعنى وبشخص ذلك الاستعمال هو شخص اللفظ دون طبيعیه. فتأمل جيداً.

وكذلك لا يرد عليه - كما أورد على الوضع التعيّن - : بأنّه مستلزم للدور

بتقريب: أن استعمال اللفظ في مقام الدلالة على معناه متوقف على الوضع، فلو افترض تحقق الوضع به لزم توقف الشيء على نفسه.

لما عرفت من أن هناك ثلاثة أمور هي: الاعتبار النفساني المبرز بما يدل عليه، والعلم به، والجري عليه، وأما الارتباط الذهني بين اللفظ والمعنى فهو النتيجة والأثر المترتب عليها جميعاً. والأول هو الوضع، والثاني والثالث هما شرطاً تأثيره لذلك الارتباط الموقوف على الوضع، والوضع غير موقوف عليه حتى بطريقة الوضع بالاستعمال، لأن الاستعمال من قبل الواضع لم يقع للدلالة على المعنى - كما عبّر عنه في تقريب الدور - وإنما وقع للكشف والدلالة على الاعتبار النفسي بطريق الإن، وأما الاستعمال في مقام الدلالة على المعنى فإنما يكون عملاً عقلياً بعد تحقق الارتباط والتلازم الذهني عند المخاطب فضلاً عن الوضع، فهو متوقف على الوضع لا محالة.

فالدور إنما يلزم لو كان الاستعمال بقصد الدلالة على المعنى، ولا يلزم فيما إذا أريد من الاستعمال الدلالة على الاعتبار النفساني، ألا ترى: أن الاعتبار النفساني غير متوقف على الاستعمال ولا على أي شيء من تلك الأمور، والاستعمال في مقام الدلالة على ذلك الاعتبار وإن كان متوقفاً عليه إلا أنه غير متوقف على تحقق الوضع، وإنما الوضع هو المتحقق به حاله حال بيع المعاطاة، فإن العطاء الكاشف عن اعتبار التمليك هو المحقق لعقد البيع، كما في سائر الإنشاءات المحققة لما يُنشأ بها سواء كان الإنشاء بالفعل مثل: المعاطاة، أم بالقول، كما في العقود والإيقاعات المنشأة بالألفاظ الدالة عليها، إذ لا يعتبر فيها إلا انعقاد الاعتبار في نفس المشئ وإيجاد ما يدل عليه ويكشف عنه سواء كان بالقول أم بالفعل.

كما أنّ الاستعمال في مقام الوضع غير متوقف على العلم به ولا الجري عليه ولا على الارتباط والتلازم الذهني بين اللفظ والمعنى، لا عند المتكلم المستعمل - الذي هو الواضع - ولا عند المتلقي، وإنما يتوقف هو - أو صحته - على تلك الأمور لو أريد به الدلالة على المعنى، كما لا يخفى.

بل حتى لو بني على أنّ الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى - كما في الكفاية - لا يلزم الدور، لأنّ الواضع بالاستعمال إنما هو بصدد التسبب لاختصاص اللفظ بالمعنى، حيث يعلم من ذلك الاستعمال - بمعونة القرينة - أنّه بصدد إيجاد ربط اللفظ بالمعنى من حيث كشفه عن اختيار الاسم المعين لذلك المعنى بقرينة استعماله فيه، ليكون العلم بذلك الاختيار سبباً لاختصاص اللفظ المختار بذلك المعنى المعين، فهو يتوصل إلى إيجاد الوضع - الذي هو الاختصاص - بإيجاد سببه، وهو العلم باختيار الاسم المعين لمسماه بواسطة استعماله في ذلك المعنى الكاشف عن اختياره.

فالاستعمال حينئذٍ غير موقوف على الاختصاص، وإنما هو متوقف على اختيار الاسم المعين وكاشف عنه بطريق الإن، ثم بعد الاستعمال والعلم بالاختيار يترتب الاختصاص، فيكون الاستعمال سبباً للوضع وليس مسبباً عنه، فلا دور.

غاية الأمر يلزم - على ذلك - أن يكون الاستعمال المذكور غير حقيقي ولا مجازي، وهو ليس بمحذور، لأنّ صحة الاستعمال بالطبع لا بالوضع، كما أفاده رحمته.

نعم إشكال الدور لازم على القول بالتعهد، لأنّ التفهيم متوقف على الدلالة، والدلالة متوقفة على الوضع، فلو كان الوضع هو التعهد بذكر اللفظ

بقصد تفهيم معناه لزم توقف التعهّد على نفسه، لأنّ التعهّد متعلق بذكر اللفظ بقصد التفهيم، وقصد التفهيم وإن كان يمكن أن يحصل بدون الدلالة إلا أنّه لغو، فلا يصدر من الحكيم، وقد عرفت أنّ التفهيم متوقف على الدلالة، فسيوقف الوضع على الدلالة عند الحكيم، ويلزم الدور في فرض حكمة الواضع، فتدبر جيداً.

كما لا يرد عليه لزوم اجتماع اللحاظين الآلي والاستقلالي في ذلك اللفظ، لما تقدم من أنّه ليس هنا لحاظ آلي، وإنما اللحاظات فيه استقلالية - سواءً من حيث استعماله في المعنى المعين، وفي الدلالة على اختيار التسمية به، وفي ما يراد ترتبه عليه من اختصاصه بذلك المعنى - إذ لا ملازمة بين الاستعمال وكون النظر إلى اللفظ المستعمل آلياً، كما عرفت من حال البلغاء والشعراء.

والنتيجة: أنّه لا محذور في انقسام الوضع إلى الوضع بالتصريح وبلاستعمال، ولا في انقسامه إلى التعيني والتعيني.

التقسيم الثالث: تقسيم الوضع إلى شخصي ونوعي

والملاحظ في هذا التقسيم هو اللفظ الموضوع من حيث مادته وهيئته، فإنّ لكل لفظ مادة وهيئة، ويراد من المادة حروفه التي يتألف منها، بل ولو كان حرفاً واحداً مثل: باء الجر، أو لام التأكيد، كما يراد من الهيئة حركاته وسكناته والزوائد التي تضاف إليه مثل: الألف في الفاعل، والواو في المفعول. هذا في المفردات. وأما في المركبات فهيئتها تقوم بالتقديم والتأخير، أو في كيفية النطق، ألا ترى: أنّ كيفية النطق بمثل: «جاء زيد» في مقام الإخبار تختلف عنها في مقام السؤال.

ولا يراد من الشخصي - هنا - هو الجزئي، لأنّ الموضوع في جميع الفروض هو طبيعي اللفظ الصادق على أفرادهِ المتكثرة في الوجود بتكثر النطق بها، وإنما المراد منه ما وضع بمجموع مادته وهيئته للمعنى، فلا تدل مادته على معنى وهيئته على معنى آخر، مثل: الجوامد، كرجل وإنسان، والأعلام الشخصية مثل: زيد وعبد الله، ألا ترى: أنّ العلم «عبد الله» وإن كان مركباً لا يدل جزء لفظه على جزء معناه، فضلاً عن أن تدل الهيئة فيه على معنى غير ما تدل عليه المادة فيه، وإنما مجموع ذلك يدل على المعنى.

وأما النوعي فهو الذي توضع فيه مادة اللفظ لمعنى معيّن في أيّ هيئة وجدت، كما توضع فيه الهيئة لمعنى كذلك في أي مادة وجدت، كما في مادة «ضرب» فإنّ معناها هو الحركة المعينة في أيّ هيئة وجدت سواء كانت مصدراً مثل: «ضرب» أم اسم فاعل مثل: «ضارب» أم اسم مفعول مثل: «مضروب» أم غير ذلك. وكذلك الهيئة الموضوعية بالوضع النوعي، فإنّها تدل على معنى معين في أيّ مادة وجدت مثل: هيئة «فاعل»، حيث وضعت لنسبة الفعل إلى فاعله في أيّ مادة كانت مثل: «ضارب» و«بائع» و«نافع»... إلخ.

التقسيم الرابع: تقسيمه إلى العام والخاص

والمنظور في هذا التقسيم ليس هو نفس الوضع وأنحاء تحصيله، ولا اللفظ الموضوع من حيث مادته وهيئته - كلاً أو بعضاً - وإنما هو المعنى الموضوع له. ويراد من العام - هنا - هو المعنى ذو المفهوم الكلي الصالح في ذاته للانطباق على أكثر من مصداق واحد - وإن امتنع أن يوجد له في الواقع أكثر من مصداق

واحد، أو حتى لو امتنع أن يوجد له مصداق مثل: اجتماع النقيضين - . كما يراد من الخاص - هنا - المعنى ذو المفهوم الجزئي الذي يمتنع لذاته أن ينطبق على أكثر من مصداق واحد.

وحينئذ فإن كان الملحوظ حال الوضع هو المعنى العام وقد جعل اللفظ له كان الوضع عاماً والموضوع له عام، وإن كان الملحوظ هو الخاص وجعل اللفظ له كان الوضع خاصاً والموضوع له خاص، وإن كان الملحوظ عاماً وجعل اللفظ لمصاديقه كان الوضع عاماً والموضوع له خاص، وإن كان الملحوظ خاصاً وجعل اللفظ لكلية الصادق عليه كان الوضع خاصاً والموضوع له عام، فالأقسام أربعة، وتقسيم الوضع إليها إنما كان بلحاظ المعنى المتصور في حال إنشائه، لا بلحاظ الوضع بنفسه.

ولا إشكال في وقوع القسم الأول، فإنّ منه أسماء الأجناس مثل: إنسان وحجر. كما لا إشكال في وقوع القسم الثاني، فإنّ منه الأعلام الشخصية مثل: زيد وعمر. وإنما وقع الإشكال في الثالث والرابع، ولا سيما الرابع فإنّ الرأي المعروف هو القول بامتناعه.

وينبغي تمهيد أمور:

الأول: لا يخفى: أنّ هناك عناوين ثلاثة، وهي عنوان «المعنى» وعنوان «المدلول» وعنوان «المفهوم»، والمراد من الأول ذات ما يُقصد وضع اللفظ له أو استعماله فيه، فسمي بالمعنى من حيث تعلق القصد به، كما أنّ الثاني يراد به ما دل اللفظ عليه بحسب المتفاهم العرفي.

وأما الثالث فهو وإن كان بحسب مادته وهيئته - لغة وعرفاً - يراد منه ما

يفهم من اللفظ، فيكون مشيراً إلى حاق المعنى والمدلول وإن كان من حيث انفهامه من اللفظ، ولكنه لا يراد منه بالاصطلاح المنطقي ذلك، فإن المراد منه هو الصورة الذهنية الحاكية عن الأشياء من حيث هي، لا من حيث ارتباطها بالألفاظ وفهمها منها، ولا نفس المعنى أو المدلول، وإنما الصورة الذهنية الحاكية أو المنتزعة عن الأمر الواحد أو الأمور المتعددة المشتركة في صفة واحدة وعنوان جامع^(١).

وبذلك الاعتبار قُسم إلى الكلي والجزئي، فإن الصورة المنتزعة إن امتنع صدقها على أكثر من واحد كانت جزئية، وعبر عنها بالمفهوم الجزئي، وإن لم يمتنع صدقها على أكثر من واحد كانت كلية، وعبر عنها بالمفهوم الكلي.

ومن هنا كان التقابل بين الكلي والجزئي، والتقابل بين المفهوم والمصدق، فإن الملحوظ في ذلك كله هو الصورة الذهنية للأمر، لا للأمر مباشرة، فإن الصورة الذهنية إن كانت يمتنع لذاتها صدقها على أكثر من واحد كانت جزئية، وكان المفهوم جزئياً، وإن كانت لا يمتنع لذاتها صدقها على أكثر من واحد كانت كلية، وكان المفهوم كلياً.

وأما التقابل بين المفهوم والمصدق، فمن حيث الصورة ومطابقها، فإن المفهوم هو الصورة الذهنية - كلياً كان أو جزئياً، أو فقل: كلية كانت أو جزئية -، وأما المصدق فهو مطابقها الذي تصدق عليه - وهو ذو الصورة - فلا يقال عنه: مفهوم، وإنما هو مصداق لا غير، فإن كان واحداً يمتنع لذات الصورة صدقها على المتعدد فمفهومه جزئي، وإن كان يمكن تعدده لعدم امتناع صدق الصورة على المتعدد فمفهومه كلي.

وأنس الأذهان بعنوان «المفهوم» - بمصطلحه المنطقي - قد يوجب انصرافه إلى الصورة الذهنية للمعنى، لا للمعنى نفسه، فيوجب ذلك خلطاً بين ذات المعنى وصورته الذهنية عندما يقال - مثلاً - : مفهوم الإنسان هو الحيوان الناطق، ونحو ذلك، في حال أن لفظ الإنسان لم يوضع للصورة الذهنية - التي هي الوجود الذهني له - كما لم يوضع للوجود الخارجي، وإنما وضع لذات الماهية، لا بوصف وجودها في الذهن، ولا بوصف وجودها في الخارج، بل وجودها في الذهن ممتنع، وإنما الوجود فيه صورتها، بخلاف الوجود منها في الخارج، فإنه فردتها ومشتمل على خصائصها الذاتية لا محالة، مثل: كونه جسماً ونامياً... إلخ.

فالمفهوم من اللفظ - بحسب العرف العام - هو المعنى، ولكن المفهوم - بحسب مصطلح أهل المنطق - هو صورته الذهنية، فالتفت حذراً من الوقوع في الخلط بينهما، ولذلك حررنا هذا الأمر، فإن الموضوع له اللفظ - عادة - هو حاق المعنى دون صورته الذهنية، وإن عبّر عنه بالمفهوم - كما هو الحال بالمدلول - فلا ينبغي أن يراد منه - هنا - إلا نفس المعنى دون صورته.

وعليه تكون الفوارق بين هذه العناوين الثلاثة - إن لم يراع المصطلح المنطقي - ليست ذات أهمية، فإن أهل العرف واللغة - عادة - يتحدثون عن المعاني التي وضعت لها ألفاظها، فهي من حيث كونها مقصودة بها معاني، ومن حيث دلالة الألفاظ عليها مداليل، ومن حيث انفهامها منها مفاهيم، أو فقل: من حيث تصور الذهن لها مفاهيم، فالمفهوم هو ذو الصورة وهو المتصور في الذهن، لا نفس الصورة، فافهم جيداً.

الأمر الثاني: اعلم أن البحث في التقسيم - وخصوصاً في القسمين الأخيرين -

ليس بحثاً ثبوتياً محضاً، وإنما هو توطئة لمعرفة حال وضع الحروف والهيئات والأسماء المبهمة، مثل: الضمائر والأسماء الموصولة وأسماء الإشارة مما يترأى منها أن الموضوع له فيها هو جزئيات المعاني المستعملة فيها، ولكن بعنوان وحيثية مشتركة في كل واحد منها، فإن معرفة حالها وحال معانيها الموضوع لها دخلاً مهماً وفائدة كبيرة في فهم الكلام بالدقة المطلوبة مما يترتب عليه فهم النصوص الشرعية كما ينبغي، لا سيما الحروف والهيئات للمفردات مثل: المشتقات، والمركبات الناقصة، كالإضافة، والتامة من الخبر والإنشاء.

ومما يترتب عليه: أنه لو امتنع القسمان الأخيران ثبوتاً كان الوضع في الحروف وغيرها من تلك الألفاظ والهيئات عاماً والموضوع له عام، فيمكن التمسك بإطلاقها من هذه الحيثية بلا كلام، وأما إذا أمكن الوضع العام والموضوع له خاص فيقع الكلام في إمكان التمسك بالإطلاق، نظراً إلى أن الخاص جزئي حقيقي ليس له أفراد، كي يتمسك بإطلاقه لإثبات شمول الحكم لها جميعاً، كما أنه يمتنع تقييده وإخراج بعض الأفراد عنه، إذ ليس له أفراد، فيتتفي عنه الإطلاق والتقييد من باب السالبة بانتفاء الموضوع، على ما سيأتي البحث عنه (إن شاء الله تعالى) في ثمرة البحث عن المعنى الحرفي، فانتظر.

الأمر الثالث: قد عرفت أن الغاية من هذا البحث هي التوطئة لبيان حال وضع الحروف وما شابهها، حيث يرى أن المستعمل فيه الحرف أو اسم الإشارة - مثلاً - هو خصوص الفرد المشار إليه، مع العلم بأن الواضع لم يضع لكل فرد من أفراد المشار إليه لفظ: «هذا» - مثلاً - على نحو الارتجال، أو الاشتراك اللفظي، فإنه قد يستلزم أوضاعاً غير متناهية، فلا يكفي في ذلك مجرد تصحيح،

أو إمكان الوضع العام والموضوع له خاص من دون صلوحه للانطباق على أوضاع الحروف وأسماء الإشارة ونحوها.

ومنه يظهر: الإشكال فيما أفاده أستاذنا الخوئي رحمته في إمكان تصوير الوضع العام والموضوع له خاص بأخذ عنوان كلي منتزع من الأفراد والخصوصيات الخارجية وحالٍ عنها بالذات مثل: عنوان فرد أو شخص أو مصداق أو ما ينطبق عليه مفهوم إنسان ونحو ذلك، فإن تصور تلك العناوين - على كليتها - هو تصور لمصاديقها بوجه.

لأن ما أفاده رحمته إن كان نافعاً في إثبات إمكان الوضع العام والموضوع له خاص في نفسه ثبوتاً فإنه غير نافع في توجيه حال وضع الحروف ونحوها إثباتاً، للعلم بأن الحرف «في» - مثلاً - لم يوضع لفرد النسبة الظرفية، فإن عنوان الفرد وإن كان حاكياً عن المصداق ولكنه مردد بين الأفراد والمصاديق، بينما يراد في ذلك كون الموضوع له هو كل واحد من تلك الأفراد جميعاً دون الفرد المردّد بينها، فلا ينفع في ذلك إلا الحاكي عن كل فرد من تلك الأفراد بحيث يكون تصوره - ولو إجمالاً - عند الوضع مغنياً عن تصور جميع الأفراد والمصاديق التي يراد وضع اللفظ لكل واحد منها.

تحقيق الحال في تصوير الوضع العام والموضوع له خاص

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ كل عنوان - خاصاً كان أم عاماً ذاتياً أم عرضياً - لا يصلح في ذاته، وبصوره للحكاية عن أمر آخر - عاماً كان أم خاصاً - اللهم إلا من باب الملازمة، حيث يكون تصوره موجباً أو ملازماً لتصور شيء آخر،

وحيثُ إذا حصل تصور الآخر بنفسه فيكون هو المتصور دون خصوص وجهه وعنوانه، كما أشار إليه جمع من الأعلام رحمهم الله.

ويُمثل له بالشبح، فإنَّ الناظر إليه من بعيد إن لم يميزه إلا بعنوان كلي صالح للانطباق عليه وعلى غيره، كما إذا كان جسماً أبيض، فيكون تصويره بالنظر إليه سبباً لتصور عنوان الأبيض المنطبق عليه، فلو وضع لذلك العنوان الكلي لفظ معين لا يكون من الوضع الخاص والموضوع له عام، لأنَّ العام - هنا - قد تعلق التصور واللحاظ به بنفسه لا بشيء آخر، وإنما بسبب لحاظ شيء آخر.

ونظيره ما يُرسم في بعض لوحات الطرق من إنسان ماشي معترض في الطريق، للدلالة على كون المكان مكان عبور المشاة، فإنَّ الرسم خاص ولكنَّ مدلوله - وهو المعنى اللازم لتصوره الذي هو عنوان الماشي العابر في ذلك المكان - عام، فالدلالة لمكان التلازم بين التصويرين، لا لكون تصور أحدهما بنفسه تصوراً للآخر.

فلا يصلح ذلك وأمثاله لتوجيه إمكان الوضع الخاص والموضوع له عام، كما لا يصلح تصور عنوان المشار إليه أو النسبة الظرفية ونحوهما لتصور أفرادهما - ولا بوجه - ما لم يحصل تصور تلك الأفراد بتصور عنوان جامع لها بحيث يكون وضع اللفظ بأزائه وضعاً له بإزاء كل واحد منها مساوياً لوضعه مرات عديدة بعددها فيغني عنه.

والذي يصلح لتصور الأفراد - ولو كانت غير متناهية - هو سور الموجبة الكلية الدال على العموم الاستغراقي، ولذا كان الحكم عليه حكماً على كل فرد من أفرادهِ من دون حاجة إلى إيجاد قضايا بعدد تلك الأفراد، فمثلاً قولك: «كل

إنسان حيوان» قد حكمت فيه على كل فرد بآته حيوان، وبواسطة تصوره تصور جميع الأفراد، وبواسطته حكمت على جميع أفراد ما أضفته إليه في القضية - وهو عنوان «إنسان» - .

وعليه: فمفاد «كل» مضافة إلى أيّ كلي من الكليات هو بعينه مفاد كل واحد واحد منها، ولكن بمفاد واحد جامع لشتاتها، فتصوره - مضافاً إلى أي عنوان عام بعينه - تصور لجميع أفراد ذلك العنوان، غاية الأمر أنه تصور إجمالي لكل واحد منها. والذي يتوقف عليه الوضع هو تصور المعنى الموضوع له ولو إجمالاً، ولا يتوقف على تصوره تفصيلاً، ألا ترى: صحة وضع الوالد لولده اسم «زيد» - مثلاً - بمجرد إخباره بآته قد ولد له مولود ذكر من قبل أن يراه، فالتصور الإجمالي لكل فرد فرد كافٍ في إمكان وصحة الوضع للأفراد جميعاً.

وعليه: فإنّ بإمكان الواضع أن يستعيض عن وضع لفظ واحد أوضاعاً متعددة لكل فرد من أفراد المعنى العام على حدة بوضع ذلك اللفظ الواحد، وبوضع واحد لكل واحد من تلك الأفراد في إنشاء واحد، كأن يقول - مثلاً -: وضعت لفظة «ذا» لكل مشار إليه، أو لفظة «في» لكل نسبة ظرفية... وهكذا.

وإذا نظرت إلى مفاد «كل» - مضافاً - وجدته خاصاً وإن أشير به إلى أعداد غير متناهية من الأفراد والمعاني الخاصة، لأنّه - وإن اندرج تحته كثيرون - لا ينطبق على كثيرين، فإنّ مفاد كل إنسان هو جميع الناس، وهو معنى خاص لا ينطبق على أكثر من ذلك الجمع، ألا ترى: أنّ زيداً يصدق عليه «إنسان» ولكن لا يصدق عليه «كل إنسان»، فإنّ مفاد «كل إنسان» هو جميع الناس، وهو معنى واحد خاص، بخلاف مفاد «إنسان»، فإنه عام يصدق على كل فرد من أفراد

مثل: زيد وعمرو، أما هما فإنه يصدق عليهما «إنسان»، ولا يصدق عليهما «كل إنسان» - وإن اندرجا تحته - فتأمل جيداً.

ومنه يظهر: أنّ هذا الوضع من الوضع الخاص والموضوع له خاص، غاية الأمر أنّ العنوان الخاص - الذي بواسطة تصوره حصل تصور أفراد العام الذي أضيف إليه - لم يوضع اللفظ له، وإنما وضع لما اندرج تحته من الأفراد، كما أنّها لم تتصور في مثل ذلك بأعيانها تفصيلاً، وإنما إجمالاً.

ومنه ينقذ: إمكان الوضع الخاص والموضوع له عام، ولكن بأخذ مفاد «كل» وإضافته إلى الكليات والعناوين العامة، كأن تتصور إجمالاً جميع الكليات الصادقة على زيد - مثلاً - وتقول: كل كلي صادق على زيد سميته بكذا، فقد توصلت إلى المفاهيم والعناوين العامة وتصورتها بتصور مفاد «كل» الذي أضيف إليها، وقد عرفت أنّه خاص وليس عاماً - وإن أضيف إلى العنوان العام - .

وليس ذلك بمهم، إذ لم يعهد مثل هذه الأوضاع في الكليات والعناوين العامة في العرف العام وإن كان موجوداً في بعض الأعراف الخاصة مثل: تسمية الكليات الخمسة في المنطق بأسمائها، فإنّ كل ما كان تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالعدد فقط في جواب ما هو، سُمي بالنوع، وكل ما كان تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالحقيقة في جواب ما هو سُمي بالجنس... وهكذا. والمهم: أنّ الموجود في العرف العام هو التوصل إلى الوضع لكل واحد من الجزئيات بواسطة عنوان «كل» وإضافته إلى العنوان العام، كي يحكي عن جزئياته، وقد عرفت أنّه عنوان خاص وإن أضيف إلى عنوان عام، مثل: أوضاع الحروف والهيئات والأسماء المبهمة.

فما اشتهر من إمكان الوضع العام والموضوع له خاص غير حاصل، وما اشتهر من امتناع الوضع الخاص والموضوع له عام ليس على إطلاقه صحيحاً، وما اشتهر من كون الوضع في الحروف ونحوها عاماً والموضوع له خاص لا أصل له، وما هو الواقع من تلك الأوضاع إنما هو الوضع الخاص والموضوع له خاص.

وقد ظهر من ذلك: أنَّ الوضع الخاص والموضوع له خاص ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما يتصور الخاص فيه بنفسه، كما في الأعلام الشخصية.

وثانيهما: ما يتصور الخاص فيه إجمالاً بتوسط مفهوم «كل» مضاف إلى مفهوم عام، وهو المعبر عنه عند القوم بالوضع العام والموضوع له خاص، ونحن نجري عليه كذلك - ولو من باب الاصطلاح الخاص - حذراً من الخلط والاشتباه. فافهم.

مسألة في المعنى الحرفي

لا يخفى: أن - هنا - بحثاً ثلاثة:

أحدها: في بيان حقيقة المعنى الحرفي وما به كان المعنى حرفياً في مقابل الاسم والفعل. وتلحق به الهيئات الدالة على معنى سواء في المفرد مثل: هيئة اسم الفاعل أم في المركب الناقص مثل: هيئة «غلام زيد» أم في المركب التام خبراً كان أم إنشأً.

الثاني: في بيان حال الوضع في الحروف والهيئات من كونه عاماً أو خاصاً وكون الموضوع له فيها عاماً أو خاصاً.

والثالث: في الثمرة، حيث أنه على بعض الأقوال يكون المعنى الحرفي قابلاً للإطلاق والتقيد، وجريان مقدمات الحكمة فيه -بناءً على توقف الإطلاق عليها-، فيكون له إطلاق يمكن التمسك به، وعلى البعض الآخر لا يكون كذلك.

البحث الأول: في المعنى الحرفي

وقد اختلف فيه على أقوال:

الأول: أن الحروف لم توضع لمعنى، وإنما حالها حال علامات الإعراب في إفادة خصوصية في مدخلها.

الثاني: أن المعنى الحرفي متحد الذات مع الاسمي، والاختلاف إنما هو في اللحاظ، حيث أن الحرفي يلحظ آلة وحالة للغير، والاسمي يلحظ استقلالاً وفي نفسه. وهو مختار الشيخ الآخوند رحمته الله، ونسب إلى الرضي نجم الأئمة عليهم السلام ^(١).

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٥٨/١.

الثالث: أنَّهما مختلفان بالذات والمفهوم، فمعاني الأسماء إخطارية، بخلاف معاني الحروف فإنها إيجادية يتحقق ويوجد بها الربط بين المعاني والمفاهيم الإخطارية. وهو مختار الشيخ النائيني رحمته والأستاذ الروحاني ونسبه إلى الشيخ الإصفهاني رحمتهما - أيضاً^(١) - على إشكال في ذلك، ومال إليه السيد الأستاذ رحمته^(٢).

الرابع: التفصيل بين الحروف والهيئات، فالحرف موضوع للعرض النسبي والهيئة موضوعة لنفس النسبة. وهو المنسوب إلى الشيخ العراقي رحمته في بدائع الأفكار^(٣).

الخامس: أنه «عبارة عن الإضافات الخاصة والارتباطات الذهنية المتقومة بالمفهومين». وهو المنسوب إلى الشيخ العراقي رحمته - أيضاً - ولكن في نهاية الأفكار^(٤). وهو الظاهر من المرحوم السيد رحمته^(٥).

السادس: أنَّ الحروف والأدوات موضوعة لمعنونات مفهوم النسبة والربط، وإذا وجدت فلا يعقل أن توجد إلا بما يصطلح عليه بالوجود الرابط دون الرابطي الذي هو العرض، وهي لا تلحظ إلا باللاحظ الآلي. وقد اختاره الشيخ الإصفهاني رحمته^(٦).

(١) منتقى الأصول: ١/ ١٢٠.

(٢) المحكم: ١/ ١١٤-١١٩.

(٣) بدائع الأفكار: ١/ ٤٩-٥٠.

(٤) نهاية الأفكار: ١/ ٥٣.

(٥) حقائق الأصول: ١/ ٢٢-٢٤.

(٦) نهاية الدراية: ١/ ٢٦-٢٩.

السابع: التفصيل بين ما يدخل على المركبات الناقصة والمعاني الأفرادية مثل: حروف الجر، كالباء وفي، فإنّها موضوعة لتضييق المعاني وحصصها، وبين ما يدخل على المركبات التامة وما في حكمها، كحروف النداء والتشبيه والتمني والترجي والاستفهام، فإنّها موضوعة لإبراز أمر نفسي غير قصد الحكاية، كما هو الحال في الجمل الإنشائية. وهو مختار أستاذنا الخوئي رحمته ^(١).

الثامن: «أنّ الحروف الواردة في مورد النسب الأولية الخارجية موضوعة بإزاء نسب تحليلية، وأنّ الحروف الواردة في موارد النسب الثانوية موضوعة بإزاء نسب واقعية» ^(٢). وهو مختار السيد الصدر رحمته.

والواقع: أنّنا لم نجد في تلك الأقوال ما يشفي الغليل، فإنّها بين ما هو باطل في نفسه وبين ما ينسجم مع مداليل بعض الحروف دون بعض، فكان اللازم بيان المعنى الحرفي بالنحو الجامع لمعاني الحروف جميعاً، وبالنحو الذي تتماز به عن المعاني الاسمية، وبالملاك الذي به كانت حروفاً لا اسماً ولا أفعالاً.

والصحيح: أنّ المعاني الحرفية هي: خصوص جزئيات المعاني التعلقية المتقومة بالغير ذاتاً ومفهوماً في كل من مرحلتي الوضع والاستعمال - يعني الموضوع له والمستعمل فيه - بحيث يجري كل منهما على طبق الواقع لذلك المعنى وعلى نحو تعلقه بالغير في الواقع. وسيأتي مزيد توضيح له (إن شاء الله تعالى) بعد نقد الأقوال المتقدمة، فيكون بذلك هو القول التاسع في المسألة وهو قولنا، ولم نجد من ذكره أو تعرض إليه.

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٨٠ / ١ - ٨٧.

(٢) بحوث في علم الأصول: ٢٥٦ / ١.

تحقيق المسألة ، ونقد الأقوال :

نقد القول الأول

أما القول الأول - وهو أنّ الحروف لم توضع لمعنى وإنما حالها حال علامات الإعراب - .

ففيه:

أولاً: أنّه خلاف الوجدان، إذ لو لم تكن دالة على معنى لم يختلف المعنى باختلافها، ألا ترى: أنّ قولك: «سرت من النجف إلى الكوفة» يدل على أنّ مبدأ السير من النجف وانتهائه بالكوفة، بخلاف قولك: «سرت من الكوفة إلى النجف»، فإنه يدل على أنّ مبدأ السير من الكوفة وانتهائه بالنجف، فلو لم تكن «من» موضوعة لمعنى مغاير لمعنى «إلى» لم يختلف المعنى في الجملتين. وهكذا الكلام في سائر الحروف.

وثانياً: أنّ دعوى: عدم وضع علامات الإعراب لمعنى لم يظهر لها وجه، ألا ترى: أنّ قولك: «ضرب زيد عمراً» يدل على أنّ الضارب زيد والمضروب عمرو، بخلاف قولك: «ضرب زيداً عمرو» فإنه يدل على أنّ الضارب عمرو والمضروب زيد، ولم يتغير في ذلك إلا علامة الرفع والنصب، فعلاية الرفع تدل على الفاعل وعلامة النصب تدل على المفعول، فكيف تصح دعوى: أنّها لم توضع لمعنى، كي تقاس الحروف عليها!.

وعليه: فلا أصل للدعوى صحيح، ولا المقيس عليه صحيح.

نقد القول الثاني

وأما القول الثاني - وهو مختار الآخوند رحمته الله - فيحسن ابتداءً تقرّيبه ثم نقده: أمّا تقرّيبه فبيان: أنّ الاسم والحرف وإن كانا متحدين في أصل المفهوم، كمفهوم الابتداء أو الترجي إلا أنّ الفارق بينهما في الوضع الذي يتبعه الاستعمال، حيث يكون على طبقه.

وإذا نظرت إلى الأسماء وجدت قسمًا منها موضوعاً للجواهر مثل: الإنسان وزيد، والآخر موضوعاً للأعراض مثل: الابتداء والانتهاؤ والترجي والتمني، وأمّا الحروف فلم يوضع شيء منها للجواهر، وإنما وضعت كلها للأعراض، فمعانيها كلها لا تكون إلا حالة من حالات الغير.

فمثلاً «من» و«إلى» في قولك: «سرت من النجف إلى الكوفة» تتحدث بهما عن ابتداء السير، وانتهائه، وكذلك المبدأ والمنتهى في قولك: «مبدأ سيري النجف ومنتهاه الكوفة»، فقد تأدّى المفهوم الواحد في كلا القولين ولكن تارة بالحرف وأخرى بالاسم.

وإذا دقت النظر وجدت أنّ الابتداء - ومثله الانتهاء في المثال الأول - لم يلحظ إلا بتبع السير والنجف والكوفة، فإنّك وإن أخبرت عن كون مبدأ السير هو النجف ومنتهاه الكوفة إلا أنّك لم تلحظه إلا بتبع لحاظ الأطراف التي هو حالة لها، بخلاف المثال الثاني، فإنّك لاحظت الابتداء والانتهاؤ فيهما بلحاظ مستقل، ولذا جعلت المبدأ مبتدأً والنجف خبره والمنتهى مبتدأً - كذلك - والكوفة خبراً له، فإنّ الابتداء والانتهاؤ في كل من المثالين هما حالتان من حالات الغير، ولكن

في المثال الأول لوحظا آلياً بتبع الغير، بينما في الثاني لوحظا استقلالياً، كما لوحظ الغير معهما استقلالياً كذلك، وهو كل من السير والنجف والكوفة.

فهذا يكشف عن أنّ الفارق الجوهرى بين الاسم والحرف إنما هو في اللحاظ دون أصل المعنى.

وكذلك الحال في «لعل» عندما تقول: «لعل الله يغفر لي» والترجي عندما تقول: «أرجو الله أن يغفر لي» أو «رجائي أن يغفر الله لي»، ومثله الكلام في «ليت»... وهكذا.

فالفارق بين الاسم والحرف هو أنّ الاسم يلحظ باللحاظ الاستقلالي دائماً وقد لا يكون من حالات الغير، وأما الحرف فإنّ معناه لا يكون إلا حالة من حالات الغير، ولا يلحظ إلا باللحاظ الآلى بتبع لحاظ الغير الاستقلالي.

وهذا يكشف عن تقيّد وضع الحرف بصورة لحاظ معناه آلياً، وعن تقيّد وضع الاسم بصورة لحاظ معناه استقلالياً، ولذا لم يقع الترادف بينهما - وإن اتحد المعنى - فلا يصح استعمال أحدهما مكان الآخر، لافتقاره إلى الوضع، فإنّ كلاّ منهما من دون توفر شرط وضعه يكون مهماً غير موضوع، فلا يصح استعماله إلا عند توفر اللحاظ المشروط وضعه به.

ومنه يظهر: أنّ اللحاظ الذي يتوقف عليه الاستعمال مطلقاً إن كان آلياً كان المعنى الذي هو حالة للغير حرفياً، ولم يصح استعمال الاسم فيه، وإن كان استقلالياً كان المعنى الملحوظ - حينئذ - اسمياً، ولم يصح استعمال الحرف فيه - وإن كان حالة للغير - كما في الترجي والتمني والابتداء والانتفاء.

ثم: إنَّ المعنى الحرفي كالاسمي كلي عام، والشاهد على ذلك انطباق معناه على الجزئيات، ألا ترى: صحة امتثال الأمر في مثل: «سر من النجف إلى الكوفة» بابتداء السير من أي نقطة من النجف وانتهائه بأي مكان من الكوفة، فمفهوم «من» يصدق على كل فرد من أفراد الابتداء من النجف، كما أنَّ مفهوم «إلى» يصدق على كل فرد من أفراد الانتهاء بالكوفة، ولا يصدق على الكثير إلا الكلي.

ولو كان جزئياً فإمّا أن يكون خارجياً أو ذهنياً.

أما الخارجي، فيرده انطباقه على الخارجيات، كما عرفت، والجزئي لا ينطبق على أكثر من واحد.

وأما الذهني فحيث كان لا يتشخص إلا بالتصور واللاحظ، فيتحقق بكل لحاظ منه جزئي متشخص بذلك التصور واللاحظ، فيرده - أيضاً -:

أولاً: أنَّ لحاظ المعنى في مقام الاستعمال مما لا بدّ منه، فلو كان المعنى مقيداً باللحاظ فلا بد من لحاظين: أحدهما المقوم للمعنى، والآخر المقوم للاستعمال، والوجدان شاهد صدق على أنّه ليس في استعمال الحروف - كما في استعمال الأسماء - إلا لحاظ واحد بلا تجوز ولا عناية أصلاً.

وثانياً: أنَّ اللحاظين المذكورين إما أن يجتمعا في آن واحد - كما يقتضيه الاستعمال - وإما أن لا يجتمعا كذلك. والأول يستلزم اجتماع المثليين، وهما: تصور المعنى المقيد باللحاظ مرتين في آن واحد: مرة من حيث كونه جزء الموضوع له، ومرة من حيث كونه جزء المستعمل فيه، لأنَّ استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في ذلك المعنى يتوقف على تصور المعنى الموضوع له وعلى قصد استعماله فيه، فلو

أخذ في الموضوع له تصويره - أيضاً - لزم من استعمال اللفظ فيه تصويره مرتين في أن الاستعمال، وهو يستلزم محذورين كل منهما محال: أحدهما: اجتماع المثليين - كما عرفت - . وثانيهما: تعدد الوجود الذهني لشيء واحد في آن واحد، وهو محال، كتعدد الوجود الخارجي لشيء واحد في آن واحد.

والثاني - أعني أن لا يجتمع في آن واحد - يستلزم عدم تصور المعنى الموضوع له بتمامه عند الاستعمال، وهو خلف كونه جزء الموضوع له.

وثالثاً: يستلزم عدم صدقه على الخارجيات، لامتناع صدق الجزئي الذهني المتقيد باللاحظ على الخارجيات، إذ لا وجود لللاحظ والتصور إلا في الذهن، وعليه: يمتنع امتثال مثل: «سر من النجف؟» إلا بتجريد المستعمل فيه من اللحاظ الذي أخذ في الموضوع له، فيكون مثل هذا الاستعمال في غير الموضوع له، في حال أنه ليس فيه عناية أصلاً.

والحاصل: أنه لا فرق بين الحروف والأسماء في عدم اعتبار اللحاظ في المستعمل فيه، ولا في الموضوع له، فكما لا يعتبر في الاسم لحاظ معناه مستقلاً، كذلك لا يعتبر في الحرف لحاظ معناه في غيره وآلة، وكما لم يكن لحاظ معنى الاسم موجباً لجزئيته فليكن لحاظ معنى الحرف غير موجب لجزئيته. هذا محصل ما أفيد في الكفاية^(١).

ويرد عليه:

أولاً: انتقاض كبرى كون المعنى الحرفي ملحوظاً باللاحظ الآلي مطلقاً بحيث يكون كلما لوحظ باللاحظ الاستقلالي لم يصح استعمال الحرف فيه، وتعين الإتيان

(١) كفاية الأصول: ٢١-٢٧.

بالاسم، فإنها منقوضة بما لو كان مصب السؤال والجواب عن مفاد الحرف، فهل يحتمل أن يكون نظر السائل ولحاظه إليه ألياً!، وكذلك الحال في المجيب، فمثلاً لو كان السائل يعلم بوقوع السير من زيد بين النجف والكوفة ولكنه لا يعلم بمبدئه ومنتهاه فقال: «هل سار زيد من النجف إلى الكوفة أو سار من الكوفة إلى النجف؟» فإنَّ سؤاله عن ذلك يستلزم توجهه إليه تفصيلاً، وكون لحاظه له استقلالياً، ومثله المجيب، إذ كيف يتصدى للجواب وهو لا يلحظه بالاستقلال!.

ففي مثل ذلك يحصل اللحاظ الاستقلالي لكل من معنى «من» و«إلى» ومع ذلك لا يصح الإتيان بلفظ الابتداء مكان «من» ولا الانتهاء مكان «إلى»، وذلك يكشف عن أنَّ الفارق بين الوضعين - وكذا المفهومين - ليس بألية اللحاظ واستقلاليته، وإنَّما هو بأمر آخر.

ومثل ذلك كثير، فإنَّ مناسبات البيان كثيراً ما تقتضي التوجه التفصيلي والنظر الاستقلالي لمفاد الحرف، مثل: قولك: «جاء زيد لا عمرو» رداً على من قال: «جاء عمرو»، وكذلك موارد استعمال أداة الحصر مثل: «إنما جاء زيد»، فإنه يستلزم النظر الاستقلالي إلى مفاد «إنما» لا محالة، ومثله الحال في الإضراب مثل: «جاء زيد بل عمرو»، وكذلك الأمر المؤدى بلام الطلب مثل: «ليفعل زيد كذا»، والنهي بلا مثل: «لا تفعل»، فإن تلك المعاني لا تؤدي ولا يعبر عنها - عادة - إلا بلحاظها باللحاظ الاستقلالي، كيف وهي المقصودة بالبيان، ومثلها «هل» في الاستفهام... إلى غير ذلك.

وثانياً: يلزم - على ذلك - عدم الفرق بين كلمة «مثل» وكاف التشبيه في مثل قولك: «زيد مثل عمرو» وقولك: «زيد كعمرو»، لأنَّ مدلول الكاف إن كان

كلياً كان مرادفاً لمدلول «مثل»، ولا ريب في صحة استعمال كل منهما مكان الآخر سواء كان اللحاظ فيهما استقلالياً - كما في المثال - أم آلياً، في حال أن الكاف حرف، وكلمة «مثل» اسم.

ومثله الحال في الاستثناء بغير و«إلا» مثل: «جاء القوم إلا زيداً» و«جاء القوم غير زيد»، وكذلك «جاء القوم عدا زيداً»، فلماذا تأدى الاستثناء - وهو معنى واحد - بكل من الحرف والاسم والفعل، وهو في الجميع ملحوظ بنحو واحد وهو مقصود بالبيان.

وثالثاً: ما يأتي بيانه في تقريب قولنا في المعنى الحرفي من كونه جزئياً تعلقياً، فإنَّ المراد بكاف التشبيه هو واقع التشبيه لا طبيعته، بينما المراد بكلمة «مثل» طبيعي الماثل. ومثله الحال في الفرق بين «غير» و«إلا»، فإنَّ المعنى الحرفي مباين للمعنى الاسمي ولو في الكلية والجزئية. وليس هذا مقام بيانه فانتظر.

نقد القول الثالث

القول الثالث: هو أنَّ معاني الحروف إيجادية بخلاف معاني الأسماء فإنها إخطارية. وهو الذي ذهب إليه الشيخ النائيني رحمته، وقد أطل في تقريره.

ومحصّل ما أفاده في المقام: أنَّ توضيح المختار ببيان مقدمات:

«الأولى: أنَّ المعاني تنقسم إلى إخطارية وغير إخطارية، فإنَّ الأسماء بجواهرها وأعراضها عند التكلم بها يخطر معانيها في الذهن سواء كانت في ضمن تركيب كلامي أم لم تكن، بخلاف الحروف، فإنَّها بنفسها لا توجب خطور معانيها في نفس سامعها ما لم تكن في ضمن كلام تركيب.

الثانية: أن المعاني غير الاخطارية تنقسم إلى قسمين: إيجادية ونسبية.

أما الأولى فكحروف التشبيه والنداء والتمني وغيرها، فإن الحروف الموضوعية لها في مقام الاستعمال يوجد فرد منها في الخارج بحيث يصدق على الموجود خارجاً أنه فرد من التشبيه أو النداء أو التمني أو غير ذلك.

وأما الثانية فكالنسب الخاصة التي بين الأعراض ومعرضاتها، فإن الأعراض حيث أن وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها وإلا لم يكن وجودها لموضوعاتها وجوداً رابطياً بل استقلالياً يحتاج إلى رابط آخر، وحيثُ فبينها وبين موضوعاتها نسب خاصة على اختلافها، والحكيم كما لا بدّ له من وضع الألفاظ للمفاهيم الاستقلالية كذلك لا بدّ له من وضع الألفاظ لإفادة هذه المعاني - أيضاً - .

الثالثة: أن الموضوع للنسب تارة: يكون في مقام لفظه مستقلاً كلفظة «من»، وأخرى غير مستقل حتى في هذا المقام - أيضاً - كما في وضع الهيئات الخاصة.

الرابعة: أن الهيئات منها ما هو مختص بالنسبة الأولية، وهي: «النسبة التي لا تزيد على قيام العرض بمعرضه، كما في الفعل المبني للفاعل»، ومنها ما هو مختص بالنسبة الثانوية وهي «النسبة التي بين الفعل وملابساته كالفعل المبني للمفعول».

وأما الكلمات الاستقلالية، فمنها: ما هو مشترك بينهما مثل: لفظة «في»، حيث أنها تستعمل في النسبة الأولية، لإفادة قيام العرض من مقولتي الأين ومتى بموضوعه مثل: «زيد في الدار أو في زمان كذا»، ويسمى بالظرف المستقر، كما تستعمل في النسبة الثانوية، كما في مثل: «ضربت في الدار»، حيث نسب بها

الضرب إلى ملابساته - وهو هنا مكانه - ويسمى بالظرف اللغو. ومنها: ما هو مختص بالنسبة الثانوية فقط، كبقية الحروف.

«الخامسة: أن الحروف بأجمعها معانيها إيجادية نسبية كانت أو غيرها، فإنها لم توضع إلا لأجل إيجاد الربط بين مفهومين لا ربط بينهما، كلفظ زيد والدار، فكلمة «في» هي الرابطة بينهما في الكلام في مقام الاستعمال، فالموجد للربط الكلامي هو الحرف».

ولا ينافي ذلك وجود نسبة واقعية قد تطابقها النسبة الكلامية وقد تخالفها، فإن المطابقة بينهما ليست مثل مطابقة الكلي مع فرد، وإنما هي من قبيل مطابقة فرد مع فرد آخر، فتكون نسبة ظلية، كنسبة الظل مع ذي الظل.

«ثم إن الفرق بين المفهوم من لفظ النسبة والربط وغيرهما من المفاهيم الاسمية والمفهوم من الحروف هو الفرق بين المفهوم والحقيقة، فكما أن الإنسان يحتاج إلى حقيقة الماء - مثلاً - فلا يفيد تصور المفهوم، كذلك قد يحتاج إلى مفهوم الماء فلا يفيد الحقيقة، كما إذا سأل عن الماء الخارجي بما هو؟، فإنه لا يفيد السائل إتيان ماء آخر في الخارج، بل لابد من الجواب بأنه ماء».

ثم قال: «وحاصل الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية مبني على أركان أربعة».

الأول: أن معاني الأسماء إخطارية بينما معاني الحروف بأجمعها إيجادية، وإلا كانت إخطارية، فتكون أجزاء الكلام كلها إخطارية، فما هو الرابط بين تلك الأجزاء المستقلة!، ومثلها الهيئات إنشائية وإخبارية معانيها جميعاً إيجادية وظيفتها الربط الكلامي بين أجزاء الكلام المستقلة.

الثاني: أنَّ المعاني الحرفية بعد أن كانت إيجادية فلا واقع لها في غير التراكيب الكلامية.

الثالث: أنَّ الفرق بين الهيئات في الإخبار والإنشاء ليس في الوضع أو الموضوع له، لما عرفت من أنَّها جميعاً موضوعاً للمعنى الإيجادي الرابط بين أجزاء الكلام، وإنما يفرق بينهما من سياق الكلام وبه يعرف أنَّ المتكلم في مقام الإنشاء أو الإخبار.

الرابع: أنَّ المعنى الحرفي غير ملتفت إليه حال الألفاظ حين استعمالها، والملتفت إليه هو المعاني الاسمية الاستقلالية، «وهذا الركن هو الركن الوطيد، وبانهدامه ينهدم الأركان كلها، فإنَّ المعاني الحرفية لو (كانت) ^ظ ملتفتاً إليها لكانت إخطارية، وكان لها واقعية سوى التراكيب الكلامية»^(١).

هذا محصل ما أفاده رحمته في المقام.

وأما ما أفاده السيد الأستاذ رحمته فمحصله: أنَّ الحروف على قسمين:

الأول: ما هو موضوع لإيجاد معناه في عالم الكلام مثل: أدوات التمني والترجي والنداء والاستفهام والطلب والنهي مما يكون له واقع نفسي في الجملة، ولكنها لا تحكي عنه حكاية الخبر عن المخبر عنه، ولا هو مدلولها المطابقي، «بل هو داعٍ لإيجاد مضامينها في عالم اللفظ والكلام»، «فمعانيها - كما قيل - إيجادية لا إخطارية ذات وجود ذهني مطابق لوجودها الحقيقي في عالمه»، «ولذا لا يكون الإتيان بها من دون تحقق ما يناسبها في النفس كذباً وإن قصد إظهاره بها، بل لا يكون حينئذٍ إلا إيهاماً وتغريراً».

الثاني: «ما يتضمن النسب التي لها ما بإزاء خارج عن الكلام، له نحو تقرر في نفسه مع قطع النظر عنه، يكون المعيار في صدق الكلام وكذبه مطابقتها للخارج بتحقيقه في عالمه وعدمها، كأكثر حروف الجر وحروف الشرط والخصر ونحوها». وذلك ما يستدعي الالتزام بأنها إخطارية.

«هذا ولكن التأمل في حال بعض النسب الكلامية شاهد بأن انتزاع الصدق والكذب لا يتوقف على كون الحرف حاكياً عن واقع متقرر مع قطع النظر عنه، بل قد يكون مع حدوث نحو من النسبة به لا تقرر لها لولاه، ولا وجود لها بدونه، فهي إيجادية لا إخطارية، كما هو الحال في نسبة الاستثناء، حيث لا تقرر لها في نفسها، بل هي محض اعتبار قائم بالكلام متفرع على اعتبار عموم الحكم».

ألا ترى: أن الحكم بقبول الشهادة مختص بالعادل في واقع الأمر، ولكن بالإمكان بيان ذلك بنحوين:

أحدهما: بإثبات الحكم للعادل ونفيه عن غيره.

وثانيهما: بإثبات الحكم لكل والاستثناء منه، فلا ينحصر بيان الواقع بالنحو الثاني، كي تكون أداة الاستثناء حاكية عنه، وإنما هي تحكي عن نسبة بيانية بسبب ما أخذ في البيان من إثبات الحكم لكل، وهو في واقعه مختص ببعض مما استدعى إخراج ما هو خارج عن الحكم بأداة الاستثناء.

ومثلها: أدوات العطف والإضراب في كونها أدوات لتحقيق الربط الكلامي في مقام البيان. بل هو الأقرب في سائر الحروف والهيئات، «فهي بملاحظة المرتكزات أدوات للبيان يتحقق بها الربط البياني بين أطراف الكلام المشتتة».

وقد أفاد بأنّ الذي يناسب ذلك أمران:

الأول: إمكان بيان الواقع بنسب مختلفة: «فكما يصح أن يقال: (سرت من البصرة) - مثلاً - يصح أن يقال: (كان سيري من البصرة) و(مبدأ سيري البصرة) و(بدأت بالسير من البصرة)، وكما تقول: (سافر زيد) تقول: (تحقق السفر من زيد) و(تحقق سفر زيد)، فلو لا أن النسب اعتبارات محضة لا تتقيد بواقع واحد لكان المناسب عدم الحكاية عن الواقع الواحد إلا بنسبة واحدة وإن اختلفت ألفاظها من باب الترادف، لا بنسب مختلفة، كما تقدم».

الثاني: «ما هو المحسوس بالوجدان من عدم أداء الحروف والهيئات لمعانيها إلا في مقام استعمالها في تركيب كلامي، بخلاف الأسماء، فإنها لما كانت قالباً لمعانيها بما لها من واقع قائم بنفسه متقرر في عالمه أمكن تصور مسمياتها وحكايتها عنها وإن لم تكن في ضمن تركيب كلامي»^(١).

ولا يخفى: أن هذين الأمرين وإن ساقهما بعنوان أنّهما يناسبان المدعى إلا أنّهما هما اللذان يصلحان للدلالة عليه، فاللازم هو النظر في مقدار دلالتها على ذلك. ولنبتدئ بنقد ما أفاده الشيخ النائيني رحمته ثم ننقد ما أفاده السيد الأستاذ رحمته، فنقول:

أما الذي أفاده الشيخ النائيني رحمته فقد عرفت أنّه يتألف من مقدمات وأركان: ويتلخص ما أفاده في أمور ثلاثة:

الأول: أنّ المعنى الحرفي مبين للمعنى الاسمي والفرق بينهما كالفرق بين الحقيقة والمفهوم.

(١) المحكم في أصول الفقه: ١ / ١١٤-١١٩.

الثاني: أنَّ معاني الحروف بأجمعها إيجادية غير مستقلة ولا واقع لها في غير التراكيب الكلامية، وإنَّما هي نسب ظلية.

الثالث: أنَّ معاني الحروف بأجمعها مغفول عنها أبداً، كما هو الحال في الألفاظ عند استعمالها.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنَّ ما أفيد في الأمر الأول صحيح في الجملة، كما سيأتي توضيحه في بيان قولنا (إن شاء الله تعالى).

وأما الأمر الثاني ففيه: أنَّه مناقض لما أفاده في المقدمة الثانية من أنَّ المعاني غير الإخطارية تنقسم إلى إيجادية ونسبية، كالنسب الخاصة بين الأعراض ومعروضاتها «والحكيم كما لا بدَّ له من وضع الألفاظ للمفاهيم الاستقلالية كذلك لا بدَّ له من وضع الألفاظ لهذه المعاني - أيضاً -»^(١). وهنا نسائل: أين وما هي الألفاظ التي وضعت لهذه المعاني وهي نسبة غير إيجادية ولا إخطارية؟! في حال أنَّها لم توضع لها ألفاظ غير الحروف والهيئات!.

فكيف تكون معاني الحروف والهيئات بأجمعها إيجادية ولا واقع لها في غير التراكيب الكلامية في حال أنَّ الحكيم لا بدَّ له من وضع ما يدل على هذه النسب الواقعية والتي هي غير إيجادية ولها واقع في غير التراكيب الكلامية، وهل يوجد في اللغة ما وضع لها غير الحروف والهيئات!؟.

وبعد الاعتراف بأنَّه لا بدَّ من الوضع لها فلماذا يصر إلى أنَّ الموضوع له هو النسب الظلية الكلامية التي تطابق النسب الخارجية تارة وتحالفها أخرى، والتي هي بأجمعها إيجادية، خلافاً لصاحب الحاشية على المعالم ﷺ، حيث ادَّعى:

(١) أجود التقريرات: ١٦/١.

اختصاص الإيجادية ببعض الحروف في حال أن دعواه مطابقة لما تقتضيه الحكمة!.

وأما الأمر الثالث والأخير والذي قال عنه: «وهذا الركن هو الركن الوطيد، وبانهدامه ينهدم الأركان كلها»^(١) فقد عرفت من مناقشاتنا للشيخ الآخوند^{رحمته} فيما ادعاه من كون النظر إلى المعنى الحرفي آلياً في مقابل المعنى الاسمي الذي يكون النظر إليه استقلالياً أن كلاً من المقيس - وهو المعنى الحرفي - والمقيس عليه - وهو الألفاظ - قد يلتفت إليه تفصيلاً ولا يخرج عن كونه معنىً حرفياً.

أما المعنى الحرفي - سواء كان إنشائياً، كما في انشاء الترجي والتمني بـ«لعل» و«ليت» وغير ذلك أم كان نسبة، كما في مفاد «من» و«إلى» فإنه قد يتوجه إليه بالتفصيل، كما في موارد السؤال عن مفاد الحرف بالخصوص، أو التصدي لإنشائه، فكيف يمكن الغفلة عنه حينئذ!.

وأما الألفاظ فقد عرفت من حال البلغاء والشعراء وتصديهم لاصطفاء الألفاظ المناسبة لمقتضى المقام والوزن الشعري وغير ذلك مما يستطيعه كل أحد من التوجه والالتفات إلى كل من اللفظ والمعنى وإن كان على خلاف العادة.

ثم إنه يرد عليه ثالثاً: أن ما ادعاه في المقدمة الأولى والركنين الأول والثاني من أن معاني الحروف هي الرابطة بين المفاهيم غير المربوط بعضها ببعض وإلا لم يكن هناك رابط بينها، وأنها إيجادية لا واقع لها في غير التراكيب الكلامية، بخلاف المفاهيم الاسمية فإنها مفاهيم متقررة في عالم مفهوميتهما سواء استعمل

اللفظ فيه أم لا، يقتضي أنها غير موجودة قبل التراكيب الكلامية وأن وجودها بوجود الكلام، لأن تقرر مفاهيمها باستعمال اللفظ فيها.

وهذا مما لا يمكن المساعدة عليه، لأن الكلام الصادر من ذي الشعور والاختيار مسبوق بتصور أجزائه لا محالة - بما فيه معنى الحرف ومفهومه - فلو لم يكن مفهوم الحرف متقدراً في عالم مفهوميته قبل استعمال اللفظ فيه يلزم الدور وامتناع استعمال اللفظ فيه، لأن استعمال لفظه فيه متوقف على تصور مفهومه وهو متوقف على تقررره في نفسه قبل الاستعمال، فلو توقف تقررره وتصوره على استعمال اللفظ فيه لزم توقف الاستعمال على نفسه، وهو محال. ويتبع عنه امتناع استعمال اللفظ فيه.

فلا مناص عن تقرر مفهوم الحرف في عالم التصور قبل الكلام - وإن افترض أنه نسبة ظليلة للنسبة الواقعية - فإيجاديته - لو كان إيجادياً - إنما هي في مقام التصور والتراكيب التصورية قبل التراكيب الكلامية، فلا وجه للإصرار على أنه لا واقع له في غير التراكيب الكلامية. خصوصاً بعد أن كان التفكير - وحتى تداعي المعاني والخيال - يسير بالمفاهيم الاسمية المترابطة بالمفاهيم الحرفية لا محالة - وإن لم يصدر من المفكر والمتخيل أي كلام - وإلا كانت غير مربوط بعضها ببعض، فتكون مجرد تصورات مستقلة لا يتعلق بها تصديق ولا نفي ولا شك. وهذا ما لا يسع أحداً قبوله، كما لا يخفى.

وأما دعوى: كونها إيجادية فلم يظهر لها وجه بعد أن كانت معانيها لها تقرر مفهومي غير متقوم بالكلام، وهي تحكي عن النسب الواقعية الرابطة بين الجواهر والأعراض، وبين الأعراض فيما بينها على ما هي عليه في الواقع،

خصوصاً بعد الاعتراف بأن حكمة الواضع تستلزم وضع الألفاظ لها - كما هو الحال في الجواهر والأعراض - فما هو الموجب لوضع الحروف والهيئات للنسب الظلية، كي تكون هي الحاكية عن النسب الواقعية دون الوضع لها مباشرة؟!، وهل هو إلا أكل من القفى!.

وما هو الفرق بين النسب وأطرافها من الجواهر والأعراض، إذ وضعت ألفاظ الجواهر والأعراض لها، لا لجوهر ظلي ولا عرض كذلك، وخصت النسب بوضع الألفاظ للظل دونها؟!.

ولا سيّما أنّ الوجدان خير شاهد على أنّ المتبادر من ألفاظ الحروف والهيئات الموضوعية للنسب نفس النسب الواقعية دون النسب الظلية. فما أفاده ﷺ لا يمكن المساعدة عليه.

وأما الذي أفاده السيد الأستاذ ﷺ فقد عرفت: أنّ ما يصلح للاستدلال منه على المدعى يتلخص بأنّه بعد الفراغ عن انقسام الحروف إلى ما ينشأ به معناه من الترجي والتمني ونحوهما، وإلى ما يدل على النسب، وأنّ الأمر في الأول واضح، وأنّ الذي يناسب كونها إيجادية حتى في الثاني أمران:

الأول: بيان النسب بصور متعددة غير مترادفة.

والثاني: عدم دلالة الحروف على معانيها في غير التراكيب الكلامية، بخلاف الأسماء.

ويرد على الأول: أنّه وإن كان يمكن بيان النسبة الواحدة بصور متعددة - كما أفاده ﷺ - إلا أنّ ذلك لا يستلزم كون المعنى الحرفي إيجادياً وليس له واقع غير الربط البياني بين أجزاء الكلام، فإنّ معناه هو النسبة الواقعية

- على ما هي عليه - وبالإمكان بيانها بصور متعددة، ولا شاهد فيما استشهد به من الأمثلة.

ففي مثال «سرت من البصرة» لا إشكال في أنّ الواقع المحكي بهذه الجملة هو تحقق السير وارتباطه بالمتكلم وارتباطه بالبصرة وكون ابتدائه منها، والذي يدل على تحقق السير وارتباطه بالمتكلم هو هيئة «سرت»، كما أنّ الذي يدل على ارتباط السير بالبصرة وكون ابتدائه منها هو الحرف «من» متعلقاً بالسير وداخلياً على البصرة، فالحرف «من» يدل على أمرين:

أحدهما: ارتباط السير بالبصرة - دون سائر الأمكنة - .

وثانيهما: كون ابتدائه منها.

وأما المثال الثاني - وهو «كان سيري من البصرة» - فالذي تغير فيه هو «كان سيري»، والذي دلّ فيه على التحقق هو «كان»، كما أنّ الذي دلّ على ارتباط السير بالمتكلم هو إضافة السير إلى ضميره. وأمّا الذي دلّ على ارتباط السير بالبصرة وابتدائه منها فهو الحرف «من»، كما كان في المثال الأول تماماً، فإنه جيء فيه بنفس الحرف داخلياً على البصرة حتى من دون مرادف، والترادف إنّما كان بين القسم الأول من الجملة، وهو في الأول «سرت»، وفي الثانية «كان سيري».

وأما المثال الثالث - وهو «مبدأ سيري البصرة» - فإن الذي دلّ فيه على ابتداء السير هو لفظ «مبدأ» مضافاً إلى السير، وهيئة الجملة الاسمية دلت على أنّ مبدأ السير هو البصرة، فهي قد دلت على ارتباط ابتداء السير بالبصرة، فمدلول «من» تكفلت به كلمة «مبدأ» وهيئة الجملة، وقد عرفت: أنّ للحرف

«من» مدلولين هما: الابتداء والربط، وقد دل على الأول كلمة «مبدأ»، كما دل على الثاني هو هيئة الجملة التي دلت على ارتباط ابتداء السير بالبصرة، والذي عوّض عن تعلق «من» بالسير هو إضافة «مبدأ» إلى «سيري»، فالجملة دلت على مفاد «من» كما في المثال الأول، ولكن بتفكيك مداليلها بالإتيان بمفهوم اسمي حاكٍ عن الابتداء، وهيئة الإضافة التي ربطته بالسير، وهيئة الجملة التي ربطته بالبصرة، وارتباط ابتداء السير بالبصرة يوجب ارتباط السير بها لا محالة.

فلو لم يكن هنا ترادف بالمعنى الدقي فلا ريب أنّه من سنخه، ولا يوجب ذلك إلا اختلافاً في كيفية بيان النسبة الابتدائية التي هي مدلول «من» بلا اختلاف في واقع ما يبيّن، كما إذا قلت: «جائني زيد» وقلت: «جائني روحه وبدنه»، فتدبر جيداً.

على: أنّه لم يحافظ في هذا المثال على ما يدل على تحقق السير، فإن مفاد «مبدأ سيري من البصرة» كما يمكن أن يكون في الماضي يمكن أن يكون في الحال وفي الاستقبال.

ومنه يظهر: الحال في المثال الرابع - وهو «بدأت بالسير من البصرة» - فإنّ المتغيّر فيه بالإضافة إلى «من» إنما هو تعلقها بالفعل «بدأت» إن لم يُرد تعلقها بالسير، والأمر فيه واضح.

كما ظهر: الحال في الأمثلة الأخرى: «سافر زيد» و«تحقق السفر من زيد» و«تحقق سفر زيد»، فإن غاية ما فيها التصريح بمفاد هيئة الفعل الماضي، وكيفية الإضافة، حيث أنّ مفاد هيئة الجملة الفعلية «سافر زيد» تدل على نسبة الفعل «سافر» إلى فاعله «زيد»، وحيث افتقدت في المثال الثاني احتيج إلى ما يربط السفر

بزيد، فجئى بالحرف «من» الدال على الربط، واستغني بالمثال الثالث - وهو «تحقق سفر زيد» - بهيئة الإضافة، حيث أضيف المصدر «سفر» إلى «زيد».

والحاصل: أن تعدد بيان الواقع الواحد بتلك الصور المختلفة لا يوجب كون «النسب اعتبارات محضة لا تنقيد بواقع واحد»^(١)، فقد عرفت أنها جميعاً إنما تحكي عن واقع واحد، وكل منها يتكفل بيان جزء منه على اختلاف أنحاء البيان.

كما ظهر: أن ذلك لا يستلزم كون معنى الحرف إيجابياً وليس له واقع إلا الربط البياني، فإن مدلوله هو الربط الواقعي بين المعاني على واقعها من دون فرق بين مدلوله ومداليل الأسماء في ذلك، فتدبر جيداً.

كما أن القسم الثاني من الحروف لم يوضع كله للنسب، فإن أداة الاستثناء موضوعة للاخراج من الحكم، فهي - في الحقيقة - لنفي الحكم ونفي نسبته عن المستثنى، وأوضح منها «لا» النافية، فإنها موضوعة لنفي النسبة، ومثلها «كلا».

والكل يراد به الحكاية عن الواقع وإن تعددت طرق بيانه، وما يطابق الواقع قد يكون بالسلب، كما قد يكون بالإيجاب، فلا ينافي ذلك كون معانيها إخطارية، ولا يقتضي كونها إيجابية.

وأما الأمر الثاني - وهو شهادة الوجدان بعدم دلالة الحروف في غير التراكيب الكلامية - فيرد عليه: أنه ليس فيه دلالة على كونها إيجابية، لأن معنى الحرف إذا كان رابطاً توقف فهمه وتصوره على تصور الطرفين، لا لكون معناه قائماً بالبيان، وإنما لتوقف خطوره معناه على خطوره طرفيه وتصورهما.

(١) المحكم في أصول الفقه: ١ / ١١٨.

مع: أنّه ليس هو من خصائص الحرف ولا ملزوماته، فإنّ بعض الحروف تدل على المعنى وإن لم تكن في ضمن تركيب كلامي، مثل «ليت» و«لعل» و«كلا» و«نعم» و«لا» و«هل»، كما أنّ بعض الأسماء لا تدل على معانيها إلا في ضمن التراكيب الكلامية، مثل الضمائر المتصلة سواء كانت ضمائر رفع مثل: تاء الفاعل ونون النسوة أم ضمائر نصب مثل: هاء الغائب وكاف المخاطب، فلا هو جارٍ في كل الحروف، ولا هو من مختصاتهما.

كما يرد على دعوى: كون معاني الحروف إيجادية: أنّ محل الكلام في المعنى الحرفي إنّما هو في ما يتميز به الحرف وما به كان حرفاً في مقابل المعنى الاسمي، والإيجادية لو سلمت في الحروف فهي لا تختص بها وإذا لم تختص بها لم تصلح لتميز المعنى الحرفي بها.

ألا ترى: أنّ الإنشائيات كلها معانٍ إيجادية، وبها قد تنشأ المعاني الاسمية، كما في قول المعتق: «عبدني حر»، فإن الحرية معنى اسمي - بلا خلاف - وقد أنشئ وأوجد بذلك القول، فهو عندئذٍ إيجادي، ولم ينسلخ عن الاسمية إلى الحرفية، ومثله الطلاق في صيغة إنشائه وغير ذلك من الإنشائيات، فالإيجادية ليست من مختصات المعاني الحرفية، كي تكون مميزة لها عن سائر المعاني.

نقد القول الرابع

وأما القول الرابع فقد نص عليه في بدائع الأفكار في عدة مواضع من بحثه في المعنى الحرفي واستدلّاه عليه، ويكفي منها قوله: «وبالجملة: مداليل الحروف تمتاز عن مداليل الهيئات من وجه، وتشارك معها من وجه. أمّا وجه الاشتراك فهو كون مدلول كليهما معنى نسبياً قائماً بالطرفين، وأمّا وجه الامتياز فهو أنّ

مدلول الحروف - على ما عرفت - قسم من الأعراض النسبية المعبر عن وجودها ووجود بقية الأعراض بالوجود الرابطي، وأمّا مداليل الهيئات فهي عبارة عن ربط الأعراض بموضوعاتها المعبر عن ذلك الربط بالوجود الرابط^(١)، فإنه صريح فيما نقلناه عنه.

والغريب الاختلاف بينه وبين ما في نهاية الأفكار، حيث نصّ فيه على خلاف ذلك من أنّ مفهوم الحرف هو نفس الرابط دون العرض المرتبط بالغير، قال: «وحينئذٍ بعد بطلان هذا المشرب^(٢) - أيضاً - يدور الأمر بين الثالث والرابع، وفي مثله لا ينبغي التأمل في أنّ الأخير هو المتعين، فإنّ الوجدان في نحو قولك: «الماء في الكوز، وسرت من البصرة» ونحو ذلك لا يرى من لفظ «في» و«من» إلا الروابط الخاصة الذهنية بين مفهوم الماء والكوز، ومفهوم السير والبصرة، لا أنّه يرى من لفظ «في» الشيء المرتبط بالغير نظير السواد والبياض^(٣).

ومن ذلك يظهر: أنّ في كل منهما قولاً مغايراً للآخر، ولكلٍ تقريبه، ونقده. ولهذا عددناهما قولين: الأول منهما هو القول الرابع في المسألة، والثاني هو القول الخامس فيها.

أما الأول فقد أفاد في تقريبه بيان أمور ثلاثة، وقد بيّن في الأمر الأول أنّ معاني الحروف إخطارية لا إيجادية، وبين في الثاني أنّ كون المعنى إيجادياً لا

(١) بدائع الأفكار: ٥٠-٥١.

(٢) يعني منه قول الكفاية، والأول: هو أنّ الحروف كعلامات الاعراب، والثالث: أنّ معانيها من الأعراض النسبية، والرابع: أنّ معانيها هي الروابط وما يعبر عنه بالوجود الرابط ولكنها روابط ذهنية حسب مدعاه.

(٣) نهاية الأفكار: ٤٥ / ١.

يستلزم أن يكون غير ملحوظ باللاحظ الأصلي، ثم قال: «الأمر الثالث: أن الموجودات في العين على أنحاء: منها: وجود الجوهر.

ومنها: وجود العرض بأقسامه التسعة المعبر عنه بالوجود الرابطي.

ومنها: ربط الأعراض بموضوعاتها المعبر عنه بالوجود الرابط.

والعرض من حيث افتقاره إلى الموضوع ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما يستغني بموضوع واحد، مثل: مقولة الكيف والكم.

وثانيهما: ما يحتاج في تحقّقه إلى موضوعين يتقوم وجوده بهما مثل: مقولة الأين والإضافة وباقي الأعراض الإضافية.

والسيرة العقلائية - حسب الاستقراء - تدل على أن العقلاء لم يهملوا معنى من المعاني التي تدور عليها الإفادة والاستفادة من حيث جعل الطريق لها والكاشف عنها، وهو الكلام. ولا يخفى أن المعاني الحرفية من أهم المعاني التي يحتاج الإنسان إلى الدلالة عليها في مقام الإفادة والاستفادة.

و- أيضاً - حسب الاستقراء والفحص عما يدل من الألفاظ الموضوعية على المعاني المذكورة قد وجدنا الأسماء تدل على الجواهر وجملة من الأعراض، ووجدنا الحروف تدل على جملة الأعراض الإضافية النسبية، ووجدنا الهيئات - سواء كانت من هيئات المركبات أم من هيئات المشتقات - تدل على ربط العرض بموضوعه».

ثم تعرض إلى القول بأن «مدلول الحرف والهيئة شيء واحد، وهو الوجود

الرابط»، فقال: «ويردّه: أنّ مثل قولنا: «زيد في الدار» يدل على مقولة الأين بلا ريب، والدال عليه في هذه الجملة أحد أمرين، فإمّا أن يلتزم بدلالة لفظ «الدار» عليه - ولو مجازاً - وهو خلاف الوجدان، وأمّا أن يلتزم بدلالة لفظ «في» عليه، وهو المطلوب»^(١).

ومقدمة لنقد ما أفاده في المقام نقول: قسمت الأعراض - المعبر عنها بالوجودات الرباطية - إلى تسعة مقولات: هي الكيف، والكم، والأين، والمتى، والجدّة، والوضع، والفعل، والانفعال، والإضافة. والأوليان يستغنيان بموضوع واحد، والسبعة الباقية تتوقف على موضوعين، فخصت بعنوان الأعراض النسبية، وإلا فإنّ الجميع يتوقف وجوده على نسبته إلى موضوعه. وعليه فمراده ﷺ من الأعراض النسبية التي ادعى وضع الحروف لها هي الأعراض السبعة المتوقفة على موضوعين دون الكم والكيف.

ولا يخفى: أنّه بين مدعاه في بداية كلامه وشرحه لهذا القول عاداً له رابع الأقوال في المسألة، فقال: «الرابع: هو أنّ المعنى الحرفي يباين المعنى الاسمي ذاتاً - كما أشرنا إليه في الثالث - إلا أنّه كالمعنى الاسمي في كونه متقراً وموجوداً في نفس الأمر والواقع قبل التكلم بما يدل عليه، وبهذا يمتنع أن يكون معنى إيجادياً وأنّ لفظ الحرف يكون آلة لإيجاده في الكلام، وهو - أيضاً - ملحوظ تبعاً لملاحظة متعلقه - أعني المعنى الاسمي - وبهذا يمتنع أن يكون مغفولاً عنه. وهذا هو الحق الذي نذهب إليه»^(٢).

(١) بدائع الأفكار: ١/ ٤٢-٥١.

(٢) المصدر نفسه: ١/ ٤٢-٤٣.

أقول: لا يخفى: أن في كلامه غموضاً، لأنه قد اشتمل على دعويين:
الأولى: أن المعنى الحرفي يباين المعنى الاسمي ذاتاً، والثانية: أن الحروف
موضوعة للأعراض النسبية. ومن هنا اعترض عليه أستاذنا الخوئي رحمته بأن
الأعراض النسبية كغيرها من الأعراض ذات مفاهيم مستقلة في عالم مفهوميها،
غاية الأمر أنها تتقوم في وجودها بموضوعين، وغير النسبية بموضوع واحد^(١).
فتكون الدعويان متناقضتين.

ولكن يمكن توجيه كلامه بإيضاح ما أشار إليه في القول الثالث، حيث ذكر
في وجه المبينة بين المعنيين الحرفي والاسمي بأن الأول جزئي، فإذا كان جزئياً
وكان نسبياً امتنع تصويره في الذهن من دون تصور طرفيه، بخلاف الثاني فإنه إما
جزئي غير نسبي وإما كلي فيكون مستقلاً بالمفهومية.
ومنه يظهر: عدم صحة إيرادنا عليه في الدورة السابقة بما تبعنا عليه
أستاذنا رحمته.

ولكن يرد عليه:

أولاً: أن العرض - على ما عُرف - «ممكن كونه في نفسه هو الكون في
موضوعه»^(٢)، كما أن الأين - وهو الذي ركّز عليه في بيانه - «هو هيئة خاصة
وكون خاص وليس مجرد نسبة الشيء إلى المكان»^(٣)، وإذا نظرنا إلى مثل: «زيد
في الدار» نجد أن الحرف «في» ليس موضوعاً ولا مستعملاً في الكون والهيئة
الأيئية، وإنّما في ربط الكون والهيئة الحاصلة لزيد بالدار.

(١) محاضرات في أصول الفقه: ١/ ٧٩.

(٢) شرح المنظومة: ١٣٢.

(٣) المصدر نفسه: ١٣٨.

فالمحمول في تلك القضية ليس هو مفاد «في»، كي يكون عرضاً نسبياً، وإنّما هو كائن أو مستقر محذوفاً، ولذا عبّر عنه بأنّه ظرف مستقر، وعليه فليس مفاد «في» إلا الربط بالمكان، كالدار. ومن هنا ذهب أهل النحو واللغة إلى أنّ حرف الجر لا بدّ له من متعلّق ولا يقع خبراً في مثل ذلك، وإنّما الخبر هو «كائن» أو «مستقر» محذوفاً يدل عليه حرف الجر بالالتزام. والوجدان العرفي يشهد بذلك، فإنّ معنى تلك القضية ليس ما ادعي من أنّ زيداً مطروف والدار ظرف له، وإنّما المطروف هو كونه واستقراره، كما أنّ مقولة الأين هي الكون في المكان، ولم يذكر في القضية ما يدل على الكون بالمطابقة أو التضمن، وإنّما تدل عليه «في» بالالتزام، فتأمل جيداً. ويشهد لذلك تقسيمهم الظرف إلى ظرف مستقر وظرف لغو.

وثانياً: سلّمنا جريان ذلك في حروف الجر وأمثالها، ولكن لا يمكن جريانه فيما ليس مدلوله إلا الربط بين نسبتين، كما في أدوات الشرط، إذ أيّ عرض نسبي تدل عليه «إن» في مثل قولك: «إن طلعت الشمس فالنهار موجود» ونحو ذلك مما لا يكون مفاد الحرف يتضمن عرضاً نسبياً أو غير نسبي، فإنّ أداة الشرط لا تدل إلا على الملازمة بين نسبتي القضيتين، والتلازم بينهما ليس من سنخ الأعراض، وهي التي يفترض في موضوعاتها أن تكون جواهر وليست نسباً.

ومثلها أدوات العطف مثل: «جاء زيد وعمرو» أو «جاء زيد وجاء عمرو»، حيث دلّت على تحقق النسبتين، وكذلك أدوات النفي التي تنفي حصول النسبة، مثل: «لم يقيم زيد» أو «لن يقوم زيد» أو أدوات الجواب الإيجابية مثل: «نعم» أو السلبية مثل: «لا» و«كلا» مما يثبت أو ينفي مفاد الجملة المسؤول عنها، وهي

- عادة - لا تكون إلا نسبة تامة... إلى غير ذلك مما يجده المتتبع للحروف ومعانيها، فكيف يصح تعميم العرض النسبي لسائر الحروف والكثير منها لا يتضمن عرضاً نسبياً؟!، في حال أنه يفترض في محل البحث ذكر المائز والملاك الذي به كان المعنى حرفياً في مقابل المعنى الاسمي. هذا ما يرتبط بما أفيده بدائع الأفكار.

نقد القول الخامس

وأما القول الخامس - وهو ثاني القولين المنسوبين إلى الشيخ العراقي رحمته، وهو الذي أفيده في نهاية الأفكار - وادّعى أن عليه إطباقهم «هو عبارة عن الروابط الذهنية القائمة بالمفاهيم»^(١).

واستدل عليه بالوجدان - كما تقدّم في عبارته - واستشهد عليه بأنه «لا يصح الاكتفاء - أيضاً - بذكر متعلق واحد بقولك: «سرت من» أو «من البصرة» بل لا بدّ من ذكر المتعلقين، فإن ذلك شاهد صدق على كون مدلول الحروف من سنخ النسب والارتباطات المتقومة بالطرفين»^(٢).

أقول: أما الوجدان فإنّما هو قائم على أن معاني الحروف الدالة على الروابط والنسب إنّما هي الروابط والنسب الواقعية دون مفاهيمها - كما ادّعى -، فإنّ معانيها - كما هو الحال في معاني الأسماء - هي: الرابطة بين تلك المعاني المرتبطة بتلك الروابط في الواقع، لا أن الأسماء تحكي عن المعاني الواقعية والحروف تحكي عن المفاهيم الرابطة بين مفاهيمها، فإنّ الموجود في الذهن وإن كان هو

(١) نهاية الأفكار: ٥١ / ١.

(٢) المصدر نفسه: ٤٥ - ٤٦.

المفاهيم والصور الحاكية عن الواقعيات إلا أنّ الألفاظ لم توضع لتلك المفاهيم والصور، بلا فرق في ذلك بين معاني الأسماء والحروف. ولم يظهر أنّ عليه إطباقهم، كيف وأقوالهم فيه مختلفة!.

والإجماع - على تقديره - ليس حجة في المقام، إذ هو على معنى لغوي، وليس على حكم شرعي.

على: أنّه لا معنى للوضع لنفس المفهوم والصورة الذهنية - سواءً في الحروف أم الأسماء - لأنّ الغرض من البيان لا يتعلق بالحكم بها أو عليها، إذ لا يقصد القائل: «الماء في الكوز» - عند غض النظر عن كون الحرف متعلقاً بالخبر «مستقر» محذوفاً - الربط المفهومي بين الماء والكوز، لأنّه إمّا أن يقصد من الماء والكوز واقع الماء والكوز فيمتنع الربط بينهما في الذهن إذ لا وجود لهما في الذهن، وإنّما الموجود مفهوماهما، والرباط بينهما لا بدّ أن يكون واقعياً مثلها، كي يرتبطا في الواقع.

وإمّا أن يقصد مفهومي الماء والكوز، فينتج عن تلك القضية ربط ذهني بين مفهومين في الذهن، وتكون القضية حاكية عن ذلك، وغير حاكية عن الخارج، فلا يكون مطابقها إلا الذهن، ولا تكون إلا صادقة، لترابط المفاهيم المذكورة في الذهن لا محالة وإن لم يكن في الخارج ماء ولا كوز. وهو كما ترى، لأنّها حاكية عن الخارج، وصدقها وكذبها بمطابقتها له أو عدم مطابقتها، كما لا يخفى، فلا محالة يكون معنى «في» هو الربط الواقعي بين وجودي الماء والكوز في الخارج دون الربط الذهني بينهما.

نعم لا يوجد في الذهن إلا مفاهيم تلك الأمور وصورها لا محالة، فإنّ

القضايا إنّما تحكي عن الخارجيات والواقعيات بصورها الذهنية ومفاهيمها، للتباين بين الذهن والعين. ولكنّ ذلك لا يستلزم وضع الألفاظ - سواء كانت أسماء أم حروفاً أم غيرهما - للمفاهيم والصور الذهنية، لأنّ الأحكام والحكايات إنّما تتعلق بالواقعيات وإن كانت أعداماً، كما في القضايا السالبة، فإنّ مطابقها هو العدم في العين لا محالة. ومن هنا قلنا: إنّ الواقع يعم الوجود والعدم، ولا يختص بالوجود. كيف وإلا يلزم ارتفاع النقيضين عنه عند انتفاء الوجود، وهو محال كاجتماعهما.

وأما الاستشهاد عليه بعدم صحة الاكتفاء بذكر متعلق واحد، فإن أريد به إثبات أن بعض الحروف موضوعة للربط والنسب فصحيح، إذ لا يتم الربط ولا تتم النسب إلا بالطرفين، فلا بدّ من ذكرهما معاً، وإن أريد به إثبات أنّ الحرف موضوع للنسبة الذهنية دون الواقعية فليس بصحيح، لأنّ القضية المشتملة عليه إنّما يراد بها الحكاية عن الواقع، فإنّ ما في الواقع إن كان نسبة بين طرفين لم تتم الحكاية عنه إلا بذكر ما يدل على كل منهما، وإلا كان البيان ناقصاً، إذ لا تتم الحكاية عن الواقع إلا بذكر ما يدل على جميع أطرافه، فلا ينافي ذلك كون الموضوع له الحرف هو النسبة الواقعية دون مفهومها وصورتها الذهنية.

ويرد عليه: - أيضاً - أنّ هناك من الحروف ما لم يوضع للربط، وإنّما وضع لإنشاء معانيه به، مثل: أدوات النداء والترجي والتمني والاستفهام وغيرها، فيتحقق باستعماله في معناه فرد من النداء أو الترجي... إلخ.

وهو ﷺ قد تعرض لهذا وعده توهماً مستنداً في ذلك إلى ما ادّعاه من إطباقهم

على أن المعنى الحرفي «هو عبارة عن الروابط الذهنية القائمة بالمفاهيم...» إلى آخر عبارته المتقدمة. وقد عرفت ما يرد عليها.

وأما الاستشهاد عليه بأنها قد تستعمل بدواعٍ أخرى، كالهزل والسخرية، ولا يستلزم ذلك خروج استعمالها عن الحقيقة إلى المجاز.

ففيه: أن بقاء الاستعمال على حقيقته في ذلك وإن كان مسلماً إلا أن تلك الحروف والأدوات لم توضع لمعانيها بقيد إنشائها بداعي الجدل، كي يلزم المجاز لو استعملت فيها بداعٍ آخر، ألا ترى: أنها تصدق عليها كبريات معانيها حتى لو أنشأت بغير داعي الجدل، فيقال: ناداه استهزاءً أو هزلاً، أو تمنى هزلاً، أو نحو ذلك، ولا يستوجب ذلك المصير إلى أنها كحروف الجر أو أغلبها لم توضع إلا للربط بين المفهومين، كما لا يكاد يخفى.

وأنت إذا نظرت إلى ما أفاده المرحوم السيد عليه السلام في حقائق الأصول تجده أيضاً - ينص على ذلك، وأنه موضوع لربط خاص بين المفاهيم المتكررة إلا أنه التزم بأن النظر إليه تبعي وليس آلياً - كما يظهر من عبارة الكفاية - واحتمل أنه مراده، وقد أشكل على دعوى: الآلية بأنه ربما «يكون المفهوم الاسمي آلة لملاحظة غيره، كما في العناوين المراتية مع أنها معانٍ اسمية. غاية الأمر أنها ما لوحظت بذاتها لذاتها، بل لوحظت بذاتها بنظر الاستطراق إلى غيرها، والمعنى الحرفي ليس كذلك، بل يلحظ تبعاً لغيره بلا استطراق منه إليه...»^(١).

وقد أفاد في تقريب مختاره في معنى الحرف بقوله: «اشتهر تعريف الحرف بأنه ما دل على معنى في غيره، وبأنه ما دل على معنى غير مستقل بالمفهومية.

وتوضيح المراد منهما: هو أن تصوّر الأمور المتكثرة (تارة): بنحو لا يكون بينها ربط، كما لو سمعنا قائلاً يقول: ثوب، تمر، جبل، زيد، فإن مفاهيم الألفاظ المذكورة تحضر في الذهن بلا ربط لبعضها ببعض.

(وأخرى): بنحو يكون بينها ربط خاص، كما إذا سمعنا القائل يقول: زيد قائم، فإنّ مفهوم كل من زيد وقائم يحضر في الذهن على ربط خاص يعبر عنه في كلامهم بالنسبة الحملية، وكما إذا سمعنا قوله: قام زيد، فإنّ مفهوم كل من قام وزيد يحضر في الذهن على ربط خاص يعبر عنه بالنسبة الصدورية - مثلاً - وهكذا الحال في جميع الجمل فإنّ لمفرداتها ارتباطاً خاصاً فيما بينها، ربما يعبر عنه بعبارة تخصّه، وربّما لا يكون كذلك.

وهذا الربط اعتبار محض يكون تحت لحاظ الذهن إلا أنّه يختلف لحاظه مع لحاظ كل من طرفيه، فإنّ كلاً من زيد وقائم في المثال الأول ملحوظ في نفسه في قبال صاحبه، وليس كذلك حال الربط، فإنّه ملحوظ تبعاً لا استقلالاً.

ونظيره في المحسوسات أن تنظر إلى نقطة في الكتاب، فتقول: هي أحسن من غيرها، فإنك في حال النظر إلى النقطة ترى ما حولها من الكلمات والسطور، ولكن النظيرين يختلفان، فإن نظر النقطة أصلي، ونظر ما حولها تبعي، وكذلك حال الرابط المعبر عنه بالإضافة والنسبة، فإن لحاظه ليس كلحاظ طرفيه، بل لحاظه تبعي، ولحاطهما أصلي. وهذا هو المراد من كونه غير مستقل بالمفهومية، وكذا كونه في غيره.

فإذاً المعنى الحرفي ما كان لحاظه تبعياً على النحو المذكور، فلو لوحظ الرابط المذكور بالأصالة والاستقلال خرج عن كونه معنىً حرفياً وصار معنىً اسمياً،

فلو قلت: نسبة القيام إلى زيد حملية أو صدورية، كان ما يحكي عنه لفظ النسبة معنىً اسماً لا حرفياً، بل المعنى الحرفي هو الربط الخاص القائم بين النسبة والقيام يعبر عنه بالنسبة الإضافية.

وأوضح ما قيل في تعريفه: إنه ما يكون ملحوظاً بنحو لا يصح الحكم عليه ولا به، بخلاف الاسم، فإنه يكون ملحوظاً بنحو يصح الحكم عليه وبه»^(١).

واعلم أنه ﷺ ادعى في صدر كلامه: أن «المعاني الحرفية إضافات اعتبارية فجزئيتها بجزئية الاعتبار...»^(٢).

ويرد عليه:

أولاً: ما تكرر أكثر من مرة من أن الحروف لا تختص بالإضافات والنسب، فإن منها ما ينشأ به بعض الأعراض، كحروف القسم وأدوات الطلب وغير ذلك.

وثانياً: أن دعوى: كون مداليلها روابط ذهنية واعتبارات محضة - حتى فيما وضع للنسب والروابط - خلاف الوجدان، فإنها كسائر الألفاظ مداليلها هي معانيها الواقعية سواء كانت في الذهن أو العين، كل بحسبه، لأنها إنما تحكي عن النسب والإضافات بحسب الجمل والقضايا الواقعة في ضمنها، فإن كانت تحكي عن الخارجيات فمعانيها نفس النسب الخارجية، وإن كانت تحكي عن الذهنيات فهي نسب ذهنية. وما الفرق في مثل قولك: زيد قائم في الدار، بين معنى لفظ «زيد» ومعنى «قائم» ومعنى «الدار» وهي جميعاً من الخارجيات،

(١) حقائق الأصول: ٢٢/١ - ٢٣.

(٢) المصدر نفسه: ٢٢/١.

وبين معنى هيئة الجملة الاسمية ومعنى «في»، كي يكون خصوص هذين المعنيين من النسب والروابط الذهنية والاعتبارات المحضة؟!.

كيف ولو كانت كذلك لم يتأد بها إلا ذلك الوجود الذهني وذلك الاعتبار، ولم تكن حاكية إلا عن ارتباط تلك المفاهيم في الذهن، ولم يكن المقصود بها الحكاية عن الخارج، فلا تكون القضية الخبرية - عندئذ - إلا صادقة، لارتباط مفاهيم ألفاظها في الذهن بالنحو المذكور لا محالة - وإن لم تطابق القضية الذهنية الواقع الخارجي - . اللهم إلا بعناية أن يراد بها في ذلك حكاية المماثل عن مماثله في حال أننا لا نجد في قرارة أنفسنا - في مثل تلك القضايا - إلا الحكاية عن الخارج والواقع مباشرة.

وما هي الضرورة التي تستدعي الوضع لخصوص الربط الذهني الاعتباري في حال وجود الربط والارتباط الواقعي بين أطرافه في الواقع؟!.

فإن قلت: الضرورة الداعية لذلك هي «امتناع الوضع بإزاء الوجود، لكون الغرض منه تحقق انتقال المعنى عند إلقاء اللفظ، والوجود - خارجياً كان أو ذهنياً - لا يقبل الانتقال، ويأبى الوجود الذهني من باب أن المقابل لا يقبل المقابل، أو أن المماثل لا يقبل المماثل، فيمتنع الوضع»^(١) للمصاديق.

قلت: ليس الغرض من الوضع تحقق انتقال نفس المعنى عند إلقاء اللفظ، وإنما هو انتقال الذهن إليه بواسطة انتقاله إلى صورته الحاكية عنه. ألا ترى: أنه لا يراد من الوضع إلا تحقق التلازم بين صورة اللفظ الموضوع وصورة المعنى الموضوع له، فإن الموضوع له وإن كان هو المعنى الخارجي مثل: زيد إلا أن

(١) منتقى الأصول: ١/ ١١٥.

الغرض من وضع اللفظ له ليس هو انتقاله إلى الذهن عند القاء لفظه، لاستحالة وجوده في الذهن، وإنما الغرض هو انتقال صورته إلى الذهن عند تصور اللفظ، كما هو المحسوس عند التفكير من دون تلفظ.

وبذلك تكون الصورة الذهنية حاكية عن المعنى، وليست هي المعنى، والانتقال إلى المعنى إنما هو بواسطة، كيف ولو كان الأمر كما ذكر لما اختص ذلك بالحروف، ولكانت جميع المعاني لسائر الألفاظ ذهنية، وهو ضروري البطلان.

وثالثاً: أنّ دعوى: كون معنى الحرف ملحوظاً بالتبع - كما مثل له ﷺ بلحاظ الكلمات والسطور عند التوجه إلى ملاحظة نقطة بعينها - وكون ذلك مقوماً لحرفية المعنى وإلا كان اسماً.

حالتها حال دعوى: مقومية اللحاظ الآلي للمعنى الحرفي يناقضها الواقع عند التوجه والملاحظة التفصيلية لمعنى الحرف، كما هو الحال عند السؤال عن مفاده بالخصوص والفراغ عن سائر أطرافه، في مثل: «هل سار زيد من النجف إلى الكوفة أو من الكوفة إلى النجف؟» وكذلك عند الجواب عنه، فإن لحاظ كل من السائل والمجيب في مثل ذلك متعلق بمفاد الحرف والنسبة الابتدائية - وكذلك الغائية - بالأصالة لا بالتبع.

نعم يمكن التعبير عن النسب بأسماء الإشارة ونحوها عند التوجه الاستقلالي إليها من دون أن تخرج عن كونها نسبة، وإلا لزم الخلف، كما هو الحال في الإشارة إلى الجمل من دون أن تنقلب بالإشارة من كونها جملة إلى كونها اسماً مفرداً، لأن مطابقه إنما هو تلك الجملة المشار إليها.

ثم إنَّ المشير بالإشارة به إليها يجعلها طرفاً لنسبة أخرى يراد بها إثبات شيء لتلك الجملة المشار إليها، أو إثباتها لشيء، ويتوصل للحكاية عنها بالاسم المشار به إليها، فيكون التعبير عنها بالإشارة تعبيراً بالعنوان الثانوي لها، فهي بالعنوان الأولي جملة، ولكنها بالعنوان الثانوي المشار به إليها اسم يكون طرفاً لجملة أخرى، فتدبر جيداً.

نقد القول السادس

القول السادس: إنَّ معاني الحروف والأدوات هي معنونات مفهوم النسبة والربط، وما هي بالحمل الشائع كذلك، وإذا وجدت فلا يعقل أن توجد إلا بما يصطلح عليه بالوجود الرابط دون الرابطي. وقد ذهب إليه الشيخ الاصفهاني رحمته الله.

ومقدمة لبيان مطلبه نقول: قسّم الوجود والموجود إلى أربعة أقسام:

الأول: ما هو موجود في نفسه لنفسه بنفسه. ويُعبر عنه بواجب الوجود، «يعني أنّه موجود قائم بذاته وليس بمعلول لغيره».

الثاني: ما هو موجود في نفسه لنفسه بغيره. وهو الجوهر.

الثالث: ما هو موجود في نفسه لغيره بغيره. وهو العرض. «يعني أنّه غير قائم بذاته بل متقوم بموضوع محقق في الخارج وصفة له، فإن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، فلا يعقل تحقق عرض ما بدون موضوع موجود في العين»، ويصطلح عليه بالوجود الرابطي.

الرابع: ما هو موجود في غيره لغيره بغيره. ويصطلح عليه بالوجود الرابط،

وهو الذي تكون حقيقته الربط والنسبة في ذاته لا في وجوده الخارجي فحسب، «وهذا بخلاف العرض، فإن ذاته غير متقومة بموضوعه، بل لزوم القيام به ذاتي وجوده»^(١)، ولذا كان يمكن تعقله من دون تعقل موضوعه، بينما لا يمكن تعقل الوجود الرابط إلا بتعقل طرفيه، كما لا يمكن وجوده في الخارج إلا بوجوده فيهما وربطه بينهما.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنَّ محصل ما أفاده في المقام بعد ما قال: - معقَّباً على ما أُفيد في الكفاية: «الذي ينساق إليه النظر الدقيق بعد الفحص والتدقيق»^(٢) - أنَّ المعنيين الاسمي والحرفي متباينان بالذات وغير متحدي المعنى، فإنهما لو كانا متحدي المعنى وكان الفرق بمجرد اللحاظ الاستقلالي والآلي لكان طبيعي المعنى - الواحد - فيهما قابلاً للوجود في الخارج على نحوين، كما يوجد في الذهن مستقلاً وغير مستقل. ومن المعلوم أنَّ المعنى الحرفي - كأنحاء النسب والروابط - لا يوجد في الخارج إلا على نحو واحد، وهو الوجود غير المستقل المعبر عنه بالوجود الرابط.

وأما الوجود المستقل، المعبر عنه بالوجود في نفسه - فإنَّما يقبله خصوص ما كان له ماهية تامة - يعني الجنس والفصل - والوجود الرابط لا ماهية له، لأنَّ أنحاء النسب ليس لها جامع ذاتي، وإنَّما لها جامع عنواني لا غير، ولا تندرج تحت مقولة من المقولات، لأنَّ المقولة قابلة للحمل، والنسب بأجمعها غير قابلة له، ولا تقع محمولاً في حال.

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٧٢ / ١ - ٧٣.

(٢) نهاية الدراية: ٢٦ / ١.

وأما مفهوم النسبة والربط فهو من المفاهيم الاسمية المستقلة، ولذا لا يتوقف تعقله على الطرفين، ومثله الابتداء الآلي أو النسبي، فإنه من مقولة الإضافة، والمعنى الحرفي فيه إنما هو نسبة المبتدأ به بالمبتدأ منه، وليس المحكي بتلك الألفاظ إلا مفاهيم وعناوين اسمية، لا حقيقة الربط والنسبة.

فالموضوع له الحرف ما كان بالحمل الشائع ربطاً ونسبة، وأما الربط والنسبة بالحمل الأولي فهو من الأسماء، لأنه لا يراد به إلا ما هو مفهوم الربط والنسبة دون مصداق الربط والنسبة، ولذا لم يكن بالحمل الشائع ربطاً ولا نسبة، لعدم توقف تعقله على الطرفين، كما عرفت - فهو نظير لفظ العدم، فإن مفاده عنوان موجود في الذهن، وليس هو بالحمل الشائع عدماً، ومثله لفظ الوجود، - بناءً على أصالة الوجود - فإن الوجود الواحد يستحيل أن يتعدد حتى يوجد تارة في الذهن وأخرى في الخارج، بخلاف الماهية.

فحقيقة المعنى الحرفي هو ما كان في حد ذاته غير استقلالي بأي وجود فرض، وهو جارٍ في جميع أنحاء النسب، سواء كان بمعنى ثبوت شيء شيء، كما في مفاد الهليات المركبة، أم بمعنى كون هذا ذاك الثابت في مفاد الهلية البسيطة - وهو ثبوت الشيء - أم كان من النسب الخاصة المقومة للأعراض النسبية، مثل: كون الشيء في المكان، كما في مقولة الأين، أو الزمان، كما في مقولة المتى، أو غيرهما، كما في مقولة الإضافة وغيرها.

ولا تغفل عن أن النسب إنما هي مقومة للأعراض النسبية وليست منها، لأنّ الأعراض النسبية هي هيئات وأكوان خاصة ذات نسبة، وهي قابلة للحمل، وموجودة في أنفسها وإن كانت لغيرها، بخلاف النسب، فإنها لا يمكن وجودها

في الخارج ولا في الذهن - من حيث هي هي - مع قطع النظر عن الطرفين، وإنما توجد فيهما، ولذا يكون وجودها أضعف المراتب. هذا محصل ما أفاده في المقام^(١).

أقول: لا يخفى أنه رتب على ذلك - لا سيما بملاحظة صدر كلامه - أن معاني الحروف والتي هي نسب دائماً إنما تلحظ باللحاظ الآلي، ولا يتعلق بها اللحاظ الاستقلالي أبداً، وجرى على ذلك في ما يأتي من البحوث المتعلقة بالمعنى الحرفي^(٢)، فلاحظ.

ويرد عليه:

أولاً: أن ما أفاده في المقام إنما يرتبط بالنسب، ومحل الكلام هو في معاني الحروف، وليست كل الحروف موضوعة للنسب والوجودات الرابطة، وإنما هو بعضها، مثل: بعض حروف الجر التي وضعت لنسب خاصة، كمن وإلى وعلى وبعض أدوات الشرط مثل: إن ولو ونحوهما، فتعميم ذلك لسائر الحروف والأدوات مصادرة.

ألا ترى: أن حروف القسم من حروف الجر في حال أن مدلولها إنشاء القسم بها، ولا ريب أن القسم من الأعراض والوجودات الرابطة لا الرابطة، فإن مدلولها إيجاد فرد من القسم، وليس نسبة شيء إلى شيء وإن كان القسم مما يتقوم بالنسبة إلى فاعله وإلى متعلقه، ولكنه إنما أنشئ بالواو في مثل: «والله لأفعلن» ونحو ذلك، وليس مدلول الواو في مثل ذلك نسبة.

(١) نهاية الدراية: ٢٦/١ - ٢٩.

(٢) المصدر نفسه: ٢٩/١.

كما لا ريب أنّ مثل: «لا» الناهية ولام الطلب و«ليت» و«لعل» وغير ذلك من أدوات الطلب ينشأ بها الطلب، فمعانيها ليست إلا وجودات رابطة لا رابطة.

ومن ذلك - أيضاً - حروف النفي الموضوعة لنفي النسبة مثل: «لا» النافية و«لم»، بل هي قد تُحمل بضميمة المنفي بها على الموضوع مثل: «زيد لم يفعل» فافهم جيداً، وغير ذلك كثير.

وقد ظهر بذلك: أن حرفية المعنى ليست بكونه نسبة، وأن ملاكه شيء آخر يعم جميع الحروف، وبه يكون المعنى حرفياً، كما سيأتي بيانه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وثانياً: ما في دعوى: أن المعنيين الاسمي والحرفي لو كانا متحدي المعنى وكان الفرق بمجرد اللحاظ الآلي والاستقلالي لكان طبيعي المعنى الوجداني قابلاً لأن يوجد في الخارج على نحوين، كما يوجد في الذهن على طورين مع أن الحرفي، كأنحاء النسب والروابط لا يوجد في الخارج إلا على نحو واحد، وهو الوجود لا في نفسه.

فإنه منقوض بما لا ريب فيه من أن الوجود الرابطي المتحد المعنى - كالقيام وسائر الأعراض - لا يوجد في الخارج إلا على نحو واحد، وهو وجوده مرتبطاً بموضوعه، لأن قيامه بموضوعه ذاتي وجوده في الخارج وإن كان في الذهن يمكن وجوده على نحوين وطورين مستقلاً وغير مستقل، فلا ملازمة بين كون المعنى قابلاً للوجود الذهني بنحوين كالألية والاستقلالية وكونه في الخارج كذلك.

نعم للوجود الرابط - كما عرفت في التقسيم - خصوصية أنه في ذاته غير

مستقل عن طرفيه، فلا يمكن وجوده من دونهما في الذهن، كما في الخارج، بخلاف الرباطي، فإنه في ذاته قابل للاستقلال، ولذا أمكن وجوده مستقلاً في الذهن وإن لم يمكن وجوده بذلك النحو في الخارج.

وثالثاً: قد عرفت - مما تقدم في مناقشة دعوى الشيخ النائيني رحمته الله وغيره - أن المعنى الحرفي حاله حال سائر المعاني يمكن النظر إليه بالنظر الاستقلالي، كما لو كان هو محط نظر السائل والمجيب مثل: «هل سرت من النجف إلى الكوفة أو من الكوفة إلى النجف؟» فإن السؤال متمحض في التعلق بمفاد الحرف، ولا ريب أنه يستلزم لحاظه الاستقلالي - ولو كان مرتبطاً بالغير - ومثله الحال في الجواب، كما لا يخفى.

نقد القول السابع

القول السابع: وهو مختار أستاذنا الخوئي رحمته الله، ومحصل ما أفاده في تقريره: أن الحروف بأجمعها ذات معانٍ مبينة لمعاني الأسماء ذاتاً وحقيقة. وهي على قسمين: أحدهما: ما يدخل على المركبات الناقصة والمعاني الفردية، مثل: من وإلى ونحوهما.

والثاني: ما يدخل على المركبات التامة ومفاد الجمل، كحروف النداء والتشبيه والتمني والترجي ونحوها.

أما القسم الأول فهو موضوع لتضييق المعاني الاسمية بقيود خارجة عن حقيقتها من دون أن توضع للنسب والروابط، ولا للأعراض النسبية الإضافية، ومن دون أن تكون معانيها إيجابية ولا إخطارية، بل هي حكاية ذات نحو من

الثبوت في عالم المعنى، والتضييق إنما هو في نفس المعنى سواء كان موجوداً في الخارج أم لم يكن، ممكناً كان أم ممتنعاً.

والدليل عليه: بعد ملاحظة أن مفاهيم الأسماء - كلية كانت أم جزئية - قابلة للتقسيمات غير المتناهية باعتبار حصصها وحالاتها، فإن الحاجة كما تقتضي الوضع للمعنى على سعته وإطلاقه، كذلك تقتضي الوضع لخصصه وحالاته، ولم نجد قد وضع لذلك غير الحروف والهيئات.

وتفصيل ذلك: أن ما يدعو إلى اختيار هذا القول أسباب أربعة:

الأول: بطلان سائر الأقوال والآراء.

الثاني: أن المعنى المتقدم يجري فيه الاستعمال بلا عناية ولا تجوز في جميع موارد استعمال الحروف من الواجب والممكن والممتنع، بخلاف المعنى على الأقوال الأخرى، كما إذا كان هو النسبة المعبر عنها بالوجود الرابط، أو الأعراض النسبية، فإنه لا يصح استعمال الحرف فيه بالإضافة إلى الواجب وصفاته والانتزاعات والاعتبارات، فإنه لا يعقل فيها تحقق أي نسبة أصلاً، بينما نجد الحرف - بما له من المعنى - يصح استعماله في الممكن والواجب والممتنع على نسق واحد من دون أي عناية أصلاً، كما في قولنا: الوجود للإنسان ممكن، والله ضروري، ولشريك الباري ممتنع، وما ذاك إلا لأن المستعمل فيه الحرف غير ما ذكر، وإنما هو تخصص مدخوله بخصوصية ما في عالم المعنى.

الثالث: أن مسلك التعهد في الوضع ينتج الالتزام بالقول المذكور لا محالة، لأن المتكلم إذا قصد تفهيم حصة خاصة فليس له ما يبرز ذلك القصد إلا الحرف أو ما يقوم مقامه.

الرابع: موافقة ذلك للوجدان والمرتكز في الأذهان، فإن الناس يستعملون الحروف لإفادة حصص المعاني وتضييقاتها من دون التفتات إلى وجود تلك المعاني في الخارج وعدمها، أو إلى إمكان تحقق النسبة بينها وعدم إمكانه، وذلك يكشف كشفاً قطعياً عن أن الموضوع له الحرف ذلك المعنى لا غير.

وأما القسم الثاني: وهو ما يدخل على المركبات التامة أو ما في حكمها، كما في حرف النداء، فإن مدخوله وإن كان مفرداً إلا أن قولك: «يا زيد» - مثلاً - يفيد فائدة تامة، فالوضع فيه كالوضع في الجمل الإنشائية، والموضوع له فيه كالموضوع له فيها، فإنه وإن اشتهر بينهم أن الجمل الإنشائية موضوعة لإيجاد المعنى في الخارج إلا أن الصحيح أنها موضوعة لإبراز أمر نفسي غير قصد الحكاية.

فحروف النداء - مثلاً - وضعت لإبراز قصد النداء، وحروف الاستفهام لإبراز قصد طلب الفهم... وهكذا.

وهذا - أيضاً - من ثمرات مسلكنا في مسألة الوضع، فإن الواضع تعهد بذكر هذا الصنف من الحروف عند إرادة إبراز أمر نفسي غير قصد الحكاية من النداء والاستفهام والتمني والترجي ونحو ذلك، فمعاني هذا الصنف من الحروف - أيضاً - ثابت في عالم المفهومية كالقسم الأول، وهو نظير معاني الجمل الإنشائية. وبذلك يظهر: بطلان ما ذهب إليه الشيخ النائيني رحمته من أن معاني هذه الحروف إيجادية - أيضاً - ^(١).

أقول: أما ما أفاده بالإضافة إلى القسم الأول من عدم وضعه لخصوص

(١) محاضرات في أصول الفقه: ١ / ٨٠-٨٧.

النسبة الخارجية - وما عبّر عنه بالوجود الرابط إذا أريد به خصوص الوجود الخارجي - فمتين للغاية، لأن النسبة - وإن قلنا بوجودها - لا ينحصر تحققها بالوجود الخارجي، لعدم انحصار الوجود بالخارج، فإن هناك وجوداً ذهنياً ووجوداً اعتبارياً، وفي كل منهما توجد نسب وإضافات لا يسع أحداً إنكارها إلا أنها في الذهني ذهنية وفي الاعتباري اعتبارية، كل بحسبه.

وكذلك شهادة الوجدان بإفادتها لتضييق المعاني، فإن معاني الحروف قد توجب تضييقاً في معاني الأسماء أو الأفعال في القضايا المشتمة عليها، وتستلزم تخصيصها في الجملة، إلا أن الإشكال في أنها موضوعة لذات التخصيص والتضيقات أو أنها موضوعة لما يوجب ويستلزم التخصيص والتضييق للمعاني التي ترتبط بها مدلولات تلك الحروف ومعانيها.

على: أن منها ما يدل على الأعراض النسبية مثل: حروف القسم وهاء التنبيه في اسم الإشارة مثل «هذا» وكاف البعد فيه مثل: «ذاك»، وغير ذلك مما يأتي التنبيه إليه في بيان مختارنا إن شاء الله تعالى.

ومع ذلك يرد عليه:

بعد الغض عما في العبارات من أن معنى الحرف - (كاللام) في الأمثلة التي ذكرها - هو تخصص مدخوله بخصوصية ما، فإن الحرف لا يخصص مدخوله - عادة - وإنما يخصص ما تعلق به مثل: «الوجود للإنسان ممكن» و«زيد يصلي في المسجد» ونحو ذلك، فإن اللام إنما خصصت الوجود دون الإنسان، والصلاة دون المسجد، إذ الإنسان - على إطلاقه - ممكن، وكذلك في سائر الأمثلة.

أولاً: أن امتناع وجود النسبة الخارجية في بعض الموارد إنما يصلح للنقض

على دعوى: أن الحروف لا تستعمل إلا في النسب الخارجية ولم توضع إلا لها، فغاية ما يقتضيه هو المنع من وضعها لخصوص النسب الخارجية، ولا يستلزم المنع من وضعها للنسب الأعم من الخارجية والذهنية والاعتبارية، كل بحسبه، كما أشرنا إليه.

وعليه: ففي مثل: «الوجود لله ﷻ ضروري» و«الوجود لشريك الباري ممتنع» عندما لا تكون نسبة خارجية بين الذات ووجودها أو عندما يكون الوجود ممتنعاً - كما في المثال الثاني - لا يستلزم صحة استعمال اللام في ذلك إلا انتفاء وضعها للنسبة الخارجية دون الأعم.

خصوصاً: بعد ملاحظة أن المقيد باللام في ذلك هو الوجود بمعناه الواسع الصادق على الوجود الواجب وغيره، ولا ريب أن الوجود - بمعناه العام - هو غير وجود الواجب، وإنما وجوده سبحانه وتعالى حصة خاصة منه لا يشاركه فيها غيره ﷻ، وهي المتحدة معه (سبحانه) عيناً، وأما المعنى العام للوجود المنطبق على كل وجود فرض فهو غيره، فلا مانع من نسبته إليه ذهنياً في مقام تخصيصه وتخصيصه به، كي يحكم عليه بالوجوب.

فلا مانع من دعوى: أن اللام تدل على النسبة بين الوجود - بمفهومه العام الصادق على كل وجود فرض - وبين الواجب، والنسبة - هنا - ذهنية، ولا ريب أنه لا اتحاد في الذهن بين مفهوم الوجود - بمعناه العام - وبين المفهوم من لفظ الجلالة، وإنما الاتحاد بين الذات المقدسة وخصوص وجودها في الخارج. ونظير ذلك في الإضافة كما في قولك: «جائني زيد نفسه»، فإن إضافة الشيء إلى نفسه محال لمكان الوحدة وانتفاء التعدد والمغايرة، إلا أن المصحح لذلك هو كون

مفهوم النفس عاماً ولا يتشخص إلا بتعيينه، ويتعين بإضافته إلى الشخص الذي يراد التنصيب على إرادة ذاته ونفسه.

والحاصل: أن النسبة التي ادعى امتناعها إنما هي خصوص النسبة الخارجية والوجود الخارجي الرابط دون أصل الوجود الرابط الأعم من الخارجي والذهني والاعتباري.

ولذا ادعى: استحالة تحقق النسبة في تلك الموارد حتى بمفاد هل البسيطة بحملها على: إرادة الثبوت الخارجي، وإلا فهل يحتمل عدم صحة السؤال عن ثبوت الملكية أو الزوجية أو الوجوب أو الحرمة ونحو ذلك من الاعتباريات والانتزاعيات؟! مع أن ذلك لا ينبغي التوقف في صحته من دون عناية أصلاً، كما لا يخفى، فلاحظ.

ومنه يظهر: أن لكل من النسبتين الناقصة والتامة وجوداً خارجياً ووجوداً ذهنياً ووجوداً اعتبارياً، ويصح استعمال الحرف الموضوع للنسبة - كاللام - في كل منها وإن لم يصح استعماله في غير مورده.

وثانياً: أن إنكاره لوجود النسبة في الخارج غريب، لأنّ الأعراض غير النسبية فضلاً عن النسبية متقوم وجودها الخارجي بعروضها على موضوعاتها وإلا كانت منتفية، لاستحالة وجودها من دون موضوع عارضة عليه، وعروضها على موضوعها موجب لارتباطها به لا محالة، وإلا كانت أجنبية عنه، فلو كانت موجودة غير مرتبطة بموضوع لكانت موجودة في أنفسها، ولكانت جواهر لا أعراضاً، وهو ضروري البطلان، فإنها لا توجد إلا عارضة على موضوع، وعروضها عليه في الخارج متقوم بارتباطها به فيه، والارتباط هو النسبة، كما لا يخفى.

وأما وجود النسب في الذهن والاعتبار فهو أوضح، لتعدد المفاهيم، فلو لا ارتباط بعضها ببعض بروابط من نسخها لم توجد قضية ذهنية ولا اعتبارية، ولم يكن هناك غير أمور منفردة ومفاهيم مفردة، إذ التركيب متقوم بنسبة بعض الأجزاء إلى البعض الآخر لا محالة.

كيف وحتى التضييق الذي ادعاه عليه السلام متقوم بنسبة القيد إلى المقيّد وإلا امتنع التقييد، لأنّه من دون النسبة والربط لا يكون هناك تقييد مفهوم بمفهوم آخر، فلا يكون تضييق، فيلغو وضع الحروف والهيئات. ولعله عليه السلام لم يرد إلا إنكار وجود النسبة في الخارج دون الذهن والاعتبار، فافهم.

وثالثاً: لم يظهر ترتب دعواه الوضع للتقييد على مسلك التعهّد دون المسالك الأخرى، كي يكون من ثمراته، فإنه لو وضع للتقييد تبادر منه سواء كان الوضع هو التلازم الطبيعي، أم نحو اختصاص اللفظ بالمعنى، أم الارتباط الناشئ عن الاعتبار، أم نفس الربط بينهما الموجب للتلازم بين تصور كل منهما وتصور الآخر، فإن بإمكان الواضع أن يقول: جعلت للتضييق الفلاني لفظ اللام وللآخر لفظ «في»... إلخ. هذا ما يرتبط بالقسم الأول.

وأما ما أفيد في القسم الثاني فيرد عليه:

أولاً: أنّه مبني على مختاره عليه السلام في الإنشاء، وسيأتي في محله (إن شاء الله تعالى) الإشكال فيه.

وثانياً: أنّه - كالأول - لا يتوقف على مسلك التعهّد، كي يكون من ثمراته، بل هو على مسلك التعهّد يكون إخباراً لا إنشاءً، غاية الأمر أن متعلق الإخبار فيه هو قصد إبراز الأمر النفساني المذكور، فتدبر جيداً.

وثالثاً: أنّه يقصر عن شمول كثير من الحروف الداخلة على الجمل مما هي خارجة عن الإنشاء، وليست في مقامه، أو هي صالحة لكل من مقامي الإنشاء والإخبار، مثل: أدوات الحصر والاستدراك والتأكيد والنفي والشرط وحروف العطف العاطفة جملة على أخرى والحروف المصدرية المعبر عنها بالموصلات الحرفية... إلى غير ذلك.

كما يرد على هذا القول: أنّه لم يفسّر المعنى الحرفي وما به كان المعنى حرفياً، وغاية ما تصدى له هو تقسيمه إلى ما يدل على التضييق، كاهيئات الناقصة، وإلى ما يدل على الإنشاء، فإن تنبيهه على القسم الثاني وإن كان جيداً إلا أن ترك بيان الجامع الذي به كان كل من القسمين حرفاً في غير محله، لأن المطلوب في هذه المسألة هو تحديد مفاد الحرف الجامع بين معاني الحروف جميعاً، فلا ينفع فيه تقسيمه إلى قسمين من دون بيان الملاك والجهة المشتركة بينهما الموجبة لكون كل منهما حرفاً، خصوصاً بعد أن لم تكن قسمة حاصرة، إذ ليس القسمان جامعين لجميع الحروف، كما عرفت فتدبر جيداً.

نقد القول الثامن

وأما القول الثامن، فهو الذي ذهب إليه السيد الصدر رحمته الله من أن مفاد الحروف هو النسب التحليلية في الجملة.

ويتضح قوله ودليله ببيان أمور:

الأمر الأول: أنّه قال: يتلخص مما أفاده الأعلام في المقام اتجاهات ثلاثة:

الأول: علامة الحروف.

والثاني: آلية المعنى الحرفي.

والثالث: نسبية المعنى الحرفي. واختار الاتجاه الثالث وهو «القائل بالتغاير والتمايز الذاتي بين معاني الحروف والأسماء»^(١).

ومحصل ما أفاده في تقريره: أنّ الذهن عندما يواجه ناراً في الموقد - مثلاً - ينتزع نوعين من المفاهيم، أحدهما: هو مفهوم النار والموقد، وثانيهما: مفهوم بإزاء الارتباط بين النار والموقد المرتبطين فيما بينهما. والنوع الأول مفاهيم مستقلة في ذاتها يمكن أن توجد في الخارج كما في الذهن مستقلاً بعضها عن البعض الآخر، بخلاف النوع الثاني فإنها مفاهيم تعلقة في ذاتها لا توجد في الخارج ولا في الذهن إلا رابطة بينهما، فليس لها مفهوم مستقل عنها، وإذا وجد في الذهن مفهوم العلاقة أو الربط أو الارتباط أو الرابط أو النسبة فإنما هو مفهوم اسمي مستقل، وغير صالح للربط الذهني بين مفهومي النار والموقد، كما هو واضح.

وإذا لاحظنا النوع الأول وجدنا أن بالإمكان أن ننتزع له جامعاً ذاتياً ماهوياً يجمع بين النار - مثلاً - في كل من الموقد الخارجي وبين النار في ذهن المتكلم وبينهما في ذهن السامع بإلغاء الخصوصيات العرضية لها.

وأما النوع الثاني فانتزاع الجامع الذاتي الماهوي فيه مستحيل، لأن النسبة في كل من الخارج وذهني المتكلم والسامع متقومة ذاتاً بشخص طرفيها - كل في موطنه - فمقومات النسبة في الخارج هي النار والموقد الخارجيان، ومقوماتها في ذهن المتكلم شخص الوجود الذهني لهما في خصوص ذهنه، وكذلك الحال في ذهن السامع، فلا يمكن إلغاء أيّ منها، لأنّها من ذاتياتها، ألا ترى: أن بإلغاء

(١) بحوث في علم الأصول: ٢٣٧/١.

أيّ منها تنتفي هي - أيضاً - لا محالة، فلا يمكن انتزاع جامع ماهوي لها أصلاً. والحاصل: أنّ النوع الأول «له وجودان حقيقي وذهني، والماهية محفوظة في كلا الوجودين على النحو المبين في براهين إثبات الوجود الذهني وهي تشكل جامعاً ذاتياً بين الوجود الحقيقي الخارجي والوجود الذهني على حد جامعيتها بين الوجودات الحقيقية الخارجية». وأما النوع الثاني «من الماهيات فهي لنقصانها الذاتي يستحيل أن يكون لها وجود ذهني، وهو الوجود اللحظي التصوري، لأن معنى ذلك انحفاظ ماهيتها في ضمن الوجودين، وهو يساوق افتراض الجامع الذاتي بين فردين من النسبة» وقد عرفت البرهان على استحالته.

الأمر الثاني: ما تصدى له من تصحيح الاتجاه الأخير ببيان: أن ليس هناك في الذهن نسبة واقعية قائمة بين الوجود الذهني للنار والوجود الذهني للموقد بنحو تحكي عن الربط الخارجي بين النار والموقد الخارجيين.

وذلك، لأنّ الرابط بينهما في الذهن إن كان هو مفهوم النسبة المكانية فهو مفهوم اسمي يستحيل إيجاد الربط به، وإن كان هو واقع نسبة مكانية ذهنية موازية للنسبة الواقعية المكانية في الخارج فهو مستحيل - أيضاً - لأن الصور الذهنية أعراض وكميات نفسية وليست هي كالأعراض الخارجية، فإن المكان من شؤون الجسم دون العرض النفساني، وإن كان واقع نسبة أخرى تناسب الصور والوجودات الذهنية من قبيل التقارن بين الصورتين فهو ممتنع كذلك، لاستحالة أن يحكي نوع أو سنخ من النسبة عن نوع آخر منها، لاختلاف سنخ النسبتين. وينتج عن ذلك أن ليس عندنا وجودان ذهنيان بينهما نسبة.

والموجود في الذهن إنها هو وجود واحد، ولكنه مركب تحليلي من نار وموقد

ونسبة، «فالنسبة التي هي بإزاء الحرف ليست نسبة واقعية وجزءاً واقعياً في الوجود الذهني للنار في الموقد، بل نسبة لتحليلة وجزءاً تحليلياً، فالنسبة بالإضافة إلى الوجود الذهني الواحداني كأجزاء الماهية التحليلية من الجنس والفصل بالإضافة إلى الوجود الخارجي الواحداني، وهذا يعني أن مفاد الحروف النسبة التحليلة الذهنية، لا النسبة الواقعية».

الأمر الثالث: أنه كما أن للمفاهيم الاسمية معقولات أولية تحصل لديه من الخارج مباشرة «كمفهوم الماء واليباض، ومعقولات ثانوية تتحصل لديه في طول الحصول على المعقولات الأولية، كالنوعية والجنسية»، كذلك المفاهيم الحرفية، فإن هناك نسباً أولية يحصل عليها الذهن من الخارج وإن كانت تحليلة فيه، ومغايرة للنسب الخارجية، كالمكانية والاستعلائية ونحوهما، كما أن هناك نسباً ثانوية «يحصل عليها الذهن في طول معقول ذهني سابق، ويكون موطنها الأصلي هو الذهن، كالنسبة الإضرابية والاستثنائية والتأكيدية والعاطفة ونحو ذلك.

ففي قولنا: (جاء زيد بل عمرو) هناك نسبة بين زيد وعمرو، وهي النسبة المصححة لانتزاع عنوان المعدول عنه من زيد والمعدول إليه من عمرو، وهذه النسبة موطنها الأصلي هو الذهن، إذ لو قطع النظر عن الذهن فلا معنى للإضراب في الخارج.

والحاصل: أن النسبة الإضرابية بروحها وحقها يمكن قيامها في الذهن، خلافاً لمثل النسبة المكانية التي هي من النسب الأولية. وعليه فمن المتصور قيام نسبة واقعية إضرابية في الذهن بين طرفين متغايرين ويكون الحرف موضوعاً بإزاء هذه النسبة».

وينتج عن ذلك: سعة المعنى الحرفي لكل من النسب التحليلية في موارد النسب الأولية، والنسب الذهنية الواقعية في موارد النسب الثانوية.

الأمر الرابع: ليس مقصودنا بالوجود الذهني مطلق الوجود في عالم النفس، بل الوجود اللحظي التصوري، إذ ليس كل وجود في عالم النفس ذهنياً، فالإرادة كيف نفساني موجود في نفس العطشان بالنسبة إلى الماء، ووجوده فيه خارجي لا ذهني.

ويترتب على ما ذكرناه: أن النسبة كلما كان موطنها الأصلي خارج عالم النفس فلا يمكن أن توجد في صقع الذهن حقيقة لا بوجود حقيقي، ولا بوجود لحظي تصوري، أما الأول فلائه خلف ما فرضناه من أن موطنها الأصلي خارج عالم النفس. وأما الثاني فلما برهنا عليه من استحالة الوجود الذهني للنسبة، فلا بد في مقام اقتناص الذهن لها أن تكون تحليلية، ومرجعه إلى أن الحصة الخاصة لها وجودان: وجود خارجي، ووجود ذهني، فالوجود الذهني دائماً يكون لمفهوم اسمي بمطلقه أو بحصة خاصة منه».

الأمر الخامس: أن من نتائج وضع الحروف للنسب التحليلية كون مفادها نسبة ناقصة لا يصح السكوت عليها، «فقولنا: (النار التي في الموقد) جملة ناقصة على الرغم من اشتغالها على نسبة، ونقصان الجملة بسبب نقصان النسبة، ونقصان النسبة إنما هو بنكتة كونها تحليلية، لأن معنى النسبة التحليلية أنها ليست نسبة واقعية في صقع الذهن، بل لا يوجد في صقع الذهن إلا مفهوم أفرادي مركب تحليلاً، بحيث لو حلل بنظرة ثانية لقيـل: إنّه ينحل إلى نسبة وطرفين، فلا يصح أن يعتبر الدال على هذا المفهوم الأفرادي كلاماً

يصح السكوت عليه. وهذا بخلاف النسبة الواقعية الثابتة في صقع الذهن بما هي نسبة».

ويتحصل من جميع ذلك: أنّ الحروف موضوعة للنسب، وهي على قسمين: أحدهما: موضوع للنسب التحليلية الذهنية، وهي النسب الأولية، وثانيهما: موضوع للنسب الواقعية الذهنية، وهي النسب الثانوية.

أقول: ويحسن هنا أن نذكر ما أفاده في وضع الحروف بإضافة أمر سادس، كي يظهر المعنى الموضوع له الحرف عنده، فإن الاختصار على ما أفيد هنا يستلزم أن يكون الموضوع له - في القسم الأول - هو النسبة التحليلية، وهي الحصة التي يكون وجودها ذهنياً، وقد قال فيها - قبل قليل - : إن الوجود الذهني لها «دائماً» يكون لمفهوم اسمي بمطلقه أو بحصة خاصة منه^(١). فهل يعقل أنّه يلتزم بأن معاني الحروف اسمية، خصوصاً بعد أن كان من أصحاب الاتجاه الثالث القائل بالتباين الذاتي بين معاني الأسماء ومعاني الحروف!

الأمر السادس: ما أفاده في وضع الحروف والهيئات من كون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً، ومحصل ما أفاده في النسب الناقصة: أن «ما يوضع له بإزاء هذه النسب، كما يكون مدلوله ضمناً تحليلياً كذلك يكون وضعه ضمناً»، «بمعنى أن الواضع قد وضع كلمة (نار) لمعناها الاسمي المستقل، وكلمة (موقد) لمعناها الاسمي - أيضاً - ثم وضع جملة (نار في الموقد) - ولو بنحو الوضع النوعي المشار به إليهما إجمالاً - للمعنى الواحداني المتضمن بالتحليل لأجزاء ثلاثة».

(١) بحوث في علم الأصول: ٢٥٨/١.

«والمراد من الوضع العام والموضوع له الخاص - هنا - الحصص، بمعنى أن الواضع يتصور مفهوم الحصة الخاصة المشتملة على الظرف والمظروف ونسبة الظرفية التحليلية، ويضع الحرف أو الهيئة لواقع تلك الحصص، فجملة (نار في الموقد) - مثلاً - موضوعة لهذه الحصة من الظرفية المتقومة بوجود ذهني واحد للنار والموقد والظرفية بينهما، وهي حصة غير النسبة الظرفية في جملة (زيد في الحديقة) المتقومة بوجود ذهني آخر»^(١).

وكلامه مضطرب، فبينما هو يدعي: أن وضع الحرف ضمني وقد وضع بإزاء هذه النسب مما يقتضي أن يكون الموضوع له الحرف - ولو ضمناً - هو نفس الجزء التحليلي الواقع في ضمن الوجود الذهني الواحد المركب منه ومن طرفيه - كما صرح به في بداية كلامه - تراه يدعي: «أن الواضع يتصور مفهوم الحصة الخاصة المشتملة على الظرف والمظروف ونسبة الظرفية التحليلية، ويضع الحرف أو الهيئة لواقع تلك الحصص»^(٢).

وعلى كل حال يرد عليه:

أولاً: أنه لا يمكن المساعدة عليه سواءً التزم بأن الموضوع له الحرف هو نفس الحصص المشتملة على النسبة التحليلية بجميع أجزائها الثلاثة أم خصوص النسبة التي في ضمنها، بوضع ضمني أم بغيره، لأنه:

على الأول يكون مفاد الحرف «في» - مثلاً - هو المجموع المركب من «النار في الموقد» في حال أن مدلوله متمحض للدلالة على النسبة، وإلا لأغنى عن ذكرهما.

(١) بحوث: ٣٤٠-٣٤١. وليراجع كلامه من ص ٢٣٧-٢٥٧.

(٢) بحوث في علم الأصول: ٣٤١/١.

وعلى الثاني يكون مفاده مفهوماً اسماً كما صرح به، وهو خلف كون معناه مباحيناً للمعنى الاسمي، كما أنه التزم باستحالة إيجاد الربط بالمفهوم الاسمي.

وثانياً: أن ما اضطره إلى اختيار هذا القول أمران:

أحدهما: أن لا جامع ذاتي بين مفاهيم النسب.

والثاني: كون الوجود الذهني من الأعراض والكيفيات النفسانية، والمكان إنما هو من شؤون الجسم، لا الأعراض النفسية، ولا ينفع تصور نسبة أخرى تناسب الصور الذهنية، لأن نوعاً من النسبة يستحيل أن يحكي عن نوع آخر منها، فيمتنع أن تحكي القضية المعقولة عن النسبة الخارجية، كالنسبة المكانية.

وكل منهما غير صحيح:

أما الأول:

فمع: أنه لا ضرورة له، لإمكان تصور جامع عنواني يجمع شتاتها وإن لم يكن ذاتياً، بل وإن كان اسماً مثل: مفهوم النسبة المكانية أو الظرفية، والوضع لمصاديقه بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص، ويتشخص المعنى بتشخص طرفيه، مثل كون النار في الموقد عندما يقال: «النار في الموقد»، كما هو المتبادر من الحرف «في» في المثال، فكان بإمكان الواضع أن يقول: وضعت لفظة «في» لكل نسبة ظرفية رابطة بين الظرف ومظروفه. وأي استحالة في ذلك!.

فيه: أن توهم استحالة تصور جامع ذاتي بين النسب مبني على تخيل كون كل من طرفي النسبة من ذاتياتها، في حال أنها من مقومات وجودها دون

ماهيتها، فإن وجودها وإن كان متقوماً بوجود طرفيها لا محالة، ولكن ماهيتها وحقيقتها غير متقومة بشخص وجودها، ولا بتشخص طرفيها، ولذا كان بالإمكان الإشارة الذهنية للنسب والروابط وتعقلها - كالظرفية والابتدائية ... - من دون تحصيل الأطراف وتشخصها، كما هو الحال في العرض، بل بعض الجواهر مثل: الجسم، فإن العرض وإن كان يمكن تعقله من دون موضوعه، كالمشي والجلوس، ولكنه يمتنع وجوده في الخارج من دون المشي والجالس، وكذلك الجسم فإنه يمكن تعقله من دون تعقل المكان، ولكنه يمتنع وجوده إلا في المكان، لأن أبعاده الثلاثة يستحيل امتدادها بغير مكان يحتويها.

فنحن نتعقل النسبة الظرفية، وغيرها كالأستعلائية، وكذلك الأعراض النسبية، بل سائر الأعراض، مع امتناع وجودها وتشخصها بغير النسب الواقعية، ولت شعري بعد أن كان الوجود خارجاً عن الماهيات وعارضاً عليها، كما يعرض عليها العدم، فلماذا أخذوا في ماهية النسب وجودات أطرافها فيها في حال أن وجودات الأطراف مقومات وجودها، كوجود المكان في وجود الجسم، ووجود المعروض في وجود العرض، وأما أصل ماهيتها فغير متقوم بوجود أطرافها، كيف وهي قابلة لكل من الوجود والعدم، كسائر الممكنات وإلا لامتنع عدمها فتأمل جيداً. نعم هي متقومة بذوات أطرافها، كيف وحقيقتها الربط بينها، ولكن ذاتها مرتبطة بذوات أطرافها، لا بوجوداتها، والمرتبطة بوجودات الأطراف إنما هو وجودها دون أصل ذاتها وماهيتها.

وإن أريد أن النسب لا تندرج تحت مقولة من المقولات - كما أشار إليه

الشيخ الاصفهاني رحمته الله - فيرده: أن المقولات العشر غير حاصرة للعناوين الذاتية، خصوصاً بعد أن كان عنوان النسبة قابلاً للحمل على النسب الواقعية بعد الالتفات إليها بالتفصيل والإشارة إليها، فإن بالإمكان أن يدعى: أن عنوان النسبة جنس والابتدائية والظرفية والاستعلائية... إلخ فصوله، فافهم جيداً.

وأما الثاني فيردّه أمور:

الأول: النقص بوجود الجوهر والعرض - بجميع مقولاته - في الذهن، والوجود الذهني - دائماً - هو كيف نفساني، فلماذا صح وجود المقولات بأجمعها في الذهن وهي بأجمعها مباينة للكيف النفساني - ما عدا ما كان من سنخه - ولم يصح وجود النسبة الظرفية أو المكانية فيه!.

كيف ولو التزم بامتناع وجودها في الذهن لزمّت السفسطة، للزوم امتناع حكاية القضية المعقولة عن الواقع الخارجي بعين الملاك في الجميع، فإن القضية المعقولة ليست إلا كيفاً نفسانياً ولا مكان فيه للجوهر، ولا الأعراض الموجودة في الخارج المرتبطة بالنسب الخارجية مع معروضاتها بسائر أنحاء النسب، فتخصيص المنع من الوجود الذهني بالنسب غير صحيح، لسيران ملاكه في الجميع.

الثاني: الحل بأن الوجود الذهني - في القضية المعقولة - وإن كان عرضاً وكيفاً نفسانياً إلا أنّه في واقعه صورة مرتسمة في الذهن مطابقة تمام المطابقة مع الواقع الخارجي ومنعكس فيها كل ما رأته العين فيه على ما هو عليه من النار والموقد وكون النار فيه، ولذا يدرك بها الجواهر والأعراض والنسب الرابطة

بينها على حدّ سواء، كيف والمحسوسات من البديهيّات، فألة الحس كما تنقل صورة النار والموقد إلى الذهن فتنتبّع فيه، كذلك تنقل صورة كون النار في الموقد - التي هي صورة ارتباطها بالمكان الذي وجدت فيه من الموقد - على النحو الذي وجدت فيه حين رؤيتها.

ولا يضرّ في ذلك الاختلاف بين ماهية نفس الصورة المنعكسة في الذهن، وماهيات ما انعكس بها، كما هو المشاهد والمحسوس في الصور المنعكسة بالمرآة، أو شاشة التلفزيون، فإنها كيف عارض على المرآة والشاشة، بينما المنعكس بها جواهر، وأعراض، ونسب مكانية وغير مكانية - على اختلاف أنحائها -، ولم يضر في ذلك الاختلاف بين ماهية الصورة وماهيات المنعكس بها، للتلازم التكويني بينهما.

ومنه يظهر: الإشكال فيما أفاده بعنوان «تلخيص وتعميق»^(١) من تقسيم الماهيات إلى ماهيات لها وجود حقيقي وذهني والماهية فيها محفوظة في كلا الوجودين - محيلاً له إلى ما عبر عنه ببراكين الوجود الذهني - وإلى ماهيات ذات نقصان ذاتي لا تنحفظ ماهيتها في ضمن الوجودين، بدعوى: استحالة الجامع الذاتي بين أفرادها.

فقد عرفت أنّ الماهيات - بجميع أقسامها وأصنافها - لا توجد في الذهن إلا بكيف نفسياني، وأما المنعكس بذلك الكيف فهو الماهيات على ما هي عليه من الوجود الخارجي في الخارجيات سواء كان لها جامع ذاتي أم عنواني أم لم يكن لها جامع، والتلازم بين الصورة والمنعكس بها ذاتي تكويني، وإلا لزممت

(١) بحوث في علم الأصول: ٢٥٧/١.

السفسطة، ولم تكن المحسوسات من البديهيّات. نعم يشترط في الانعكاس والملازمة الذاتية بينهما عدم التشويش على البصر أو الذهن، كما يفعل السحرة، وليس هذا محل كلامنا.

والحاصل: أن الصورة الذهنية للنسبة المنعكسة بها، كالنسبة المكانية أو الظرفية إن أمكن تعقل كونها نسبة مكانية - ولو من حيث أنّها عاكسة بالذات لنسبة مكانية - لم يضر في حكايتها عن النسبة الخارجية كونها من الكيف النفساني، كما لم يضر ذلك في حكايتها عن الجواهر والأعراض التي هي ليست من الكيف النفساني، وإن لم يمكن تعقل كونها نسبة مكانية وكانت نسبة أخرى لم يضر اختلافيهما في حكايتها عن النسبة المكانية، لأنّها صورة لها، وحكاية الصورة عن ذي الصورة حكاية ذاتية وإن اختلفا نسخاً، كما لا يكاد يخفى.

الثالث: أنّه لو تمّ ما أفيد من امتناع وجود النسبة في الذهن - بالبيان الذي أفيد - لم تنفع دعوى: التحليل في تصوير وجودها الذهني، لأن وجودها الذهني بعد أن كان ممتنعاً فهي لم تنتقل إلى الذهن بالإجمال ولا بالتفصيل، فكيف يمكن إيجاد ما لم تتضمنه الصورة الوحدانية بتحليلها: إلى ما يمكن أن تتضمنه من النار والموقد، وإلى ما لا يمكن أن تتضمنه وتشتمل عليه من النسبة، فإن النسبة إذا لم تكن جزءاً من تلك الصورة لم ينفع تحليل الصورة إلا في النظر التفصيلي إلى أجزائها، وهما: خصوص النار والموقد، والمفروض أن النسبة ليست قابلة للوجود الذهني، فهي لست من أجزاء تلك الصورة، فيكون ذلك التحليل من تحليل الشيء إلى أجزائه وغير أجزائه، وهو نظير تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره.

بل هو يستلزم امتناع تصور النسب غير الذهنية تفصيلاً وإجمالاً، فضلاً عن

الوضع لها، إذ الشيء ما لم يتصور بنفسه ولا بوجهه وعنوانه كيف يمكن الوضع له!. ولا يجدي حينئذ حتى الوضع الضمني التحليلي.

وأما تخصيص المفاهيم الاسمية فلا ينفع إلا بالإضافة إلى الحصص الذهنية دون الحصص الخارجية مثل: كون النار في الموقد أو في التنور، لأن مرجع التخصيص إلى نسبة تقييدية، فإن كانت خارجية لم يمكن للذهن التخصيص بلحاظها، فمن دون هذا اللحاظ ووجودها فيه يكون التخصيص ممتنعاً، وإن كانت ذهنية لم تصلح للحكاية عن الخارجيات - على ما تقدم منه - فلا ينفع التخصيص شيئاً.

كما أن دعواه - في الأمر السادس^(١) - من كون الوضع في الحروف ضمناً غريب جداً لا يمكن المساعدة عليه بحال، لأن لكل حرف لفظاً مستقلاً يخصه مغايراً لما عداه من ألفاظ الأسماء والأفعال وسائر الحروف، فلا يمكن في مقام وضعه لمعناه إلا النظر الاستقلالي إليه دون الضمني. وحينئذ يلزم - أيضاً - النظر في ذلك المقام إلى معناه كذلك لا ضمناً، فمن دون النظر الاستقلالي إلى كل من اللفظ المستقل الموضوع والمعنى الموضوع له لا يمكن الوضع سواء كان بالوضع الشخصي أم النوعي.

الرابع: أن الوحدة في الصورة الذهنية المدعاة إن رجعت إلى كون الصورة الذهنية عن القضية الخارجية صورة واحدة تشتمل على كل من أجزائها الثلاثة ضمناً لم يمتنع تصور نسبة بينهما تحكي عن الخارج - كما عرفت - وإن رجعت إلى كون الصورة تتحد أجزاؤها في العقل - كما هو الحال في النوع - ويكون كل

(١) بحسب تفصيلنا لمطلبه.

منهما عين الآخر فيه مثل: الجنس والفصل من الأجزاء العقلية المتغايرة بالتحليل، لا بالوجود فهو بديهي البطلان، ومنافٍ للضرورتين، العقلية والدينية، أما العقلية فلضرورة أن وجود النار مغاير لوجود الموقد -مثلاً- وكذلك سائر وجودات أطراف النسب الناقصة، وأما الدينية فلضرورة مغايرة وجود الخالق لوجود المخلوق وسائر ما كان بينه وبين غيره مما كان بينهما نسب ناقصة، فالتفت.

ويرد على هذا القول: - أيضاً - أنه لم ينظر إلى المعنى الحرفي الذي تشترك فيه جميع الحروف، ولم يتصدّ إلا للحروف الدالة على النسب، فقد عرفت - كما نبه إليه أستاذنا الخوئي رحمته الله وكما أفاده بنفسه رحمته الله في مفاد أداة الإضراب - أن من الحروف ما ينشأ به النداء والترجي والتمني وغير ذلك، وهي لم توضع للنسب قطعاً، لأن مدلولاتها أعراض وليست نسباً.

وأما دعوى: أن المفاهيم الحرفية - بالمصطلح أو التعبير الأصولي - يقصد منها خصوص النسب فلم تثبت، كيف وقد اختار الشيخ العراقي رحمته الله في بدائع الأفكار أن مفاهيم الحروف كلها أعراض نسبية، كما أن أستاذنا رحمته الله قسمها إلى قسمين: أحدهما مفاده التخصيص، والثاني إنشاء وإبراز قصد مغاير لقصد الحكاية.

وهناك إشكالات أخرى فيما أفاده رحمته الله لا حاجة إلى إطالة الكلام بإيرادها بعد كل ما تقدم مما يستلزم وضوح بطلان مختاره رحمته الله.

نعم يحسن الإشارة إلى اشتراك هذا القول مع القول الخامس المنقول عن الشيخ العراقي رحمته الله في نهاية الأفكار من أنه الروابط والنسب الذهنية، فيرد عليه -

أيضاً - ما تقدم: من أنه مخالف للوجدان، لأن المتبادر من الحروف الدالة على الروابط والنسب إنما هو واقع الربط والنسب - حسب اختلاف مقاصد أهل الكلام - لا خصوص النسب الذهنية.

كما أنه يلزم منه كون مدلوله هو النسبة الذهنية - وإن كانت تحليلية - فيكون مدلول القضية المشتملة على الحرف ذهنياً لا محالة، ولا تكون عندئذ إلا صادقة، لكون مدلولها - دائماً - هو القضية الذهنية الموجودة في ذهن المتكلم لا محالة سواءً طابقت الواقع أم لم تطابقه، فالتفت.

بيان القول المختار

والتحقيق: أن الحروف موضوعة لما انحصر دلالاته على جزئيات المعاني التعلّقية واقعاً ومفهوماً، ونعني بالمعنى التعلّقي المعنى المتقوم بالتعلّق بالغير في كل من تحصّله وتعلّقه، فليس يوجد إلا متعلّقاً بالغير ومرتبّطاً به خارجاً وذهناً واعتباراً، فلو قُصر النظر عليه من دون النظر إلى ما تعلق وارتبط به لم يكن معنىً حرفياً، ولم يصح التعبير عنه بالحرف إلا مجازاً.

والحاصل: أن الموضوع له الحرف هو: خصوص جزئي المعنى التعلّقي المتعلّق بالغير فعلاً، واقعاً وذهناً.

ويتضح ببيان أمور:

الأول: أن المعنى التعلّقي - وهو الذي لا بد فيه من التعلق بالغير - يعمّ كلاً من العرض والنسبة، فلا يختص بالأعراض ولا بالروابط والنسب، فإن من الحروف ما يدل على الأعراض، كما أن منها ما يدل على النسب، والجامع بينهما

لزوم تعلقه بالغير، وبهذا الاعتبار يكون جامعاً لكل معاني الحروف، فلو لم يكن المعنى تعلّقياً لم يكن حرفياً وإن كان جزئياً، كما في معاني أسماء الإشارة والأسماء الموصولة وغيرها مما يعبر عنه - أصولياً - بالأسماء المبهمة، فإنّها موضوعة لجزئي المشار إليه، أو المعرّف بالصلة من دون اعتبار كونه تعلّقياً أو غير تعلّقياً، متقوماً بالغير في أصل تحقّقه أم لا، ولذا يصح استعمالها في كل منهما.

الثاني: يعتبر في الحرف انحصار مدلوله المطابقي بجزئي المعنى التعلقي، فلو تركب مدلوله المطابقي من ذلك ومما يدل على المعنى العام أو معنى آخر، كنسبته إلى ما يتعلق به لم يكن حرفاً، كما في الفعل، فإن «ضرب» - مثلاً - وإن كان موضوعاً لجزئيات تحقق الضرب - الذي هو معنى تعلقي - إلا أنّه مركب من هيئة الماضي الدالة على واقع التحقق في الزمن الماضي، والمادة الدالة على كلي الحدث، ونسبتها إلى ما تعلقت به من الفاعل والمفعول.

نعم قد يدخل في ذلك اسم الفعل، لكن الأمر سهل، لأن معناه مطابق لمعنى الفعل المرادف له، فلم ينحصر مدلوله بجزئي المعنى التعلقي، بل أخذ في معناه - أيضاً - نسبة الحدث إلى ما تعلق به.

ومنه يظهر: الإشكال فيما ذكرناه في الدورة السابقة وجهاً لخروج اسم الفعل من أنّه وضع لذات المعنى التعلقي من دون اعتبار تعلقه بالغير.

فإن اسم الفعل هو ما كان فيه معنى الفعل دون حروفه، ومعنى الفعل كما أخذ فيه المعنى الحدّثي التعلقي، وتحقّقه في الماضي والمضارع، وطلبه في الأمر، كذلك قد أخذ فيه نسبته إلى الغير وتعلقه به.

الثالث: أنّ اعتبار تعلقه بالغير وتقومه بذلك لا ينحصر بوجوده الخارجي

والذهني، بل هو أعم منهما ومن الوجود الاعتباري، كما هو الحال في مدلول لام الملك ونحوه من الاعتباريات.

كما لا يختص بعالم المعاني، فإنه يشمل عالم الألفاظ - أيضاً - مثل: أداة الاستفتاح، وأداة الاستئناف، وغير ذلك.

الرابع: أخذ الجزئية في معنى الحرف هو الموجب لخروج مثل: «غير» و«مثل» من الحروف، فإن الفارق بين معنى كلمة «غير» الذي هو معنى اسمي، وبين معنى «إلا» الوصفية الذي هو معنى حرفي منحصري في كون الأولى موضوعاً لمعنى كلي صالح للانطباق على كثيرين، بينما الثانية موضوعاً لشخص التباين المتعلق بمدخولها. وكذلك الحال في كلمة «مثل» وكاف التشبيه، ألا تجد الفرق بين قولك: «زيد مثل عمرو» و«زيد كعمرو» منحصراً في ذلك.

الخامس: أخذ التعلق بالغير في مفهوم الحرف ومدلوله شرط كون معناه حرفياً، وإلا كان اسماً ولو استعمل فيه مجازاً، كما في حديث الصدوق «محمد بن علي بن الحسين بإسناده إلى قضايا أمير المؤمنين عليه السلام قال: إذا كان في الحدّ لعلّ أو عسى فالحدّ معطل»^(١). ومثله قول الشاعر:

ليت وهل ينفع شيئاً ليت ليت شباباً بوع فاشترت

وقد وقعت «لعل» في الحديث الشريف اسماً لكان، كما وقعت «ليت» في بيت الشعر فاعلاً. «ينفع» وما ذاك إلا لعدم استعمالهما في واقع التمني والترجي المتعلقين بالغير. وبه يظهر ما في دعوى: أنّ استعمال الحرف مكان الاسم من أفحش الأغلاط، فافهم.

(١) وسائل الشيعة: ٣٣٦ / ١٨، ب ٢٥ من أبواب مقدمات الحدود، ح ٢.

ومنه يظهر: أنَّ هناك فارقاً مهماً بين مفاد الحرف - دائماً - ومفاد الاسم - غالباً - هو كالفارق بين الحقيقة والمفهوم، كما أفاده الشيخ النائيني رحمته في هذه الخصوصية للحروف، فكما أنك إذا أردت معرفة عنوان السائل الذي أمامك لا ينفعك إحضار فرد آخر من طبيعته، وإنما النافع حينئذ بيان مفهومه وعنوانه، كعنوان «الماء»، كذلك إذا كنت بحاجة إلى ماء تشربه لا ينفعك بيان مفهومه، وإنما إحضار مصداقه.

وهذا هو الحال في الحروف، فإنَّك إذا أردت التعبير عن واقع الارتباط الظرفي بين السكنى والدار يتعين عليك استعمال الحرف «في» - مثلاً - - لأنَّه هو الذي يؤدي هذا المعنى، كأن تقول: «سكنت في الدار»، ولا يصح أن تقول: «سكنت الربط الظرفي الدار»، ومثله إذا أردت التعبير عن مفهوم الربط الظرفي لا يصح استعمال «في» حينئذٍ، إذ لا يصح أن تقول، - مثلاً - : «في متقوم بالظرف والمظروف»، لأن الذي يفيد مفهوم الربط ليس هو الحرف «في»، وإنما يفيد الدال على مفهومه، كأن تقول: «الربط الظرفي متقوم بالظرف والمظروف»... وهكذا الحال في سائر الموارد.

واحترزنا بقولنا «غالباً» لخراج بعض الأسماء التي معانيها مصاديق ومعنونات لعناوين عامة، مثل: الأسماء المبهمة، فإنها وضعت للمصاديق، كما في أسماء الإشارة، فإنها وضعت لواقع المشار إليه لا لعنوان المشار إليه ومفهومه، ومثلها الضمائر مثل: «أنت»، فإن مفاده هو شخص المخاطب وواقعه لا مفهومه، نعم لا يصح استعماله فيه إلا عند التوجه إليه بالخطاب، ومثلها: الاسم الموصل، فإنه موضوع لواقع ما يراد بصلته... إلخ. فليس كل الأسماء

موضوعه لما يساوق المفهوم في مقابل الحقيقة وإن كان أكثرها كذلك. كما أن الفارق بين المعنيين الاسمي والحرفي لا ينحصر بذلك.

ومنه يظهر: وجه الإجمال في الحرف عند عدم ذكر ما تعلق به، لأن المعنى التعلقي بعد أن كان متقوماً بالتعلق بالغير وأريد بالحرف واقعه على ما هو عليه من التعلق بأطرافه - عرضاً كان أم نسبة - فلا يمكن إدراكه على واقعه إلا بإدراك أطرافه، وإلا كان مجملاً وإن كان لفظاً مختصاً غير مشترك مثل: «كلا» و«نعم» و«هل»، فإنها وإن فهم منها أصل الرفض أو القبول أو الاستفهام لكنها لما لم يذكر معها المرفوض والمقبول والمستفهم عنه بقيت مجملة.

ومن أعاجيب اللغة وضع كثير من الحروف لمعانٍ متعددة مثل: «من» و«لما» و«لا» مما وضع على أكثر من حرف واحد، فضلاً عما وضع بحرف واحد مثل: الهمزة والباء وغيرهما، فإن ذلك مما يزيد إجمالاً، بل لا يفهم منها شيء ما لم تذكر معها متعلقاتها، بل تجدد بعضها مشتركاً بين معنى اسمي وآخر حرفي مثل: الكاف، فإنها لواقع البعد الذي هو معنى حرفي في مثل «ذلك» و«ذاك»، كما هي لواقع التشبيه في مثل «زيد كعمرو»، وهي لواقع المخاطب الذي هو معنى اسمي في مثل: «أكرمك» و«كتابك»، أو الياء في مثل «كتابي» اسماً، وفي مثل: «نجفي» حرفاً، فإن الحروف كثيرة، ومعانيها أكثر منها، والجامع بينها ما ذكرناه، كما يظهر بالاستقراء والتدبر، فتدبر جيداً.

السادس: يلزم الالتفات إلى أن مقصودنا من جزئية المعنى الحرفي ليس هو امتناع صدقه على كثيرين، وإنما جزئيته من حيث كونه فرداً للمعنى التعلقي المتشخص بتعلقه بأطرافه، فإن المعنى الحرفي - دائماً - هو جزئي معنى تعلقي،

وهو بهذا المعنى يستحيل صدقه على أكثر من تعلق واحد، لأنّه تعلق شخصي وجد به التعلق الواقعي المرتبط فعلاً بأطرافه، فهو - بهذا الاعتبار - جزئي حقيقي وفرد للمعنى التعلقي الذي وجد وتشخص به.

ولكن ذلك لا يمنع من صدقه على أكثر من واحد إذا كان متعلقه كلياً، كما إذا كان رابطاً بين كليين مثل: «الصلاة في المسجد أعظم أجراً من الصلاة في الدار»، فإن «في» الأولى ربطت بين طبعي الصلاة وطبعي المسجد بشخص ربط جزئي مباين لشخص الربط الذي ربطت به «في» الثانية بين طبعي الصلاة والدار، ومع ذلك لا مانع من صدق مفاد «في» الأولى على كل ربط ظرفي بين كل فرد من أفراد الصلاة الواقعة في المساجد وبين المسجد الواقعة فيه.

فإن مفاد «الصلاة في المسجد» كلي يصدق على كل فرد من أفراد الصلاة الواقعة في أيّ مسجد من المساجد، ومثله مفاد «الصلاة في الدار»، فإن مصاديقها بعدد ما يمكن وقوعه في الديار من الصلوات، فكما أن مفاد «الصلاة» في ذلك يصدق على كثيرين، فإن مفاد «في» الرابط بينها وبين المسجد يصدق على كل ربط ظرفي خارجي بين كل صلاة والمسجد الواقعة فيه، وكذلك الحال في «الصلاة في الدار».

ومنه يظهر: الحال في مثل: «سر من الكوفة»، فإن جزئية مفاد الحرف «من» لا من حيث امتناع صدقه على أكثر من نسبة ابتدائية رابطة بين كل من أفراد السير وبين الكوفة، وإنما من حيث تشخص النسبة الابتدائية ومفهومها التعلقي بجزئي ربطه بين مفاد «سر» ومفاد «الكوفة»، وهكذا في سائر ما يتعلق به الحرف

من المفاهيم الكلية. ومنه يظهر: صحة التعبير عنه بأنه جزئي إضافي ولكن من الحيشة التي أوضحناها، فافهم جيداً.

وبذلك ظهر: التباين المفهومي بين المعنى الحرفي - بالمعنى الذي وضع له الحرف - ومعاني الأسماء والأفعال التي وضعت لها، فإن كلاً من الأسماء والأفعال - حتى ما تضمن منها واقع المعنى التعلقي مثل أسماء الشرط والاستفهام - لا يتمحض في الدلالة عليه، لأنه لم يوضع لذلك المعنى التعلقي فحسب، وإنما وضع للذات المشروط حكمها بكذا، أو الذات المستفهم عن حالها... وهكذا. وكذلك الأفعال فإنها تتضمن الدلالة على الحدث والزمان، كما في أفعال الماضي والمضارع، أو الدلالة على الحدث مضافاً إلى واقع الطلب في أفعال الأمر، فتكون معاني الحروف مبيّنة لمعاني الأسماء والأفعال وإن تضمنت تلك المعاني جزئيات معاني تعلقية، فافهم جيداً.

ودليلنا على ما ذكرناه من معنى الحرف، وما به كان الحرف حرفاً في مقابل الاسم والفعل هو: التبادر، فإنك إذا تأملت في أيّ حرف من حروف المعاني - وهي الحروف الواقعة جزءاً للجملة في مقابل حروف المباني - وجدت معانيها جزئيات للمعاني التعلقية التي أريد بها واقع ذلك المعنى التعلقي المتقوم بارتباطه وتعلقه بالغير سواء كان عرضاً أم نسبة، فتأمل جيداً.

البحث الثاني في بيان حال الوضع في الحروف والهيئات

ومنه يظهر: الحال في البحث الثاني من أن الوضع في الحروف والهيئات عام والموضوع له فيها خاص، لأن كل حرف قد لوحظ في مقام وضعه عنوان عام

- سواء كان عرضاً أم نسبة - ووضع لما يوجد ويتشخص به وإن كان يصدق على كثيرين من حيثية أخرى، كما عرفت.

ولا ريب أنّ الوضع فيها شخصي لا نوعي، لضرورة أن كل حرف لوحظ بشخصه في مقام وضعه لمعناه، ولم تلحظ هيئته المشتركة أو مادته المشتركة في ذلك المقام.

ولا يخفى: أنّ الهيئات بأجمعها موضوعة بالوضع النوعي - كما يظهر بأدنى ملاحظة - وإن كان الوضع فيها عاماً والموضوع له فيها هو الخاص، فإنها - أيضاً - موضوعة لواقع المعاني المتعلقة، فإنّ مدلول كل منها هو شخص معنئ تعلقي - أيضاً - كما هو الحال في الحروف، إلا أن الدال والموضوع في الحروف هو اللفظ وقد وضع بالوضع الشخصي، وأما الهيئات فالدال والموضوع فيها هو نفس الهيئة دون الألفاظ، فهي موضوعة بالوضع النوعي لا محالة، للعلم بانتفاء أوضاع غير متناهية لكل هيئة في كل ما تلبس أو يمكن أن يتلبس بها من الألفاظ.

فالفرق بين الحروف والهيئات إنّما هو في الوضع، من كونه شخصياً في الحروف، ونوعياً فيها، وفي الموضوع، حيث أنّ الحروف ألفاظ، والهيئات - بأجمعها - كيفيات في الألفاظ. وأما الموضوع له في الجميع فهو أشخاص المعاني المتعلقة، كما أن الوضع فيها جميعاً من الوضع العام والموضوع له الخاص.

وأما البحث في أصناف الهيئات ومداليلها والنسب وأقسامها فله مقام آخر يأتي الحديث عنها مفصلاً فيه إن شاء الله ﷻ.

البحث الثالث: في ثمره المسألة

بقي الكلام في البحث الثالث، وهو البحث في ثمره المسألة، واعلم أنّ لها ثمرتين:

الأولى: أنّ الحروف واستعمالها في اللغة والكلام كثير جداً، فيكون لتحديد معناها، وما تشترك فيه، وما يميزها عن الأسماء والأفعال كامل النفع في جودة فهم الكلام عامة، والنصوص الشرعية خاصة، وهو من أهم الغايات التي دون لأجلها علما الفقه والأصول، لتوقف استنباط الأحكام الشرعية منها على فهمها بالصورة الصحيحة. وهذه ثمره مهمة لا ينبغي الاستهانة بها.

كما ينفع البحث فيها معرفة مقاصد الأعلام عليه السلام من المعنى الحرفي - كل على مشربه واختياره فيه - وهو عنوان يكثر التعرض إليه والتعبير به في مطاوي بحوثهم وتحقيقاتهم التي لا غنى لنا عن الاستفادة منها، كما لا يخفى.

الثانية: صحة التمسك بإطلاق المعنى الحرفي على بعض الأقوال دون بعض. وتمهيداً لبيان ذلك نذكر أموراً:

الأول: أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد ليس هو من تقابل النقيضين، وقد اختلف فيه على أنّه من تقابل الضدين، أو الملكة والعدم، لاعتبار كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده، فلا يتحصل الإطلاق من محض عدم التقييد، إذ لا بد من إرادته، كي يدل انتفاء القيد والتقييد على إرادة المطلق، وإرادة المطلق لا بد من إحرازها في استفادة الإطلاق مطلقاً.

الثاني: أنّ الإطلاق يتقوم بالشمول والعمومية، إذ لو لم يكن المدلول في ذاته شاملاً لحصص متعددة لم يكن قابلاً للإطلاق ولا للتقييد. ومن هنا انقسم

الإطلاق إلى أفرادي وأحوالي، فإنه إذا كان عاماً ذا حصص وأفراد متعددة كان إطلاقه من حيثية شموله لها أفرادياً، كما أنه إذا كان ذا حالات متعددة كان إطلاقه من حيث شموله لتلك الحالات أحوالياً.

ويترتب عليه: أن المدلول إذا كان خاصاً يمتنع إطلاقه الأفرادي، كما أنه إذا لم يكن له إلا حالة واحدة امتنع إطلاقه الأحوالي.

الثالث: أن تعلق الإرادة بالمراد يتوقف على كل من النظر الاستقلالي إليه - في مقابل النظر الآلي - والنظر الأصلي - في مقابل التبعية - فإرادة الإطلاق من المطلق تتوقف على الالتفات إليه لا محالة، وإلا لم تتعلق به الإرادة، إذ كيف يراد ما هو مغفول عنه وغير الملتفت إليه! فإنه غير معقول.

ويتحصل من هذه الأمور المعتمدة في تحقق الإطلاق للمدلول - سواء كان مدلولاً للفظ أم الهيئة - : أن يكون له عموم وشمول، كي يكون قابلاً للإطلاق، وأن يلتفت إليه وينظر إليه بكل من النظر الاستقلالي والنظر الأصلي، كي يصلح لتعلق الإرادة بإطلاقه وشموله لأفراده وأحواله.

إذا عرفت ذلك تظهر لك: الثمرة من حيث صحة التمسك بإطلاق المعنى الحرفي، وعدم صحته بالإضافة إلى الأقوال فيه.

أما القول الأول المدعى فيه: أن الحروف لم توضع لمعنى وإنما هي كعلامات الاعراب فالأمر واضح فيه جداً، إذ لا مدلول للحرف إلا خصوصية في الغير، مثل علامات الرفع والنصب، فكيف يصح فيه الإطلاق!.

وأما الثاني المدعى فيه: اتحاد الاسم والحرف في المعنى، والاختلاف بالنظر الاستقلالي في الأول، والآلي في الثاني، فيمتنع الإطلاق فيه، لتوقف إرادته على

النظر الاستقلالي إليه، كي يراد الحكم عليه أو به بالإضافة إلى جميع حصصه وأفراده.

ومنه يظهر: الحال في السادس المدعى فيه: وضعه للنسبة والوجود الرابط، فإن مدعيه التزم بأنه لا يلحظ إلا باللحاظ الآلي - وهو الشيخ الاصفهاني رحمته الله - . ومثله المرحوم السيد رحمته الله حيث التزم بأن معنى الحرف هو الربط الملحوظ بالتبع دون الأصالة، فعلى ذلك لا يمكن التمسك بإطلاق معنى الحرف، لتوقفه - كما عرفت - على إرادته المتوقفة على التوجه إليه تفصيلاً واستقلالاً وأصالة. وكذلك الحال في امتناع الإطلاق على القول الثالث، حيث التزم الشيخ النائيني رحمته الله بالغفلة عن معانيها عند استعمالها، فإذا كانت مغفولاً عنها فكيف يمكن التوجه إليها، وإرادة إطلاقها!.

وكذلك ما التزم به السيد الأستاذ رحمته الله من أن الحروف منها: ما وضع لإيجاد معناه في عالم الكلام، ومنها: ما هي أدوات للبيان يتحقق بها الربط البياني بين أطراف الكلام، وأتمها اعتبارات محضة لا تتقيد بواقع واحد، فإذا لم تكن لها من المعاني إلا معنى يوجد في عالم الكلام، أو ربط بياني واعتبار محض، فكيف يمكن أن يكون لها شمول وحصص تتعلق الإرادة بثبوت الحكم بها، أو عليها بجميع حصصها وأفرادها - حتى لو كان النظر إليها أصلياً استقلالياً - في حال أنها لم يقصد بها إلا خصوصيات بيانية!.

وأما القول الثامن الذي ذهب صاحبه رحمته الله إلى أن معاني الحروف نسب تحليلية وليس لها وجود في صقع الذهن إلا بعد تحليل الصورة الوجدانية، فلعل الأمر فيه أوضح من الكل، لأن مفاد الحرف - على هذا القول - ليس له صورة ذهنية

عند البيان والكلام، فهي غير منظور إليها استقلالياً، ولا آلياً، ولا بالأصالة، ولا بالتبع، فكيف يمكن أن تتصور لها أفراد أو حصص، وتتعلق الإرادة بها جميعاً! وهو ﷺ قد اعترف بعدم جريان الإطلاق فيها، ولكن خصّ ذلك بالنسب الناقصة، وأما النسب التامة فالتزم بجريان الإطلاق فيها^(١).

ويلاحظ عليه: أن النسب التامة إن كانت معانٍ حرفية جرى فيها ما أفاده في المعنى الحرفي مما يستلزم عدم وجودها في صقع الذهن إلا بوجود وحداني للصورة الذهنية في مقام التصور والبيان، وإن لم تكن معانٍ حرفية لم يكن التفصيل في الثمرة تفصيلاً في المعنى الحرفي.

اللهم إلا أن يكون ما أفاده - هنا - رجوعاً عن كون المعنى الحرفي نسبة تحليلية بقول مطلق، ويكون بالآخرة تفصيلاً فيه بين الحروف ومعانيها، فإن كان مدلول الحرف نسبة ناقصة كان نسبة تحليلية، وإن كان نسبة تامة لم تكن كذلك، وأمكن التوجه إليها تفصيلاً.

ولكنه - كما ترى - يناقض ما استند إليه من إنكار وجود النسبة في الذهن، إذ ادعى: أن ذلك يتوقف على انتزاع جامع ذاتي بين النسب، وامتناع حكاية النسبة في الذهن عن نسبة أخرى، وكل ذلك جارٍ في النسب التامة بعين الملاك، لأن المحكي بالنسب التامة هي النسب الخارجية، خصوصاً بعد أن كان عالم النفس ملحقاً بعالم الخارج، أو هو صنف منه - كما تقدم منه - .

نعم يستثنى من ذلك النسبة الحملية بالحمل الأولي، لأنها ذهنية مفادها الاتحاد في المفهوم، فتأمل جيداً.

هذا من حيث لزوم اعتبار النظر إلى المطلق بالاستقلال والأصالة.
وأما من حيث اعتبار عموم المطلق وشموله للأفراد والخصص، فيتوجه الإشكال على القائلين بكون الموضوع له في الحروف خاصاً.

ولهم في التنصّي عنه كلام طويل نحن في غنى عنه، لأنك عرفت أنّ الخصوصية التي نلتزم بها هي جزئية المعنى التعلقي المتقوم بشخص تعلقه بأطرافه، فلا يكون لمفاده في القضية المشتملة عليه إلا شخص المعنى المتعلق بأطرافه، وهو بهذا الاعتبار لا أفراد له ولا إطلاق.

ولكن هذه الخصوصية لا تستلزم امتناع صدقه على كثيرين من حيثية أخرى، وهي تبعيته في عمومته وخصوصه للأطراف المتعلق بها، فإن أمكن صدق الطرف على كثيرين أمكن هو - أيضاً - صدقه كذلك على التعلقات الرابطة لمصاديق ذلك الطرف بالطرف الآخر، وإلا فلا.

ومنه يظهر: إمكان صدقه على كثيرين بمجرد إمكان صدق أحد أطرافه كذلك، ولا يعتبر فيها أن تكون بأجمعها كليات، نعم لو كانت بأجمعها جزئيات كان غير قابل للصدق إلا على فرد واحد لا محالة.

ويتضح ذلك بالنظر إلى أمثلة ثلاثة: «الصلاة في المسجد مستحبة»، و«الصلاة في مسجد الكوفة مستحبة» و«صلى زيد في مسجد الكوفة صلاة الظهر في هذا اليوم».

ألا ترى في المثال الأول: أنّ كلاً من مفاد الصلاة والمسجد والحرف «في» صادق على أفراد كثيرة بعدد الصلوات الواقعة في المساجد - على كثرتها - فإن

مفاد «في» منطبق وصادق - بالضرورة - على جميع تلك الارتباطات الظرفية الرابطة بين تلك الأفراد للصلاة، وأفراد المساجد الواقعة فيها، وما ذاك إلا لكون ما تعلق به مفاد الحرف كلياً صادقاً على كثيرين.

ومنه يظهر: الحال في المثال الثاني، فإن مسجد الكوفة وإن كان جزئياً حقيقياً إلا أن مفهوم الصلاة فيه كلي صالح للانطباق على كل صلاة واقعة أو يمكن أن تقع فيه، فلم تضر جزئية مدخول الحرف في قابلية انطباق مفهومه على كل ربط ظرفي بين عموم الصلاة وخصوص مسجد الكوفة.

وأما المثال الأخير فمفهوم الحرف فيه جزئي حقيقي غير صالح للانطباق إلا على خصوص الربط الظرفي بين صلاة الظهر لهذا اليوم الصادرة من زيد الواقعة في مسجد الكوفة، والسر في ذلك هو جزئية ما تعلقت به وما ربطته بالمسجد، فإن فرد الصلاة غير مرتبط بالمسجد إلا بجزئي ربط ظرفي حقيقي.

ومن هنا قلنا: إن مفهوم الحرف جزئي إضافي، لأنه وإن كان يتشخص - عند استعمال الحرف فيه - بمعنى تعلقي خاص وشخص ربط بين معنيين إلا أن ذلك لم يمنع من صدقه على كثيرين فيما لو كان متعلقه صادقاً على كثيرين، فيكون كلياً من هذه الجهة، كما أنه قد يتبع متعلقه إن كان جزئياً حقيقياً، كما عرفت، فلا يكون مفاد الحرف كلياً بقول مطلق، كما لا يكون جزئياً بقول مطلق، فيصدق عليه عنوان الجزئي الإضافي، إذ هو أخص من مفهوم آخر أوسع منه دائماً، وقد يكون جزئياً حقيقياً.

ويترتب على ذلك: إمكان التمسك بإطلاق مفاد الحرف، فكما يمكن التمسك بإطلاق مفهوم الصلاة وشموله لجميع الحصص المندرجة تحته من

كونها فريضة أو نافلة... إلخ، ومثله مفهوم المسجد من كونه من المساجد الأربعة أو غيرها، كذلك يمكن التمسك بإطلاق مفهوم «في» الواقع في تلك القضية الشامل لجميع حصص تلك الظرفية من الوقوع في وسط المسجد، أو في أي جزء منه، لتحقق مصداق الربط الظرفي بين أي فرد من الصلاة، وأي جزء من المسجد الواقعة فيه. وعلى ذلك فقس.

أقول: هذا تمام الكلام في مسألة المعنى الحرفي، وقد قدمنا الكلام فيها لمناسبة كون الوضع في الحروف عاماً وكون الموضوع له فيها خاصاً - على النحو الذي عرفت - كما جرت طريقة الأعلام عليه السلام على البحث فيها هنا، وإن كان الأنسب تأخيرها عن البحث في علامات الحقيقة والمجاز، وما يحرز به المعنى الحقيقي والظهور التصوري، على ما تقتضيه منهجيتنا في البحوث الأصولية وتبويب مسائلها، فافهم.

مسألة في علامات الحقيقة

اعلم: أنه قد ذكر للمعنى الحقيقي علامات يستكشف بها عند الشك فيه: منها التبادر، وصحة الحمل وعدم صحة السلب، والاطراد، وصحة الاستعمال بلا عناية. وقد تقدم ما ينفع في ذلك، وهو قول اللغوي الذي ثبتت حجته ببناء العقلاء.

تمهيد في الثمرة

ومقدمة للبحث في هذه العلامات نقول: لا يخفى: أن العلامات المذكورة - على تقدير صحتها - إنما تنفع في تشخيص المدلول الوضعي، وموضوع الحجية - في باب الظهورات - هو الظهور التصديقي، ولكن حيث كان الظهور التصوري من مبادئ الظهور التصديقي وعليه اعتماده، فيكون لتشخيص الظهور التصوري ومشخصاته أبلغ النفع في تحصيل الظهور التصديقي للنصوص الشرعية.

وحيث كان منشأ الظهور التصوري منحصراً بكون اللفظ موضوعاً للمعنى الظاهر فيه، أو منصرفاً إليه انصرافاً مستحكماً - في مقابل الانصراف البدوي - أو بوجود قرينة دالة عليه، فعند إحراز عدم القرينة والشك البدوي في ظهور اللفظ يكون الاستناد إلى تلك العلامات موجباً لارتفاع الشك وتحصيل العلم بالظهور التصوري، ومن ثم تحصيل الظهور التصديقي الذي عليه العمل.

فإذا كانت تلك العلامات كاشفة عن الظهور التصوري - ولو بواسطة كشفها عن المعنى الحقيقي - كان للبحث فيها ثمرة نافعة.

ومنه يظهر: اندفاع ما أورد على الثمرة من أن العبرة بالظهور لا بالعلم بالمعنى الحقيقي، إذ لا تلازم بينهما، كما في مورد القرينة على الخلاف، فإنه يكون على طبق القرينة دون الوضع. و - أيضاً - في مورد احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة ينعدم الظهور لا محالة وإن علم الوضع والمعنى الحقيقي.

وقد ظهر من ذلك: أن مورد الكلام والانتفاع بالعلامات المذكورة إنما هو مورد إحراز انتفاء القرينة وانتفاء ما يصلح للقرينة، فإذا كانت تلك العلامات كاشفة عن الوضع نفعت في تشخيص الظهور التصوري الفعلي الموجب لتشخيص الظهور النوعي الذي هو موضوع الحجية، بل هي تنفع حتى لو لم تكشف إلا عن الانصراف المستحكم، لأنه لا يراد بها إلا إحراز الظهور التصوري، وهو يتحقق به، كما يتحقق بالظهور الوضعي، فتدبر جيداً.

كما لا يخفى: أنها وإن لم توجب ابتداءً في كثير من الحالات إلا تشخيص الظهور الشخصي إلا أنه لمكان التلازم - أو اعتقاد الملازمة - عند المستعلم بتلك العلامات بين استظهاره الشخصي والظهور النوعي يثبت عنده الظهور النوعي التصوري الموجب للظهور النوعي التصديقي الذي هو حجة ببناء العقلاء في الكشف عن المراد.

كما لا يضر في ذلك الحاجة إلى سائر ما يعتبر في تحصيل الظهور التصديقي وكشفه عن المراد الجدي للمتكلم وإن كان في زمان يحتمل فيه طرؤ النقل على

ما كان اللفظ موضوعاً له أو ظاهراً فيه، مثل: أصالة التطابق بين الظهورين المعبر عنها بأصالة عدم النقل، وأصالة عدم القرينة... إلى غير ذلك مما تقدم اعتبار إحرازه في تحصيل الظهور التصديقي.

ومن ذلك يظهر - أيضاً - : أن البحث في تلك العلامات من حيث إفادتها ودلالاتها وكشفها عن الظهور التصوري عند إحراز انتفاء القرينة سواء كشفت عن الوضع أم الانصراف المستحكم الموجب للظهور الفعلي وإن لم يوضع اللفظ بعد للمعنى الظاهر فيه، أو وضع له ولكن لم يهجر المعنى السابق بعد إلا أن اللفظ عند تجرده عن القرينة يكون ظاهراً فيه دون المعنى السابق، مثل: لفظ «الحيوان»، فإنه منصرف إلى الصامت دون الناطق في حال أنه لو استعمل في الأعم فعلاً لم يكن غلطاً مثل: «الإنسان حيوان ناطق».

إذا عرفت ذلك فلنبحث في تلك العلامات وعلاميتها في الكشف عن الظهور التصوري، واحدة بعد أخرى:

العلامة الأولى: التبادر

ويراد به انسباق المعنى من اللفظ. وقد عرفت لزوم تقييد العلامات المذكورة بإحراز انتفاء القرينة على المعنى، كي يكون الانسباق من حاق اللفظ.

وأنت إذا نظرت إلى ذلك وجدت التبادر عبارة أخرى عن العلة الوضعية التي هي الملازمة الذهنية بين تصور اللفظ وتصور المعنى، ولذا كان ينسب المعنى إلى الذهن ويتصور من حاق اللفظ بمجرد سماعه أو تصوره، ولا ريب أن هذه العلة والملازمة متوقفة على أصل الوضع الذي هو اعتبار وبناء من الواضع

على جعل اللفظ بإزاء المعنى وربطه به، كي يكون التلفظ به آلة لإحضار معناه في ذهن المخاطب فافهم^(١).

وعليه: يكون وجود هذه العلاقة والملازمة المعبر عنها بالتبادر كاشفاً عن الوضع لا محالة، لتوقفها عليه، فيكون الاستدلال بالتبادر على الوضع من قبيل الاستدلال الإتي.

وقد أورد عليه بلزوم الدور، كما في الكفاية وغيرها. وجوهر الإيراد مبني على أن التبادر موقوف على العلم بالوضع، وإرسال ذلك إرسال المسلمات، حتى أن المجيب عنه - كالشيخ الآخوند^{رحمته} - لم يناقش في ذلك، ولذا أجاب عنه: بأن الذي يتوقف عليه التبادر هو العلم الإجمالي - ويعني به الارتكازي المغفول عنه - وأما الموقوف على التبادر، فهو العلم التفصيلي الملتفت إليه تفصيلاً. هذا بالإضافة إلى تبادر المستعلم، وأما بالإضافة إلى تبادر أهل العرف ونظر المستعلم إلى تبادرهم، فالتغاير بين العلمين أوضح، للتباين بين علم أهل المحاورة وعلم المستعلم. وقد تكلم الأعلام^{رحمهم} كثيراً في هذا المقام.

ولكنك إذا دقت في ذلك وجدت أن هذه المقدمة التي بني عليها الإشكال - وهي توقف التبادر على العلم بالوضع - ليست تامة في جميع الأوضاع، وإنما في خصوص بعض موارد الوضع التعييني، مثل: وضع الأعلام الشخصية بالإضافة إلى الأهل، ومن يسأل عن الوضع والاسم والمسمى به دون من يسلك طريقاً آخر في استعمال الوضع حتى لو كان من الأهل فضلاً عن غيرهم.

(١) إشارة إلى عدم اختصاص ذلك بوجود العلاقة الوضعية، لحصوله - أيضاً - بالانصراف المستحكم وإن لم يضر في الكشف عن الظهور، أو في كونه صنفاً منه، فالتفت.

ألا ترى: أنه لو جاء الأخ إلى أخيه ليبارك له بمولوده فقال الوالد: ناولوني زيدا لأريه لأخي، فسيعلم الأخ الزائر أن المولود وضع له لفظ زيد. وهذا الأمر جارٍ في الغرباء - أيضاً - عند زيارتهم لأصدقائهم وسماعهم أسماء أولادهم، فلا يتوقف العلم بالوضع على العلم التفصيلي به، بل يمكن استكشافه من مثل ذلك.

وكذلك الحال في تعلم الصغار لغات أهاليهم، فإنهم عندما يسمعون تعبير أهلهم عن كل معنى بلفظ معين ويجرون عليه تراهم يتبعونهم في ذلك بالتدريج، وكثيراً ما يكون بالتلقين إلى أن يصبحوا من أهل لسانهم من دون التفات إلى الوضع والجعل والربط واعتباره في تحصيل الدلالة والظهور التصوري وإن كان في واقع الأمر موجوداً.

ولعل ما هو أوضح في عدم توقفه على العلم بالوضع موارد الوضع التعيني الناشئ من كثرة الاستعمال، وبالأخص في المنقولات، حيث يهجر المعنى الأول، فإن الوضع فيه متأخر عن الاستعمال وكثرته، وبذلك يحصل التبادر من دون العلم بالوضع فضلاً عن الالتفات إليه، فالموجب للتبادر في ذلك ليس هو العلم بالوضع، وإنما هو الجري العملي باستعمال اللفظ في المعنى كثيراً، فأوجب التلازم الذهني بين تصور اللفظ وتصور المعنى.

ومنه يظهر: أن التبادر متوقف على تحقق نفس الوضع والجري عليه عملاً مطلقاً، وأما العلم به فليس شرطاً في تحقيقه. نعم قد يوجب العلم بالوضع التبادر، ولكن بشرط الجري على طبقه بالنحو الموجب لتحقيق انسباق المعنى من حاق اللفظ، وأغلب موارد الأوضاع التعينية.

وأنت إذا نظرت إلى موارد استكشاف الوضع، أو الظهور التصوري بالتبادر تجدها نوعاً من مصاديق الوضع التعيني، أو الانصراف المستحكم غير المتوقف على الوضع أساساً.

بل يصلح النقض به على دعوى: دلالة التبادر على الوضع، فإن الانصراف تعبير آخر عن التبادر، ومع ذلك قد لا يسبقه ولا يقارنه الوضع فضلاً عن العلم به، فالتبادر غير متوقف على الوضع ولا على العلم به، كما تقدمت الإشارة إليه. نعم هو موجب للظهور التصوري على كل تقدير، وهو المهم تحصيله في المقام من التبادر وسائر العلامات.

العلامة الثانية: صحّة الحمل وعدم صحّة السلب

ومقدمة لتحقيق الحال فيها يحسن بيان أمور:

الأول: ما تقدمت الإشارة إليه من أنّ مفاد القضية الحملية ليس ما اشتهر من أنّه ثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه، فإن مفادها إنما هو كون هذا ذاك، أو نفي كونه ذاك، ولذا صح تقسيمه إلى الذاتي الأولي، والشائع الصناعي، فإن الحمل الأولي ملاكه الاتحاد في المفهوم والتغاير في أمر خارج عنه، ومع وحدة المفهوم في كل من الموضوع والمحمول كيف يعقل ثبوت مفهوم المحمول لمفهوم الموضوع وكلاهما مفهوم واحد، فإن ثبوت الشيء لنفسه مستحيل مطلقاً، لأنّه يستلزم الخلف، فالممكن فيه هو ثبوت الشيء بمفاد كان التامة.

وعليه: فليس مفاد الحملية في الأولي هو ثبوت شيء لشيء جزماً.

وأما التغاير بالإجمال والتفصيل المصحح للحمل، فهو لا يستلزم إلا الاختلاف والتغاير بين مفردات العقد المفصل، مثل عقد الحمل في قولك:

«الإنسان حيوان ناطق»، وليس هنا محمولان، كي يتغير كل مفهوم منهما مع مفهوم الموضوع، وإلا كان الحمل - حينئذٍ - شائعاً صناعياً وليس أولياً ذاتياً، وإنما المحمول فيه هو الحيوان المقيد بالناطق، فإذا افترض فيه وحدته مع الإنسان مفهوماً لم ينفع التغير بالإجمال والتفصيل في تصحيح مفاد الحمل المزعوم من أنه ثبوت شيء لشيء، وقد عرفت امتناع ثبوت الشيء لنفسه مطلقاً مجملاً كان أم مفصلاً.

وأما الشائع الصناعي فإنه وإن تغير فيه مفهوماً الموضوع والمحمول، كما في مثل: «الإنسان ضاحك» أو «حيوان ضاحك» فإنّ الضاحك لم يثبت للإنسان، وكذلك الحيوان، وإنما الثابت له هو الضحك والحيوانية، ولم يحمل أيّ منهما عليه، بل إن كان هناك ثبوت فهو ثبوت الضحك للضحك والحيوانية للحيوان، فليس مفاد الحملية ثبوت شيء لشيء، لا في الحمل الأولي، ولا في الشائع.

ولا ينسجم مفاد الحملية الوجداني الارتكازي إلا مع مفاد «هذا ذاك» سواءً في الأولي أم الشائع، فلو أريد تحليله وتأويل مفهوم النسبة فيه إلى مفهوم اسمي يصلح لأن يكون مفاداً لها ولكن بالتأويل، فيمكن أن يقال: إنه الهووية المستلزمة لانطباق المحمول على الموضوع مفهوماً في الذاتي الأولي، ومصدّقاً في الشائع الصناعي.

فيكون المستفاد من الحملية هو انطباق مفهوم المحمول على مفهوم الموضوع في الحمل الأولي، ومرجعه إلى الاتحاد في المفهوم، إذ يستحيل انطباق مفهوم لفظ على مفهوم لفظ آخر ما لم يتحدا، لمكان التباين المفهومي بين سائر المفاهيم، ويكون المصحح للحمل هو التغير في الإجمال والتفصيل، كما هو المفترض في

الحدود التامة، أو في الألفاظ، كما هو الحال في المترادفات. هذا في الحمل الأولي وأما في الشايع فيكون المستفاد منها هو انطباق مفهوم المحمول على الموضوع مصداقاً، ومرجعه إلى الاتحاد في المصداق، بمعنى كون مصداق الموضوع مصداقاً للمحمول بمقتضى الدلالة على الهوية، فإن مدلولها هو كون الموضوع هو المحمول، ولا يكون كذلك - في الشايع - إلا إذا كان الموضوع مصداقاً للمحمول مثل: «زيد إنسان»، أو كانت مصاديقه مصاديق للمحمول - أيضاً - مثل «الإنسان حيوان أو ضاحك أو ماشي... إلخ». فالانطباق المستفاد والذي هو لازم الدلالة على الهوية الخاصة من كون الموضوع هو المحمول يستلزم كون الموضوع بجميع مصاديقه من مصاديق المحمول دون العكس، ولذا لم يصح حمل الأخص على الأعم، وإنما يصح حمل الأعم على الأخص، أو المساوي على المساوي.

والحاصل: أن ما اشتهر من دلالة الحملية على ثبوت شيء لشيء لا أساس له من الصحة، وهو لا ينسجم مع مفاد كثير من القضايا الحملية، بل هو ليس مفاداً لها على الإطلاق، وإنما مفادها هو الهوية من طرف الموضوع بالاضافة إلى المحمول دون العكس المستلزم لانطباق مفهوم المحمول على مفهومه في الحمل الأولي، وكونه من مصاديق المحمول في الحمل الشايع. فتدبر جيداً.

الأمر الثاني: أن ما اشتهر من أخذ الاتحاد في الوجود في ملاك الحمل الشايع ليس صحيحاً وإن صح أخذ التغاير في المفهوم فيه، وذلك لأنه يستلزم كذب القضية فيما لو لم يكن لكل من الطرفين وجود يتحدان فيه، فتكذب قضية «العنقاء حيوان» - لو لم يكن للعنقاء وجود - بل هو يستلزم كذب بعض الضروريات

مثل: «اجتماع النقيضين ممتنع» أو «الدور مستحيل» أو «التسلسل في العلل ممتنع» ... إلى غير ذلك مما هو مستحيل، أو لم يوجد ولن يوجد من الممكنات، فإن ما يتحد فيه الطرفان في ذلك هو المصادق دون الوجود، إذ المصادق - أيّ مصادق فرض - يقبل الوجود والعدم، دون الوجود، فإنه إن لم يكن موجوداً يلزم الخلف.

وتقدير الأفراد المقدرة الوجود مجرد تعبير، لأن فرض وتقدير وجودها إن لم يرجع إلى الحكم على المصاديق يستلزم الخلف والتناقض. مع أنه تكلف غير مقصود في تلك القضايا، خصوصاً القضايا الحقيقية. وقد تكلمنا في ذلك سابقاً، فراجع.

الأمر الثالث: أنّ استكشاف الظهور التصوري من صحة الحمل أو عدم صحة السلب يتوقف على التصور الإجمالي لمفهوم اللفظ على أقل تقدير، فلو لم يكن للفظ معنى مفهوم في الجملة مرتكز عند المستعلم لم يتمكن من حمله على غيره - كي - يستعلم حاله سواء في ذلك الحمل الأولي أم الحمل الشائع، فهو في طول وجود مفهوم للفظ عند المستعلم وإن كان يشك بدوّاً في خصوصياته وعمومه وخصوصه، كي يتسنى له الاستفادة من هذه العلامة في تحصيل العلم التفصيلي بمعناه الوضعي، أو ظهوره التصوري.

ومنه يظهر: أنّ هذه العلامة في طول التبادر، بمعنى أنّه لو أمكن استعلام الحال من التبادر أغنى عن هذه العلامة، وأما إذا لم ينفع التبادر في تحديد المدلول الارتكازي وبقي على إجماله تصل النوبة إلى صحة الحمل وعدم صحة السلب في استعلام حاله.

كما أنّه يتوقف في الحمل الأولي الذاتي على أن يكون اللفظ الآخر معلوم المعنى بالتفصيل غير مجمل، لأن صحة حمل المجمل على المجمل

- إن تمت - لا ينتج عنها إلا المجل، فلا تنفع في استعلام حال المعنى الحقيقي، أو الظهور التصوري للفظ المجل الذي يراد بصحة الحمل معرفته تفصيلاً بعد ما لم يكن معلوماً إلا في الجملة ارتكازاً.

تحقيق الحال

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ صحة كل من الحملين الذاتي والشاي وعدم صحة السلب فيها تدل وتكشف عن الظهور التصوري بالإضافة إلى المستعلم سواء كان من أهل العرف فيكون هو الذي يقوم بالحمل والسلب، أم لم يكن منهم ويكون الذي يقوم بهما هم أهل العرف واللسان بينما هو يستعلم حال الظهور عندهم من صحة الحمل وعدم صحة السلب عندهم.

فهنا صور أربع يحرز بها الظهور التصوري إلا أنها مشروطة جميعاً بإحراز عدم استناد صحة الحمل وعدم صحة السلب إلى القرينة، إذ لا بدّ في جميع ذلك من إحراز الاستناد إلى معنى اللفظ بذاته وإن كان ارتكازياً، وإلا لم يكشف ذلك إلا عن صحة الاستعمال دون الوضع ودون الظهور التصوري، كما هو واضح.

الصورة الأولى: في الحمل الأولي من طرف المستعلم بالإضافة إلى ألفاظ أهل عرفه ولسانه، فإذا وجد في قرارة نفسه ووجدانه صحة حمل اللفظ - المشكوك أو المجل معناه بدوّاً - بما له من المعنى المركوز في نفسه على اللفظ الآخر بما له من المعنى المعلوم تفصيلاً، ووجد صحة حمله عليه بلا عناية أو حرازة، ومجرداً عن أيّ قرينة - كما هو المفروض - كشف ذلك عن التطابق بين المفهومين، إذ لو لم يكن ظهوره التصوري - وإن كان شخصياً - على طبق معنى الآخر ومفهومه لم يصح الحمل، وصح السلب بحسب طبعه ووجدانه، أو كان فيه عناية وحرازة،

وحيث أنه صحيح جارٍ على طبق الطبع والوجدان كشف ذلك عن اتحاد المفهومين بحسب طبعه وفهمه لا محالة.

وبهذا يصبح اللفظ ذو المعنى الارتكازي المجمل واضح المعنى كما هو الحال في اللفظ الآخر الذي وقع طرفاً للقضية الحملية.

ولا فرق في ذلك بين المفاهيم البسيطة، كما هو الحال في الألفاظ المترادفة مثل: «البيداء هي الصحراء» والمفاهيم المركبة من الجنس والفصل التي تحكي ألفاظها عن الحد التام، مثل: «الإنسان حيوان ناطق»، لِعَيْنِ الملاك، فإنه بعد أن صحَّ الحمل الذاتي بحسب الطبع والارتكاز كشف عن اتحاد مفهومي الطرفين لا محالة وإن كان أحدهما مفرداً حاكياً عن النوع والثاني مفصلاً مركباً من جزئيه الذاتيين إلا أنه حالٌّ عنه بعينه.

ومنه يظهر: الإشكال في ما ذهب إليه الشيخ العراقي رحمته الله من استثناء الحمل الأولي المستعمل في الحدود استناداً إلى أن مثل: «مفهوم (حيوان ناطق) مفهوم مركب مفصل، وبما أنه كذلك يمتنع أن يكون هو مفهوم الإنسان، لأن مفهوم كل لفظ مفرد بسيط مجمل»^(١)، إذ يرد عليه:

ما فيه من التهاوت، فإنه كيف يكون الحمل في الحدود أولياً من دون الاتحاد في المفهوم بين الحد والمحدود، فإنه خلف. كيف ولو كان الامر كذلك لكان ينبغي منع الحمل الأولي في الحدود من أساسه، لا الالتزام بصحته، واستثنائه من بين ما يدل على الوضع من أصناف الحمل، لادعائه امتناع أن يكون مفهوم أحدهما هو مفهوم الآخر.

(١) بدائع الأفكار: ٩٩/١.

مع غرابة هذه الدعوى، لو صوح بطلانها، فإنه لا مانع من أن يكون المفهوم البسيط المجمل بعينه متحداً مع المفهوم المركب المفصل، ولذا كان الحمل فيهما أولياً، وملاكه الاتحاد في المفهوم، والتغاير بالإجمال والتفصيل، كيف ولو كان التغاير بهما بذلك موجباً لانتفاء الاتحاد بينهما لما أمكن حمل الحد على المحدود، ولكان الحمل الذاتي منحصراً بحمل أحد المترادفين على الآخر، وهو كما ترى.

مضافاً: إلى أنها لو سلمت بوجه ما، فغاية ما تقتضيه أن مفهوم كل لفظ مفرد بسيط بالنظر الأولي دون النظر الدقي والتحليل العقلي، لأنه بالتحليل عبارة أخرى عن المفهوم المركب المفصل، وليت شعري هل يراد من التعريف بالحد التام إلا تحليل مفهوم المحدود المجمل البسيط وتحليله إلى ذاتياته من جنسه وفصله؟!.

هذا وقد استثنى المرحوم السيد عليه السلام الحمل الأولي في الحد التام - أيضاً - ولكن لا من الجهة التي أفادها العراقي عليه السلام، وإنما من جهة أنه أخذ في هذه العلامة جعل ذي المعنى المعلوم تفصيلاً موضوعاً، وذي المعنى المجهول تفصيلاً محمولاً، كما «إذا شككنا في أن البشر هو الإنسان أو غيره، نجعل البشر محمولاً على الإنسان فنقول: «الإنسان بشر»، فإن صحَّ الحمل دلَّ على كون البشر موضوعاً للإنسان. وأما حمل الحد التام على المحدود فليس مما نحن فيه، لأن الحد التام يجب أن يكون أجلى من المحدود، لتضح به حقيقته»^(١).

وفيه: أنه لا ملزم بجعل المجهول تفصيلاً محمولاً دائماً في استكشاف اتحاد المعنيين سواءً في المترادفين أم في الحد والمحدود، فإنه كما يمكن استكشاف الاتحاد

بجعل المشكوك مثل: «البشر» محمولاً، يمكن كذلك بجعله موضوعاً، كما في مثل: «البشر إنسان»، بل الأولى تركيب قضيتين: نجعل ما كان موضوعاً في إحداهما محمولاً في الأخرى، فإنهما إن صدقتا يكون الحال أوضح، كما في مثل: «الإنسان هو البشر» و«البشر هو الإنسان»، إذ المراد استكشاف وحدة المفهوم والمعنى بعد وضوح الحال في أحدهما، فلا فرق بين أن يجعل المعلوم موضوعاً والمشكوك محمولاً، وبين العكس.

ومنه يظهر: الحال في الحد والمحدود، فإنه وإن كان المتعارف جعل الحد محمولاً إلا أنه مع ذلك إذا شككنا في صحة كونه حداً لا مانع من جعله موضوعاً والمحدود محمولاً، مثل: «الحيوان الناطق إنسان» أو «هو الإنسان»^(١)، كما يظهر الحال بصورة أوضح لو وضع كل منهما موضوعاً في قضية ومحمولاً في الأخرى، مثل: «الحيوان الناطق هو الإنسان» و«الإنسان هو الحيوان الناطق».

وأما اعتبار كون الحد التام أجلى من المحدود المعتبر في الحدود، فإنه مبني على معرفة كون المعرف حداً تاماً، أو إذا كان في مقام التعريف فإنه يتعين عليه أن يعرف بما هو أجلى، وإلا لم يأت بشيء، لأن ما يراد بالحد التام هو بيان تمام حقيقة المحدود، وتفصيل الأجزاء العقلية لماهيته، فيجب فيه أن يكون أجلى منه.

وهذا بخلاف المقام، فإنه مقام تجربة واستعلام، لاستخراج المعنى المجمل المرتكز في قرارة النفس للفظ واستيضاح كونه هو نفس المعنى الآخر المعلوم إجمالاً كونه معنى للفظه، ولا يفترق في ما يحتمل كونه مرادفاً،

(١) هذا مبني على ما اشتهر من كون الحد التام للإنسان هو الحيوان الناطق وسيأتي إن شاء الله تعالى الإشكال فيه، فانظر.

أو يحتمل كونه حداً تاماً بين أن يجعل في القضية الاختبارية موضوعاً، أو يجعل فيها محمولاً.

هذا وقد التزم السيد الصدر رحمته الله بورود إشكال الدور في هذه العلامة، بخلاف التبادر، استناداً إلى أن صحة الحمل بالمعنى الحقيقي للفظ تتوقف على العلم التصديقي بمعناه الحقيقي، وبتعبير آخر: إن الالتفات إلى القضية الحملية وإلى صحتها لا يؤدي إلا إلى العلم بوحدة المعنيين الواقعيين موضوعاً ومحمولاً فيها، لأن هذا هو تمام مدلول القضية، وأما ثبوت الوضع بين اللفظ وذلك المعنى المستعمل فيه فلا يمكن استنتاجه من ذلك^(١).

وأنت إذا لاحظت ما ذكر أولاً من لزوم الدور، وما ذكره ثانياً بتعبير آخر، أو «بكلمة أخرى...»^(٢)، وجدتهما يرجعان إلى إشكالين:
أحدهما: لزوم الدور.

والثاني: أن صحة الحمل لا تستلزم أكثر من العلم بصحة استعمال اللفظين في المعنيين المتحدّين، وأما كون المعنى حقيقياً أو غير حقيقي، فلا يمكن استنتاجه من ذلك، فيرجع إلى إشكال أن الاستعمال أعم من الحقيقة، فلا تكشف صحته عن كونه حقيقياً. وهو إشكال أستاذنا الخوئي رحمته الله على هذه العلامة، وسيأتي التعرض له فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وأما الأول فهو مقتضب جداً، ولم يبيّن فيه وجه أخذ العلم التصديقي بكون المعنى المحمول معنىً حقيقياً، فيرجع إلى مجرد دعوى التوقف من دون دليل.

(١) بحوث في علم الأصول: ١/١٦٨.

(٢) المصدر نفسه: ١/١٦٨.

ويردّه: أنّ المحمول في القضية لم يحمل على الموضوع في القضية التجريبية من حيث كونه معنىً حقيقياً، وإنما من حيث كونه معنىً ارتكازياً مجملاً، فهو يحمل على المعلوم بالتفصيل من حيث أنّه معنىً ارتكازي لذات اللفظ من دون قرينة، فإن وجدت المطابقة بينهما من دون عناية ولا حزاة كشف ذلك عن وحدة المعنى، وإن لم توجد انكشف تعددهما والتغاير بينهما، من دون توقف مسبق على العلم بصحة الاستعمال، فضلاً عن العلم بكون المعنى معنىً حقيقياً للفظ. وسيأتي (إن شاء الله تعالى) مزيد حديث عنه.

واعلم أنّه عندما يصح الحمل بالمعنى الارتكازي يتضح الحال أكثر بعدم صحة السلب كذلك مثل: صحة «الصحراء هي البیداء» وعدم صحة «ليست الصحراء هي البیداء»، ومثل: عدم صحة «الإنسان هو الحيوان الناطق» وصحة «ليس الإنسان هو الحيوان الناطق»، أو «ليس الحيوان الناطق هو الإنسان» على خلاف ما اشتهر من التمثيل به للحد التام، فإذا صحّ السلب كشف عن التباين المفهومي بينهما لا محالة، كما في المثال الثاني، ألا ترى: أن الحيوان الناطق يعم كل ذي نطق وفكر من الحيوانات مثل: النملة والهدد مع نبي الله سليمان (على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام) على ما نطق به القرآن المجيد^(١)، ومثل الذئب في قضية إسلام أبي ذر رضي الله عنه^(٢)، وغير ذلك، فكيف يصح كون الحيوان الناطق مرادفاً للإنسان فضلاً عن كونه حداً تاماً له. نعم هو مثال مشهور افترض فيه كون الحيوان الناطق حداً تاماً للإنسان وإن لم يكن كذلك في الواقع، فافهم.

(١) سورة النمل: ١٨، ١٩، ٢٠.

(٢) الكافي: ٨ / ٢٩٧.

الصورة الثانية: صحة الحمل الشائع وعدم صحة سلبه بالإضافة إلى كون المستعلم من أهل العرف واللغة.

والصحيح: أنّ العلامة في هذه الصورة تختلف عنها في الصورة السابقة، فإنها في تلك تكشف عن المدلول التصوري للفظ، لأنّه بها يجرز اتحاد معنى كل من الموضوع والمحمول، وأما هذه الصورة فغاية ما يجرز بصحة الحمل وعدم صحة السلب فيها هو سعة المفهوم المجمل إن صح الحمل، وضيقه إن صح السلب. نعم لو دار أمر المدلول التصوري بين السعة والضيق في فرد أو أفراد معينة نفع إحراز صدقه عليها، أو إحراز نفي صدقه عليها في الكشف عن تمام المدلول التصوري.

وذلك لأنّه بعد تجريد الكلام بموضوعه ومحموله ومقامه عن القرينة، وتجربة صحة الحمل بما للمحمول من معناه الارتكازي على الموضوع، وصحة سلبه عنه فإن صحّ من دون عناية ولا حرازة كشف عن السعة، وإن لم يصح أو صح سلبه عنه كذلك كشف عن الضيق.

بل يمكن استكشاف حال اللفظين المحتمل ترادفهما بذلك - أيضاً - بتجربة حمل كل منهما على مصداق الآخر، خصوصاً في الموارد التي يحتمل اختلافهما فيها، فإن تصادقا دائماً علم ترادفهما، وإلا علم تباينهما.

ألا ترى: أنّ ما يترأى من «الإنسان» و«البشر» ترادفهما، إذ يصح أن تقول: «كل إنسان بشر» و«كل بشر إنسان»، ولكن التجربة تكشف عن تباينهما، فإن المجموعة من الناس يصدق عليها عنوان البشر، فيصح أن تقول: «هؤلاء بشر»، ولكن لا يصح أن تقول: «هؤلاء إنسان»، بل «هؤلاء ناس»، كما أنّه يصح

أن تقول: «زيد بشر» ولا يصح أن تقول: «زيد ناس»، فبواسطة صحة الحمل وعدم صحة الحمل استكشفنا انتفاء الترادف بين «بشر» و«إنسان» و«ناس»، في حال أن معانيها متقاربة، وكلها تحكي عن النوع المعين، ولكن بخصوصية غير موجودة في الآخر، فهي ليست مترادفة.

هذا وقد منع أستاذنا الخوئي رحمته الله من علامة صحة الحمل في كل من الحملين الذاتي والشايع.

وملخص ما أفاده في المقام: أن صحة الذاتي غاية ما تكشف عنه هو اتحاد المعنيين ذاتاً، وأما كون اللفظ الحاكي عن المعنى قد استعمل فيه على نحو الحقيقة أو المجاز فهو أمر أجنبي عن صحة الحمل وعدم صحته، إذ الاستعمال أعم من الحقيقة، ولو بني على أن الأصل في الاستعمال الحقيقة - كما نسب إلى السيد المرتضى رحمته الله - لكان هو الكاشف عن الحقيقة دون صحة الحمل.

وأما الحمل الشايع فحيث أن ملاكه الاتحاد في الوجود والتغاير في المفهوم، فذلك الوجود الواحد لكل من الطرفين:

إما أن يكون وجوداً لكل منهما بالذات، وذلك بحمل الذاتي على الذات سواءً في ذلك حمل النوع على الفرد، أم حمل الجنس على النوع أم الفصل عليه فإن الوجود الخارجي وجود لهما بالذات.

وإما أن يكون وجوداً لأحدهما بالذات وللآخر بالعرض، كما في حمل الضاحك على زيد، فإن عنوان الضاحك ونحوه إنما هو من العناوين العرضية المنتزعة من قيام الأعراض بموضوعاتها، وليس له وجود في الخارج، وإنما الموجود فيه وفي أمثاله هو مبادئها ومنشأ انتزاعها، كالضحك، فتكون نسبة

وجود زيد المتصف بتلك المبادي إلى تلك العناوين بالعرض والمجاز، استناداً إلى أن ما بالعرض لابد أن ينتهي إلى ما بالذات، لأن المتحد مع الضحك خارجاً ليس هو وجود زيد، وإنما وجود ضحكه، فهنا حمل ثانٍ مدلول عليه بالدلالة الالتزامية، وهو ضحك زيد ضحك، فيرجع الحمل في ذلك إلى حمل الذاتي على الذات ولكن بالعرض والمجاز، وبالدلالة الالتزامية.

وإما أن يكون كل من الموضوع والمحمول عرضيين مثل: «الكاتب متحرك الأصابع» ونحوه من العناوين العرضية، وحيث قد عرفت أن العناوين العرضية ليس لها وجود في الخارج، وإنما يضاف إليها وجود ما يتصف بها بالعرض بقانون أن ما بالعرض لابد وأن ينتهي إلى ما بالذات، فلا محالة ينتهي الأمر إلى حمل صفة الكتابة على شيء، وحمل صفة حركة الأصابع على شيء آخر، فيرجع هذا الصنف من الحمل - أيضاً - إلى الصنف الأول، وهو حمل الذاتي على الذات.

إذا عرفت ذلك ظهر: لك اشتراك الحمل الشائع مع الأولي في عدم كشف صحته عن كون استعمال اللفظ في معناه حقيقياً، لأن صحة الحمل ملاكها الاتحاد بين المعنيين: إما في المفهوم أو الوجود، فإحرازها لا يثبت إلا ذلك الاتحاد بينهما، وهو أجنبي عن مقام الاستعمال وكون استعمال الدال على ذلك المعنى حقيقياً أو مجازياً. وكذلك الحال في عدم صحة السلب حرفاً بحرف.

وهذا بخلاف التبادر، لأن المعنى فيه يستفاد من نفس اللفظ من دون قرينة، فلو فرض استفادة المعنى الحقيقي من دون قرينة كانت مستندة إلى التبادر، لا إلى صحة الحمل وعدم صحة السلب^(١).

(١) محاضرات في أصول الفقه: ١/ ١٢٢-١٢٧.

هذا وله إشكال آخر ذكره في معرض مناقشته للشيخ العراقي رحمته الله في أصل دعوى: دلالة صحة الحمل على الحقيقة عند المستعلم: بأنها لا محصل لها «وذلك لأن الصحة متأخرة عن إحراز ملاك الحمل بين المفهومين، فلا بد أولاً من تصورهما تفصيلاً، وإحراز الملاك المصحح لحمل أحدهما على الآخر، ثم يحمل هذا على ذلك، والعلم الارتكازي بالمعنى لا يكفي في صحة الحمل، بل لابد من الالتفات التفصيلي»^(١).

وتبعه في ذلك السيد الأستاذ رحمته الله استناداً إلى أن إحراز صحة الحمل وعدم صحة السلب عند المستعلم تتوقف على إحراز تحقق النسبة المصححة للحمل، ولا يكفي في ذلك ثبوتها واقعاً، ومن ذلك يلزم توقف العلم بصحة الحمل على العلم بالاتحاد مفهوماً في الأولى، والاتحاد خارجاً في الشايع، فلو توقف العلم بالاتحاد على العلم بصحة الحمل لزم الدور.

ولا ينفع - هنا - ما ذكر في ردّ الدور في التبادر من الاكتفاء بالعلم الارتكازي، للفرق بينهما، فإنّ التبادر من سنخ الانفعال، فتكفي فيه العلاقة الذهنية الارتكازية، بخلاف الحمل والسلب، فإنهما من سنخ الحكم ولا يتسنى للحاكم الحكم بما لا يعلم بصحته تفصيلاً، فلا يكفي فيه العلم الارتكازي الاجمالي^(٢).

ولعل هذا هو ما أراده السيد الصدر رحمته الله من دعوى: توقف صحة الحمل بالمعنى الحقيقي على العلم التصديقي بمعناه الحقيقي.

والحاصل: أنّ لأستاذنا رحمته الله إشكالين على علامة صحة الحمل: مرجع الأول

(١) محاضرات في أصول الفقه: ١/ ١٢٨.

(٢) المحكم في أصول الفقه: ١/ ١٣٦-١٣٧.

إلى أن ملاك صحة الحمل هو اتحاد الموضوع والمحمول إما في المفهوم أو الوجود بحسب ما أريد منهما، وملاك الاستعمال الحقيقي هو استعمال اللفظ فيما وضع له، ولا يلزم من تحقق الصحة وملاكها كون المستعمل فيه لفظ الموضوع أو المحمول حقيقياً، لأن الاستعمال أعم من الحقيقة. نعم لو فرض أن المعنى قد استفيد من اللفظ من دون قرينة كان ذلك كاشفاً عن الوضع، ولكن لا من صحة الحمل، وإنما لانسباق المعنى وتبادره من حاق اللفظ، فهو مستند إلى التبادر.

والثاني مرجعه: إلى أن صحة الحمل تتوقف على تصور كل من الموضوع والمحمول والالتفات إلى ما يراد منهما تفصيلاً، لإحراز ملاك الحمل وصحته، فصحة الحمل تتوقف على الالتفات التفصيلي للمعنى دون الارتكازي فلو توقف العلم التفصيلي على الصحة لزم الدور.

وما أفاده السيد الأستاذ عليه السلام - من كون مقام الحمل من سنخ الحكم، ولا يتسنى للحاكم الحكم بشيء ما لم يعلم به تفصيلاً بعد تصويره للدور - يزيده وضوحاً، ولكن كلاً منهما لا يمكن المساعدة عليه:

أما الأول فلما أغفل فيه من قيد كون حمل المحمول على الموضوع بماله من المعنى الارتكازي، ومن دون قرينة، فإن المعنى المتبادر إذا كان مجملاً غير واضح المعالم، كما - لو فرض - في «البيداء» ووجدنا صحة حمله بماله من المعنى المركوز في النفس ومن دون قرينة على «الصحراء» كشف ذلك عن اتحادهما مفهوماً، وبذلك ينكشف المعنى التفصيلي للفظ «البيداء» من دون الرجوع إلى أصالة الحقيقة. بل ليس هذا موردنا، للعلم بحال الاستعمال وكونه حقيقياً قطعاً، إذ لم يستعمل - هنا - لفظ «البيداء» إلا في معناه الارتكازي الحقيقي ومن دون قرينة،

غاية الأمر أنه بالتوجه التفصيلي إليه لم يتبادر منه إلا معنى مجمل، وقد استخرجت معاملة من وجدان اتحاد مفهومه الارتكازي المعلوم بالإجمال مع مفهوم «الصحراء» المعلوم بالتفصيل بواسطة الحمل ووجدان صحته.

وكذلك الحال في مثل: إطلاق عنوان البدنة أو الشاة على الذكر من الجمال أو الغنم، فإنه بالحمل الشائع يستكشف سعة المفهومين وشمولهما للذكر منهما، ولو فرض عدم صحة الحمل، وصحة السلب عنهما كشف ذلك عن ضيق المفهومين، وكل ذلك مشروط بكون الإطلاق والحمل في العنوان المشكوك انطباقه بدوياً بما له من المعنى الحقيقي المجمل المركوز في الذهن.

ومنه يظهر: أن متعلق الشك فيه ليس كما أفيد من كونه حقيقياً أو مجازياً، وإنما هو حدوده التفصيلية سعة وضيقاً، فإنه بالحمل الشائع يظهر ويتضح، إذ بصحته تستكشف سعته، وبعدم صحته يستكشف ضيقه.

واعتبر في ذلك بما أفاده عليه السلام وغيره في منهاج الصالحين بما يرجع إلى هذه العلامة في التفريق بين الماء المطلق والمضاف، فإن الماء «الذي يكون في البحر، أو النهر، أو البئر، أو غير ذلك فإنه يصح أن يقال له ماء»^(١). انظر إلى قوله: «يصح أن يقال له ماء» فهل يا ترى: أنه غير الحمل الشائع بحمل مفهوم الماء بماله من المعنى الارتكازي الحقيقي على ماء البحر أو النهر ونحوهما؟!، فإن صحة الحمل في ذلك تكشف عن كونه من مصاديق المطلق، كما أن عدم صحة الحمل الشائع فيه بذلك النحو تكشف عن كونه من مصاديق المضاف، «كماء الرمان وماء الورد»، فإنه لا يقال له ماء إلا مجازاً، ولذا يصح سلب الماء عنه، فما يصح

(١) منهاج الصالحين: ١١/١.

استعمال لفظ الماء فيه حقيقة وبلا مضاف إليه وإطلاق عنوان الماء عليه وحمله عليه يندرج في المطلق، وما لا يصح استعمال لفظ الماء فيه بلا إضافة ويصح سلب عنوان الماء عنه كان مضافاً، فلو لم يكن للبحث في صحة الحمل وعدم صحة السلب إلا هذه الثمرة الفقهية لكفى.

وأما الثاني فقد أغفل فيه - أيضاً - قيد الكون في مقام التجربة والنظر في أنّ القضية الحملية بعد تأليفها - سواءً في ذلك الحمل الأولي والشايح - هل تصح أو تكذب؟

ومنه يظهر: أنّ المقام فيها ليس هو مقام الحكم المتوقف على الجزم بصحة الحمل وعدم صحة السلب في رتبة سابقة على إيقاع الحمل أو السلب، كما في القضاء والشهادة وسائر موارد الكون في مقام الإخبار مما يرجع إلى تكفل المتكلم ومسؤوليته عن صحة كلامه، ومطابقة كلامه للواقع وصدقه أو كذبه.

فإنّ غاية ما يراد - هنا - هو استخراج ما هو مكنون في النفس ومركوز في الذهن واستكشاف حاله من أجل تحصيل المعرفة التفصيلية به ورفع الإجمال من دون اتصاف مؤلف القضية بالصدق إن صح الحمل، والكذب إن لم تصح، لأنّ المقام مقام تجربة واختبار، وليس مقام حكم وإخبار، وما يتوقف على العلم التفصيلي والالتفات إليه كذلك هو مقام الإخبار دون مقام التجربة والاختبار.

ومنه يظهر: أنّه ليس بالضرورة حصول العلم بصحة الحمل أو صحة السلب من مجرد تأليف القضية بالنحو المذكور، إذ قد يبقى الشك بحاله، كما في

مورد ما إذا اختلط الماء المطلق بماء الورد أو الصابون ووقع الشك في صدق إطلاق لفظ الماء عليه بهالة من المعنى المركوز في الدهن بلا إضافة، أو أنّه لا يصح إطلاق الماء وحمله عليه إلا بالإضافة، فإنه لا ينتج عنه علم بصحة الحمل ولا بصحة السلب، ولا يستكشف منه شيء. هذا كله في الصورتين الأوليين المرتبطتين بكون المستعلم من أهل اللغة والعرف، وبقي الكلام في الآخرين المرتبطتين بكون المستعلم من أهل لسان آخر.

الصورة الثالثة: في الحمل الأولي، فإنّ بإمكان المستعلم أن يعرف المعنى من سؤال أهل ذلك اللسان عن معنى اللفظ، فيحصل له من الجواب العلم بمفهومه ومعناه، وفي مثله لا يشترط حصول تبادل إجمالي للفظ، بل وإن كان في غاية الإجمال. نعم لا بدّ في ذلك من كون الطرف الآخر في القضية الواقعة جواباً أن يكون مفهومه معلوماً عنده بالتفصيل، كي يستفيد من الجواب معناه التفصيلي، وذلك إما بأن يكون اللفظ من ألفاظهم المعلومة المعنى عنده، أو يكون من ألفاظ لغته، كما هو الموجود في كتب الترجمة.

كما يمكن استكشاف معناه من رؤيته تعبيرهم عنه بما يعرف معناه، وحملهم أحدهما على الآخر حملاً أولياً، ولكن بشرط إحرازه انتفاء القرينة الموجبة لصحة ذلك لفظية كانت أم مقامية.

الصورة الرابعة: في الحمل الشائع، فإنّه ينفع في استكشاف سعة المفهوم عندهم من تطبيقه على مصاديقه، ولكن لا بدّ فيه من إحراز أنّهم في مقام تطبيق المعنى واستعمال اللفظ فيه بلا قرينة، كي يستكشف أنّه المدلول التصوري عندهم.

كما يمكن معرفة السعة والضيق - أيضاً - بسؤالهم، كما في الصورة السابقة، وبالرجوع إلى كتب الترجمة فيما لم يبين المعنى فيها إلا بالمثال ونحو ذلك مما يرجع إلى الحمل الشائع. نعم لابدّ في بعض فروض هذه الصورة من معرفة المستعلم معنىً إجمالياً للفظ، فتدبر جيداً.

العلامة الثالثة: الاطراد

اعلم أنّ للاطراد إطلاقين:

أحدهما: ما فسّره به المرحوم السيد عليه السلام من أنّه «عبارة عن كون اللفظ المستعمل في مورد بلحاظ معنى بحيث يصح استعماله في ذلك المورد وفي غيره من الموارد بلحاظ ذلك المعنى، كما في لفظ الإنسان الذي يطلق على زيد بلحاظ كونه حيواناً ناطقاً، فإنّه يصح إطلاقه على جميع أفراد الحيوان الناطق بلحاظه. ويقابله عدم الاطراد»^(١). وما أفاده الشيخ الاصفهاني رحمته الله في تفسيره عبارة أخرى عن ذلك إلا أنّ هذا أوضح، كما يظهر لمن راجع^(٢).

والمتحصل منهما: أنّ صحة استعمال اللفظ في معنى معين، وصحة إطلاقه على أي فرد من أفراد ذلك المعنى المعلوم يكشف عن كونه معنىً حقيقياً وإن كان مصحوباً للقرينة على المراد، وعدم صحة إطلاقه بذلك النحو يكشف عن كونه مجازاً.

ثانيهما: أنّه «عبارة عن استعمال لفظ خاص في معنى مخصوص في موارد مختلفة بمحمولات عديدة مع إلغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينة على إرادة

(١) حقائق الأصول: ٤٥ / ١.

(٢) نهاية الدراية: ٥١ / ١.

المجاز»^(١). ويتحصل منه: أنّ الاطراد هو استعمال اللفظ في معنى معين من دون قرينة في الموارد المتعددة بمحمولات مختلفة.

فالفارق بينهما يرجع إلى أمرين:

أحدهما: أنّ الأول أخذ فيه كون المعنى المطرد كلياً، وفي الثاني لم يؤخذ فيه ذلك. وثانيهما: أنّ الأول لم يشترط فيه تجرده عن القرينة، بينما أخذ ذلك في الثاني.

فالأول: هو المعنى الكلي المطرد إطلاقه على أفراد لا بشرط عدم القرينة.

والثاني: هو المعنى لا بشرط الكلية ولكن بشرط عدم القرينة.

والصحيح تمامية علامية الاطراد بكلا معنييه: الأول وفاقاً للشيخ الإصفهاني رحمته الله، والثاني وفاقاً لأستاذنا الخوئي رحمته الله.

أما علامية الاطراد بالمعنى الأول فقد أنكرها الشيخ الآخوند رحمته الله وتبعه آخرون، استناداً إلى أن المعنى المجازي الذي تتوفر فيه العلاقة المصححة لاستعمال اللفظ فيه مطرد كالحقيقة^(٢).

ولكن الشيخ الإصفهاني رحمته الله صحح علامية الاطراد مستدلاً على ذلك بأن صحة إطلاق المعنى وتطبيقه على كل فرد من أفراد مطرداً معلول لأحد أمرين: إما الوضع وإما العلاقة، فإذا انتفى الاطراد مع العلاقة المصححة للتجاوز - كما هو المعلوم والمحسوس في جملة من الموارد - كشف عن الاستناد إلى الوضع.

(١) محاضرات في أصول الفقه: ١ / ١٣١.

(٢) كفاية الأصول: ١ / ٤٥.

ثمَّ أورد على ذلك إشكالاً بعنوان: «إن قلت» مرجعه إلى ما أفيد في الكفاية: بأنَّ الخصوصية الواقعية المصححة للاستعمال إن وجدت كان مطرداً كالحقيقة، لأنَّها إذا أوجبت صحة الاستعمال في المورد المعين أوجبت ذلك في سائر الموارد بعين الملاك، لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة.

وأجاب عنه: بأنَّ «الكلام في عدم اطراد المعاني المجازية المتداولة بين أهل المحاورة وإن كان المعنى المجازي المناسب للحقيقي واقعاً أخص مما هو المتداول، لتخلفه في بعض الموارد، فإذا اطراد استعمال لفظ في معنىً بحدده فهو علامة الوضع له، إذ ليس في المعاني المتداولة بحددها ما هو كذلك إلا في الحقائق، فافهم جيداً»^(١).

وقد أورد عليه أستاذنا الخوئي رحمته بما يرجع إلى أنَّ انطباق الكلي على جزئياته أمر عقلي قهري، ولا علاقة له بالاستعمال حقيقياً كان أم مجازياً، فلا يعقل أن يكون المعنى كلياً ولا ينطبق على جميع أفرادهِ ومصاديقهِ ولا يصح إطلاقه عليها.

فما يترأى من عدم انطباق بعض المفاهيم المجازية وعدم اطراد صدقها على جميع الأفراد ليس سببه مجازيته، وإنما تخصصه بخصوصية عرفاً توجب اختصاصه بها، لأنَّ سعة انطباق المفهوم وضيقة تابعان لسعة المفهوم وضيقة، كما هو الحال في الماء فإنَّ مفهومه لا ينطبق إلا على حصة خاصة من الجسم السيل البارد بالطبع وإن كان في لغة العرب موضوعاً لذلك، والسبب فيه أن معناه حصة خاصة منه وليس هو على إطلاقه، فلا يكون الاطراد كاشفاً عن الحقيقة،

(١) نهاية الدراية: ٥١ / ١. ولكن بعدما أضيف إليه ما في ص ٤٣ من الطبعة القديمة، فلاحظ.

كما لا يكون عدمه كاشفاً عن المجاز^(١).

وفيه: أنّه في واقعه توضيح لما أفاده الشيخ رحمته الله بعنوان «فإن قلت» الذي عرفت أن مرجعه إلى إشكال الكفاية، وليس فيه - ما عدا التوضيح - من جديد سوى دعوى: أن اللفظ الموضوع في اللغة لمعنى عام إذا كان معناه حصة خاصة منه فإنه لا ينطبق إلا على أفراد تلك الحصة.

وليس بشيء، لأنّه إذا كان معناه حصة خاصة من المعنى العام فكيف تصح دعوى: كون الموضوع له في تلك اللغة هو ذلك المعنى العام، كما مثل له بلفظ الماء، وادعى: أنّه «في لغة العرب موضوع للجسم السيل البارد بالطبع مع أنّه لا ينطبق على كل جسم سيل بارد بالطبع»^(٢)، ولعل ذلك بأنّه «من جهة أن معناه حصة خاصة منه، لا هو على إطلاقه وسيرانه»^(٣)، فهل يا ترى: أنّه نقل إلى الحصة الخاصة، أو أنّه من أول الأمر موضوع لتلك الحصة؟

فإن كان الأول فالعبرة بالمعنى الثاني، فلا يصح قياس المجاز عليه، لأنّه عندئذ ليس هناك إلا معنى واحد هو ذو الحصة الخاصة، وإن كان الثاني فالأمر أوضح، إذ ليس هناك من أول الأمر إلا معنى واحد، فليس هناك مفهومان: أحدهما عام والآخر خاص. هذا ولعل المشكلة في التعبير أو المثال، فلا ينبغي مزيد الاهتمام به.

وإنما المهم: هو الجواب عن أصل الإشكال، فإنك إذا تأملت في كلام الشيخ

(١) محاضرات في أصول الفقه: ١/ ١٣٠-١٣١.

(٢) المصدر نفسه: ١/ ١٣٠.

(٣) المصدر نفسه: ١/ ١٣٠-١٣١.

الإصْفَهَانِي رحمته الله وجدته يشير إلى واقع عرفي تتميز به المعاني الحقيقية عن المعاني المجازية، ونعني بها خصوص ذات العلاقة الخاصة المصححة للاستعمال، كالمشابهة في الشجاعة دون مطلق المشابهة، كما هو الحال في استعمال لفظ الأسد مجازاً في الشجاع دون مطلق المماثل، وذلك أمر عرفي غير منافٍ للحكم العقلي القاضي بانطباق الكلي على جميع مصاديقه قهراً.

وتوضيح ذلك: أننا إذا تفحصنا استعمال الألفاظ في معانيها المجازية - ولو بالمقدار الميسور - وجدناها غير مطردة في أصناف تلك المعاني ومصاديقها، وإنما في خصوص بعضها - على كثرة المجاز في اللغة -، ولعلّ هذا هو السرّ في الاستئناس بها، مع ما في الكثير منها من المبالغة في تطبيقها على موارد ما يجعلها أبلغ في التعبير عن المقصود وإن كانت أخفى في البيان - أحياناً - بسبب خفاء القرينة الحالية أو المقالية على المعاني المستعملة فيها، خصوصاً على من لم يألّفها.

فمثلاً: عندما يعبر عن السفينة السوداء بالزنجية، أو الكريم بالغيث، أو الشجاع بالأسد والهزبر، أو الرأس عن تمام الجسد، أو بالأأيادي عن النعم، أو بالمطر عن الرزق، أو عن المارة بالطريق، أو بالسيف عن حامله - وإن لم يكن شجاعاً - أو بالقمر عن الوجه الجميل... إلى غير ذلك نجد استعمال الألفاظ في تلك المعاني استعمالاً طارئاً للفظ فيه يحمل نوعاً من المناسبة التي كثيراً - أو غالباً - ما تكون موجبة لكونه أجهل في التعبير عن معناه من التعبير عنه باللفظ الموضوع له. وذلك يستلزم عدم اطراد تطبيقه على سائر الأفراد الواجدة للخصوصية التي بها صح استعماله في المعنى المجازي، بل قد يستهجن استعماله

فيه بإطلاقه على بعض الأفراد، في حال أننا نجد استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بإطلاقه على جميع أفراد مستويًا ليس فيه أي ميزة إيجابية ولا سلبية.

ألا ترى: أنه قد يشتهر استعمال بعض الألفاظ في خصوص معنى مجازي، مثل: الأسد في الشجاع، والحمار في البليد، والقمر في الوجه الجميل، ولكنه مع ذلك لا يطرد في سائر الأفراد، فإنه يعتبر في صحته مضافاً إلى إرادة مرتبة عالية من تلك المعاني والصفات شدة المناسبة في موارد الاستعمال الموجبة لاختياره على الاستعمال الحقيقي، فإنه لا يصح استعمال الأسد وتطبيقه على كل شجاع، ولا الحمار على كل بليد، ولا القمر على كل وجه جميل، فإنه يستهجن إطلاقه على الوجه الأسمر - وإن كان جميلاً - ... وهكذا و - أيضاً - قد يستعمل في ضد معناه، كما لو كان في مقام تهكم واستهزاء، ولا ضابط لذلك.

ومنه يظهر: أن صحة الاستعمال المجازي في المعنى يعتبر فيها أمران: العلاقة المجوزة للاستعمال فيه، وشدة المناسبة بين المعنى ومورد استعماله فيه. ولو وجد ضابط دقيق يتحدد به مفهوم المعنى المجازي وتتضح به معالنه فإنه لا ضابط لشدة المناسبة بينه وبين تطبيقاته في موارد استعماله، ولذا تجده يحسن في مورد ويقبح بعينه في مورد آخر.

فمثلاً: المعنى المجازي للأسد هو الشجاع ذو المرتبة العالية من القوة والشجاعة، ولكن مورد استعماله المناسب له - عادة - هو مقام المدح، فإذا كان عدوك الظالم لك الغاصب لحقك ذا مرتبة عالية من القوة والشجاعة ففي مقام ذمه لا تطبق عليه عنوان الأسد إلا إذا أردت صفة أخرى فيه وهي وحشيته وفرض سطوته بالقوة والغلبة، وهذا معنى مجازي آخر يصح في مقام الذم، ولا

يصح في مقام المدح، وكذلك الحال في الحمار، فإنه يستعمل في البليد والأبله في مقام الذم، فمقام الذم هو المصحح لاستعماله في ذلك لا مطلقاً. وعلى ذلك فقس، كما يظهر لمن تدبر في موارد المجازات.

فهذه خصوصية أخرى للمجاز تمنع من اطراذه في صحة استعماله في المعنى المجازي وإن كان انطباقه كأنطباع أي مفهوم على جميع أفراد ومصاديقه قهرياً، ولكن المعنى الحقيقي غير مشروط صحته بمورد دون آخر وبمناسبة دون أخرى. هذا ما جرى عليه أهل العرف واللغة في استعمالاتهم المجازية، فلم يراعوا في كل لفظ معنى مجازياً محدداً يستعملون فيه اللفظ بالعناية والقرينة في جميع الموارد، وإنما يطبقونه على بعض أصنافه، ويراعون فيه مناسبة الاستعمال في كل مورد بعينه، فافترق المجاز عن الحقيقة بذلك، وبه كان الاطراد علامة على الحقيقة، وعدمه علامة على المجاز، فتدبر جيداً. ويتضح ذلك جلياً بمراجعة النصوص المذكورة في كتب البلاغة، فراجع.

وللاطراد - بهذا المعنى - ميزة فريدة من بين سائر العلامات، وهي عدم اشتراطه - في موارد تطبيقه واستكشاف المعنى الحقيقي منه - بتجرده عن القرينة، فإن المعنى المجازي - وإن كان مصحوباً للقرينة غالباً - غير مطرد في سائر الموارد، بينما المعنى الحقيقي - وإن كان غير مصحوب للقرينة - مطرد في الجميع.

فإن قلت: لما كان الاطراد - بهذا المعنى - هو صحة الاستعمال بلحاظ المعنى المعين وتطبيقه على مصاديقه مطرداً غير مختص بمورد دون آخر فمرجه إلى علامة صحة الحمل من حيث صحة انطباقه على مصاديقه وصحة حمله عليها بالحمل الشائع، فلا يكون علامة مستقلة.

قلت: بل هما مفترقان:

أولاً: بأنّ المراد استكشافه في الحمل الشائع هو سعة المعنى وضيقه، لكونه معنىً ارتكازياً غير واضح المعالم، فبصحة الحمل تكتشف السعة وبعدها يكتشف الضيق ولو في مورد واحد، كما لو كان هو المشكوك. وأما - هنا - فالمستكشف بالاطراد كون المعنى المعين - وإن كان واضح المعالم ولا خفاء فيه - حقيقياً أو غير حقيقي، وذلك لا يحصل إلا بتطبيقه على موارد متعددة، وبمناسبة وأخرى، ودون مناسبة حتى يعلم باطراده في سائر الموارد، أو عدم اطراده فيها، فإن اطرده علمت الحقيقة وإلا علم المجاز. وذلك مختلف جوهرياً عن محض كشفه عن السعة والضيق بعد الفراغ عن كونه هو المعنى الحقيقي، وبما قد يكتفى فيه بحمل واحد، فأين هذا من ذاك.

وثانياً: ما نبهنا إليه قبل قليل من أن الاطراد - بهذا المعنى - يدل على الحقيقة وإن كان مصحوباً بالقرينة بخلاف سائر العلامات، فإنها مشروطة بعدم القرينة. هذا ما يرتبط بالاطراد بالمعنى الأول.

وأما المعنى الثاني - وهو اطراد الاستعمال بغير قرينة - فهو مما يكشف عن المعنى الحقيقي - أيضاً - وفاقاً لما أفاده أستاذنا الخوئي رحمته الله.

ومحصّل ما أفاده في المقام: أنّ بالإمكان استعمال المعنى الحقيقي للفظ بتتبع موارد استعمال أهل اللغة لذلك اللفظ في معناه، فإنه إذا وجدهم يطلقون اللفظ في موارد مختلفة كثيرة ومتعددة أو في جميع الموارد من دون قرينة ويريدون به معنىً معيناً فسيعلم أنّه هو معناه الحقيقي، لأنّ صحة استعمالهم له في ذلك المعنى بجميع تلك الموارد لا يخلو: إما أن يكون مستنداً إلى الوضع أو القرينة، فإذا

أحرز انتفاء القرينة كان مستنداً إلى الوضع لا محالة.

وهذه الطريقة هي التي يتعلم بها - غالباً - الأطفال والصبيان اللغات، بل هي السبيل الوحيد لمعرفة الحقيقة غالباً، لأنّ التبادر وإن كان يثبت به الوضع إلا أنّه لا بد أن يستند إلى العلم بالوضع، إما من جهة تصريح الواضع، أو من جهة الاطراد، والأول نادر، فيستند إلى الثاني^(١).

وقد أورد عليه السيد الصدر^{رحمته} بأن «الاستعمال المجازي بلا قرينة صحيح - أيضاً -»^(٢)، حتى وإن كان في موارد مختلفة، «لأن القرينة مقومة لانفهام المعنى المجازي، لا لصحة استعمال اللفظ فيه»، فكان اللازم الاستدلال بالاطراد بمعنى شيوع الاستعمال بلا قرينة، لأن «المجاز بلا قرينة وإن كان استعمالاً صحيحاً وواقعاً خارجاً ولكنه لا شك في عدم كونه مطرداً وشائعاً بحيث يشكل اتجاهها نوعياً في الاستعمالات، فيكون الاطراد المذكور نافياً لاحتمال المجازية لا محالة»^(٣).

أقول: كأن ما أفاده^{رحمته} إشكال على العبارة، حيث قال أستاذنا^{رحمته}: «لأن جواز الاستعمال معلول لأحد أمرين: أما الوضع أو القرينة»، فيرد عليه ما أفيد، ولكن ملاحظة كلامه بتمامه تفيد بأن مراده من الاطراد هو نفس ما عبر عنه المورد «بشيوع الاستعمال في معنى بلا قرينة» والتزم بدلالته على المعنى الحقيقي، فإن كان ذلك يصح فيه إرادة المعنى المجازي لم يصح الاستدلال به على الحقيقة، وإن لم يصح فيه دلّ اطراد الاستعمال بالنحو الذي أفاده أستاذنا^{رحمته} على الحقيقة،

(١) محاضرات في أصول الفقه: ١/ ١٣١-١٣٢.

(٢) بحوث في علم الأصول: ١/ ١٧٠.

(٣) المصدر نفسه: ١/ ١٧١.

إذ لا يريد من قوله: «في موارد مختلفة بمحمولات عديدة» إلا ذلك الشيوخ، كما لا يخفى.

نعم يرد عليه:

أولاً: أن ما ادّعاه رحمته من انحصار العلامات بالتبادر المستند إلى تصريح الواضع والاطراد - بالمعنى الذي ذكره - غير صحيح، لما عرفت من دلالة العلامات المتقدمة بما فيها الاطراد بالمعنى الأول - أيضاً - .

وثانياً: أن التزامه رحمته بالعلامة المذكورة على الوضع يستلزم التردد فيه عند انتفاءها وانتفاء التبادر، أو الجزم بعدم الوضع - على اختلاف الموارد - وهو منافٍ لالتزامه بأن كل مستعمل واضح المستلزم لانتفاء المجاز في اللغة الذي هو من لوازم مسلكه في الوضع، فتلغو الحاجة إلى القرينة على المعنى في سائر الاستعمالات، ولو وجدت في الكلام حملت على التعهّد المزعوم، لا على المعنى المجازي، وهو منافٍ للضرورة. وهذا إشكال آخر يضاف إلى ما تقدم وروده على مسلك التعهّد.

مع: أن العلامات المذكورة إنما تدل على المدلول التصوري للفظ - كما قرره في ابتداء الكلام في علامات الحقيقة والمجاز^(١) - دون الوضع - بمعنى التعهّد - الذي هو مدلول تصديقي على مسلكه فيه.

العلامة الرابعة: الاستعمال بلا عناية ولا حرازة

وهذه - أيضاً - من العلامات الكاشفة عن الظهور التصوري للفظ، لأننا نرى بالوجدان أن في استعمال اللفظ بغير المعنى اللازم تصوره لتصوره

(١) محاضرات في أصول الفقه: ١/ ١٢٠-١٢١.

عناية وإنكاراً نفسياً باطنياً له وإن أمكن تصحيحه بالعلاقات المجوزة للمجاز والمناسبة، ألا ترى: الاحتياج إلى العلاقة والمناسبة عند استعماله في غير ما هو له، فإنه بذلك ترتفع الحزازة وإن لم ترتفع العناية، في حال أن استعماله في ملزومه التصوري لا يصحبه حزازة ولا عناية. ولا حاجة إلى التعرض لأشكال الدور وجوابه في كل علامة من هذه العلامات بعد ظهوره، وظهور الحال فيه مما تقدم.

ولا يخفى: أن إحراز التلازم التصوري من حاق اللفظ بينه وبين المعنى هو المهم في بحث علامات الحقيقة دون إحراز الوضع، كما نبهنا إليه سابقاً، لأن الغاية من البحث فيها إنما هي تشخيص الظهور التصوري الذي هو موضوع الظهور التصديقي الذي ثبتت حجيته ببناء العقلاء وإقرار الشارع. وأما البحث عما وضع له اللفظ في اللغة فإنه شأن اللغوي، وما هو شأن الأصولي هو تنقيح ما يحتاجه الفقيه في مقام تحصيل الحجة على الحكم الشرعي، وما هو موضوع الحجة، وقد عرفت أنه هو الظهور دون الوضع.

وعليه: فما ينبغي الاهتمام به - في المقام - هو مقدار كاشفية تلك العلامات عن الظهور من دون حاجة إلى مزيد الاهتمام بكاشفيتها عن الوضع والحقيقة. اللهم إلا إذا كان هناك تلازم بين الظهور التصوري والوضع، وهو يتوقف على الالتزام بأن الانصراف المستحكم ملازم للوضع، وهو كذلك، ولكن بشرط استناده إلى حاق اللفظ ولو بسبب كثرة استعماله فيه مع القرينة ابتداءً إلى أن ينتهي الأمر إلى وضوح إرادته عند العرف بلا حاجة إلى نصب قرينة عليه، كما هو الحال في المنقول.

تتمة في المجاز المشهور

نعم ينبغي البحث عن المجاز المشهور وتحقيق الحال فيه فاعلم:
أنَّ المجاز المشهور: إما أن يراد به اشتها استعمال اللفظ فيه مع العناية والقرينة، فحتى لو بلغت الشهرة أقصى غاياتها لا تستلزم انصراف الذهن إليه من دون قرينة، لافتراض بقاء العناية عند الاستعمال، والاحتياج إلى القرينة في مقام التفهيم، فيكون الاستعمال فيه مجازياً، ولكن بكثرة وشهرة، ولذلك يسمى بالمجاز المشهور.

وإما أن يراد به اشتها الاستعمال فيه بلا عناية وإن افتقر تفهيمه إلى القرينة، فهو مندرج في المشترك، غاية الأمر يكون الوضع الثاني فيه تعيناً، ولا ضير فيه، فإن الوضع التعيّن لا يختص بالمنقول الذي يؤخذ فيه هجر المعنى السابق، فيكون اللفظ عندئذ مجملاً مردداً.

وإما أن يراد به اشتها الاستعمال فيه بعناية ولكن بغير قرينة، لشيوع الاستعمال فيه، وغلبة الحاجة إلى تفهيمه دون المعنى الحقيقي ولذا عبّر عنه بالمجاز المشهور - كما قد عبّر عنه بالمجاز الراجح - فهو فرض متناقض، لأن فرض العناية فيه يستلزم انتفاء وضعه للمعنى الآخر وانتفاء التلازم التصوري بينهما، فلا يصح افتراض استغنائه عن القرينة.

كما أنَّ افتراض استغنائه تفهيمه عن نصب القرينة يستلزم التلازم التصوري عند العرف بينه وبين المعنى المشتها، وذلك لا يكون إلا عند نقل اللفظ إليه وهجر المعنى الأول، وهو يستلزم عدم العناية عند استعمال اللفظ فيه، كسائر المنقولات.

نعم لو فرض أن الاستغناء عن القرينة إنما كان لأجل عدم الابتلاء بغير أفراد المعنى المراد، كما هو الحال في بعض موارد الانصراف البدوي، مثلما لو أمر المولى عبده بسقيه الماء أو الشاي وهو يعلم أن ليس في الدار إلا الصنف الذي يريد سقيه منه، فيستغني عن ذكر القرينة المعينة له، وكذلك الحال لو فرض عدم ابتلاء أهل العرف إلا بذلك الصنف وأفراده. وفي هذه الصورة يكون المعنى المستعمل فيه حقيقياً ولم يتغير المعنى فيه أصلاً، ولذا لا يكون من باب المجاز، وإنما هو استعمال حقيقي في المعنى العام المنطبق على تلك الأفراد المرادة جداً وإن كان المستعمل فيه يعم غيرها - أيضاً - ولكن استغني عن الاستعمال فيها بالخصوص، لعدم وجود غيرها، فلا يكون هذا الفرض من المجاز أصلاً.

وأما إذا كان الاستغناء عن القرينة لكثرة استعمال اللفظ فيه، كما هو الحال في الانصراف المستحكم، مثل: استعمال الحيوان في الصامت، فإنه لا مناص فيه من الالتزام بالنقل فيه، ويكون إطلاق عنوان المجاز المشهور أو الراجح عليه من المجاز أو الاصطلاح، إذ كيف يفترض الاستغناء عن القرينة الصارفة عن المعنى الأول والمعينة لإرادة الثاني من دون أن يكون المتبادر منه هو الثاني دون الأول، ومن دون إجمال ولا تردد بينهما!، فإن ذلك يلزم هجر الأول والنقل إلى الثاني لا محالة. وعليه فلا يصح افتراض كون الاستعمال فيه بعناية، لأن النقل إلى الثاني يستلزم انتفاء العناية فيه.

الكلام في صحة التقسيم

ثم إنه ذكر من علامات الحقيقة صحة التقسيم فإنها تكشف عن الوضع للمقسم، وقد استدلل بها على وضع ألفاظ العبادات للأعم، كما ذكره في

الكفاية^(١)، واستند إليه في بدائع الأفكار، حيث يقصد بالمقسم المعنى الارتكازي للفظ، فتكشف صحة تقسيمه إلى الصحيح والفاقد عن وضعه للأعم^(٢).

ولكن بالتأمل فيه يظهر: أنه من موارد صحة الحمل بالحمل الشائع، فإن مرجع صحة تقسيمه بما له من المعنى الارتكازي إلى الفرد أو الصنف الجلي، والفرد أو الصنف المشكوك - مرجعها - إلى صحة حمله على المشكوك الموجبة للعلم بسعة المفهوم ووضعه للأعم، فلا تكون صحة التقسيم إلا مورداً من موارد صحة الحمل، وليست في عرضها، فتدبر جيداً.

ولا يخفى: أن الأعلام رحمهم الله قد بحثوا في تعارض أحوال اللفظ أو دوران الأمر بينها بعد البحث عن علامات الحقيقة، ولكننا بحثنا عن ذلك في ضمن مباحث الأصول اللفظية، وقد تقدم.

نعم يحسن هنا التعرض لعدة

بحوث ترتبط بالوضع والاستعمال:

البحث الأول: في أن صحة الاستعمال المجازي هل هي بالوضع

أوبالطبع

ذهب الشيخ الآخوند رحمهم الله وغيره إلى الثاني، وذهب أستاذنا الخوئي رحمهم الله إلى الأول. ولا يخفى: أنه بعد الاتفاق على صحة الاستعمال المجازي فلا يظهر لهذا البحث ثمرة عملية، فلا ينبغي إطالة الكلام في تحقيق حاله.

(١) كفاية الأصول: ١/ ٧٣.

(٢) بدائع الأفكار: ١/ ١٣١.

ولكن يحسن الانتباه إلى أنّ هذا النزاع يبتني على ما هو المشهور من كون المجاز في الكلمة، وأما بناءً على مذهب السكاكي من كونه في الإسناد فلا مجال له، لأنّ الألفاظ في المجاز لم تستعمل إلا في معانيها الحقيقية، والتصرف فيه إنما كان بأمر عقلي، وهو تطبيق المعنى الحقيقي على غير ما ينطبق عليه ادعاءً وتنزيلاً له منزلته، ونحو ذلك مما يبقى اللفظ فيه مستعملاً في معناه الموضوع له، كإسناد الفعل إلى غير ما هو له.

والظاهر وقوع كل منهما في كلام العرب، فلا ينبغي التعسف بحمل الموارد جميعاً على أحدهما بالخصوص، كما يظهر جلياً بمراجعة الأمثلة، فراجع.

ومنه يظهر: الاشكال في ما التزم به أستاذنا الخوئي رحمته من أن ما نسب إلى السكاكي «أقرب إلى الحق، وعلى ذلك فلا يبقى مجال لهذا البحث»^(١).

كما أنّ ما أفاده في المقام من أنّه بناءً على مسلكه في الوضع «من أنّه عبارة عن (التعهد والالتزام النفساني) فإنّه على هذا كان كل مستعمل واضحاً حقيقة فلا يختص الواضع بشخص دون شخص. وعليه فنقول: إنّ الواضع كما تعهد بذكر لفظ خاص عند إرادة تفهيم معنى خاص دون أن يأتي بأية قرينة، كذلك قد تعهد بذكر ذلك اللفظ عند إرادة معنى آخر ولكن مع ن صب قرينة تدل عليها، غاية الأمر أن الوضع على الأول شخصي وعلى الثاني نوعي، وتسميته بذلك بملاحظة أن العلائق والقرائن غير منحصرة بواحدة»^(١).

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٩٩/١.

(١) المصدر نفسه: ٩٩/١-١٠٠.

لا يمكن المساعدة عليه:

أولاً: لما تقدم في مبحث الوضع من بطلان مسلكه فيه.

وثانياً: أنه لو سلم، فإنّما يكون له وجه مقبول في الوضع التعيني من قبل نفس الواضع - كما في وضع الأعلام الشخصية - دون استعمال الآخرين لذلك اللفظ، ودون الوضع التعيني الحاصل من قبل غيره، - أيضاً - لأنّه ليس عند تبعية المستعمل للفظ في معناه الموضوع له من قبل الواضع تعهّد ولا التزام بما أفاده عليه السلام، وإنّما عند المستعمل - حينئذٍ - جري عملي على طبق تلك الأوضاع في مقام التفهيم والتفاهم، فلا يستلزم المبنى كون كل مستعمل للفظ في معناه الذي وضع له من قبل الغير كونه هو واضعاً له - أيضاً - .

كيف وهو يستلزم أن يكون في كل استعمال وضع جديد، فيتجدد الوضع بتجدد الاستعمالات، وهل يا ترى: أنّ وضع اللغات مبني على ذلك!، ومعه كيف يستطيع الشخص الواحد أن يتكلم بلغتين أو أكثر!، فإنه يستلزم أن تتناقض تعهّداته والتزاماته، وهو كما ترى.

وثالثاً: لو سلّم، فإنّما يعقل ويكون قابلاً للتوجيه - ولو بتكلف - في الاستعمالات الحقيقية، وأما في المجاز فهو غير واقع قطعاً، إذ لا يوجد في الاستعمال المجازي إلا قصد المعنى المجازي المناسب للحقيقي ولو لم يقصد تفهيمه للغير، فلا يلزم نصب القرينة ولا التعهّد بنصب القرينة، بل قد يقصد المعنى المجازي وهو يريد تفهيم المعنى الحقيقي، كما في التورية، فأين التعهّد المذكور في مثل ذلك! ومنه يظهر: أن الوضع غير متقيد بقصد التفهيم على ما يتكرر منه في سائر الموارد، فلاحظ.

والوجدان خير شاهد على أنه ليس في الاستعمالات المجازية من قبل المستعمل - حتى مع نصب القرينة على إرادة المعنى المجازي - تعهد والتزام شخصي ولا نوعي، لا من الشخص الواحد بملاحظة العلائق المتعددة، ولا من النوع، وإنما الموجود هو استحسان التعبير عن المعنى الخاص باللفظ الموضوع لغيره بعلاقة وبمناسبة مصححة.

كيف ولو كان وضعاً لما كان هناك داعٍ للتقيد بالعلاقة والمناسبة، فإن الوضع من شؤون الواضع وباختياره أن يضع ما يشاء لما يشاء، إذ لا مشاحة في الوضع والاصطلاح، فلماذا يتقيد بالعلاقات المخصوصة والمناسبات وهو يصح منه الوضع والاستعمال فيما يضع لما يشاء على نحو ما يشاء بقرينة أو بغير قرينة وبمناسبة أو بغير مناسبة!، كما يشاهد في وضع الأعلام الشخصية، حيث أن من المعلوم كون الوضع فيها من أشخاص معينين وهم أحرار فيما يضعون من دون ضرورة للتقيد بعلاقة أو بغيرها.

فما أفاده رحمته من مسلكه في الوضع وما بنى عليه من المطالب لا يمكن المساعدة عليه.

وهذه الإشكالات على مسلك التعهد لم نوردتها في مبحث الوضع عند نقده، لكثرتها ولتفرّقها في الأبواب، فكان الأنسب ذكر ما يرد على ذلك في كل باب بما يناسبه.

البحث الثاني: في استعمال اللفظ في اللفظ وأتته بالوضع أو الطبع

لا يخفى: أنّ الألفاظ عندما يتلفّظ بها قد يراد منها معانيها الحقيقية، وقد يراد منها معانيها المجازية، وقد تراد الألفاظ أنفسها في مقام الحكم عليها، كما في مثل

قولك: «زيد: لفظ أو كلمة أو اسم» إذا أريد من المحكوم عليه فيه هو شخص لفظ «زيد» الذي وقع موضوعاً في هذه القضية، وكما في مثل: «ضرب: فعل ماضي» إذا أريد من المحكوم عليه هو هذه الحروف بما لها من الهيئة والمعنى، فهي أينما وجدت كانت فعلاً ماضياً، وبهذا الاعتبار يكون المراد من الموضوع هو الطبيعي الصادق على كل فرد تشخص به تلك الحروف بتلك الهيئة وذلك المعنى، فالمراد من ذلك هو كلي اللفظ، لا شخص ما تلفظ به حين التلفظ بتلك القضية، وكما في مثل: «زيد» في قولك: «قام زيد» فالمحكوم عليه مراد به مثله، وهو الذي وقع فاعلاً في تلك القضية، فاللفظ قد يراد به في مقام الحكم عليه شخصه، وقد يراد به نوعه أو صنفه، وقد يراد به مثله.

وقد ذهب الشيخ الآخوند رحمته الله إلى أن هذا من الاستعمال بالطبع لا بالوضع، نظير ما ذهب إليه في الاستعمال المجازي، ولم يقع ذلك في موضع اهتمام الأعلام رحمته الله، وما اهتموا به وبحثوا عنه في المقام هو تخريج هذه الاستعمالات، وكيفية إفادتها لما أريد منها بعد الفراغ عن وقوعها وصحتها، مما لا شبهة ولا إشكال فيه. وحيث لم نجد في ذلك ثمرة عملية له فالأنسب ترك الخوض فيه.

البحث الثالث: في الترادف والاشتراك

وقد وقع البحث في إمكان الأول، كما وقع في إمكان الثاني وامتناعه. ولا نجد ضرورة لتتبع أدلة الإمكان والامتناع ونقدها بعد قضاء الوجدان، ونقل أهل اللغة، إذ الوقوع دليل الإمكان، وليس عندنا أدنى ريب في وقوعها.

أما الترادف فيكفي فيه وجود الأمثلة عليه مثل: الصحراء والبيداء، والغيث والمطر، وبعين الملاك وقوع تعدد اللفظ ووحدة المعنى في المرتجل حيث يوضع للشخص الواحد ثلاثة أعلام هي: كل من الاسم والكنية واللقب، كما هو المعلوم، والمنقول استحباب الكنية مضافاً إلى الاسم^(١). وعليه: فدعوى: امتناعه لا ينبغي الإصغاء إليها، فضلاً عن التصدي لرد أدلتها.

وأما الاشتراك فكذلك، إذ من المعلوم وقوعه في اللغة مثل: «القرء» المشترك بين طمث المرأة وطهرها، و«القسط» الذي هو مشترك - أيضاً - بين غاية العدل وغاية الظلم، و«العين» المشترك بين عدة معانٍ، و«الأمر»... إلى غير ذلك. وبعين الملاك المرتجل، فإن تعدد كثير من الأشخاص في ذواتهم مع اتحاد أسمائهم وأعلامهم الشخصية لا ينبغي أن يخفى على أحد، كيف وكتب الرجال مليئة بذلك!.

والغريب: أن أستاذنا الخوئي رحمته الله قد منع منه على مسلكه في الوضع مع اعترافه بوقوعه إلا أنه أوله على أنه من قبيل الوضع العام والموضوع له خاص، فعوضاً عن عدوله عن مسلكه حمله على غير محمله.

ولا يصح حمله على ذلك فيما كان منشؤه تعدد الواضع ضرورة، لأن كل واضع لم يلحظ المعنى العام، وإنما لاحظ خصوص ما وضع له اللفظ.

ومن ذلك وضع الأعلام الشخصية، لاسيما بعد التزامه بأن «شخصاً واحداً» كالأب - مثلاً - يضع لفظاً واحداً لأولاده المتعددين لمناسبة ما، كما نجد ذلك في أولاد الحسين عليه السلام، فإنه عليه السلام قد وضع لفظ «علي» لثلاثة من أولاده، فيكون كل

(١) وسائل الشيعة: ١٥ / ١٢٩، ب ٢٧ من أبواب أحكام الأولاد، ح ١.

واحد منهم مسمىً بذلك اللفظ على نحو الاشتراك فيه، والتمييز بينهم في مقام التفهيم كان بالأكبر والأوسط والأصغر»^(١).

وليت شعري متى وضع إمامنا الحسين عليه السلام لفظ علي لأبنائه الثلاثة - على مبناه عليه السلام - على نحو الوضع العام والموضوع له خاص، فهل كان ذلك منه عليه السلام عند تسمية الأكبر أو الأوسط أو الأصغر سلام الله عليه وعليهم؟! أو أنه سَمَّى كلاً منهم بذلك الاسم مستقلاً على ما هو المتعارف في مثل ذلك بنحو الوضع الخاص والموضوع له خاص، كما ساقه في كلامه؟!^(٢).

البحث الرابع: في إمكان استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى

وقع الخلاف بين الأعلام عليهم السلام في ذلك، وقد اختار الأكثر القول بالامتناع، وذهب إلى الإمكان كل من أستاذنا الخوئي والسيد الصدر رحمهما الله. والصحيح وإن كان الإمكان وفاقاً لهما إلا أن الإشكال في الثمرة المترتبة على هذا الخلاف.

وقد أفاد الأستاذ الروحاني رحمته الله في الثمرة بأن له آثاراً فقهية عملية تعرف في محلها من أبواب الفقه، وعدّها منها «ما إذا جاء أمر واحد بالأذان والإقامة معاً، فإن مقتضى ظاهر الأمر كونه وجوبياً، وكون الطلب المدلول له إلزامياً، ثم إذا جاء دليل منفصل يدل على عدم وجوب الأذان وكونه مستحباً وليس بواجب، فمقتضى الجمع العرفي تقديم الدليل المنفصل وحمل الأمر المتعلق بالأذان على الأمر الاستحبابي لا الوجوبي، فيتصرف في ظاهره.

(١) محاضرات: ٢١٥-٢١٦.

(٢) أقول: يحسن ملاحظة قوله: «لو ولد لي مائة لأحببت أن لا أسمى أحداً منهم إلا علياً». وسائل الشيعة: ١٥/١٢٨، ب ٢٥ من أبواب أحكام الأولاد، ح ١.

فإذا بني على جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى أمكن البناء على ظهور الأمر في الوجوب بالنسبة إلى الإقامة، لعدم الموجب لرفع اليد عنه، والبناء على إرادة الاستحباب منه بالنسبة إلى الأذان، للقرينة، إذ لا يمتنع إرادة الوجوب والاستحباب من الأمر في استعمال واحد.

وأما إذا بني على امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى كان الدليل المنفصل موجباً للتصرف في ظهور الأمر وحمله على الاستحباب، أو على الطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب بالنسبة إلى الإقامة والأذان كليهما، إذ إبقاؤه على ظهوره في الوجوب بالنسبة إلى الإقامة، وحمله على الاستحباب بالنسبة إلى الأذان، يلزم منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو ممتنع، كما هو الفرض. فلا بد أن يحمل على معنى واحد بالنسبة إلى كليهما يتفق مع الدليل المنفصل، وهو الاستحباب أو الجامع، ويعلم إرادة الفرد الاستحبابي بالقرينة المنفصلة الموجودة^(١).

ولكن ما أفاده لا يمكن المساعدة عليه، إذ لا يترتب ذلك على مجرد البناء على إمكان استعمال المشترك في أكثر من معنى ونفي امتناعه، لأنّه لا ملازمة بين الإمكان والوقوع، خصوصاً في ما يرتبط باللغة وأوضاعها وأهل اللغة وأعرافهم، لأن ذلك يتوقف على ما تعارف عندهم مما يوجب ظهور ألفاظهم في مقاصدهم، فلا يكفي مجرد إثبات الإمكان ثبوتاً في إثبات وقوعه عندهم وجريانهم عليه.

ألا ترى: أنّه يمكن استعمال اللفظ في غير ما وضع له بقرينة، وبغير قرينة من

دون إشكال، ولكن لا يصح حمل اللفظ عليه ما لم يكن بمناسبة مصححة لذلك، فإنه قد يكون قبيحاً عندهم وإن وجدت العلاقة بين المعنيين، فضلاً عما إذا لم توجد، كما تقدم في المجاز، إذ يعتبر في صحته ملائمة للذوق العرفي، فلا يكفي مجرد الإمكان في حمل اللفظ عليه وإثبات المراد.

ونحن إذا تصفّحنا موارد الاستعمالات العرفية للألفاظ المشتركة وجدناهم لا يحملون ألفاظها إلا على المعنى الواحد وإن أمكن ثبوتاً لإرادة المتعدد، ولا يكفي فيه ما أفيد في أمر الأذان والإقامة من وجود الدليل المنفصل على استحباب الأذان، فإنّ إثبات إرادة المعنيين يتوقف على وجود قرينة قوية وصريحة في إرادة كلا المعنيين معاً بالاستعمال الواحد، ولا يكفي فيه وجود قرينة منفصلة دالة على استحباب الأذان، وإمكان إرادة كل من استحبابه ووجوب الإقامة من الأمر المتعلق بهما، فإنّ الفهم العرفي إما أن يتعلق بحمله على الاستحباب أو الأعم، ويأبى عن حمله على كلا المعنيين وكون أحدهما متعلقاً بالأذان والآخر متعلقاً بالإقامة، لأنّ إرادة المعنى الواحد هي الراسخة في أذهان العرف نتيجة لتعارفهم على ذلك، فالخروج عن ذلك التعارف الذي لا يكاد يوجد غيره يتوقف على القرائن الصريحة دون موارد الجمع العرفي ونحوها.

انظر - مثلاً - إذا قال المولى: ادع لي زيداً، وأراد في قرارة نفسه من ذلك اللفظ كلاً من ابن عمرو وابن بكر، فقال له العبد: هل تريد هذا أو ذاك، فقال: أريد كلاً منهما، فإنه بذلك قد وقع استعمال «زيد» في أكثر من معنى، ولكن الدلالة عليه تتوقف على قرينة صريحة عليه، وإلا فإنه يبقى مجملاً مردداً بينهما.

هذا لو حمل ذلك على إرادة كل منهما في ذلك الاستعمال، وإلا فإنّ الأظهر هو إرادة أحدهما في قوله الأول، وإرادتهما معاً في قوله الثاني، فلا يكون قوله الثاني قرينة على مراده من الأول، وإنما يكون مستقلاً دالاً على تعلق الأمر بدعوة كل منهما، ويكون عدولاً عن التعبير الأول المختص دلالة على إرادة أحدهما بالخصوص وإن كان مجملاً مردداً بينهما.

نعم بإمكانه أن يقول لعبده: كلما تلفظت بزيد فأنا أريد منه كلاً منهما كما لو قلت لك: زيد ابن عمرو وزيد ابن بكر في استعمالين وفي جملتين، فإنّ ذلك منه صريح في استعماله في كل منهما، ولا يصح أن يقال له: إنّ ذلك مستحيل ممتنع، لأنّه من استعمال اللفظ في أكثر من معنى!!.

ومنه يظهر: أنّ دعوى: الاستحالة وإن كانت ممنوعة إلا أن حمل الاستعمال العرفي عليه يتوقف على عناية زائدة فوق العادة، لبعده عن الذوق العرفي وعدم تعارفه عندهم، بل لا يكاد يكون موجوداً عندهم، فإنه أشبه بالمصطلحات الخاصة، فافهم جيداً.

وبه يظهر: الحال في بطون القرآن التي تضافرت النصوص الشريفة بها، وقد تقدّم احتمال أنّها من هذا القبيل، كما يحتمل أنّها من قبيل إرادة اللوازم الخفية التي يتوقف الاطلاع - عليها وعلى إرادتها - على قرائن خفية يحتاج إثباتها إلى مقدمات كثيرة وتنبهات مغفول عنها عادة^(١)، أو إعلام المريد بها لخصوص بعض المقربين منه، كالمعصومين عليهم السلام بالإضافة إلى المولى عز وجلّ.

وعليه: فلا تبقى ثمرة عملية لهذا النزاع ذي الكلام الكثير في هذا البحث

(١) ولعل من ذلك ما رواه المرحوم السيد عن الأخوند (قدهما) في حقائق الأصول: ٩٥ / ١.

وهذه المسألة، فقد عرفت أنّ العرف لا يحمل اللفظ ولا يستظهر منه إلا معنى واحداً وإن أمكن ثبوتاً استعماله وإرادة الأكثر منه.

البحث الخامس: في تبعية الدلالة الوضعية للإرادة أو عدم تبعيتها

ثمرة البحث

لا يخفى: أنّ لهذا البحث ثمرتين علميتين:

إحدهما: ترتبط بتصحيح ما ذكر في المنطق، وبالنتيجة يترتب عليها تصحيح تطبيق الكبريات العقلية على صغرياتها في باب الدلالة عموماً، وفي الدلالة الوضعية خصوصاً.

الثانية: مقدميتها لما ينتج عنه كيفية دلالة المطلق على الإطلاق وأنّه من باب الدلالة التضمنية على ما يأتي في محله (إن شاء الله تعالى) وليس هو من مقدمات الحكمة، كما هو المشهور.

ومقدمة لتتقيد الحال في ذلك يحسن تمهيد أمور:

الأمر الأول: عرف الشيخ المظفر رحمته الله الدلالة بأئها «كون الشيء بحالة إذا علمت بوجوده انتقل ذهنك إلى وجود شيء آخر»^(١)، وعرفها في الحاشية بأئها «كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر»^(٢).

والثاني أصح، لأنّه يعم كلاً من الدال التصوري والدال التصديقي، في حال

(١) المنطق: ٤٣/١.

(٢) الحاشية: ٢٨.

أن الأول يختص بالدال التصديقي، لأن العلم بوجود الشيء تصديقي، ولا وجه لتقييد الدال به، كما لا وجه لتقييد الملزوم به. اللهم إلا إذا أريد من العلم بالوجود الأعم من تصوّر الوجود ومن التصديق به، فلا يفترق حينئذ من حيثية العلم عن تعريف الحاشية - وإن اختلف عنه من حيثية أخذ تعلقه بالوجود كما سيجيء بعد قليل إن شاء الله تعالى - .

وذلك لأن العلم يعم كلاً من التصور والتصديق، والتلازم الواقعي - بما فيه البين بالمعنى الأخص الذي تدور الدلالة مداره - كما يكون بين التصديقات كذلك يكون بين التصورات. بل قد يلزم من تصور شيء التصديق بشيء آخر، كما قد يلزم من التصديق بشيء تصور شيء آخر وإن كان التلازم بين التصورين مثل: تصور الشمس وتصور شعاعها، والتلازم بين التصديقين مثل: التصديق بوجود شعاعها والتصديق بطلوعها أكثر تداولاً، ولكن كل ذلك واقع، ألا ترى: أن تصور العنوان العام في مقام الفحص عن الحد التام قد يستلزم التصديق بأنه الجنس القريب، فافهم جيداً.

كما: أن تقييد المدلول - وهو انتقال الذهن - بتعلقه بوجود شيء آخر في غير محله، لأن الذهن قد ينتقل إلى محض تصور الشيء الآخر وقد ينتقل إلى تصور وجود الآخر، كما قد ينتقل إلى التصديق بوجود الآخر، وفي كل ذلك الملازمة موجودة، والدلالة موجودة، فلا وجه للتقييد بالوجود.

ومنه يظهر: ما في أصول المظفر رحمته الله من أن تقسيم «الدلالة إلى تصديقية وتصورية من تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره»، وأن «السرف في ذلك أن الدلالة حقيقة - كما فسرناها في كتاب المنطق الجزء الأول بحث الدلالة - هي

أن يكشف الدال عن وجود المدلول، فيحصل من العلم به العلم بالمدلول»^(١)، فإن فيه:

أولاً: أن الذي ذكره في المنطق إنما هو «انتقال الذهن إلى وجود شيء آخر» والانتقال يعم كلاً من التصور والتصديق، لأنّ الذهن كما قد ينتقل من التصديق بوجود شيء إلى التصديق بوجود شيء آخر، كذلك قد ينتقل من التصديق بوجود شيء إلى تصور وجود شيء آخر، فإنّ ذلك يتبع سنخ التلازم الذهني - كما عرفت قبل قليل - .

ألا ترى: أنّ الذهن كما يلزم فيه التصديق بوجود المطر التصديق بوجود الغيم، كذلك لا يلزم فيه من التصديق بوجود الغيم سوى تصور وجود المطر، وفي مثله انتقل الذهن من العلم بوجود شيء إلى محض تصور وجود شيء آخر من دون التصديق بوجوده، فكتاب المنطق لم يؤخذ فيه العلم بالتصديقي إلا في طرف الدال، بخلاف ما في كتاب الأصول، فإنه أخذ فيه خصوص التلازم الذهني بين التصديقين، فالمذكور في المنطق - على ما فيه - لم ينهض بتخصيص الدلالة بالتصديقية وإن خصص الدال فيه بكونه علماً تصديقياً، فافهم.

وثانياً: أنّ تخصيصه الدلالة بالتصديقية يخرج التصورية في حال أنّها كالتصديقية في حصول التلازم بين طرفيها، ويفترض في البحوث المنطقية الشمول لسائر أنحاء العلم وأفراده، فلا ينبغي تخصيصها بالتصديقات فيما إذا وجد ملاكها في التصورات. وقد أجاد في الحاشية، لأن تعريفه للدلالة أشمل وأدق.

نعم لو أريد بالدلالة مفهومها العرفي - وهو الكشف والكاشفية -

لاختصت بالتصديقات، ولكنه مجرد اصطلاح، لبيان مرتبة خاصة من الملازمة بين العلمين، فلا داعي لتخصيصها بذلك بعد وجود تلك المرتبة في التصورات - أيضاً - .

مع: أن التصديقات لا ينحصر تعلقها بوجود الأشياء، كما لو تعلقّت بالذاتيات مثل: «الأربعة زوج» سواء وجدت أم لم توجد، فإنها إن وجدت كانت زوجاً موجوداً، وإن انعدمت كان المعدوم بها زوجاً لا محالة، وكذلك مثل: «الإنسان حيوان ناطق»، و«النقيضان يستحيل وجودهما معاً»... إلخ.

والحاصل: أنه لا ينبغي تخصيص الدلالة بالتصديقات، فضلاً عن تخصيص تعلقها بالوجودات. وستظهر فائدة التعميم في الدلالة الوضعية (إن شاء الله تعالى).

الأمر الثاني: قسّمت الدلالة من حيث الدال إلى لفظية وغير لفظية، كما قسّمت من حيث المنشأ إلى عقلية وطבעية ووضعية، وقد قسّمت الدلالة اللفظية الوضعية من حيث المدلول إلى المطابقة والتضمن والالتزام.

فالوضعية - وهي التي منشؤها الوضع - مدلولها الأولي الذي وضع اللفظ بأزائه هو تمام ما وضع له اللفظ، فدلالة اللفظ عليه بالمطابقة، وإن كان مركباً فدلالة اللفظ على كل من أجزائه بالتضمن، وإن كان له لازم بيّن بالمعنى الأخص فدلالة اللفظ عليه بالالتزام.

وأنت إذا لاحظت تعريف المظفر رحمته الله للبيّن بالمعنى الأخص بأنه «ما يلزم من تصور ملزومه تصوره بلا حاجة إلى توسط شيء آخر»^(١) يظهر لك بوضوح أن

الدلالة الوضعية الالتزامية لا تتوقف إلا على الوضع وعلى ذلك التلازم بين التصورين، فإذا كان الوضع لا ينتج عنه إلا التلازم التصوري بين اللفظ والمعنى، وكانت الدلالة الالتزامية لا تتوقف إلا على التلازم بين تصور الشيء وتصور لازمه فلا ينتج عن الوضع وذلك التلازم إلا التلازم بين تصور اللفظ وتصور كل من معناه ولازمه، فلا يصح تعريف الدلالة اللفظية بأنها « هي كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به »^(١).

وعليه: فلا ينتج عن الوضع والدلالة الوضعية إلا تصور ذات المعنى وأجزائه - إن كان مركباً - وتصور لازمه بتلك المرتبة من الملائمة، فكيف تصح دعوى - من يلتزم بأن الوضع ليس هو إلا الجعل والتخصيص^(١) - : أن الدلالة الوضعية تابعة للإرادة؟! ولا ريب أن إرادة تلك المداليل خارجة عن الموضوع والموضوع له، والدلالة عليها - لو كانت فهي - تصديقية، فلا تكون وضعية. وهذا ما نبه إليه الشيخ الآخوند^{رحمته} في الكفاية وغيره.

نعم على مسلك التعهد يكون له وجه، لأن الوضع لا يتحقق - حينئذٍ - إلا عند قصد تفهيم المعنى وإرادته، فمن دون ذلك لا يكون هناك وضع، كي تتحقق الدلالة الوضعية.

الأمر الثالث: أن مقام ذكر اللفظ الموضوع من الالفاظ ذي الشعور والاختيار يحرز من قرائن المقام، ولا علاقة له بنفس الدلالة الوضعية إلا من حيث أنه تلفظ باللفظ الموضوع في اللغة لمعنى وجاء بالدال على ذلك المعنى بالدلالة التصورية،

(١) المنطق: ٤٦ / ١.

(١) أصول المظفر: ٩ / ١.

وأما أنّه في مقام الاستعمال أو في مقام التفهيم أو كونه جاداً غير هازل وما هو مراده الجدي، فكل ذلك إنّما يعلم من قرائن المقام - وأحياناً من قرائن المقال، كما في مقام تفهيم المشترك أو المجاز - . فلا شيء من ذلك يندرج في الدلالة الوضعية.

وحينئذٍ فإنّ استلزمت تلك القرائن مجتمعة العلم بالتطابق بين كل من إرادة المعنى الحقيقي وإرادة تفهيمه وكونه المراد الجدي لا عن هزل كانت الدلالة على ذلك واقعية، ولا خصوصية في ذلك للمعنى الموضوع له، فإنها إذا دلّت على إرادة المعنى المجازي كانت واقعية تكوينية - أيضاً - .

وإن لم تستلزم العلم بذلك، وإنّما استلزمت الظن - كما إذا لم يحرز منها إلا أنّه في مقام التفهيم - لم تدل على جميع تلك الإرادات وتطابقها إلا تعبدّاً - بملاك أصالة الظهور - وكانت ملازمة تعبدية اعتبارية، ولا ينتج عنها إلا البناء على تلك الإرادات وتطابقها، كما جرى عليه العقلاء.

إذا عرفت ذلك تعرف بُعد دعوى: تبعية الدلالة للإرادة عن الواقع، خصوصاً إذا أريد بها الدلالة الوضعية، وأريد بالإرادة إرادة المعنى الحقيقي، فإنها يرد عليها:

أولاً: أنّ الدلالة الوضعية - سواء كانت مطابقة أم تضمينية أم التزامية - دلالة تصورية، والملازمة فيها إنّما هي بين تصور اللفظ وتصور المعنى وتصور جزئه - إن كان مركباً - وتصور لازمه في بعض الصور، وأما إرادة المعنى فهي خارجة عن ذلك، والدال عليها - حيث وجد - إنّما هو قرينة الحال، أو بضميمة قرينة المقال.

ولا ينبغي التمسك بالتعبير عن الموضوع له بالمعنى من حيث اشتقاقه من

«عنى» بمعنى القصد والإرادة، فإنّ ذلك إمّا من باب الاصطلاح أو التغليب، لتعلق القصد غالباً بالموضوع له، فإن استعمال اللفظ فيه يستلزم قصده لا محالة، ولكن اللفظ لم يوضع له من حيث هو مراد ومقصود، كي يتقيد بالإرادة، وإنّما وضع له من حيث هو، والإرادة تتعلّق به عند استعمال اللفظ فيه، ولذا يكون المراد والمقصود والمعنى بذلك اللفظ هو ذات المعنى.

وكذلك يعبر عنه بالمفهوم من دون أخذ الفهم في المسمى، و - أيضاً - يعبر عنه بالمدلول من دون أخذ الدلالة فيه، فكما لم تؤخذ الدلالة في الموضوع له ولا الفهم، كذلك لم يؤخذ فيه الإرادة والقصد. وهل يا ترى: أنّ المستعمل عندما يقصد المستعمل فيه وتتعلّق به إرادته يقصد المقصود بما هو مقصود ويريد المراد بما هو مراد، فتكون عنده إرادتان إحداهما تتعلّق بالذات من حيث هي، والثانية تتعلّق بها من حيث هي مقصودة ومرادة؟! فإن الثانية ليس لها وجود بالضرورة.

وثانياً: أنّ الإرادة قد تتعلّق بالمعنى المجازي، ولا ريب أنّ الدلالة على المجاز في طول الدلالة الوضعية على الحقيقة، فلو كانت الوضعية تابعة للإرادة، لم تكن في موارد المجاز دلالة وضعية ولم يمكن الاستعمال المجازي، للتنافي بين إرادة المعنى الحقيقي، وإرادة المعنى المجازي معاً في استعمال واحد في حال أن إمكانه بل وقوعه ضروري.

هذا ما يرتبط بالإرادة الاستعمالية التي هي مقومة لكل استعمال كان معه إرادة تفهيمية أم لم تكن وكان مع ذلك إرادة جدية أم لم تكن في حال لزومها لكل من التفهيمية والجدية.

وثالثاً: أنّ الإرادة التفهيمية - ولعلها هي المقصودة من القائلين بالتبعية - قد

لا توجد، كما إذا كان المتكلم في مقام الإجمال، فهل يا ترى: يصح الالتزام - حينئذٍ - بانتفاء الدلالة الوضعية؟!.

وهذا الإشكال يرد على مسلك التعهد في الوضع - أيضاً مضافاً إلى ما تقدم - ويردّه من أساسه، لأنّه - على هذا - لا يكون اللفظ حينئذٍ موضوعاً، وإنما يكون مهملاً، فلا يصح ذكره ولا قصد أيّ شيء منه، نظير لفظة «ديز» وأمثالها مما لم توضع لمعنى أصلاً، وهو خلاف الضرورة والوجدان.

ورابعاً: يرد على هذه الدعوى التي يلتزم أهلها بالدلالة التصديقية على الإرادة أن ملاك الدلالة التصديقية على الإرادة هو التلازم التكويني بين العلم بالكلام والعلم بالمراد، في حال أن ملاك حمل الكلام بظاهره على المراد إنّما هو بالتعبد والاعتبار وبناء العقلاء على أصالة الظهور، وليس بالملازمة التكوينية بينهما، كما نبّهنا إليه، فليس ملاك الدلالة في موارد أصالة الظهور هو ملاك الدلالة التصديقية، إذ ليس هناك دلالة تصديقية في تلك الموارد، وإنّما هناك بناء من العقلاء على أن الظاهر مراد، وهو لا يلزم الإرادة، وإنّما هو مجرد اعتبار منهم جروا عليه، لتنظيم أمور معاشهم في محاوراتهم وإبلاغ مقاصدهم وإقامة الحجة عليها، إذ بدونه يختل النظام.

فلو كانت هناك دلالة تصديقية وتلازم تكويني بين ذكر اللفظ وإرادة معناه وإرادة تفهيمه وقصده جداً من الكلام وكفاية الوضع والدلالة الوضعية فيه لما كانت هناك حاجة إلى بناء العقلاء على أصالة الظهور، بل لم يكن هناك ظن نوعي ولا شخصي في جميع المحاورات، وإنما يكون هناك علم وجداني بالمراد، ملاكه الدلالة التصديقية عليه، وهي أمر تكويني بحصوله يلغو البناء على

الظهور، وتكون جميع موارد الكلام نصاً في المراد، وهو خلاف الضرورة والوجدان.

هذا تمام الكلام في بحث تبعية الدلالة للإرادة، وقد عرفت الحال فيها. وقد وقع البحث - أيضاً - في أنه هل هناك ما يعول عليه في نفي أو إثبات بعض أحوال اللفظ عند دوران الأمر فيما بينها، حيث أن لفظ الموضوع أحوالاً متعددة، فإنه قد يكون مشتركاً، وقد يكون منقولاً، وقد يستعمل في المعنى المجازي، كما قد يكون عاماً ويتعرض للتخصيص، أو مطلقاً ويتعرض للتقييد، وكذلك قد يتعرض للإضمار أو الاستخدام.

وقد أطلنا الكلام في ذلك، في الدورة السابقة، ولكننا تعرضنا في هذه الدورة بعد الانتهاء من حجية أصالة الظهور إلى خمسة بحوث كان ثالثها في هذا البحث، ولا حاجة إلى الإعادة، ومن شاء فليراجعه.

مسألة في الحقيقة الشرعية

وقع الكلام في أنّ ألفاظ العبادات والمعاملات المستعملة في الكتاب العزيز والسنة الشريفة هل وضعت لتلك المعاني في عصر التشريع وضعاً تعينياً ولو بالاستعمال، أو تعينياً ولو بمعونة استعمال المشرعة فيه، أو أنّها كانت تستعمل في تلك المعاني حقيقة بدعوى: كونها موضوعة لها في اللغة قبل شريعة الإسلام، أو أنّها كانت تستعمل فيها مجازاً وبعد وقت طويل متأخر عن عصر التشريع تحقق الوضع، ولا أقل من عصر الصادقين عليهم السلام، إذ من المعلوم أنّها في ذلك العصر وما بعده من العصور حقائق في تلك المعاني.

وقد وقع كلام كثير في وجود الثمرة لهذه المسألة، ولعله أكثر مما بحث في تحقيقها، ولا حاجة لإطالة الكلام في ذلك بعد سهولة وضوح الحال فيها، ولكونها من مبادي مسألة الصحيح والأعم المترتبة عليها.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الذي ينبغي الاهتمام به هو استيضاح حال الدلالة والظهور التصوري لتلك الألفاظ، حيث يتوقف عليه إحراز الظهور التصديقي لها في تلك الاستعمالات، ولا ضرورة للاهتمام بسنخ ذلك الظهور وكون المنشأ فيه هو الوضع التعيني بالتصريح، أو الاستعمال، أو هو الوضع التعيني الناشئ من كثرة استعمال الشارع، أو بضميمة المشرعة.

ويتضح ذلك من ملاحظة أنّ نبينا صلّى الله عليه وآله قد جاء بشريعة جديدة ناسخة للشرائع السابقة، وقد أرسل إلى الناس كافة بشيراً ونذيراً - وإن كان المراد من

النسخ هو الاستقلال عما تقدم شريعة الإسلام من الشرائع في أحكامها خصوصاً في الأحكام الفرعية المتعلقة بالعبادات والمعاملات من الأحكام التكليفية والوضعية - .

ويتفرع عن ذلك أنه إذا أمر بعمل معيّن وأطلق عليه لفظاً خاصاً، كالصلاة لاسيما إذا فهم منه - ولو بالقرينة - أن المراد منه عمل خاص، كالصلاة والحج، لا المعنى اللغوي العام، مثل: العدل والاحسان، فلا ريب أن المتشريعة - على قلتهم في ذلك الوقت - سيسألونه ﷺ عن المراد، كأن يقولوا له ﷺ: ما هي الصلاة التي أمرنا الله ﷻ بها؟، وسيجيب هو - أيضاً - بمثل: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»، لأنّه لا بدّ في ذلك بمقتضى وظيفته ﷺ بالتبليغ والبلاغ من بيان منه ﷺ ابتدائي أو جوابي، كما لا يخفى.

وإذا علم تحقق البيان الشرعي للمراد من تلك الألفاظ والأعمال التي أمر المكلفون بها وعمل بها المتشريعة، فحيث كانت أعمالاً ومركبات مخترعة - ولو بكيفيات وشروط جديدة - فسيكون ذلك البيان من قبل الشارع لتلك الأعمال الشارح للمراد من تلك الألفاظ التي تعلقت الأوامر بها بمثابة الوضع لها، حتى لو فرض أنّها كانت موضوعة لمعانٍ مسانخة لها في اللغة، أو الشرائع السابقة.

وذلك لما عرفت من ظهور الحال لأهل ذلك العصر من أن النبي الأكرم ﷺ قد جاء بشريعة سماوية جديدة مستقلة عن الشرائع السابقة، فإذا عبّر عن عبادة - مختلفة عن العبادة في الشريعة السابقة بالأجزاء أو الشرائط - بلفظ معين، كالصلاة فسيحقق ظهور تصوري عند المتشريعة في المعنى الجديد لها، وأن الصلاة في الإسلام مغايرة للصلاة في المسيحية أو الموسوية، فضلاً عن اللغة.

خصوصاً مثل: الصلاة التي يتكرر فعلها خمس مرات في اليوم - على أقل تقدير - وبالأخص إذا ضمَّ إليها الأذان والإقامة المعلوم أن المراد من الصلاة فيهما هو العبادة الخاصة، فسيحقق الظهور التصوري عند المتشربة للفظ في تلك العبادة، وبلاستعمالات الأولى فضلاً عما بعدها، فلو تعلق أمر جديد بذلك اللفظ في واقعة جديدة، أو تشريع جديد، كما لو قال ﷺ: صلّوا بعد الطواف، أو عند الخسوف، أو الكسوف لم يفهم منه إلا ذلك المعنى. ولذا لو أريد منه معنى آخر وصفة أخرى، كما في صلاة الآيات، أو الصلاة على الأموات لاحتيج إلى بيان جديد.

وأما لو أريد منه غير المعنى الشرعي فهو يحتاج إلى قرينة قوية صارفة عنه، كما في آية الصلاة على النبي ﷺ، ومثله الحال في الصلاة على المدفون، كما في حديث: «جعفر بن عيسى قال: قدم أبو عبد الله عليه السلام مكة، فسألني عن عبد الله بن أعين، فقلت: مات. قال: مات؟ قلت: نعم. قال: فانطلق بنا إلى قبره حتى نصلي عليه. قلت: نعم. فقال: لا، ولكن نصلي عليه ههنا، فرفع يديه يدعو واجتهد في الدعاء وترحم عليه.»^(١) وكذلك حديث: «محمد بن مسلم أو زرارة قال: الصلاة على الميت بعدما يدفن إنّها هو الدعاء. قال: قلت: فالنجاشي لم يصل عليه النبي ﷺ؟ فقال: لا، إنّما دعى له»^(٢).

والحاصل: أنّ مجيء نبينا ﷺ بشريعة مستقلة عن الشرايع السابقة ذات أحكام وعبادات خاصة قرينة عامة موجبة لانصراف الألفاظ المستعملة فيها

(١) وسائل الشيعة: ٢/ ٧٩٥، ب ١٨ من أبواب صلاة الجنازة، ح ٤.

(٢) المصدر نفسه: ٢/ ٧٩٥، ب ١٨ من أبواب صلاة الجنازة، ح ٥.

من قبله ﷺ - فضلاً عما من بعده من المعصومين عليه السلام - وظهورها في تلك
العبادات المشرعة في شريعة الإسلام دون غيرها من الشرايع ودون المعنى
اللغوي إلا بقريئة خاصة.

مسألة الصحيح والأعم

وقع النزاع بين الأعلام عليه السلام في أنّ ألفاظ العبادات - وكذا المعاملات - هل وضعت لخصوص الصحيح منها أو للأعم منه ومن الفاسد؟. وحيث أنّ الكلام في العبادات يختلف سنخاً عن الكلام في المعاملات فاللازم هو البحث في كل منهما مستقلاً عن البحث في الآخر.

الكلام في العبادات

وأهم ما فيه هو تحديد محل النزاع بالنحو الذي تترتب عليه الثمرة، وإلا كان عقيماً لا طائل منه. اللهم إلا ثمرات علمية لا ينبغي مزيد اهتمام بها. وحيث أنّ أهم الثمرات المدعاة لهذه المسألة هي إمكان أو صحة التمسك بالإطلاق عند الشك في اعتبار أمر زائد بناءً على الأعم، وعدم صحته بناءً على الصحيح، فكان اللازم البحث في المدلول التصوري لكل من الصحيح والأعم الذين وقع الكلام في أن أياً منهما قد وضعت له ألفاظ العبادات، وفي وجه ترتب تلك الثمرة عليهما، فهنا بحثان:

البحث الأول: في معنى الصحيح والأعم

لا يخفى: أنّ الصحة تستعمل لغة وعرفاً في معانٍ متعددة: منها: ما يقابل العيب، فيقال: درهم صحيح ودرهم معيب. ومنها: ما يقابل المرض والسقم، فيقال: صحّ فلان من مرضه.

ومنها: ما يقابل الخطأ، فيقال: جوابك عن السؤال صحيح أو خاطئ، ومثله: فكرة صحيحة أو خاطئة، فالصحة هنا بمعنى الصواب، في مقابل الخطأ.

ومنها: ما يقابل البطلان، فيقال: عقد صحيح أو عقد باطل، ومثله صلاة صحيحة وصلاة باطلة، كما قد يعبر عن البطلان - هنا - بالفساد، فيقال: عقد فاسد أو صلاة فاسدة، في مقابل العقد الصحيح والصلاة الصحيحة.

وهنا نكتة مهمة وهي: أن الصحة - بهذا المعنى - إنما هي بمعنى ترتب الأثر، فالبيع الصحيح هو الذي يترتب عليه أثره، وهو النقل والانتقال، فلو لم يترتب عليه الأثر المرجو منه - الذي هو النقل والانتقال - عدّ باطلاً. ومثله العبادة - كالصلاة - إذا ترتب عليها الأثر المرجو منها - وهو الإجزاء - كانت صحيحة وإلا كانت باطلة وفاسدة، وكذلك يقال: صح صومه إذا أجزئه وفسد إذا لم يجز... وهكذا.

وهذا المعنى للصحيح هو الذي ينبغي أن يراد من العنوان دون التمامية - كما أفاده الشيخ الآخوند^{رحمته الله} في الكفاية وتبعه عليه آخرون - إذ ما أكثر ما تكون العبادة ناقصة ومع ذلك تقع صحيحة، لإجزائها، فيسقط الأمر المتعلق بها، ولا تجب إعادتها ولا قضاؤها.

مع: أن الذي يقابل التام الأجزاء - أو الأجزاء والشرائط - إنما هو الناقص دون الفاسد - بمعنى الباطل -، وهو يطلق على سائر المركبات سواء كانت من الأعيان أم الأفعال، إذ المركب إن تمت أجزاؤه قيل له: تام، وإن نقصت قيل: ناقص، وإن كان ذاتاً مثل: الشاة، فإنّها تامة أو ناقصة، وإن نقصت رجلاً أو يداً - مثلاً - لا يقال عنها: باطلة ولا فاسدة، نعم إذا نفقت وتلفت يقال لها: فاسدة - بمعنى تالفة - لأنّ الفساد هو التلف وليس النقص، كما لا يخفى.

وعليه: فالصحيح هو: المجزي، ومقابله هو: الفاسد بمعنى الباطل، دون التام الذي يقابله الناقص. ومنه يظهر: أن الأعم هو الذي يشمل كلاً من المجزي وغير المجزي.

هذا هو محل النزاع في المسألة على خلاف ما ذكرناه في الدورة السابقة من أن الصحيح هو: التام، والأعم هو: الذي يعم التام والناقص، فقد عرفت أن الناقص قد يكون صحيحاً، فكيف يوصف بالفساد؟!.

والسرّ في ذلك: أن ملاك الأجزاء يرتبط بتحقيق الغرض من الأمر، لا بتامة الطبيعة المركبة ونقصانها، وذلك، لأنّ الأمر في طول الغرض منه، فيدور مداره حدوثاً وبقاءً، ولا يدور مدار تامة المتعلق ونقصانه بامثال الأمر المتعلق به أو عدم امتثاله.

وتوضيح ذلك في العرفيات: إذا كان للمولى ضيوف وقد وعدوه أن يزوروه وقت الغداء - مثلاً - فأمر بشراء خمسة أنواع من الطعام إكراماً لهم، فهناك عدة فروض وفي كل منها يسقط الأمر:

أسباب سقوط الأمر (مسقطات الأمر)

الأول: الامتثال بشراء الجميع وإطعامهم كما أمر به. وفي هذا الفرض لا إشكال في تحقيق الغرض وسقوط الأمر بالامتثال. ولا كلام فيه.

الثاني: العصيان بترك شراء الجميع أو البعض، أو بترك تقديمه لهم تقصيراً على خلاف ما أمر به بنحو لما حضر الضيوف لم يقدم لهم المكلف ما طلب منه تقديمه لهم بسبب تقصيره وعصيانه. وهذا الفرض كذلك لا إشكال فيه، لأنّ الأمر يسقط فيه - أيضاً - ولكن بسبب تفويت الغرض بالعصيان.

الثالث: انتفاء موضوع الغرض من الأمر، كما إذا علم المكلف أن الضيوف سافروا قبل وقت الغداء، فلم يشتر شيئاً ولم يطعم أحداً، لانتفاء الموضوع الموجب للعلم بانتفاء الغرض. وفي هذا الفرض يسقط الأمر - أيضاً - لانتفاء غرضه، ولكن ليس معه طاعة ولا عصيان.

الرابع: أن يشترى ويقدم بعض الأنواع، لكون البعض الآخر قد أحضره غيره، وحينئذٍ تحقق غرض المولى بالكامل ولكن باشتراك الغير. وبذلك يسقط الأمر - أيضاً - لتحقيق غرضه من دون امتثال للأمر بالجميع أو المجموع، ولا عصيان.

الخامس: أن يشترى ويقدم بعض الأنواع ويترك بعضها، لقصور أو خطأ أو نسيان، فإذا اكتفى المولى بذلك ولم يطالبه بالإتمام - ولو بسبب عدم إمكان استيفاء تمام الغرض - فإن الأمر حينئذٍ يسقط لا محالة، لاكتفاء المولى بالناقص، إما لكفاية ذلك في حصول غرضه، أو لعدم إمكان استيفائه. وليس في هذا الفرض عصيان، بل ليس فيه إطاعة - أيضاً - لعدم الإتيان بالمأمور به المركب من خمسة أجزاء، إذ المركب ينتفي بانتفاء أي جزء من أجزائه، بل حتى لو كان على نحو العموم الاستقرائي، فإنه لم يأت بالجميع.

ومن ذلك يظهر: أن ما قيل من انحصار سقوط الأمر بالامتثال والعصيان غير صحيح، فقد عرفت أن الأمر يسقط في الفروض الثلاثة الأخيرة، وليس فيها امتثال، لعدم مطابقة المأتي به للمأمور به، وليس فيها عصيان، لانتفاء الغرض من الأمر، أو تحقق ما اكتفى به المولى منه الموجب لسقوط أمره.

ولعل من الفرض الخامس موارد لا تعاد، وموارد قاعدتي التجاوز والفراغ، إذ قد يكون المورد فيها ناقصاً غير تام وبإمكان المكلف تداركه بالإعادة، ومع

ذلك اكتفى الشارع المقدس بالمأتي به، لضرورة إجزائه وإن كان ناقصاً في الواقع، خصوصاً ما كان لا يلزم منه الإعادة أو القضاء حتى مع العلم بعد ذلك بعدم اشتغال المأتي به على جميع الأجزاء والشرائط.

والحاصل: أنّ الصحة التي ينبغي أن تكون محلاً للنزاع في المسألة ليست هي: التامة التي يقابلها النقصان، وإنما هي: الصحة المساوقة للإجزاء الموجب لسقوط الأمر، ويقابلها البطلان، فالعمل المجزي صحيح، ولذا لا يجب إعادته ولا قضاؤه، والعمل الباطل - أو الفاسد - هو: غير المجزي، فيرتب على عدم إجزائه وجوب إعادته أو قضاؤه، فبناءً على الصحيح يكون الموضوع له هو خصوص المجزي، وبناءً على الأعم يكون الموضوع له يعم كلاً من المجزي وغير المجزي.

ولا يخفى: أنّ عنواني الصحيح والأعم - خصوصاً بعد أن عرفت من أن الصحيح هو المجزي - إنّما هما عنوانان ثانويان متزعا عن مقام الامتثال، ولم يدع أحد أن العبادة - كالصلاة - موضوع لما أخذ فيه عنوان الصحيح أو الأعم، فلا نزاع في أنّ الصلاة موضوعة لعنوان الصلاة الصحيحة أو الصلاة الأعم منها ومن الفاسدة، وإنّما نظر القائل بالصحيح إلى أنّ الصلاة موضوعة للعبادة المعهودة المختصة واقعاً بما يكون في مقام الامتثال مجزياً، فالقيد المفهومي للعبادة في مكان من الإجمال، ولكنه موجب لعدم صدقها على غير المجزي، وهو الذي إذا جاء به المكلف لم يسقط به أمرها، وهذا هو السبب في تعسر أو تعذر تصوير المفهوم الجامع للصحيح.

وكذلك إذا نظرت إلى عنوان الأعم تجده مماثلاً لعنوان الصحيح في كونه عنواناً ثانوياً وفي إجماله - أيضاً - .

أما كونه ثانوياً، فلائّه أخذت فيه الأعمية من عنوان الصحيح والفاقد، وهما عنوانان ثانويان منتزعان من مقام الامتثال - كما عرفت - .

وأما كونه مجملًا، فلائّه في غاية الإجمال، ألا ترى: أنّ الصلاة الصحيحة كم تشمل من الأصناف والأفراد الاختيارية - بما فيها صلاة الآيات والصلاة على الأموات - فضلاً عن النوافل، وكذلك تشمل الصلوات الاضطرارية المتفاوتة بمراتب الاضطراب حتى تصل إلى صلاة الغرقى، ولا ريب أنّ الجامع لذلك في مكان من الإجمال، فكيف بالذي يعمه ويعم الفاسد من تلك الأصناف، فإنّه - من باب الأولى - يكون أخفى وأبعد في الإجمال.

وعليه: فكل المفهومين للصلاة مجملان غير واضحي المعالم، ولذا نجد - بالوجدان - أول ما ينسب إلى أذهاننا من لفظ الصلاة هو الصلاة اليومية، ثم إذا سرنا بالتأمل نراه يعم النافلة وصلاة الآيات والصلاة على الأموات... إلخ من الصلوات الاختيارية إلى أخفى أفراد الصلوات الاضطرارية، في حال أنّ كلاً منها عبادة ذات أجزاء وشروط مختلفة عن باقي أنواعها سواء أريد بها ما يختص بها يساوي الصحيح، أو أريد بها ما يساوي الأعم.

البحث الثاني: في الثمرة

وهو مترتب على ما تقدم في البحث الأول، وذلك لأنّ الواقع الذي عليه مفهوم الصلاة وسائر مفاهيم العبادات يمنع من ظهور الثمرة العملية المدعاة في المقام، وهي صحة التمسك بالإطلاق اللفظي على الأعم دون الصحيح.

وذلك، لأنّ من أهم ما يتوقف عليه الإطلاق اللفظي هو وضوح المفهوم

التصوري للمطلق بحيث يكون صالحاً لتطبيقه على سائر الأفراد، كي يمكن أن يقع في مقام البيان ويتبين به المرام مثل: التمر، فإن له مفهوماً تصورياً واضحاً، وفي مثله يصح للمولى أن يكتفي به في مقام بيان كفاية جميع الأصناف والأفراد في تحقيق غرضه من الأمر، وبذلك ينفي اعتبار خصوصية أي صنف من أصنافه وأي وصف من أوصافه.

وأما إذا كان مجملاً، أو كان ذا أصناف متباينة فيما يعتبر فيها من الأجزاء والشرائط مما قد يترتب عليه التضاد في الخصائص والآثار مثل: الدواء، فإنه لا يصلح لذلك، لأن مفهومه التصوري ولو كان واضحاً كأن يكون ما يستعمل في مقام تحصيل الشفاء إلا أنه غير صالح لتطبيقه على جميع أفراد، كي يقع في مقام بيان تمام المراد، وفي مقام تحصيل الغرض لو تعلق به الأمر، ألا ترى: أن للدواء عرضاً عريضاً في أنواعه وأصنافه، كيف وبعضه ينفع في حال ويضر في حال آخر، فلا يمكن أن يقع في مقام بيان تمام المراد، لا سيما مع العلم بأن الغرض منه لا يتحصل بأي فرد من أفراد المتضادة في الأثر، فلا يقع مثل هذا العنوان متعلقاً للأمر مطلقاً في مقام البيان.

ومنه يظهر: الحال في ألفاظ العبادات، خصوصاً مثل: الصلاة، فإن لمفهومها - أيضاً - عرضاً عريضاً يجمع بين أنواع وأصناف كثيرة تختلف فيما يعتبر فيها وجوداً وعدمًا، مثل: الأركان، فإن الصلوات تختلف فيما يعتبر منها وجوداً وعدمًا، إذ الفريضة اليومية يعتبر فيها ركوع واحد في كل ركعة إذا زيد فيها آخر بطلت، بينما نجد أن صلاة الآيات يعتبر فيها خمس ركوعات في كل ركعة إذا نقص منها واحد بطلت، فما هو معتبر في صلاة بشرط شيء تجده معتبراً بشرط لا في أخرى.

وكذلك الحال في عدد الركعات فضلاً عن الاختلاف في الماهيات مثل: الصلاة على الأموات، حيث ليس فيها ركعات، وإنَّما فيها تكبيرات، وإذا نظرنا إلى النوافل - على اختلاف كیفیاتها الاختيارية، كالصلاة من قيام ومن جلوس وماشياً وراكباً - وضممنا إليها الصلوات الفاسدة على اختلاف صورها، فهل يمكن وقوع المفهوم التصوري للصلاة في مقام بيان تمام المراد بحيث يكون أي صنف وأي فرد من تلك الأفراد وافياً بغرض المولى عند تعلق أمره بعنوان الصلاة؟!، كي يكفي في مثل: «أقم الصلاة» أن يأتي المكلف بما شاء من تلك الأصناف والأفراد الصحيحة فضلاً عن الفاسدة، وينفى بذلك اعتبار شيء عند الشك في اعتباره ما دام ينطبق عليه عنوان الصلاة!!.

لا يظن من أحد - بعد الالتفات إلى ذلك - الالتزام بتحقيق الإطلاق، فضلاً عن التمسك به في نفي اعتبار جزء أو شرط، فإنَّ عنوان الصلاة نظير عنوان الدواء غير صالح للوقوع في مقام بيان ما يفى بغرض الأمر المتعلق به، فلا يتعلق الأمر - لباً - بالمطلق منه وإن ورد في الدليل مطلقاً، لأنَّه غير صالح لتطبيقه على جميع أفرادهِ، وعليه فلا مناص عن الالتزام بإجماله، فلا يصح التمسك بإطلاقه سواء قلنا بالصحيح أم الأعم.

ومنه يظهر: الحال في سائر العبادات مثل: الصوم والحج وغيرهما، خصوصاً بعد ملاحظة أنَّ بعض الأجزاء أو الشرائط معتبرة في صورة الذكر والالتفات دون الغفلة والنسيان، وبعضها معتبر في صورة الاختيار دون العجز والاضطرار، وأنَّ بعض الأحكام تختلف بين الرجل والمرأة، فهل يصح نفي اعتبار ما يشك فيه من تلك التفاصيل - التي لو كان المولى بصدد تمام مراده

لكثرت القيود في تلك العناوين بالنحو المعتبر فيها شرعاً مما يتوقف بيانه على كثير من الكلام والفروع كما هو مبين في الرسائل العملية - بمجرد ورود تلك المطلقات في الآيات أو الروايات؟!.

وبذلك يظهر: الجواب عما أفاده أستاذنا الخوئي رحمته من أن ذلك رجم بالغيب^(١)، فقد عرفت أن نسخ هذه المفاهيم المشتملة على الأصناف المتباينة في الأحكام بحسب الأصناف وموضوعاتها تستلزم عدم صلوحها للوقوع في مقام بيان تمام المراد بالنحو الذي يكفي فيه أي فرد منها لمجرد انطباق عنوانها عليه.

والغريب: أنه التزم بإمكان التمسك بإطلاق قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾^(٢) بدعوى: أن «المفهوم من كلمة الصيام عرفاً كفّ النفس عن الأكل والشرب، وهو معناه اللغوي، فالصيام بهذا المعنى كان ثابتاً في سائر الشرائع والأديان بقرينة قوله ﷺ: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^(٣)، حيث لم يعتبر فيه سوى الكف عن الأكل والشرب...»^(٤) إلى أن قال: «بل قد يعتبر فيه كما في شرع الإسلام الكف عن عدة أمور آخر - أيضاً - كالجماع والارتماس في الماء والكذب على الله ﷻ وعلى رسوله ﷺ وعلى الأئمة الأطهار عليهم السلام وإن لم يكن الكف عنها معتبراً في بقية الشرائع والأديان.

وعلى ذلك فلو شككنا في اعتبار شيء في هذه الماهية قيماً وعدم اعتباره

(١) محاضرات في أصول الفقه: ١/ ١٨٨.

(٢) سورة البقرة: ١٨٣.

(٣) سورة البقرة: ١٨٧.

(٤) محاضرات في أصول الفقه: ١/ ١٨٩.

كذلك فلا مانع من أن نرجع إلى إطلاق قوله تعالى: «كتب عليكم الصيام» وبه يثبت عدم اعتباره^(١).

فإنه يرد عليه:

أولاً: أنه وارد في مقام بيان أصل التشريع، بقريته قوله ﷺ: ﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾، خصوصاً: بعد الاعتراف بأن الصوم قد اعتبر فيه - كما في شرع الإسلام - الكف عن عدة أمور آخر غير الأكل والشرب وإن لم يكن ذلك معتبراً في سائر الشرايع والأديان.

فإنه لو كان في مقام بيان تمام المراد وجميع ما يعتبر فيه الكف عنه لكان بعينه هو المعتبر في سائر الأديان، لمكان التشبيه، ولما أمكن الفرق فيه بين شريعة الإسلام وسائر الشرايع، لافتراض أنه في ذلك المقام، فيكون من تنمة البيان المساواة فيما يعتبر الكف عنه بين شريعة نبينا ﷺ وشرايع من قبله من الأنبياء عليه وآله وعليهم جميعاً أفضل الصلاة والسلام.

وعليه: فبمجرد أن يثبت الفرق سينكشف أنه لم يكن في مقام البيان، وإلا لزم الخلف، بل احتمال الفرق - إذ كان وارداً - كان مانعاً من إحراز الكون في ذلك المقام، كما لا يخفى.

وبعد الغض عن أمر المساواة كيف يصح الرجوع إلى إطلاق الآية بعد ثبوت اعتبار أمور آخر في الصوم، فإن ذلك يكشف عن عدم الكون في مقام بيان تمام ما يعتبر في الصوم جزماً، إذ يلزم التغيرير بالجهل، وهو محال على مقام الباري (عز وجل وتعالى عنه علواً كبيراً)، فلا مناص من حمله على مقام

التشريع وبيان توجيه أصل الوجوب إلينا، كما توجه فيما قبل إلى السابقين.

وثانياً: أنه ﷺ عدّ قوله ﷺ: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا...﴾ قرينة على كون الصيام بمعنى كف النفس عن الأكل والشرب حتى في سائر الشرايع، في حال أن تلك الفقرة من الآية الكريمة إنما وقعت في آية تحليل الرفث والمباشرة في ليالي الصوم، حيث قال ﷺ: ﴿أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَّائِسُ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَّائِسُ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا...﴾ (١).

وفي صحيح أبي بصير: «عن أحدهما في قول الله ﷻ: «أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم» قال: نزلت في خوات بن جبير الأنصاري وكان مع النبي ﷺ في الخندق وهو صائم، فأمسى وهو على تلك الحال، وكانوا قبل أن تنزل هذه الآية إذا نام أحدهم حرم عليه الطعام والشراب، فجاء خوات إلى أهله حين أمسوا فقال: هل عندكم طعام؟، فقالوا: لا، لا تنم حتى نصلح لك طعاماً، فاتكأ فنام، فقالوا له: قد فعلت، قال: نعم. فبات على تلك الحال، فأصبح ثم غدا إلى الخندق فجعل يغشى عليه، فمرّ به رسول الله ﷺ، فلما رأى الذي به أخبره كيف كان أمره، فأنزل الله ﷻ الآية: «وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر» (٢).

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) البرهان: ٤٠٦/١.

وفي حديث «علي بن إبراهيم قال: حدثني أبي، رفعه، قال: قال الصادق عليه السلام: كان الأكل والنكاح محرمين في شهر رمضان بالليل بعد النوم، يعني كل من صلى العشاء ونام ولم يفطر ثم انتبه حرم عليه الإفطار، وكان النكاح حراماً في الليل والنهار في شهر رمضان، وكان رجل...»^(١) ثم ذكر خبر خوات بن جبير المتقدم إلى أن قال: «وكان قوم من الشبان ينكحون بالليل سراً في شهر رمضان، فأنزل الله ﷻ: «أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم» الآية، فأحل الله تبارك وتعالى النكاح بالليل في شهر رمضان، والأكل بعد النوم إلى طلوع الفجر...»^(٢).

فالآية الكريمة - خصوصاً بعد ملاحظة النصوص - ليست في مقام شرح حقيقة الصوم في شريعة الإسلام، فضلاً عن سائر الشرايع، وإنما هي بصدد تحليل مباشرة النساء والأكل والشرب بعد النوم في ليالي شهر رمضان، فكيف تكون قرينة على أن مفهوم الصوم هو الكف عن الأكل والشرب؟!.

لأسيما بعد إضافة الرفث أو المباشرة إليهما وقد كان الكف عن الثلاثة بعد النوم معتبراً في الليل والنهار معاً، على ما ذكر في النصوص. فالآية الكريمة أجنبية عما أفاده بالمرّة.

وثالثاً: على ما أفاده بعد ذلك من عدّ آية الصوم من سنخ الآيات الواردة في المعاملات وما تضمن مثل عنوان «يتشهد» في الصلاة^(٣)، فإنّه قياس مع الفارق، لأن مفهوم الصوم العبادي مجمل ذو شرائط وفروع مختلفة فيما يعتبر فيه

(١) البرهان: ٤٠٧/١.

(٢) المصدر نفسه: ٤٠٧/١ - ٤٠٨.

(٣) محاضرات في أصول الفقه: ١٨٩/١.

باختلاف الحالات من العلم والجهل والذكر والنسيان والحضر والسفر... إلخ، بخلاف مفاهيم المعاملات الجارية عند العرف والعقلاء، وبخلاف مفهوم التشهد الذي هو مفهوم جلي مركب من الشهادتين في جميع الحالات.

ورابعاً: وأخيراً على ما أفاده في آخر كلامه ﷺ من أن الضابط في المسألة الأصولية هو إمكان وقوعها في طريق الاستنباط^(١)، فإنه غير مسلم على إطلاقه، إذ يعتبر فيه - على أقل تقدير - احتمال وقوعها في طريق الاستنباط وتوقعه، كي يكون للبحث فيها ثمرة عملية، أو توقع ترتب ثمرة عملية - على أقل تقدير - دون الاكتفاء بمحض الإمكان - فإنه يستلزم كونها ثمرة علمية محضة لا ينبغي بذل الجهد في سبيلها، لأنّ تحرير مثل هذه المسائل - لا سيما إذا كان تحقيقها يستدعي طول الكلام فيها يوجب في مقام تحصيل العلم بتنائجها عسراً على عسر نحن في غنى عنه، فتدبر جيداً.

نعم لو كان يترتب على الثمرة العلمية ثمرة أو ثمرات عملية - ولو في مسائل أخرى غير المسألة المبحوث فيها - لزم البحث والتحقيق فيها، لترتب الثمرة العملية على البحث فيها، أو على ثمرتها ولو بالواسطة، ولكن لم يظهر للبحث في مسألة الصحيح والأعم ثمرة عملية تنفع في مسائل أخرى. نعم قد يتعرض لمطالب وبحوث فيها ذات ثمرة عملية - ولو بالواسطة - لكنها بحوث مشتركة يقع البحث فيها في أكثر من مسألة، وعليه فليبحث فيها في تلك المسائل، ولا ضرورة للبحث فيها هنا. فلاحظ.

هذا وما ذكرناه في وجه المنع من صحة التمسك بإطلاق ألفاظ العبادات

(١) محاضرات في أصول الفقه: ١/ ١٨٩.

يظهر: الإشكال فيما أفاده السيد الأستاذ رحمته من صحة التمسك بإطلاقها بناءً على مختاره في المسألة، وهو «أنّ المعبر في المسمى تمام الأجزاء المعبرة في تمام أفراد الماهية، وبعض الشروط المعبرة فيها دون غيرها ودون الأجزاء والشروط المعبرة في خصوصيات الأصناف»^(١)، فقد قال: «وعلى هذا يتجه التمسك بالإطلاق لنفي اعتبار ما شك في اعتباره في خصوصية الصنف حتى لو كان وارداً في مقام التشريع»^(٢).

فقد عرفت أنّ عناوين العبادات - بعد أن كانت مجملة ومفاهيم مشتركة بين الطبايع المتباينة المختلفة فيما يعتبر فيها وجوداً وعدماً من الأجزاء والشرائط - غير صالحة للوقوع في مقام بيان جميع ما يعتبر فيها من الأجزاء والشرائط إلا إذا اقترنت بالتفاصيل وبيان ما يعتبر في كل صنف من أصنافها، فكيف يمكن التمسك بإطلاقها في نفي ما يشك في اعتباره في كل واحد من تلك الأصناف وهي غير صالحة للبيان، فإن ذلك موجب للعلم بعدم ورودها في مقام بيان ما هو معتبر فيها، فضلاً عما هو معتبر في كل صنف من أصنافها.

والغريب: ما نصّ عليه من تعميم صحة التمسك بالإطلاق لصورة وروده في مقام التشريع، إذ كيف يصح ذلك في حال أن البيان في مقام التشريع مقصور على أصل التشريع، كوجوب الصلاة أو الصوم أو غيرهما دون الجهات التي يراد التمسك بالإطلاق من حيثيتها، فلا يمكن التمسك بإطلاقه من حيثيتها، ويشهد به ما أفاده في مقدمات الحكمة.

(١) المحكم: ٢٠٨/١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٠٩/١.

هذا وقد ذكرت للمسألة - مضافاً إلى ما تقدم - ثمرتان أخريان:

الأولى: رجوع القائل بالصحيح إلى الاشتغال، والقائل بالأعم إلى البرائة عند الشك في اعتبار شيء في المأمور به.

وقد أورد الشيخ رحمته الله وجلّ من تأخر عنه على هذه الثمرة بأنها غير تابعة للمختار في مسألة الصحيح والأعم، وإنما هي تابعة للمختار في مسألة تعلق التكليف بالمجمل المردد بين الأقل والأكثر الارتباطيين - التي هي من مسائل البرائة والاشتغال - فمن قال في تلك المسألة بانحلال العلم الإجمالي بالتكليف إلى العلم التفصيلي بالتكليف بالأقل والشك البدوي في الزائد ذهب إلى البرائة، ومن قال بعدم الانحلال لكون الشك في المحصل ذهب إلى الاشتغال، ولا يترتب ذلك على القول في هذه المسألة، ولذا كان المشهور بين القائلين بالصحيح هو القول بالبرائة.

والإيراد في محله، لأنّ الكلام مرتبط بتلك المسألة، لا بهذه، حيث أنّ القائل بالصحيح - حتى لو اختار كون الجامع بسيطاً - كان اختياره في تلك المسألة منوطاً بدعوى: انحلال ذلك الجامع إلى الأجزاء، فيرجع في الشك في الزائد إلى البرائة، ودعوى: عدم انحلاله، فيرجع إلى الاشتغال. وكذلك القائل بالأعم إذا ذهب إلى أن هناك قرينة عامة تدل على كون المراد هو خصوص الصحيح فيشترك مع القائل بالصحيح في كون متعلق الأمر هو الصحيح، ويلزمه ما يلزمه. وتنقيح ذلك كله في تلك المسألة.

وأما ادعاء: أنّ بعض أنحاء تصوير الجامع للصحيح يستلزم رجوع القائل به إلى الاشتغال دون القائل بالأعم، فذلك - لو سلم - فهو أمر يخص هذا القائل، إذ قد يرى ذلك الاستلزام، فيلزمه الرجوع إلى الاشتغال، وقد يمنعه،

فلا يلزمه ذلك، خصوصاً بعد أن كان مدعي ذلك الاستلزام - وهو الشيخ النائيني رحمته الله - قد منع من صحة ذلك الجامع ^(١)، فلا ينبغي البحث في هذه المسألة من أجل أن بعض تصورات الجامع فيها تستلزم بنظرنا الرجوع إلى الاشتغال عند الشك وفقد الدليل، خصوصاً بعد أن كانت تلك التصورات غير صالحة للوضع بإزاء الجامع في نظرنا.

وبعبارة أخرى: إن الثمرة المدعاة ليست ثمرة لهذه المسألة، وإنما هي ثمرة للبحث في أن الجامع للصحيح - على القول به - إذا كان هو الأثر المشترك أو المؤثر لزم القائل به الرجوع إلى الاشتغال، فهي ثمرة لتصوير الجامع بذلك النحو والقول بالوضع له، وليست ثمرة لأصل المسألة والأقوال فيها.

وعليه: فيغني عن البحث فيها إيضاح الحال في ذلك الجامع - هنا - أو في تلك المسألة من البرائة والاشتغال، فتدبر جيداً.

ويكفي في منعه ما أشار إليه من أن الجامع المذكور - لو تم تصويره ثبوتاً - فإنه لا يساعد عليه مقام الإثبات، لأنه غير متبادر من تلك الألفاظ وليس هو مفهوماً، كما يظهر بأدنى التفات.

الثانية: دعوى: ظهور الثمرة فيمن نذر أن يعطي لمن صلى درهماً، فيجزيه في مقام الوفاء أن يعطيه لمن صلى صلاة فاسدة، أو لا يجزي في ذلك المقام إلا لمن صلى صلاة صحيحة.

وفيها - كما أشار إليه الأعلام رحمته الله - أنها لا تصلح ثمرة للمسألة الأصولية، وهي التي يبحث فيها عن القواعد التي يحتاجها الفقيه في مقام استنباط الحكم

الشرعي أو تعيين الوظيفة العملية الكلية، لأنه يعتبر في المسألة الأصولية أن تكون قاعدة يتوقف عليها استنباط الحكم الكلي، أو تعيين الوظيفة العملية الكلية، وأما تنقيح حال موضوع حكم جزئي ناشئ من تعلق نذر خاص به فهو ليس من ذلك في شيء، بل ذلك شأن المكلف، إذ النذور تابعة للقصد. اللهم إلا إذا قصد ما وضع له لفظ الصلاة شرعاً فاحتاج إلى السؤال عنه، وحينئذ يكون الأنسب أن يجاب بأن الأحوط أن يعطي درهمه لمن صلى الصلاة الصحيحة - وما أكثر أفرادها - لا أن يوقع المجتهد في جهد جهيد من أجل أن يعطي درهمه لمن صلى صلاة باطلة.

ومنه يظهر: أن عدّ مثل هذه النذور في ثمرات المسائل الأصولية ليس مما ينبغي.

تحقيق الحال

إذا عرفت ذلك فاعلم أننا في غنى عن البحث في تفاصيل ما أفيد في هذه المسألة من المطالب والتحقيق فيها، كما كان منا في الدورة السابقة، لأنّه يكفي استيضاح الحال فيها مما ذكرناه في البحث عن الحقيقة الشرعية.

بيان ذلك: أنك قد عرفت أن من الضروريات كون نبينا ﷺ قد أرسل بشريعة مستقلة عن الشرايع السابقة لها - لا سيما في الأحكام الفرعية - ولا ريب أن العبادات مركبات شرعية بأجزائها الخارجية والعقلية التي هي تقيداتها بشرائطها.

كما لا ريب أن الشارع المقدس قد جعل حدودها وصور مركباتها قبل تعلق أوامره بها، حتى لو كان شرحها للنبي ﷺ بعد الأمر بها، فضلاً عن المسلمين،

لاستحالة أمر الله (سبحانه وتعالى) بها من دون علمه بها، إذ يمتنع تعلق أمر المولى بها لا يعلم، فضلاً عن المولى الشرعي (جلّ وعلا) كيف وهو علام الغيوب، فهل يعقل عدم علمه بمسمى الصلاة التي تعلق أمره بها؟!!!.

ولا ريب - أيضاً - أن أمره عزّ وجلّ قد تعلق بالمركب الذي قد شرّعه لهذه الشريعة الإسلامية التي هي خاتمة الشرايع، ولا ريب أن المركب الذي شرّعه وتعلق به أمره إنما هو الموافق لغرضه - ولو بنحو متمم الجعل على تقدير الحاجة إليه -، وبعد كل هذا فهل يعقل أنه ليس هو المساوق للصحيح والمجزي في مقابل الفاسد الباطل؟!.

فمثلاً: الصلاة التي ينادى بها ويتعلق الحث بها في الأذان والإقامة هل يحتمل أن يراد منها تصوراً وتصديقاً غير الصلاة المشرّعة والتي تعلق بها الأمر وهي التي نعبر عنها بالصحيحة؟! وهل يعقل أن الحث والأمر متعلق بالأعم منها ومن الباطلة الفاسدة؟!.

فإن كل ذلك يشهد بأن المراد الاستعمالي - فضلاً عن التفهيمي والجدي - هو الصحيح دون الأعم، وذلك يستلزم تحقق الوضع للصحيح بالاستعمالات الأولى - على أقل تقدير -، ولا خصوصية للصلاة، فإن ذلك الملاك بعينه موجود في سائر المركبات والعبادات الشرعية، فتدبر جيداً.

وأما المتشركة فمن الطبيعي جداً أن يتبعوا الشارع في وضعه ومتعلقات أوامره، ولا يقصدون منها في مقام الأمر والإطاعة إلا الصحيح، ولكن لا بعنوان الصحيح، وإنما المركب الشرعي الذي تعلق به الأمر الشرعي على ما شرّعه الشارع.

نعم قد يختلفون في التطبيق كل بحسب مذهبه أو اعتقاده، كما قد يطبق العنوان مثل: الصلاة على ما ليس بصحيح، لاعتقاد الآتي بها أنها صلاة، فيقال له: صلاتك باطلة، أو من باب التجوز والمماثلة، كما يقال في المغشوش الذي لا يصلح التعامل به: دينار مغشوش، أو مزور، من دون وضعه للأعم، كما لا يخفى.

ولو تنزلنا عن كل ذلك وقلنا بأن الموضوع له عند الشارع والمشرعة هو الأعم فلا أقل من كون ذلك قرينة عامة على أن الأوامر الشرعية المتعلقة بالعبادات لا يراد جداً منها غير ما هو الصحيح دون الأعم، إذ كيف يعقل تعلق قصد المولى بالفاسد وما ليس هو بمجزي عنده في مقام امتثال أمره؟!.

هذا ما يرتبط بتحقيق الحال في ألفاظ العبادات.

الكلام في المعاملات وتحقيق الحال فيها

اعلم أن ألفاظ المعاملات - أيضاً - موضوعة للصحيح، لأن ما كان منها موضوعاً لمعنى شرعي مستحدث لم يشترك فيه الشارع المقدس مع العرف العام مثل: اللعان، يجري فيه شبهه الحديث المتقدم في العبادات، إذ يعتبر في المعنى الشرعي كل ما أخذ فيه من الأجزاء الخارجية وتقيدها بالشرائط مما يتوقف عليه ترتب الأثر شرعاً.

فالموضوع له هو ذو الأثر، وقد عرفت أن الصحيح إنما هو المجزي، والمجزي - هنا - هو ما يترتب عليه الأثر، فهو موضوع لخصوص الصحيح.

وفي مثله عند الشك في اعتبار الشارع أمراً فيه لا يصح معه الاستناد إلى الإطلاق، للشك في انطباق المسمى عليه.

نعم يصح الرجوع إلى الإطلاق المقامي في مثل هذه المقامات بعد معرفة ما يبين من أجزائه وشروطه وورده في مقام البيان.

وأما ما كان منها موضوعاً لمعنى عرفي وجرى الشارع المقدس في استعماله على ما عند العرف العام من دون استحداث وضع جديد وإن كان قد أضيف إليه بعض الشروط ونحو ذلك من الاعتبار الشرعية، كما هو الحال في أغلب المعاملات، مثل: البيع والإجارة... إلى غير ذلك، فهو موضوع للصحيح - أيضاً -

إذ لا ينبغي الشك في أن ألفاظ تلك المعاملات قد وضعت عند أهل العرف لما هو واقع الصحيح وما يترتب عليه الأثر المرجو منها، فمن قال: - مثلاً - بعت داري لزيد، لا يظهر من كلامه ولا يتبادر إلا وقوع ما ترتب عليه النقل والانتقال، فلا يفهم منه إلا إرادة أن الدار أصبحت بذلك البيع ملكاً لزيد، وكذلك إذا قال: بعني كتابك أو دارك... إلخ لا يريد ولا يفهم منه إلا ما يترتب عليه الأثر وهو النقل والانتقال.

خصوصاً بعد ملاحظة ما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع في سائر ما له أثر مقصود من المعاني، كالأدوية والمعاجين، إذ لا معنى للوضع لما يعم الفاسد الفاقد للأثر، لأنه يكون كسائر ما يباين ذلك المعنى من الأمور، فلا ينبغي الوضع للأعم في مثل تلك الأمور قاطبة، وعلى ذلك قد جرى العرف العام، كما يظهر بالتبع.

نعم قد تختلف الأنظار بين أهل البلدان أو الأعصار فيما يعتبر في المعاملة ولكن كل فئة لا تطبق العنوان حقيقة إلا على ما هو معتبر عندهم، فهي عند

الجميع موضوعاً للصحيح. كما أنه قد يتجاوز في تطبيقها على الفاسد، ولكنه من التشبيه ونحوه مما ليس الاستعمال فيه حقيقياً، نظير: ما تقدم في إطلاق لفظ العبادة على الفاسد، فإن البيع الباطل - وهو الذي لا يترتب عليه أثره - يطبق عليه عنوان البيع ولكن من باب المسامحة والمجاز بمعنى أن الذي أجري على أنه بيع فهو فاسد، لأنه ليس ببيع حقيقة حتى وإن كان بيعاً بصورة، فافهم جيداً، ولذا يتوقف فهمه على القرينة، وإلا كان المتبادر منه هو الصحيح، كما يشهد به الوجدان.

ويترتب عليه: أنه عند الشك فيما هو معتبر فيه عند العقلاء وأهل العرف لا يصح التمسك بإطلاقه لنفي اعتباره عندهم، فإنه يرجع إلى الشك في أصل المفهوم لا في خصوصيات أفراد وأصنافه.

وأما إذا شك في اعتبار شيء فيه شرعاً زيادة على ما هو معتبر فيه عند العرف والعقلاء فإنه يصح التمسك بإطلاقه، لعدم حدوث وضع جديد من الشرع لما هو معتبر عنده، كي يتعلق الشك في أصل انطباق المفهوم عليه، ويكون حاله حال استعمال اللفظ من قبل أهل العرف فيما بينهم، إذ لا إشكال في صحة التمسك بالإطلاق اللفظي فيه لو شك في اعتبار أمر زائد على ما هو عند النوع فيه إذا صدر الأمر من قبل المولى العرفي متعلقاً به.

نعم لو بني على حدوث النقل شرعاً لما هو معتبر عند الشارع لم يصح التمسك حينئذٍ بالإطلاق اللفظي، ولكن يمكن التمسك فيه بالإطلاق المقامي، كما أشار إليه في الكفاية^(١)، إلا أنه لا دليل على حدوث النقل.

ومنه يظهر: الحال فيما لو بني على كون ألفاظها موضوعة للمسببات - وإن كان خلاف الظاهر - فإنه وإن لم يصح فيه التمسك بالإطلاق اللفظي إلا أنه يصح التمسك فيه بالإطلاق المقامي بعين الملاك، إذ لو كان يعتبر فيه شيء زائد على ما هو عند أهل العرف العام لكان يلزم على من كان في مقام البيان بيانه سواء كان من يراعى اعتباره هو الشارع المقدس أم كان من أهل العرف أنفسهم، كما لا يخفى. هذا تمام الكلام في الحقيقة الشرعية، والصحيح والأعم.

مسألة في ما وضعت له الأسماء المبهمة

كأسماء الإشارة والضمائر والأسماء الموصولة. وبعين الملاك تدخل أسماء الشرط والاستفهام، ولكن تركّز الكلام بينهم على أسماء الإشارة على أن يعرف حال البواقى من ظهور الحال فيها.

وعمدة الأقوال في ذلك ثلاثة:

الأول: أنّها موضوعة لنفس الإشارة إلى ما يريد المتكلم حضوره في ذهن السامع، فتكون موضوعة لعرض خارجي، كالإشارة باليد، أو عرض ذهني، كلام التعريف من دون أن يكون المشار إليه معنىً مطابقاً لها وضعاً، وإنما هو يحضر بسببها في الذهن تبعاً لتحقيق الإشارة بها إليه.

الثاني: أنّها موضوعة لعناوين عامة، وتستعمل فيها، فمثل: هذا أو هو أو إياك إنما هو المفرد المذكر، وتشخصه إنما نشأ من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ إلى شخص ومصادق ذلك المفهوم العام، لأنّهما يستلزمان تشخص وجزئية المشار إليه أو المخاطب. وعلى ذلك فقس سائر ألفاظها الموضوعة للمؤنث أو الجمع أو المثني.

الثالث: أنّها موضوعة لواقع المشار إليه أو المتكلم أو المخاطب أو الغائب المفرد أو المثني أو الجمع المذكر أو المؤنث مع أخذ الإشارة أو التكلم أو الغيبة أو الخطاب، وكذا الأفراد أو الثنية أو الجمع، و- أيضاً - التذكير أو التأنيث في ما وضعت له تلك الأسماء - على اختلافها - .

وهذا القول هو الصحيح، وأما الأولان فلا يمكن المساعدة عليهما.

نقد القول الأول

أما الأول: فيرد عليه:

أولاً: أن المتبادر من اسم الإشارة ليس معنىً حديثاً، كتحريك اليد والقيام والعود، ولا عرضاً ذهنياً، كالعهد والانتباه والذكر، وإنما هو نفس المشار إليه.

وبعبارة أخرى: إن معنى اسم الإشارة ليس هو الإشارة الخارجية التي هي فعل حديثي وعرض خارجي، ولا الإشارة الذهنية التي هي عرض ذهني، كي يحضر المشار إليه في الذهن بالالتزام من حيث توقف تحقق الإشارة على وجود المشار إليه، وبعد حضوره في الذهن يجعل طرفاً للنسبة فيحكم به أو عليه.

فإن ذلك خلاف المتبادر وخلاف الظاهر جداً، كيف والملزوم الآخر للإشارة - وهو المشير فاعل الإشارة أيضاً - يحضر في الذهن بالالتزام، بعين الملاك، ويحضر مفهومه في الذهن، فلماذا لم يجعل طرفاً للنسبة، وإنما جعل طرفها خصوص المشار إليه!.

ولعل السبب في تلك الدعوى هو أخذ الإشارة في تلك الأسماء، كما في الإشارة الخارجية باليد ونحوها، ومقايستها بها، بتوهم: أن تلك الأسماء وضعت للإشارة، كي يشار بها إلى تلك المعاني، كما يشار بحركة اليد إليها، فيكون التلفظ بتلك الأسماء عوضاً عن الفعل الخارجي المشير إليها.

ولكنه غير صحيح، لأنَّ غاية ما يقتضيه كون المعنى المشار إليه باليد - مثلاً - هو نفس المعنى المشار إليه بتلك الأسماء، لا أنَّ الموضوع له في تلك الأسماء هو نفس الإشارة باليد وفي طول دلالتها على تلك الإشارة تدل على المعاني التي تعلقت بها الإشارة، فإننا نجد بالوجدان أنَّها تدل على المعاني مباشرة، لا بتوسط الدلالة على الإشارة.

نعم هي قد أخذ فيها نحو من الإشارة الذهنية، أو الأعم منها ومن الإشارة الخارجية، ولكن على نحو الظرفية والتقيد بها، لا على أن تكون الإشارة هي الموضوع لها، كي تدل تلك الألفاظ على الإشارة أولاً وبالذات وعلى المعاني ثانياً وبالعرض.

والشاهد على ما نقول: - مضافاً إلى ما عرفت من شهادة الوجدان - أنَّ ألفاظ تلك الأسماء تختلف باختلاف المشار إليه، فالمفرد إن كان مذكراً عبّر عنه بذا أو هذا، وإن كان مؤنثاً عبّر عنه بذي أو هذه، ولا يصح التعبير عن أحدهما بما وضع للآخر، وهكذا الحال في المثنى والجمع، في حال أن الإشارة التي هي عرض خارجي أو ذهني فعل واحد سواء أشير به إلى المفرد أو المثنى أو الجمع، وسواء أشير به إلى المذكر أو المؤنث.

فاختلاف الألفاظ باختلاف المشار إليه كاشف عن كون الموضوع له بتلك الألفاظ هو المعاني المشار إليها على أن يكون لكل منها لفظه المختص به، في حال أنه لو كان الموضوع له نفس الإشارة كان الموضوع له معنىً واحداً لا يختلف فيه الحال سواء أشير به إلى الواحد أم المتعدد، وإلى المذكر أم المؤنث.

نقد القول الثاني

وأما القول الثاني فيرد عليه:

أولاً: أنّه خلاف المتبادر منه، فإنّ المتبادر منه هو واقع المشار إليه المتعين بالقرينة الرافعة لإبهامه، كيف ولو كان مثل «هذا» موضوعاً لكلي المفرد المذكر لحضر مفهومه في الذهن، كما هو الحال في سائر أسماء الأجناس مثل: «الرجل»، ولم يكن مفهومه هو شخص المشار إليه، ولكان حال الإشارة حال سائر ما يتوقف تعلقه باسم الجنس على تشخصه خارجاً من دون دلالة عليه بالذات، مثل الرؤية البصرية عندما تتعلق بالرجل، ألا ترى: أنّك إذا سمعت أحداً يقول: رأيت رجلاً، كان من المعلوم تعلق رؤيته بشخص رجل في الخارج، لامتناع تعلق الرؤية البصرية بغير المتشخص فيه، ولكن يبقى المتبادر من لفظ الرجل هو المفهوم الكلي الصادق على ذلك المرئي، لا أن يكون المرئي بذلك الاستعمال هو معنى «رجل»، بخلاف ما نراه في اسم الإشارة عند ما يشار به إلى شخص معين في الخارج، فإنّ المتبادر منه إنما هو ذلك الشخص المشار إليه.

وثانياً: أنّ التشخص الناشئ من الإشارة أو التخاطب - على ما التزم به القائل - موجب لأخذ الإشارة في أسمائها، وكذلك التخاطب في ضمير المخاطب... وهكذا. وحينئذٍ إما أن يلتزم بكون الإشارة - مثلاً - قيداً للموضوع له فيكون الموضوع له لفظ «هذا» هو المفرد المذكر المشار إليه، أو يلتزم بأنّها من قيود الاستعمال، أو من قيود الوضع، كما كانت الآلية من قيود وضع الحرف والاستقلالية من قيود وضع الاسم - على مبنى الشيخ

الآخوند رحمته الله - فهنا ثلاثة فروض:

الأول: أن تكون الإشارة من قيود الموضوع له.

والثاني: أن تكون من قيود الاستعمال أو المستعمل فيه.

والثالث: أن تكون من قيود الوضع. وكلها لا مجال للمساعدة عليها، إما لأنها لا تنسجم مع مبنى القائل، أو لا تنسجم مع الواقع.

أما الفرض الأول، فلأن الإشارة الخارجية بعد أن كانت من قيود الموضوع له وهي موجبة لتشخصه خارجاً - كما يلتزم به - فسيكون الموضوع له هو الجزئي الخارجي لا محالة، لأن تقييد المفهوم بما يوجب اختصاصه بفرد واحد عند الاستعمال يوجب جزئيته وامتناع صدقه على كثيرين، وذلك يستلزم كون الموضوع له والمستعمل فيه خاصاً، وهو خلاف ما تصدى لتقريبه من كون الوضع والموضوع له في ذلك عاماً، قياساً على مختاره في الحروف.

وأما الفرض الثاني، فهو غير صحيح، لأن شؤون الاستعمال مرتبطة بالمستعمل وتابعة له دون الواضع، وما هو تابع للواضع إنما هو الوضع وما يأخذه فيه وفي الموضوع له، ولذا لا إشكال في صحة الاستعمال المجازي مع أنه لم يجر على طبق الوضع ولا الموضوع له. نعم الاستعمال الحقيقي يتوقف على مراعاة ما أخذه الواضع في الوضع والموضوع له، وإلا لم يكن حقيقياً، ولكن إذا توفر فيه ذلك كان صحيحاً وحقيقياً، ولو افترض منع الواضع من الاستعمال فيما وضع له - مطلقاً أو مقيداً - كان مما يوجب العصيان لا غلط الكلام، كما أفاده الشيخ المظفر رحمته الله.

وأما الفرض الثالث فيرد عليه:

أولاً: أنّه يستلزم كون أسماء الإشارة والضمائر ونحوهما من النكرات، حالها حال سائر أسماء الأجناس. وهو - كما ترى - واضح البطلان، كيف وهي من أوضح المعارف!

وثانياً: أنّه على خلاف ما يقتضيه المرام والغاية من الوضع لها، فإنها أريد بها بيان المشار إليه، وشخص المخاطب، ونحو ذلك - كما هو المفهوم منها - فلماذا توضع للمفهوم الكلي ويقتد الوضع فيها بما يوجب تشخصه عند الاستعمال، كي يدل الاستعمال على إرادة شخص المشار إليه، أو المخاطب أو غيرهما؟!، فإنّ الأنسب - حينئذٍ - أن توضع له مباشرة ولكن على نحو الوضع العام والموضوع له خاص، وما هي الضرورة الملزمة بذلك النحو من الوضع كي يلتزم به؟!.

على: أنّ الإشارة الملحوظة في أسمائها هي الإشارة الذهنية - كما أفاده المرحوم السيد^(١) وتبعه على ذلك الأستاذ الروحاني^(٢) - وليست الخارجية، كما أفاده الشيخ الآخوند وتبعه عليه أستاذنا الخوئي^(٣) - فإنّ أسماء الإشارة كثيراً ما يشار بها إلى المفاهيم، بل إلى ما يمتنع وجوده، مثل: أفراد اجتماع النقيضين، إذ يصح أن تقول - مثلاً -: هذا المفهوم لا وجود له إلا في الذهن، وهذه الأفراد يمتنع وجودها ثبوتاً في الخارج أو في الذهن أو مطلقاً.

وأما الإشارة الخارجية - كما في الإشارة باليد - فلا يراد بها إلا تنبيه الذهن

(١) حقائق الأصول: ٢٩/١.

(٢) منتقى الأصول: ١٥٨/١.

إلى المشار إليه، كيف ومن دون انتباهه لا تنفع شيئاً، فالإشارة في الحقيقة إلى الذهن بواسطة الإشارة إلى الخارج.

ولو أبيت عن كون الإشارة باليد ونحوها إلا إلى الخارجيات لا غير، فلا مناص عن كون الإشارة المعتبرة في تلك الأسماء هي الأعم من الخارجية والذهنية، ولا يصح قصرها على الخارجية، لما عرفت من صحة الإشارة بها إلى ما في الذهن من دون تجوز في ذلك أصلاً.

القول الصحيح والدليل عليه

والصحيح: هو القول الثالث - ولعله هو المشهور - والمدعى فيه: أن الموضوع له اسم الإشارة هو واقع المشار إليه المذكر أو المؤنث المفرد أو المثنى أو الجمع، فذا موضوع للمشار إليه المفرد المذكر، وذي للمشار إليه المفرد المؤنث، وذان للمثنى المذكر، وتان للمثنى المؤنث، وأولاء للجمع، فالإشارة مأخوذة في الموضوع له، ولكن بواقعها، لا بمفهومها، وكذلك الحال في سائر ما أشرنا إليه من الأفراد والتذكير وغيرهما، ويكون الفرق بين مفاد اسم الإشارة وتلك الأمور كالفارق بين الحقيقة والمفهوم.

ولذا يكون المشار إليه مبهماً إلا إذا اقترن بما يوضحه ويرفع ترددده وإبهامه مثل: الإشارة باليد أو غيرها، أو عطف البيان مثل: قول الأعمى عندما يسمع شخصاً يتكلم وهو لا يعرفه: «من هذا المتكلم»، ومثله الحال في الإشارة إلى الأمور الذهنية، كالمفاهيم إذا تصدى المتكلم للإشارة إليها فيقول: «هذا المفهوم حكمه كذا» ونحو ذلك.

والدليل عليه: هو التبادر، بخلاف غيره مما قيل فيه، كما عرفت، والمتبادر منه

وإن كان هو المشار إليه المفرد أو المثنى أو الجمع والمذكر أو المؤنث ولكن الحكم به أو عليه لا يتعلق به بما هو مشار إليه، فإن الإشارة المأخوذة في الموضوع له والمستعمل فيه مأخوذة فيه من حيث اختصاص اللفظ به، لا من حيث الحكم به أو عليه.

وكذلك الحال في بقية الأوصاف المعبرة في معاني تلك الأسماء من التأنيث والتذكير والإفراد والتثنية والجمع، فإنه لا يصح استعمال لفظ المذكر مثل: «هذا» في المؤنث، وكذلك مثل: «هذه» في المذكر، ولكن الحكم عليه بما هو، لا بما هو مذكر أو مؤنث، وكذلك الحال في مثل: «هذا» و«هذين» و«هؤلاء»، فإن تلك الأوصاف بأجمعها إنما أخذت في الموضوع له دون مقام الحكم به أو عليه.

ومن جميع ذلك ظهر: أن الوضع في أسماء الإشارة من قبيل الوضع العام والموضوع له خاص، كما هو الوضع في الحروف.

ونظيرها: الضمائر في كل من الوضع وكل من تلك الخصوصيات، فإنها وضعت لواقع ما تحكي عنه من المعاني، ولكن لا يصح استعمال مثل: «أنت» إلا في المخاطب المفرد المذكر، و«أنت» في المؤنث... وهكذا، وفيها خصائص أخرى، لاختصاص كل لفظ منها بحال المعنى من كونه مخاطباً أو متكلماً أو غائباً، ولاختصاص بعض منها بكون محله الرفع، مثل: «أنت» و«هو»، وبعض منها بكون اختصاص محله النصب مثل: «إياك» و«إياه»، وكذلك بعضها بكونه متصلاً مثل: التاء والهاء في قولك: «أكرمته»، وبعضها بكونه منفصلاً مثل: أنت وإياه في قولك: أنت إياه أكرمت، والوضع في الجميع من الوضع العام والموضوع له خاص.

وكذلك الأسماء الموصولة فإنها موضوعة لواقع ما تجري عليه الصلة وتصدق عليه، ولذلك تجد معانيها تختلف سعة وضيقاً بحسب سعة صدق

الصلة وضيقتها، سواءً في ذلك التي تستعمل في المفرد وغيره، وفي المذكر والمؤنث بلفظ واحد مثل: «من» و«ما»، والمختصة مثل: «الذي» و«التي».

وبسبب وضعها لواقع ما تجري عليه صلتها يختلف الوضوح والإجمال فيها بحسب حال صلتها، فإن كانت الصلة معهودة كان المراد منها واضحاً، وإلا كانت مجملة. وأما كونها من المعارف فمن أجل تعريفها بالصلة وتعيين معناها بما تجري عليه وإن لم يكن مفادها معيناً معلوماً لجريانها وصدقها على كثيرين مثل: «أكرم من يكرمك».

ومنه يظهر: أن الخصوصية التي أوجبت كون الموضوع له تلك الأسماء خاصاً - ليست هي كون معانيها جزئيات حقيقية يمتنع صدقها على كثيرين وإنما - هي ارتباطها بالصلة في كل مورد من موارد، وبتبعه يكون المستعمل فيه عين ما تجري عليه الصلة وما تنطبق عليه، ولذا قد يكون جزئياً مثل: «اعبد من خلقتك»، وقد يكون كلياً مثل: «أكرم من أكرمك». ولكن المستعمل فيه والموضوع له في كل منهما مشترك في الارتباط بالصلة وكون معناه هو ما تجري عليه، وهو لم يوضع للعنوان العام والمفهوم المشترك بين سائر الصلات، وإنما وضع لكل واحد من المعاني المرتبطة بصلاتها، والمراد به ما يراد منها - بمعنى أنه يتشخص معناه على وفق ما يراد من شخص صلته - ولا ريب أنها غير محصورة، فلذا يلزم في مثل هذه المعاني المتشخصة بتلك الصلات أن يكون الوضع فيها عاماً، كما أنها إنما كانت خاصة بتخصص تلك الصلات وتشخصاتها التي تقع عليها - على كثرتها -، وبذلك كان الموضوع له في تلك الأسماء خاصاً، لا بكونها معاني جزئية يمتنع صدقها على كثيرين، فتأمل جيداً.

ومنه يظهر: صحة إضافة «كل» الاستغرافية لاسم الموصول فيما كانت صلته ذات مفهوم كلي يصدق على كثيرين، كما هو في أسماء الأجناس، إذ يصح أن تقول: أكرم كل من أكرمك، كما يصح أن تقول: أكرم كل رجل، في حال أن الاسم الموصول «من» خاص ومعرفة، وأن «رجل» عام ونكرة، وكل منهما له أفراد وقد سري الحكم على جميع أفرادها بإضافة «كل» إليه.

والحاصل: أن الخصوصية التي أوجبت تشخص المعنى في الأسماء الموصولة وكون الموضوع له فيها خاصاً إنما هي تشخصه بتشخص صلته وكون المراد منه ما تجري عليه، ولذا كان تابعاً لها في الجزئية والكلية أو فقل: في العموم والخصوص، وفي جميع الأحوال هو خاص من تلك الحيشة وإن كان عاماً من حيشة إمكان صدقه على كثيرين تبعاً لصلته إن كانت يمكن صدقها على كثيرين. نعم قد يؤخذ في بعض الموصولات أمر زائد على ذلك مما ينافي صحة إضافة «كل» الاستغرافية إليها مثل: «الذي» و«التي»، فإن حالهما حال المفرد المعرف باللام في عدم صحة إضافة «كل» إليه، ولعله لمكان اللام فيهما، فافهم.

ونظيرها في الوضع العام والموضوع له خاص: أسماء الاستفهام وأسماء الشرط، فإن الأولى وضعت لواقع المستفهم عنه، لأن نظر المستفهم منصب على واقع الأمر المجهول الذي تصدى معرفته بالاستفهام عنه، ولذا كان المفترض في الجواب أن يكون مطابقاً لذلك الأمر المستفهم عنه، حتى أن محله من الإعراب في الجواب يكون نظير محل اسم الاستفهام في السؤال فيما إذا قصر الجواب على ذكر المستفهم عنه، كما إذا قلت: «من جاء» وكان الجواب بمثل: «زيد»، فإن «زيد» - هنا - مبتدأ وخبره تقديره: جاء.

وأما أسماء الشرط فإنها - أيضاً - نظير الأسماء الموصولة موضوعة لما تجري عليه جملة الشرط اللاحقة له والتي هي أشبه بصلة الموصول مثل: قوله ﷺ: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ^(١)، ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ﴾^(٢)، ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ...﴾^(٣)... وهكذا.

ويترتب على ذلك: أن الخصوصية الموجبة لكون الموضوع له في الأسماء المبهمة خاصاً لما كانت لا توجب جزئية معانيها فمعانيها قد تكون جزئية وقد تكون كلية، فإذا كانت كلية لم يمنع كون الموضوع له فيها خاصاً جريان الإطلاق الأفرادي، بل يمكن التمسك به كلما توفرت شروط الإطلاق، فتدبر جيداً.

(١) سورة الزلزلة: ٨.

(٢) سورة البقرة: ١٩٧.

(٣) سورة النساء: ٧٨.

مسألة فيما وضعت له الهيئة

تمهيد

لا يخفى: أن للهيئة قسمين:

أحدهما: ما وضع بالوضع الشخصي.

وثانيهما: ما وضع بالوضع النوعي.

أما الأول: فهو المقترن بوضع نوع الجوامد من المفردات، مثل: هيئة زيد ورجل، فإن اختلال الهيئة في أي منهما يوجب تغير المعنى، أو كون اللفظ مهملاً. وفي هذا القسم يكون اللفظ قد وضع بكل من مادته وهيئته بالوضع الشخصي، فلا يكون هيئته معنى مجرد عن مادته، ولا لمادته معنى مجرد عن هيئته، بل تكون الهيئة فيه كأجزاء لفظه في عدم وضعها لمعنى تدل عليه في أي مادة وجدت، فهو مفرد وغير مركب، لا من حيث أجزاء لفظه، ولا من حيث مادته وهيئته. وفي هذا القسم لم توضع الهيئة لمعنى، كي يبحث عنه.

وأما الثاني: فهو المقترن بوضع المركبات والمشتقات من المفردات.

حيث أن لكل مركب هيئة بواسطتها يدل على معنى غير ما تدل عليه أجزأؤه، كما أن لكل مشتق معنى تدل عليه هيئته غير ما تدل عليه مادته. وكل منهما موضوع بالوضع النوعي، فإن «ضارب» - مثلاً - موضوع بمادته للفعل المعين، كما أنه موضوع بهيئته لمن استند إليه الفعل المعبر عنه بالفاعل.

فهذا القسم هو الذي وضعت الهيئة فيه لمعنى .

وهو على قسمين: مركب ومفرد. ونعني بالمفرد ما يكون لفظه واحداً ولا يزيد على كلمة واحدة، وإن كانت تدل بجزئها المادي على معنىً وجزئها الصوري على آخر، فهو مركب من هذه الحيشة، ولكنه مفرد من الحيشة الأولى. وله بحث خاص.

المركب التام والناقص

وأما المركب فهو على قسمين - أيضاً - مركب تام يحسن السكوت عليه، ومركب ناقص لا يحسن السكوت عليه. وهنا يحسن بيان السرّ والملاك الذي بسببه كانت النسبة في المركب التام موجبة لكونه يحسن السكوت عليه، بخلاف النسبة في الناقص، فنقول:

إنَّ النسبة في واقعها إنّما هي: ارتباط المعاني فيما بينها سواء كان ذلك الارتباط واقعياً في مقام الثبوت، كما بين المتلازمين بالذات، أو في مقام الإثبات، كما في صدور فعل من فاعل معيّن، أم كان اعتبارياً، كما في مثل: ارتباط الملكية بالكتاب من طرف، ويزيد - مثلاً - من طرف آخر، فالارتباط - على أنحائه - ثابت على نحو ثبوته في الواقع، ولا علاقة له بالألفاظ والكلام. اللهم إلا في الإنشائيات حيث يوجد بها ارتباط ناشيء عنها، ولذا يكون كلامنا - فعلاً - في الإخبار، ومنه يظهر الحال في الإنشاء.

والمهم: معرفة أنّ انقسام المركب إلى التام والناقص إنّما هو في نحو الحكاية عن ذلك الواقع، وأما الارتباط الواقعي - بغض النظر عن الكلام الحاكي عنه - فهو ثابت على نحو ثبوته الواقعي بلا نقص فيه أصلاً، وأما الحاكي عنه فتارة: يقتصر

فيه بالنظر إليه والحكاية عنه على نحو ثبوته في الواقع، فيكون ذا نسبة تامة، وأخرى: ينظر إليه مرتبطاً بآخر، فيتصدى المتكلم للحكاية عنهما بكلام واحد وجملة واحدة تحكي عن نسبة رابطة بين أطراف مرتبطة فيما بينهما بنسبة وبين طرف آخر، أو فقل: تحكي عن نسبة رابطة بين نسبة مترابطة أطرافها بها وبين طرف آخر، فتكون النسبة التي رُبطت بطرف آخر في الكلام أو بنسبة أخرى نسبة ناقصة، لوقوعها في الكلام في ضمن طرف لنسبة أخرى.

فمثلاً: إذا كان زيد عالماً وقد جاء إليك فإن هناك ارتباطاً واقعياً بين زيد والعلم المتصف به، كما أن هناك ارتباطاً واقعياً بينه وبين مجيئه إليك، فتارة: تعبر وتحكي عن كل منهما بجملة مستقلة، فتقول: زيد عالم، جائي زيد، فالنسبة الحكاية عن كل منهما نسبة تامة، والمركب في كل منهما تام كذلك. وأما إذا قلت: جائي زيد العالم، فقد وقعت نسبة العلم إلى زيد - في هذه الجملة - في ضمن طرف لنسبة أخرى - وهي نسبة المجيء إلى زيد - فكانت نسبة ناقصة.

ولذا كان يحسن السكوت عليها في الجملة الأولى، ولم يحسن السكوت عليها في الثانية.

وعليه: فملاك تمامية النسبة والمركب مرتبط بالكلام الحاكي عنه، وليس بالواقع المحكي به، فإن أساليب الكلام وطرق التعبير مختلفة، ولكن ارتباط الأمور والنسب فيما بينها واقعاً كله على نحو واحد، وليس فيه ولا في تلك النسب نقص، كي يقابل بالتمام، فالنسب تامة في واقعها وثابتة فيه سواء كان الحاكي عنها مركباً ناقصاً أم تاماً، والتمامية والنقصان إنما يكونان في الحاكي دون المحكي.

ومنه يظهر: الحال في الإنشاء فإنه يتعلق بإيجاد النسبة في عالم الاعتبار، كما أنّ الإخبار يتعلق بالحكاية عنها، فالنسبة التي يتعلق بها الإنشاء هي النسبة التامة، وأما الواقعة في أطرافها فهي نسبة ناقصة، فنسبة الغلام إلى المتكلم في مثل قوله: «غلامي حر» - عند إنشاء العتق - نسبة ناقصة، لوقوعها في طرف نسبة أخرى.

والحاصل: أنّ المركب الناقص هو الواقع طرفاً لنسبة أخرى سواءً في الإخبار أم الإنشاء، وسواءً كان مركباً تقييدياً، كما في الوصف والموصوف، والمضاف والمضاف إليه، أم جملة، اسمية أم فعلية، حملية أم شرطية، كما إذا وقعت شرطاً أو جزاءً لشرطية أكبر منها، وأما المركب التام فهو ذو النسبة المستقلة التامة، وهي التي لم يؤخذ في مقام بيانها كونها جزءاً أو طرفاً لنسبة أخرى.

ومنه يظهر: السر في عدم تعلق التصديق إلا بالمركب التام ونسبته، في حال عدم قابلية تعلقه بالناقص ونسبته وإن كان من القضايا، كما هو الحال في أطراف القضية الشرطية.

نقد ما أفاده الشيخ العراقي رحمته الله في المقام

ولا يخفى: أنّ الشيخ العراقي رحمته الله قد فرق بين هيئتي المركب الناقص والتام بوجهين:

الأول: «أنّ الهيئة الأولى تحكي عن النسبة الثابتة التي تعتبر قيماً مقوماً للموضوع أو المحمول، كما لو قلت: غلام زيد قائم... والهيئة الثانية تحكي عن إيقاع النسبة نحو: زيد قائم، وعبدي حر في مقام إنشاء العتق. والإنسان يرى بالوجدان أن المتكلم يرى الموضوع عارياً عن النسبة التي يريد إثباتها إخباراً أو

إنشاءً، وهو بالحمل أو بالإنشاء يوقعها بين الموضوع والمحمول، بخلاف النحو الأول فإن المتكلم يرى النسبة فيه ثابتة للموضوع أو المحمول...»^(١).

الثاني: أن الملحوظ «في التركيب التام - إخباراً كان أم إنشاءً - هي النسبة بلحاظ وجودها، بخلاف التركيب الناقص، فإن المحكي عنه به هي النسبة بلحاظ نفسها مع قطع النظر عن وجودها وعدمها في الخارج، بل الملحوظ هو ذاتها في مقام الحكم عليها وبها...»^(٢). هذا الذي نقلناه من عبارته هو عمدة ما فيها على طولها.

أقول: أما بالاضافة إلى الوجه الأول - فبعد غرض النظر عن التعبير عن الناقصة بالنسبة الثابتة، وعن الثانية بأنها تحكي عن إيقاع النسبة - نرى أنه ذكر فيه فرقاً مهماً بينهما في القضايا الحملية منسجماً مع ما ذكرناه في الفارق بينهما، حيث أن الناقصة تعتبر قيدها للموضوع أو المحمول، بينما التامة لم تؤخذ في الموضوع ولا في المحمول، وإنما هي الرابطة بينهما، وهذا الفارق الوجداني ينسجم مع ما ذكرناه من الملاك لنقصان المركب ونسبته وتمامه، فما كان طرفاً أو مأخوذاً في طرف نسبة أخرى كان ناقصاً، وما كانت نسبته مستقلة في البيان كان تاماً، ولذا كان الأول لا يحسن السكوت عليه بخلاف الثاني.

ولكن التعبير عن الناقصة بالثابتة في مقام التفريق بينها وبين التامة يشعر بأن التامة غير ثابتة، في حال أن ثبوت النسبة أمر واقعي أجنبي عن الكلام، وبالإمكان التعبير عنها في القضايا الخبرية بمركب تام، كما يمكن التعبير عنها

(١) بدائع الأفكار: ٦٠ / ١.

(٢) المصدر نفسه: ٦٢ / ١.

بالناقص، وأما التعبير عن المتكلم بأنه يوقع النسبة بين الموضوع والمحمول فهو غير صحيح، لأن المتكلم في الإخبار إنما يحكي عن النسبة وثبوتها، وإن كان في الإنشاء يوجدها.

ويلاحظ عليه - أيضاً - قصر نظره الشريف على الحملية ولم يتوجه إلى الشرطية في حال أن جملة الشرط والجزاء لا يقعان موضوعاً ولا محمولاً، مع أن كلا منهما في القضية الشرطية مركب ناقص، ولم يتوفر فيه ما أفاده فيه.

وأما الوجه الثاني فإن كان ناظراً فيه إلى أن التام يراد به الحكاية عن ثبوت النسبة أو لا ثبوتها في الإخبار ويراد به إيجادها في الإنشاء، وأن الناقص ليس فيه حكاية عن الثبوت أو الدلالة على الإيجاد وإنما تؤخذ فيه النسبة - بما هي - طرفاً أو مقومة لطرف النسبة التامة.

فهو صحيح، ولكن التعبير عنه غير دقيق، إذ أخذ في التام الوجود والعدم في الخارج، مع أن المنظور فيه مختلف، فإنه قد يكون الخارج، وقد يكون عالم الاعتبار، كما قد يكون مقام الثبوت كل بحسبه.

مع: أن الناقصة قد يؤخذ في طرفيتها للنسبة التامة ثبوتها أو عدم ثبوتها - على اختلاف الأحكام التي يتصدى المتكلم للكشف والحكاية عنها أو لإنشائها - .

فالإنصاف: أن ما أفاده رحمته في المقام لا يخلو عن قصور. وفي ما رتبته على ما أفاده من الثمرات مواقع للنظر لا حاجة إلى إطالة الكلام فيها.

نقد ما أفاده السيد الصدر رحمته

وقد أفاد السيد الصدر رحمته في الفرق بين النسبتين التامة والناقصة: «أن النسبة

إذا كانت تحليلية في صقع الذهن - بالمعنى المتقدم شرحه في القسم الأول من الحروف - كانت ناقصة، وإذا كانت واقعية في صقع الذهن كانت تامة»^(١). «وأما تشخيص ما يكون من النسب الذهنية تحليلاً^(٢)، وما يكون منها واقعياً فضابطه العام: أن كل نسبة يكون موطنها الأصلي هو الخارج - أي نسبة خارجية - فهي نسبة تحليلية في الذهن بالبرهان المتقدم في الحروف والجمل الناقصة، وكل نسبة يكون موطنها الأصلي الذهن فهي نسبة ذهنية واقعية»^(٣).

ثم أورد على ذلك بقوله: «لا يقال: على هذا الأساس ينبغي أن يكون المدلول في القسم الثاني من الحروف، كحروف العطف والإضراب مدلولاً تاماً يصح السكوت عليه كالجمل التامة، لأنها تدل على النسب الثانوية التي موطنها الأصلي هو الذهن لا الخارج»^(٤).

وأجاب عنه بقوله: «فإنه يقال: لا شك في دلالة هذا القسم من الحروف والهيئات على النسب التامة، إلا أن هذا لا يعني صحة السكوت عليها بمفردها، بل لابد من الإتيان بأطراف النسبة التامة المفادة بها - أيضاً - لكي يتم المعنى في الذهن ويصح السكوت عليه، وهذا واضح»^(٥).

أقول: ما أفاده ﷺ لا يمكن المساعدة عليه في المبنى، ولا في النتيجة التي رتبها عليه.

(١) بحوث في علم الأصول: ٢٦٨/١.

(٢) كذا في المصدر، والظاهر أنها تحليلياً.

(٣) بحوث في علم الأصول: ٢٦٩/٢.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

أما المبنى فلما تقدم من البرهان على بطلانه.

وأما النتيجة التي رتبها عليه بالضابط الذي أفاده فهي غير منسجمة مع واقع المركبات التامة والناقصة، إذ المركب التام يحسن السكوت عليه بملاك دلالة على النسبة التامة، كما أن الناقص إنما لم يحسن السكوت عليه بملاك دلالة على النسبة الناقصة.

ألا ترى: أن البناء على ما ذكره من الضابط لتامة النسبة ونقصانها يستلزم كون جميع ما دلّ من المركبات على النسب الخارجية مركبات ناقصة - بملاك كون مدلولاتها نسباً تحليلية في الذهن - والحال أن كثيراً من تلك المركبات هي تامة يحسن السكوت عليها مثل قولك: النار في الموقد، صلى زيد في المسجد، طلعت الشمس، وغربت الشمس... إلى غير ذلك مما هو كثير جداً.

كما أنه يستلزم كون جميع ما دل من المركبات على النسب الذهنية الواقعية مركبات تامة يحسن السكوت عليها في حال أن كثيراً منها ناقصة لا يحسن السكوت عليها، ولا أقل مما اعترف بتاميته في كل من الإيراد وجوابه المتقدمين، لاسيما في الجواب حيث قال: «لا شك في دلالة هذا القسم من الحروف والهيئات على النسب التامة» ولكن بشرط ذكر طرفيها، و - هنا - نقول: ما قيمة ذكر الطرفين إذا كانا مفردين مثل: زيد وعمرو، أو كان أحدهما طرفاً لنسبة موطنها الأصلي هو الخارج مثل: «جاء زيد بل عمرو» على مبناه من كونها نسبة ناقصة، فإن ذلك يكون بمثابة قولك: مجيء زيد بل عمرو، وهو مركب ناقص لا يصح السكوت عليه، في حال أنها لو كانت دالة على النسبة التامة لكفى ذكر طرفيها في تمامية المركب وصحة السكوت عليه.

وذلك يكشف بوضوح عن عدم صحة الملاك الذي أفاده في الفرق بين النسبة الناقصة والتامة، والمركب الناقص والتام.

ويتحصّل من جميع ما تقدم: أنّ الهيئة الموضوعية بالوضع النوعي تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي: هيئة المركب التام، وهيئة المركب الناقص، وهيئة المفرد، فإذا أردنا معرفة ما وضعت له الهيئة في كل قسم من هذه الأقسام فلا بدّ من ملاحظة أقسام كل قسم منها، والنظر فيما وضعت له.

وحيث كان كل قسم منها يختصّ بمدلول فكان اللازم تقسيم كل منها إلى أقسامه فيما تختلف فيه الهيئة من حيث دلالتها المختصة به، فهنا ثلاثة فصول: الأول في أقسام المركبات التامة.

والثاني في أقسام المركبات الناقصة.

والثالث في أقسام المفردات.

الفصل الأول: في أقسام المركبات التامة

تنقسم المركبات التامة من حيث دلالة هيئاتها إلى قسمين رئيسيين:

هيئة الجملة الفعلية، وهيئة الجملة الاسمية ولا يخفى: أنّ انقسامها إلى الخبر والإنشاء لا يستند إلى اختلاف الهيئة في الدلالة عليهما، وإنّما يرجع إلى قرائن المقام. وللبحث في حقيقة كل منهما مقام آخر يأتي (إن شاء الله تعالى).

تقسيمات هيئة الجملة الفعلية

أما هيئة الجملة الفعلية فلها تقسيان: التقسيم الأول من حيث انقسام الفعل

إلى ماضي ومضارع وأمر. والثاني من حيث انقسامه إلى المبني للفاعل والمبني للمفعول.

أما التقسيم الأول فأقسامه ثلاثة:

الأول: هيئة الفعل الماضي

مثل: «صلى زيد» و«صام عمرو» ولها دالتان:

الأولى: على ارتباط الحدث - أو الفعل - بالزمان الماضي وكون وقوعه فيما مضى من الأزمان.

ولا يخفى: أن هذه الدلالة ليست محل كلامنا، وللحديث عنها مقام آخر يأتي في دلالة هيئات الأفعال (إن شاء الله تعالى)، لأن محل كلامنا - فعلاً - هو دلالة هيئة الجملة - المركبة من الفعل وما أسند إليه - ذات المركب التام دون خصوص ما تدل عليه هيئته من حيث هو جزء الجملة، ولذا لو لم يلحق به المسند إليه يكون مفرداً أو مركباً ناقصاً.

الثانية: على ارتباط الحدث بما يلابسه، كالفاعل، فإذا ذكر معه - ولو مقدراً - وتمت بهما الجملة فيما لم تكن طرفاً لنسبة أخرى تحقق بذلك المركب التام. ولا ريب في تقوم الجملة الفعلية بتأخر المسند إليه عن الفعل - ولو كان ضميراً يعود إلى المتقدم، كما في الجملة المركبة -، فالهيئة - هنا - مركبة من فعل متقدم وفاعل متأخر عنه.

ومدلولها هو تحقق ذلك الفعل من فاعله واستناد تحققه إليه، ولكن على نحو بيان الحقيقة، لا مفهوم التحقق والاستناد، - كما هو الحال في سائر المعاني

الحرفية -، فمدلول: «صلى زيد» هو واقع الاستناد المرتبط بتحقيق الصلاة من جهة، والمرتبب بزيد من جهة أخرى، أو فقل: هو واقع استناد تحقق الصلاة من زيد، والذي دل على تحقق الصلاة هو الفعل «صلى»، كما أن الذي دلّ على كون تحققه من زيد هو تأخر «زيد» عنه. وأما لو تقدم زيد لكانت الجملة اسمية، ولكانت جملة: «صلى» بضميرها المستتر مركباً ناقصاً لا تاماً، فتخرج بذلك عن محل الكلام موضوعاً. والحاصل: أن مدلول هيئة الجملة الفعلية ذات الفعل الماضي أمور ثلاثة هي: الوقوع والتحقق، وارتباطه بمادة الفعل، كالصلاة، واستناد ذلك التحقق إلى الفاعل، كزيد، فتأمل جيداً.

وقد حاول السيد الصدر رحمته الله تصوير مدلول هيئة الجملة الفعلية - الخبرية - على أنها نسبة تصادقية، كما هو مختاره في مدلول هيئة الجملة الاسمية، ولكن بتغيير مركز التصادق، فإنّ مركز التصادق في الجملة الاسمية هو انطباقها على واقع واحد، وأما مركزه في الجملة الفعلية فهو المركب من العرض ومحله، فمثلاً: الضرب والرجل لهما مفهومان، فقد «يلحظ مفهوم الضرب منهما فانياً في حادثة ومفهوم الرجل فانياً في ذات غير واقعة طرفاً لتلك الحادثة، وفي مثل ذلك لا ربط ولا تصادق بين المفهومين، وقد يلحظ مفهوم الضرب فانياً في حادثة معينة ومفهوم الرجل فانياً في طرف تلك الحادثة، فيكون بينهما علاقة وارتباط وتصادق على واقعة مركبة واحدة في الخارج. وهذا هو مفاد الجملة الفعلية»^(١).

ولكنه في غير محله، لأنّ التصادق في مثل: «الرجل ضارب» من الجملة الاسمية وإن كان مسلماً في الجملة، ولكنه في الجملة الفعلية - مثل: «ضرب

الرجل» - لا يمكن المساعدة عليه وإن كانت الواقعة واحدة، للتباين بين الفعل «ضرب» والاسم «الرجل» مفهوماً ومصداقاً، فإن وحدة الواقعة لا تستلزم الوحدة في مصداق الطرفين الذين تركبت منهما.

كيف وإسناد أو استناد الضرب إلى الرجل هو مدلول الجملة الفعلية، وبين الضرب والرجل تباين كلي، فلا يمكن أن يكون أحدهما مصداقاً للآخر لمجرد وحدة الواقعة وكون كل منهما طرفاً لها، بل لو تمّ ذلك لصحّ - أيضاً - حمل الضرب - أعني مصدر «ضرب» - على الرجل بمجرد الإشارة إلى وحدة الواقعة بأن يقال: «هذا الضرب هو هذا الرجل الذي صدر منه»، وهو بديهي البطلان، خصوصاً فيما كان أطرافها ثلاثة أو أكثر مثل: «ضرب زيد عمراً في الشارع».

على: أنّ النسبة التصادقية هي مفاد الجملة الاسمية الحملية من حيث أن مفادها هذا ذاك، فيكون مصداق الرجل هو بعينه مصداق ضارب - مثلاً - وأما مفاد الجملة الفعلية فهو مبين لمفاد الجملة الاسمية وإلا لما كان من باب الإسناد والاستناد، ولكان مفادهما واحداً، كما تستلزمه دعوى: أن للمركب الخارجي من العرض والمعروض والنسبة بينهما مفهوماً وحدانياً في الذهن فلا يراه إلا واحداً، فإنه - على تلك الدعوى - لا ينتج بالتحليل إلا العرض والمعروض اللذان يراهما الذهن واحداً في الخارج، خصوصاً بعد أن كان لا يرى النسبة بينهما، فتدبر جيداً.

القسم الثاني: هيئة جملة الفعل المضارع

مثل: «يصلي زيد». وهنا دلالتان - أيضاً - : مدلول إحداها ارتباط الحدث بما يناسب الزمان الأعم من الحال والاستقبال، ولكنه نسبة ناقصة يتأدى بنفس

الفعل من دون أن يتوقف على ذكر شيء آخر، حاله حال الماضي، وليس هو محل كلامنا فعلاً.

وأما الدلالة الثانية: فهي نظير دلالة الهيئة في جملة الفعل الماضي التي تدل على تحقق الحدث وواقع استناده إلى الفاعل، وهذا المدلول هو للمركب التام، ولذا لا يتم إلا بذكر طرفيه: الفعل - بجميع مداليه - من جهة، والفاعل كذلك من جهة أخرى، ومن دون ذكر أحدهما لا يتم الكلام ولا يحسن السكوت عليه.

فإن قلت: على هذا يلزم أن يكون مدلول هيتي جملتي الماضي والمضارع واحداً في حال أننا نجد بالوجدان الفرق بينهما.

قلت: الفرق صحيح، ولكنه لم ينشأ من مدلول هيئة الجملة فيهما، وإنما من حيث دلالة الماضي على وقوع الحدث في الزمان السابق ودلالة المضارع على ما يتناسب مع الحال والاستقبال، وقد عرفت أن تلك الدالتين لهيئة الفعل بذاته وإن لم يقع جزءاً للمركب التام، وحديثنا - فعلاً - في مدلول هيئة المركب التام فيها.

القسم الثالث هيئة جملة فعل الأمر

مثل: «صلّ وصم». ومدلولها هو واقع الطلب المتعلق باستناد تحقق الحدث إلى الفاعل سواء كان الاستناد على نحو الصدور مثل: «صلّ» أو على نحو الحلول مثل: «نم» ونحوه.

ومنه يظهر: أن ما يعبر عنه بالنسبة الصدورية والنسبة الحلولية ليس - هو - مدلولاً للهيئة على نحو الاشتراك اللفظي بينهما، وإنما على نحو الاشتراك

المعنوي، ومناسبة الحكم والموضوع هي التي تكشف عن خصوص كل منهما، وتستوي فيه جميع هيئات الجمل الفعلية المتقدمة بعين الملاك، فإن المدلول فيها جميعاً هو الاستناد الأعم من أن يكون بنحو الحلول والصدور.

هذا بالإضافة إلى التقسيم الأول للجملة الفعلية.

التقسيم الثاني: تقسيمها إلى هيئة المبني للفاعل أو المعلوم، والمبني للمفعول أو المجهول

ومقدمة لذلك نقول:

أولاً: إنّ هيئة المبني للمجهول تختصّ بالفعلين الماضي والمضارع مثل: «ضرب عمرو» و«يُضرب عمرو». وأما فعل الأمر فلا يكون طرفه الآخر إلا فاعلاً، ولو أريد الطلب على ذلك النحو لم يؤت بفعل الأمر، وإنما يؤتى بالمضارع المبني للمجهول تالياً لأداة الطلب مثل: «ليُضرب عمرو».

وثانياً: إنّ هذه الهيئة هي للفعل نفسه، لا للجملة كلها، فدالتها على ارتباط الفعل بغير الفاعل لا تتوقف على ذكره، وإنّما الذي يتوقف على ذلك هو تمامية الجملة وحسن السكوت عليها، ومثلها في ذلك هيئة المبني للمعلوم، كما يظهر بأدنى ملاحظة.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ مفاد الجملة ذات الفعل المبني للمجهول يختلف عن مفاد ذات المبني للمعلوم، وقد عرفت أنّ الثاني هو واقع استناد الفعل إلى فاعله، وأما الأول فليس يتضمّن الاستناد ولا المستند إليه، وإنّما يتضمن وقوعه على ذات المفعول به أو معه أو لأجله أو فيه أو على النحو الذي وقع عليه، كما في المفعول المطلق مثل: «ضرب ضرب شديد»، فمدلول هيئة الفعلية ذات المبني

للمجهول هو واقع ارتباط الفعل بملابسه من المفاعيل الخمسة كل بحسبه، ولذا لا يتم إلا بذكر ذلك الملابس.

ولا تغفل عن أنّ ما يدل على أصل وقوع الفعل في المبني للمجهول هو هيئة الفعل الماضي أو المضارع، فلا تتوقف دلالاته على أصل التحقق والوقوع على ذكر الطرف الآخر من المفاعيل أو ما ينوب عنها، وإنّما الذي يتوقف على ذلك هو دلالاته على ارتباط وقوعه وتحقيقه بمفعوله، فلا يتحصل ذلك المدلول إلا بذكر كل واحد من طرفيه، ولذا كان لا يحسن السكوت عليه من دون ذكر النائب عن الفاعل.

مدلول اسم الفعل

هذا حال الفعل، ويلحق به اسم الفعل، لأنّه حيث كان فيه معنى الفعل - وإن لم يكن فيه حروفه - فيظهر حاله وحال مفاد الجملة المشتملة عليه مما تبين في الفعل، لدلالاته على جميع ما يدل عليه مرادفه من الأفعال بكل ماله من المعنى المدلول عليه بالمادة وبالهيئة، فإنه وإن كان جامداً وموضوعاً بالوضع الشخصي إلا أنّ الفعل الذي هو بمعناه موضوع بمادته وهيئته بالوضع النوعي، فبحكم الترادف بينهما تكون له دلالة ذلك الفعل، ودلالة الجملة المشتملة عليه بعين الملاك.

هيئة الجملة الاسمية

وأما هيئة الجملة الاسمية فلها قسمان - أيضاً - :

الأول: أن تتركب من مبتدأ وخبر.

والثاني: أن تتركب من مبتدأ وفاعل أو نائب عنه سدّ مسدّ الخبر.

القسم الأول

أما القسم الأول فهو المعبر عنه في المنطق بالقضية الحملية، وقد قال الشيخ المظفر رحمته الله في مقام تفسير مفادها ومفاد النسبة فيها بعد ذكر الأمثلة لها: «ومعنى هذه النسبة اتحاد الطرفين وثبوت الثاني للأول، أو نفي الاتحاد والثبوت.

وبالاختصار نقول: معناها: أن (هذا ذاك) و(هذا ليس ذاك)، فيصح تعريفها بأنّها ما حكم فيها بثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه»^(١).

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: أنّهم قسموا القضايا إلى حملية وشرطية، ويفترض في صحة التقسيم أن تكون القسمة حاصرة، في حال أنّهم لم يذكروا في قبال الشرطية غير الحملية التي تحدثوا عنها بما عرفت، فأين تكون الجملة الفعلية، والاسمية الابتدائية ذات المرفوع الذي يسدّ مسدّ الخبر، ولا ريب أنّها خارجتان عن نظرهم.

وثانياً: - بعد قصر النظر على الاسمية الابتدائية ذات الخبر - فقد ذكر في مفادها أمران:

أحدهما: اتحاد الطرفين وكون معناها أن (هذا ذاك).

وثانيهما: ثبوت الثاني للأول حتى أخذ الثبوت في تعريفها.

والمفاد الأول صحيح - في الجملة - لكن الثاني غير صحيح، لاسيما بعدما

(١) المنطق: ١٧٤.

رتّب عليه بما سمي بقاعدة الفرعية، وهي: أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. وقد تقدمت مناقشته سابقاً، فراجع.

والمهم: - هنا - تحديد مفاد هيئة تلك الجملة، وقد قلنا في الدورة السابقة - في بحث الخبر والإنشاء - إن مفادها هو انطباق المحمول على الموضوع - أو فقل: - انطباق الخبر بما له من المعنى على المبتدأ ولكن من دون اعتبار انطباق المبتدأ أو الموضوع على الخبر أو المحمول، لأنّ الاتحاد أو التصادق - المدلول عليه بها - ليس من الطرفين، ألا ترى: أن الموضوع إذا كان أخص من المحمول مثل: «الإنسان حيوان» فإنّها وإن دلت على صدق المحمول على الموضوع واتحاده معه ولكنها لا تدل على أنّ الموضوع متحد مع المحمول وصادق عليه إلا في الجملة حيث ينسجم مع الصدق على بعض الأفراد، بخلاف الأول، فإنّها تدل على أنه صادق عليه مطلقاً مما لا ينسجم إلا مع الصدق على جميع الأفراد لا في الجملة، فالاتحاد والصدق المدلول عليهما بتلك الهيئة إنّما هو من طرف واحد، في حال أنّه يفترض في الاتحاد والتصادق أن يكون من الطرفين، وذلك لا يتم إلا في الحمل الأولي أو المتساويين ولو في الحمل الشايع.

ولكن الانطباق وإن كان ينسجم مع فروض الحملية من الحمل الأولي والشايع ومن حمل الأعم على الأخص وحمل المساوي على المساوي إلا أنه لا يتبادر إلى الذهن، فلا يصح أن يكون هو مفاد الحملية وهيئتها.

فالأنسب أن نقول: إنّ مفادها هو الهوية من طرف المحمول للموضوع والذي هو المفاد التفصيلي لمفاد (هذا ذاك) الذي هو المفاد الإجمالي الارتكازي. ويشهد به صحة التصريح به كأن نقول: «هذا هو ذاك»، ويشهد به - أيضاً - ما يراد من ضمير الفصل الواقع بين المعرفتين الذين ثانيهما محلى باللام، أو بين

المعرفة وأفعل التفضيل، مثل: «زيد هو العالم» أو «زيد هو أفضل من عمرو» ونحو ذلك، فإن كل ذلك يشهد بأن المراد بالجملة الابتدائية ذات الخبر هو الهووية من طرف المبتدأ للخبر - بمعنى أن المبتدأ هو الخبر - .

ثم لا بأس بتطبيق عنوان الانطباق، وذلك بالنظر إلى أنه في جميع موارد تلك الجمل ينطبق الخبر على المبتدأ سواء في الحمل الأولي، حيث لا ينطبق مفهوم لفظ على مفهوم لفظ آخر إلا مع اتحادهما، لتباين المفاهيم، أم في الحمل الشائع، حيث لا ينطبق أحد المفهومين على جميع مصاديق الآخر إلا في فرض كونه أعم مطلقاً أو مساوياً، ولذا لا يصح أن يخبر بالأخص عن الأعم، فلا يصح أن تقول: «الحيوان إنسان» إلا إذا أردت المهمة وصح التعبير عنها بذلك، وهو يرجع إلى أحد تلك الأمور لا محالة.

والحاصل: أن مفاد هيئة الجملة الاسمية - ذات الخبر - كون المبتدأ هو الخبر، ولازمه انطباق ما يراد من الخبر على ما يراد من المبتدأ مفهوماً في الحمل الأولي ومصادقاً في الشائع الصناعي.

وبذلك يظهر: السر في ما ذكره النحاة من لزوم أن يتوفر في تلك الجملة أحد أمور خمسة: أربعة منها روابط هي: اشتغال الخبر على ضمير يعود إلى المبتدأ مثل: «زيد أبوه قائم» أو «زيد قائم» حيث يتضمن اسم الفاعل ضميراً مستتراً يعود إليه، أو اسم إشارة يشار به إلى المبتدأ مثل: قوله ﷺ: ﴿وَلْيَأْسُ النَّفَقَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾^(١)، أو إعادة المبتدأ فيه بلفظه مثل: ﴿الْحَاقَةُ * مَا الْحَاقَةُ﴾^(٢)، أو عموم

(١) سورة الأعراف: ٢٦.

(٢) سورة الحاقة: ١ و ٢.

يعم المبتدأ مثل: «زيد نعم الرجل» أو «الإنسان حيوان» أو «زيد إنسان»،
والخامس: أن يكون الخبر عين المبتدأ في المعنى مثل: «نطقي حسبي الله وكفى» أو
«علي أبو الحسن» أو «الإنسان حيوان ناطق».

القسم الثاني

وأما القسم الثاني فهو هيئة الاسم ذات المبتدأ الذي سدّ فاعله أو مفعوله
مسدّ الخبر، مثل: أقائم الزيدان؟، وما مكرم العمران.
وقد ذكر في النحو توقّف حسن الابتداء بما ذكر على أن يعتمد على النفي أو
الاستفهام - كما في المثالين - وإلا كان قبيحاً وإن جاز^(١).

ومدلول الهيئة فيها شبيه بمدلول الجملتين الفعليتين ذاتي المبني للمعلوم
والمبني للمجهول، ألا ترى: أن قولك: «أقائم الزيدان؟» شبيه بقولك: «أقوم
الزيدان؟» أو «أقام الزيدان؟»، وكذلك قولك: «ما مكرم العمران» شبيه
بقولك: «ما أكرم أو ما يكرم العمران».

فالأول يدل على انتساب المادة إلى الفاعل، ولكن من دون دلالة على الزمان،
ولذا لو أريد الدلالة عليه لزم ذكره بمثل: أمس أو الآن أو غداً، كما أنّ الثاني يدل
على ارتباط المادة بما وقعت عليه من دون دلالة على الزمان - أيضاً - .

هذا في الجمل المعلوم فيها قيام المرفوع مقام الخبر، كما إذا كان المبتدأ بصيغة
المفرد وكان مرفوعه مثنى أو جمعاً، وأما إذا كان المرفوع - أيضاً - مفرداً مثل:
أقائم زيد، وما مضروب عمرو جاز فيه كلا الأمرين واحتمل كونه فاعلاً أو نائباً

(١) شرح ابن النازم: ٤٣.

عن الفاعل، كما يحتمل أن يكون مبتدأً مؤخراً وكون المتقدم خبراً مقدماً، وقد ظهر مما تقدم مفاد كل منهما.

الجمل الشرطية

هذا كله في الجمل المستقلة عن الشرط، وأما الجمل الشرطية فمدلولها وإن كان تاماً إلا أنه - غالباً - مستفاد من أداة الشرط التي تدل على ربط مفاد جملة الجزاء بمفاد جملة الشرط ولزوم الجزاء للشرط، وبذلك تكون النسبة التامة فيها مدلول أداة الشرط، لا الهيئة وإن كانت أداة الشرط تقتضي تأخير اللازم وتقديم الملزوم، وقد عرفت أنّ النسبة المؤداة بكل من جملة الشرط وجوابه تكون نسبة ناقصة، بسبب وقوع كل منهما طرفاً للنسبة التامة التي هي نسبة الجملة الشرطية والتي هي مدلول أداة الشرط.

نعم في مثل: أكرم تكرم، ليس فيه أداة الشرط، فالشرط والملازمة فيه مستفاد من الهيئة، وليس فيه خفاء، فإن مدلولها هو عين مدلول أداة الشرط وإن لم تذكر فيه.

وليس ذلك بعزيز فإن الاستفهام - أيضاً - قد يؤدي بالهيئة، كما يؤدي الإخبار بها، فمثلاً في مقام الاستفهام عن وقوع الأذان تقول: أذن؟، ولكن في مقام الإخبار عنه تقول: أذّن - ن، فلاحظ.

فائدة: في نقد دعوى الإسناد في الجمل

عبر النحاة عما يخبر عنه بالمسند إليه سواء في الجملة الاسمية مثل: الزيدان قائمان، أو أقائم الزيدان، أم في الجملة الفعلية مثل: قام زيد، أو قام الزيدان،

وكذلك النائب عن الفاعل، فإنهم - أيضاً - يعبرون عنه بالمسند إليه، كما عبروا عما يخبر به بالمسند في جميع ذلك.

وهو مجرد اصطلاح، ولا مشاحة فيه، وإلا فقد عرفت أن مفاد الفعلية ذات المبني للمعلوم هو استناد الوقوع إلى الفاعل، وأن مفاد ذات المبني للمجهول هو ارتباط وقوع الفعل بأحد المفاعيل أو ما ينوب عنها، وليس في ذلك إسناد، وإنما هو في الأول استناد الوقوع، وفي الثاني ارتباط الوقوع.

وأما مفاد الاسمية ذات الخبر فقد عرفت أن مفادها الموهوية - أعني كون المبتدأ هو الخبر - فليس فيه استناد ولا إسناد، كما أن مفاد ذات المرفوع الذي يسد مسد الخبر هو مفاد الفعلية، فليس فيه إسناد - أيضاً - .

على: أن الإسناد في مواردہ إنما هو مدلول تصديقي، فإنه فعل المسند، كما أن الإخبار هو فعل المخبر، وذلك يستفاد من قرائن الحال عند كونه في مقام الإسناد والإخبار، وليس من مداليل الجملة وأجزائها في شيء، فإنها مداليل تصورية في كل من الأطراف والنسبة - حتى لو كانت تامة -، كيف وإلا لما تعلق الشك فيها، فإنه لا يتعلّق إلا بالتصورات، وأما الإسناد ونحوه، كالإخبار والإنشاء فإنما تدل عليه قرائن المقام دون الأوضاع اللغوية، إلا على مبنى أستاذنا الخوئي رحمته من مسلك التعهّد، وقد عرفت عدم إمكان المساعدة عليه.

الفصل الثاني: في أقسام المركبات الناقصة

تمهيد: قد عرفت أن المركب التام هو الذي يحسن السكوت عليه، وأن ملاكه هو دلالة هيئته على نسبة مستقلة لم يؤخذ في مقام البيان أن تكون طرفاً لنسبة

أخرى، أو فقل: إنها لم تؤخذ بحسب تركيب الكلام وهيئته كونها طرفاً لنسبة أخرى، أو في ضمن ما هو واقع طرفاً لنسبة أخرى.
وهو على قسمين - أيضاً -:

أحدهما: المركب التام في ذاته، ولكن عرض عليه النقص بسبب وقوعه طرفاً لنسبة أخرى، أو في ضمن ما هو طرف لنسبة أخرى.
والثاني: هو المركب الذي لا يقع مدلوله بحسب وضعه إلا طرفاً لنسبة أخرى.

القسم الأول: المركب التام العارض عليه النقص

والأول: مثل كل من جملي الشرط وجوابه عند ربط أداة الشرط بينهما كقولك: إن جاء زيد جاء عمرو، أو إذا زالت الشمس وجبت الصلاة، فإن هيئة الجملة الشرطية المركبة من أداة الشرط والطرفين دلت على لزوم مفاد الجزاء ونسبته لمفاد الشرط ونسبته، فاستلزم ذلك انسلاخ مدلول كل منهما من كونه نسبة تامة إلى كونه نسبة ناقصة، بسبب دلالة أداة الشرط على الربط بين النسبتين ولزوم الثانية للأولى.

ونظيره: مفاد هيئة الشرطية في قولك: أكرم تكرم، أو أطع ربك تسلم، فإن كلاً منهما لو لم يربط بهما بتلك الهيئة كان مركباً تاماً وذا نسبة تامة، ولكن حيث أوقعا في الكلام بتلك الهيئة فقد تحولت النسبة في كل منهما بسبب ذلك الربط الشرطي الذي دلت عليه الهيئة إلى مركب ناقص ذي نسبة ناقصة.

ومن ذلك: الجملة الابتدائية الكبرى مثل: زيد قام أبوه، أو قائم أبوه، فإن

الهيئة فيها دلت على حمل مفاد الجملة الواقعة خبراً على المبتدأ وإلا فإن هيئة كل من «قام أبوه» و«قائم أبوه» هيئة مركب تام في حد ذاته لو لم يقع طرفاً للنسبة الابتدائية. وعلى ذلك فقس.

ومنه يظهر: أنه ليس بالضرورة أن يكون مفهوم المحمول مفرداً أو مقيداً أو مؤولاً بمفرد، فإن مفهوم «قام أبوه» أو «قائم أبوه» إنما هو مفهوم مركب ذو نسبة تامة - لو خلي ونفسه - ولكن لما كان مشتملاً على الضمير العائد على «زيد» صحّ حمله عليه والإخبار به عنه وكان هو هو وإن لم يتحد مع «زيد» منه سوى ضميره العائد إليه، فإن مفهوم الجملة وإن كان مركباً إلا أنه اتحد مصداقاً مع الموضوع ببركة ذلك الضمير الذي هو متحد معه مفهوماً، ولذا يرى بالوجدان أن «زيداً» مصداق لمفهوم «قام أبوه» أو «قائم أبوه» وإن كان القائم هو الأب دون الابن، وليس في ذلك محذور، لأن هناك خبرين في الحقيقة: أحدهما عن الأب نفسه بالإخبار عن قيامه، والثاني عن الابن «زيد» بالإخبار عن قيام أبيه، والذي تكفل الإخبار عن الأول هو الجملة الواقعة خبراً ومحمولاً، والذي تكفل الثاني هو الجملة الكبرى، فلم ينخرم بذلك ملاك الحمل الشائع الذي هو الاتحاد في المصداق، فتدبر جيداً.

وأما الذي عرض عليه النقص بسبب وقوعه في ضمن ما هو طرف لنسبة أخرى فهو مثل: صلة الموصول وجملة الحال والجملة المعطوفة وجملة القسم ونحو ذلك مما هو في حد ذاته مركب تام ولكن عرض عليه النقص بسبب ربطه بمفهوم آخر لا يقع إلا طرفاً لنسبة أخرى.

القسم الثاني: المركب الناقص بالذات

وأما الثاني: - وهو المركب الناقص بالذات - فهو مثل: المركب من الوصف والموصوف مثل: الرجل العالم، ومثله - أيضاً - المركب من البديل والمبدل منه، ومثله التأكيد، وعطف البيان، وعطف النسق بعطف المفرد على المفرد، و - أيضاً - الجار والمجرور، والمضاف والمضاف إليه، وظرف المستقر، وأداة الاستثناء والمستثنى بها... إلى غير ذلك مما يجده المتتبع في المركبات اللغوية، وقد عرفت أن السرّ في نقصانها وعدم صحة السكوت عليها هو وقوعها أو قوع النسبة فيها طرفاً لنسبة أخرى.

وأما تشخيص مفاد النسبة في كل واحد من تلك المركبات بالتفصيل فقد أفيد في النحو، فلا ضرورة - هنا - تقتضيه، والمفاد العام في جميع النسب الرابطة بين أجزاء تلك المركبات فيما بينها هو أنّه على نحو الحقيقة، لا المفهوم، فمدلول كل واحد من تلك المركبات هو واقع النسبة أو المعنى التعلّقي الذي وضع له ذلك المركب، فكلها موضوعة بالوضع العام والموضوع له خاص.

الفصل الثالث: في هيئات المفردات

تمهيد:

تقدم أنّ الفرق بين المفرد والمركب في أنّ المركب هو الذي يدل جزء لفظه على جزء معناه، والمفرد بخلافه.

فالأول: مثل: غلام زيد، أو قام زيد، أو حتى مثل: على زيد، أو بزيد، مما وضع كل جزء من ألفاظه لمعنى غير ما وضع له الآخر، فكان كل جزء منه كلمة تدل على غير ما تدل عليه الأخرى.

والثاني: مثل: غلام وزيد وقام وعلى... إلخ.

ومنه يظهر: أنَّ المفرد ليس بالضرورة أن يكون معناه معنىً واحداً أو بسيطاً، بل يمكن أن يكون المعنى فيه متعدداً أو مركباً، وإنَّها الملاك فيه أن يكون لفظه واحداً بحيث يعد كلمة واحدة لا كلمتين، فالتقسيم بلحاظ اللفظ دون المعنى، فما كان لفظه مفرداً لا يعد مركباً وإن تعدد معناه، فهو من حيث وحدة المعنى وتعددده لا بشرط، ولكن من حيث وحدة اللفظ الموضوع وكونه كلمة واحدة بشرط شيء.

كما: أنَّ الملحوظ في وحدة اللفظ والكلمة هو المجموع المركب من المادة والهيئة وإن كان كل منهما موضوعاً بالوضع النوعي لمعنى مغاير للآخر، فمثل: «ضارب» لفظ مفرد وإن كان بمادته موضوعاً للحركة المعينة وبهيئته موضوعاً للمتلبس بها، وكذلك: «ضَرَبَ» لفظ مفرد، وهو كلمة واحدة وإن كان بمادته موضوعاً لتلك الحركة الخاصة، وبهيئته موضوعاً لانتسابها إلى من وقعت منه في الزمان الماضي... وهكذا. وهو مجرد اصطلاح لوحظ فيه حال الدال من حيث كونه كلمة واحدة لا أكثر سواء كان مدلوله واحداً - أيضاً - أم أكثر، ولا مشاحة في الاصطلاح.

وحيث عرفت أنَّ من المفردات ما وضعت هيئته بالوضع الشخصي، ومنه ما وضعت هيئته بالوضع النوعي، فمحل كلامنا في هيئات المفردات هو ما وضع منها بالوضع النوعي ويترتب عليه خروج الحروف عن محل الكلام، لأنها بأجمعها موضوعة بالوضع الشخصي سواء في ذلك ألفاظها وهيئاتها.

إذا عرفت ذلك فنقول:

هيئات مفردات الأفعال

أما الأفعال: فهي على ثلاثة أقسام: ماضٍ، ومضارع، وأمر.

أما فعل الأمر فهيئة لا تنفك عن الدلالة على النسبة التامة، لأنّه إما أن يستعمل والطلب فيه متوجه إلى المثني أو الجمع أو المفرد المذكر أو المؤنث، وكلها يذكر معها لفظ يدل على الفاعل إلا المفرد المذكر، فإنه لا يذكر مع فعل الأمر لفظ يدل عليه سوى نفس الفعل مثل: افعل، فهيئة حينئذ تدل على النسبة التامة وإن كان مفرداً - بالاصطلاح - لأنّه لفظ مفرد وهو كلمة واحدة، وضمير المخاطب المقدر وإن كان - لو أظهر - لكان كلمة ثانية، ولكنه عند عدم ظهوره لا يدل عليه سوى هيئة الفعل، بل حتى لو ذكر الظاهر الذي يدل عليه مثل: «صم أنت» لم يكن إلا مؤكداً لما دلّت عليه الهيئة.

وقد عرفت أنّ مدلوله هو واقع طلب الفعل وطلب انتسابه إلى المخاطب. وله مزيد كلام في بحث الأوامر يأتي في محله (إن شاء الله تعالى). والمهم: - هنا - معرفة حال هيئته ومدلولها، فإنّها تدل على واقع الطلب وإنشائه بها.

وليعلم أنّ ما وضعت له وإن كان مدلولاً واقعياً - بمعنى أنه واقع الطلب - ولكن بشرط استعمالها فيه مقصوداً بها إيجادها، كما هو شأن المداليل الواقعية، ومع ذلك فإنه لا يستلزم كون اللازم من الوضع إلا تبادر المعنى الواقعي وتصوره عند سماع فعل الأمر دون لزوم التصديق بإرادته إلا مع توفر قرائن الحال الدالة على إرادته وإنشائه واستعمالها فيه، وإلا فإن الهيئات وسائر الموضوعات لا ينشأ من وضعها إلا الدلالة التصورية والتلازم الذهني بين تصورهما وتصور ما

وضعت له وإن كان مدلولاً واقعياً بحيث إذا لم تستعمل فيه لم يكن الاستعمال حقيقياً، فتأمل جيداً.

ولا يخفى: أن فعل الأمر ليس فيه دلالة على الزمان إلا من باب الدلالة الالتزامية، لقبح طلب الحاصل سواء كان للفور أو التراخي، وإلا فإنه بهادته لا يدلّ إلا على الفعل، وبهيئته لا يدلّ إلا على طلب إيجاد ذلك الفعل وإيقاعه من الفاعل الذي قد تتضمن تلك الهيئة الدلالة عليه ضمناً فيما إذا كان مفرداً مذكراً، كما عرفت.

تنبيه: في توضيح المراد من الهيئة

لا يخفى: أن الهيئة هي الكيفية التي تتركب منها المادة، فمادة المركبات التامة والناقصة هي الكلمات التي تتكون منها، وهيئاتها هي الكيفيات التي تتركب بها من حيث التقديم والتأخير، كل بحسبه، ولكل هيئة منها دلالتها على ما وضعت له، وقد تقدم الحديث عنها. وهيئة المفردات هي الحركات والسكنات التي كيفت بها حروفها، وكذا الزيادات التي تعد جزءاً منها، مثل: الفعل والانفعال والاستفعال وفَعَلَ وَيَفْعُلْ وَأَفْعَلْ... إلى غير ذلك مما يعبر عنه بالوزن والصيغة، والكلام فعلاً في مداليل هيئات الأفعال وصيغها التي بها كانت من الماضي أو المضارع أو الأمر. وقد تقدم الكلام قبل قليل عن هيئة الأمر.

وأما الماضي فهئته تدل على وقوع الفعل فيما مضى وارتباطه بالطرف الآخر، فإن دلت على انتسابه إليه كان مبنياً للمعلوم، وإن دلت على ارتباط الوقوع الأعم من أن يكون عليه أو فيه أو لأجله... إلخ كان مبنياً للمجهول.

وعليه: فهيئة الفعل الماضي تتضمن الدلالة على عدة أمور: هي: وقوع مادته، وانتساب ذلك إلى الطرف الآخر من الجملة - أعني إلى الفاعل في المبني للمعلوم، وإلى المفعول في المبني للمجهول - وكون ذلك في الزمان الماضي، فقولك: «ضَرَبَ» يدل بمادته على الحركة المعينة، ويدل بهيئته على وقوع تلك الحركة، وانتسابها إلى أمر ما، وكون ذلك في الزمان الماضي، وجميع تلك المداليل هي على نحو الحقيقية لا المفهوم.

فإن قلت: إذن ما الفرق بين مدلول هيئته وهو مفرد (كلمة واحدة) ومدلول هيئة الجملة التي هو جزؤها، فإنها - كما تقدم - تدل على ارتباط الفعل بفاعله أو مفعوله؟.

قلت: إن الذي دلَّ على واقع الارتباط والانتساب هو نفس هيئة الفعل - الذي هو المفرد - ولكنه تضمن أمرين: أحدهما وقوع المادة، والثاني هو انتسابها إلى طرف ما، وذلك الطرف هو المقوم الآخر للجملة والذي لا تتم هيئتها إلا به، فإن مفاد هيئتها في طول مفاد الفعل بمادته وهيئته، ولذا كانت تختلف مداليل الجمل الفعلية باختلاف الفعل من كونه ماضياً أو مضارعاً أو أمراً، ولا تختلف باختلاف الطرف الآخر الذي هو الفاعل أو النائب عن الفاعل.

وتوضيح ذلك ألا ترى: أن الدال على النسبة الابتدائية - مثلاً - هو الحرف «من» ولا يختلف في الدلالة عليها باختلاف مدخوله، والمدخول مثل: «النجف» أو «الكوفة» إنما يعين أو يتعين به طرف تلك النسبة عندما تقول: - مثلاً - سرت من النجف إلى البصرة أو من الكوفة إلى البصرة، ونحو ذلك، فإن قولك: «سرت من» يدل على النسبة الابتدائية وأحد طرفيها

- وهو السير هنا - وأما الطرف الآخر فهو المتمم للمركب وليس جزءاً لما يدل على النسبة.

وهكذا الحال في الفعل مثل: «ضرب» فإنَّ هيئته قد دلت على انتساب الضرب إلى شيء ما من دون تضمنها للدلالة عليه، وتتوقف معرفته على ذكره، فكأنك قلت: «انتسب الضرب إلى» فمن دون ذكره لا يعرف طرف النسبة ولا تتم الجملة ولا هيئتها وإن تمت كلمة «ضرب» بإدتها وهيئتها.

فإن قلت: قد ذكرتم تضمن دلالة الفعل الماضي على الوقوع في الزمان الماضي، وهو ممنوع، لأنه يستلزم امتناع نسبته إلى نفس الزمان، إذ الزمان لا يقع في الزمان. وكذلك يستلزم امتناع نسبته إلى المجردات عن الزمان، كما في الواجب عليه السلام، كيف وهو قديم، والزمان حادث، فإذا قلت: علم الله بكذا، فإنَّ علمه أقدم من الزمان فكيف يكون واقعاً فيه، أو إذا قلت: مضى الزمان، فإنَّ الزمان لا يقع ظرفاً لنفسه، فلو كان موضوعاً للزمان الماضي - ولو ضمناً - للزم تجريده عنه واستعماله في مثل ذلك مجازاً وبالعناية، ولا نجد فيه مجازاً ولا عناية، كما أشار إليه في الكفاية^(١).

حقيقة الزمان

قلت: لا يخفى: أنَّ الزمان أمر إضافي في ذاته منتزع مما يضاف إليه فهو ليس جوهرًا قائمًا بذاته، ولا هو مبين خارجاً لما ينتزع منه ويضاف إليه، ولذا يكون لكل وجود زمانه، بل حتى لكل عدم زمانه، قديماً كان أم حادثاً، زائلاً كان أم باقياً، فليس هناك أمران في الخارج أو الواقع: أحدهما وجود الشيء، والثاني هو

(١) كفاية الأصول: ١/١٠١.

زمان وجوده، بل الاختلاف إنما هو في اللحاظ والملاحظ بذلك اللحاظ، فتارة: يلحظ نفس الشيء ولا يلحظ معه بقاءه أو انتفائه، وأخرى يلحظ معه البقاء والانتفاء، ومن المعلوم أنَّ البقاء ليس زائداً على نفس الشيء - الذي هو في واقعه باقٍ غير منتفٍ - كما أن انتفائه ليس زائداً على عدمه.

ومن البقاء والانتفاء ينتزع الزمان والمدة والأمد ونحو ذلك، فيقال: مدة بقاءه كذا، أو زمان بقاءه أو أمد بقاءه كذا دقيقة، أو كذا ساعة، ونحو ذلك.

وكما يضاف الزمان إلى بقاء الشيء أو انتفائه كذلك قد يلحظ معه وجود شيء آخر أو عدمه، فتكون الإضافة بالنظر إليهما معاً، وقد يلحظ أمر ثالث - أيضاً - .

إذا عرفت ذلك فاعلم أنَّ من المفاهيم ما هو منتزع عن مصاديق إضافية متقومة بالإضافة إلى غيرها، ولكن الذهن قد يجرد تلك المفاهيم عن الإضافة، فيتصورها مستقلة عن الإضافة وإن كانت منتزعة عن المصاديق المتقومة بالإضافة، فقد يتخيل أنَّ مصاديقها مثلها مجردة عن الإضافة في حال أنَّها متقومة بها، مثل: الفوقية والتحتية، فإنَّهما وإن كانا - من حيث هما مفهومان - مجردين عن الإضافة، ولذا أمكن تصور كل منهما من دون إضافة إلى ما هو فوق وما هو تحت ولكن مصاديقهما متقومان بالإضافة، فلا يكون هناك ما هو مصداق للفوقية إلا وهو مضاف إلى ما هو مصداق للتحتية، وإلا لم توجد فوقية ولا تحتية في الخارج.

فمفهوم الفوقية - وكذا التحتية - وإن كان بالإمكان تجرده عن الإضافة ذهناً إلا أنَّ مصداقه لا يمكن تجرده عن الإضافة عيناً، بل ولا تصوراً، لأنَّه إن لم

يتصور مضافاً لم يتصور من حيث هو متلبس بالفوقية أو التحتية، فلم يتصور مصداق للفوقية ولا التحتية، فتأمل جيداً.

وهذا هو حال الزمان، فإنه وإن كان في واقعه إضافياً بل انتزاعياً ليس له ما بإزاء في الخارج إلا أنه ذو مفهوم ذهني جرد عن الإضافات وعن منشأ انتزاعه، فتخيل أن له واقعاً مستقلاً عن الإضافات ومنشأ الانتزاع، وقد عرفت أن منشأ الانتزاع فيه هو البقاء والانتفاء اللذان هما - أيضاً - منتزعان عن الوجود والعدم، وبهذا الاعتبار صحَّ إضافة (الزمان) وما هو بمعناه إلى الوجود والعدم وإلى البقاء والانتفاء، فيقال زمان وجوده وبقائه، وزمان عدمه وانتفائه.

وبهذا الاعتبار قسم إلى ثواني ودقائق وساعات، وهي في واقعها مجرد اصطلاحات يقاس بها وجود الكائنات ومقدار بقائها، فإنها هي تقسيمات فرضية، والواقع إنما هو للمقيس بها، وهو بقاء الشيء ووجوده، أو انتفاؤه وعدمه، وإن اخترع له آلات قسم بها ذلك الأمر الانتزاعي إلى وحدات يقاس بها مقدار وجوده وبقائه، واصطلح عليها بالثواني والدقائق والساعات بالمقادير المصطلح عليها بها.

وبهذا الاعتبار قسم اليوم إلى الليل والنهار وقسم النهار إلى الضحى والظهر والعصر، فكان طلوع الشمس وبقاؤه هو زمان النهار، وغياب الشمس وبقاؤه هو زمان الليل، - فتأمل - والدورة الكاملة من غياب الشمس إلى غيابها الآخر هو اليوم، وهكذا بالإضافة إلى الشهر والسنة.

وهذا المقياس غير المقياس السابق، ولذا كان اليوم في الكرة الأرضية يتكون من أربع وعشرين ساعة - تقريباً - بينما قد تجده في جرم آخر أكثر أو أقل،

وكذلك السنة فإنَّ بعض التوابع الشمسية تكون سنتها ضعف سنتنا أو أكثر، فهي تختلف طولاً وقصراً بالبعد عن الشمس والقرب إليها، حيث يراد من السنة مدة دورانها حول الشمس دورة واحدة.

وهذا الاعتبار - أعني الأخير - كان منشأ انتزاع الزمان - بأقسامه من الليل والنهار... إلخ - هو ما يعبر عنه بحركة الأفلاك وهي في الحقيقة حركة الأرض حول نفسها وحول الشمس.

والمهم: معرفة أن الزمان - بما فيه أجزأؤه - ليس له واقع إلا لما عدَّ أنه واقع فيه، وإنما هو أمر إضافي انتزاعي، ليس الواقع إلا لمنشأ انتزاعه الراجع إما إلى الوجود أو العدم.

وحيث قد عرفت أن الزمان قد يضاف إلى منشأ انتزاعه، فلا يلحظ معه أمر آخر غير ذلك المنشأ، فيقال - مثلاً - : مدة حياة زيد كذا سنة ونحو ذلك، وقد يضاف - أيضاً - إلى أمر آخر مثل: حياة عمرو أو مدتها أو وقتها وزمانها، فيقال: زمان حياة زيد قبل زمان حياة عمرو، أو نفس حياة زيد قبل حياة عمرو، فيضاف إلى منشأ انتزاعه، وذلك إذا كانت حياة الأول متقدمة في الوجود على حياة الثاني، ويقال: حياة زيد بعد حياة عمرو إن كانت متأخرة عنها في الوجود، ويقال: حياة زيد عند حياة عمرو أو حالها عند تقارنهما في الوجود، فيكون اسم الزمان مثل: قبل أو بعد مضافاً إلى أمرين وملحوظاً به كل منهما، كيف والقبلية والبعدية - ومثلها الحالية - من العناوين الإضافية كالفوقية والتحتية متقومة بإضافتين.

ومن هذا الصنف الزمان الماضي والحال والاستقبال، فإن كلاً منها لا يتعقل

ولا يتحصل إلا باضافتين: إحداهما الإضافة إلى المبدأ، كالقيام أو الحياة، وثانيهما الإضافة إلى أمر آخر، كالتكلم وزمانه، فتقول: قيام زيد في الزمان الماضي، بالإضافة إلى زمان التكلم والإخبار إن كان قبله، وفي المستقبل إن كان بعده، وفي الحال إن كان عنده ومتقارناً معه.

وبهذا الاعتبار دلّ الفعل الماضي على الزمان، فعندما تقول: قام زيد، تريد الإخبار عن وقوع قيامه قبل زمان التكلم ومتقدماً عليه، حيث يكون الملحوظ في ذلك - عادة - هو زمان التكلم والإخبار وإن كان بالإمكان إضافته إلى أمر آخر متقدم على زمان التكلم أو متأخر عنه، كما في قولك: «يجيء زيد بعد عام وقد ضرب قبله بأيام»، فإن الملحوظ في ذلك وما أضيف إليه «قبل» في المثال هو العام أو المجيء الذي لم يحدث بعد، ولكن الضرب الذي يحدث بعد ذلك يكون المجيء بعده فيكون زمان الضرب ماضياً بالإضافة إليه، وليس في ذلك تجوز ولا عناية، نعم هو يحتاج إلى قرينة - وقد ذكرت في المثال - لأنه عند التجرد عنها ينصرف إلى زمان التكلم والخطاب؛ كما إذا قلت: قام زيد، وأوضح منه إذا صرحت بالأمس، فقلت: قام زيد أمس.

ومن ذلك يظهر: الحال في إسناد الفعل إلى الزمان، كما في مثل: «مضى الزمان الماضي»، فإنه لا يراد منه الإخبار عن وقوع الزمان الماضي في الزمان الماضي، كي يقال: يمتنع أن يكون الزمان ظرفاً لنفسه، وإنما المراد منه هو وقوع الزمان الماضي قبل زمان التكلم، ولا إشكال فيه، كيف وهو الواقع، فلا يجوز إنكاره، وليس فيه تجوز ولا تجريد ولا عناية.

وأما دعوى: امتناع إسناده إلى المجردات فهي مبنية على حصر الزمان بما

يستند إلى دوران الفلك، كالليل والنهار، وقد عرفت أن الزمان منتزع من كل ما يضاف إليه من الوجودات والأعدام سواء كانت من المجردات أم من غير المجردات، بل غاية ما يتوقف عليه دلالة الفعل الماضي على الزمان الماضي ووقوع مادته فيه هو سبقها وتقدمها على زمان التكلم في الوجود، كما عرفت.

فإذا قلت: - مثلاً - علم الله ﷻ، فإنما تعني بذلك تقدم علمه عز وجل على تكلمك وزمانه، وهو متقدم عليه قطعاً، فهو قبله وليس بعده، فيكون في الزمان الماضي، لأن كل ما تقدم فزمانه متقدم، وقد عرفت حقيقة الزمان وأن ليس له واقعية غير واقعية ما يضاف إليه، كما عرفت أن الزمان غير منحصر بالمنتزع عن حركة الأفلاك، خصوصاً مثل: التقدم والتقارن والتأخر، فتدبر جيداً.

وأما دعوى: استحالة وضع الهيئة للزمان - ولو ضمناً - فلا ينبغي الإصغاء إليها؛ لأن الوضع إنما هو اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح، فإن بالإمكان أن تصطلح على أي شيء بأي شيء مادة كان أم هيئة مفرداً كان أم مركباً لفظاً كان أم فعلاً، كيف والوضع إنما هو اعتبار، ومن الضروري أن بالإمكان اعتبار ما تشاء بجعلك إياه بإزاء ما تشاء سواء كان بوضع شخصي أم نوعي.

والحاصل: أنه لا ريب في تبادر الوقوع في الزمان الماضي من هيئة الفعل الماضي، ولذا يصح أن تقول: ضُرب زيد أمس، ولا يصح أن تقول: ضُرب زيد غداً. نعم قد يصح أن تقول: ضُرب الآن، ويُضرب الآن، ولكن على أن يكون معنى كلمة «الآن» في ذلك ليس هو حال التكلم، وإنما الزمان القريب منه، فلا ينافي ذلك دلالة الماضي على الزمان الماضي الأعم من القريب والبعيد، فإن

الظاهر من قولك: ضُرب الآن، هو تحقق الضرب وانتضاءؤه ولكن في الزمن القريب من زمان التكلم، فتأمل جيداً.

وأما المضارع فقد ادعي أنه يدل - بهيئته - على الزمان الأعم من الحال والاستقبال، كما ادعي: أنه إنما يدل على خصوصية الحقوق، وأن الفعل الماضي يدل على خصوصية السبق، فكان بذلك دالاً على ما يلزم الأعم من الحال والاستقبال.

و - أيضاً - ادعي: أنه يدل على خصوصية الترقب، فكان دالاً بالالتزام على الأعم منهما، وكذلك ادعي أنه يدل على الاستقبال مطلقاً، ولو أريد به الحال فإنما هو الحال العرفي الذي هو مستقبل دقة^(١).

والتحقيق أن يقال: لا إشكال في إباء هيئة المضارع عن النسبة إلى الزمان الماضي، فلا يصح أن يقال: يضرب أمس.

كما: أنه في بعض الاستعمالات لا يدل على الزمان الحالي ولا الاستقبالي، وإنما يدل على أصل التلبس والانتساب مثل: المتقي يطيع، والفاسق يعصي، والبارّ يحسن، والعاقّ يسيء، ونحو ذلك، وهو في بعض الاستعمالات لا يدل إلا على المستقبل مثل: يسافر، ويموت، ويبعث، كما أنه في بعضها الآخر ينسجم مع كل من الحال والاستقبال مثل: يصلي، ويزور، ويسكن، ويتكلم، ويعلم... إلخ.

وذلك يكشف عن أمرين:

أحدهما: مباينة مدلول هيئة المضارع لمدلول هيئة الماضي بنحو لا تصلح

(١) منتقى الأصول: هامش ١/ ٣٣٨-٣٣٩.

هيئة المضارع للدلالة على الزمان الماضي ولا على الأعم منه، وإلا لصح أن يقال: يضرب أمس، أو نحو ذلك، ألا ترى: أنه لا يصح أن يقال: - حتى في النحو الثاني من الاستعمالات - المتقي يطيع أمس، والفاسق يعصي أمس، وهكذا.

فيكشف ذلك عن عدم دلالة المضارع على الزمان الأعم، فهو غير موضوع للأعم من الماضي، بل ولا لما ينسجم مع التقييد بالزمان الماضي.

الثاني: أنه ليس موضوعاً للزمان الأعم من حال التكلم والاستقبال، وإلا لصح أن يقال: يسافر زيد الآن - يعني حال التكلم - في حال أنه إن كان مسافراً لم يصح ذلك، وإنما يقال: هو مسافر، أو في سفر، أو حتى سافر، وإن لم يكن مسافراً بعد فيراد منه أنه سيسافر بعد قليل، وكذلك هو في مثل: يذهب ويأتي... ونحو ذلك.

كما: أن صحة نسبة المضارع لفاعله في حال التكلم - دقة - في بعض الاستعمالات تكشف عن عدم وضعه لخصوص المستقبل، وذلك مثل: زيد يصلي في هذا الحال، أو يمشي، أو يعمل أو يتكلم... إلى غير ذلك.

وقد عرفت عدم أخذ الزمان في بعض الأمثلة وانتفاء تبادره منها، مثل: المتقي يطيع، ونحوه مثل: الجسم يشغل حيزاً من الفراغ... إلى غير ذلك.

وذلك كله يكشف عن كون الهيئة في المضارع موضوعة لما ينسجم مع الوقوع في الزمانين الحالي والاستقبالي من دون الوضع لكل منهما، ولالأعم منهما.

ولا ضرورة لتحديد خصوصية اللحوق أو الترقب أو غيرهما بعد عدم تبادرهما وانتقاض الأولى بما يتصف في حال التكلم دقة، والثانية بمثل: «إني أترقب أن يعلم زيد، أو يأكل، أو يسافر، فإنه لا معنى لاشتغال الفعل في مثل

المثال على خصوصية الترقب، إذ يكون المعنى معه: إني أترقب ترقب علم زيد، وهو غير مقصود في الكلام^(١)، كما أفاده الأستاذ الروحاني رحمته. فتدبر.

هذا ما يرتبط بحال هيئة المضارع مع الزمان.

وأما مدلولها فهو شبيه بمدلول هيئة الماضي إلا في الدلالة على الزمان، فإنها تدل على وقوع الفعل وارتباطه بالطرف الآخر ولكن لا في الزمان الماضي، فإن دلت على انتسابه إليه كان مبنياً للمعلوم، وإن دلت على ارتباط الوقوع بالنحو الأعم من أن يكون عليه أو فيه أو لأجله... إلخ كان مبنياً للمجهول.

فهذه المضارع تدل على عدة أمور - أيضاً - هي: وقوع مادته، وانتسابه إلى الطرف الآخر - فاعلاً كان أم مفعولاً -، وأن لا يكون في الزمان الماضي، وإنما يكون مناسباً مع غيره من الحال أو الاستقبال، ولذا لا يصح أن تقول: يضرب زيد أمس، أو يعلم زيد بكذا أمس وإن كان ضارباً أمس أو عالماً به فيه كما هو عالم بذلك في الحال أو في غد، فالهيئة فيه مقصورة دلالتها على الوقوع والانتساب الذي لا يعم الزمان الماضي ولا يناسب النسبة إليه ولا ربط الوقوع به وإن كان في الواقع قد تحقق الوقوع والانتساب فيه، ولكن أخذ في مدلول تلك الهيئة أن لا يرتبط بالزمان الماضي، ولذا كان لا يصح أن تقول: يفعل في الزمان الماضي، وإنما يصح أن تقول: فعل في الزمان الماضي.

هذا تمام الكلام في هيئات الأفعال.

مسألة المشتق

تمهيد

لا يخفى أن هيئات الأسماء الموضوعية بالوضع النوعي على قسمين: أحدهما: لا يختص بالمشتقات، والثاني: مختص بها.

أما الأول: فهي فيه كثيرة، وقد تكفل ببيان مداليلها علم النحو والصرف، مثل: هيئات جمع التكسير وجمع المذكر السالم وجمع المؤنث السالم، والمثنى، وما تتصل به - أو تضاف إليه - ياء النسبة، مثل: عربي، ورجالي، وفضولي، فإنه وإن كان جامداً يتحول مفاده إلى الوصف، ويكون كل بحسبه، فالرجل العربي هو المتصف بكونه من العرب، والزيّ الرجالي هو المتصف بكونه للرجال، والعقد الفضولي هو المتصف بكونه عن فضول... وهكذا.

ومثل: هيئات المصادر - بناء على أنّ المصادر هي أصل الاشتقاق - كالفهم والإفهام والانفهام والاستفهام. ولا حاجة إلى إطالة الكلام في ذلك بعد بحوث علوم اللغة فيها بالقدر الكافي.

وأما الثاني - وهو هيئات المشتقات -: ففيها ثلاثة بحوث:

الأول: في أصنافها من اسم الفاعل واسم المفعول والآلة والزمان والمكان والصفة المشبهة وأفعال التفضيل وصيغ المبالغة. وقد تكفل بذلك علم النحو وبحث فيه خصوصياتها والفوارق بينها بالقدر الكافي.

الثاني: أنّ معانيها هل هي بسيطة أو مركبة، وإن كانت مركبة فما هو تفصيل ما ركبت منه.

الثالث: أنّ اتصاف الذوات بها حقيقة من حيث التلبس بمبادئها هل يختص بحال التلبس بتلك المبادئ أو يعم ذلك الحال وحال الانقضاء - أيضاً - ؟
وهذان البحثان من البحوث الأصولية. فهنا مسألتان في المشتق:

إحدهما: في تحديد معناه من كونه بسيطاً أو مركباً. وهي التي تتكفل بتنقيح الحال في البحث الثاني.

والثانية: في جريه على الذات واتصافها به بعد انقضاء التلبس بالمبدأ، بعد الاتفاق على صحة جريه عليها حال التلبس حقيقة. وهي التي ينقح بها البحث الثالث.

المسألة الأولى: في البساطة والتركيب

وقع الكلام في أنّ ما وضع له المشتق هل هو مركب من مفهوم الشيء أو الذات أو نحوهما من المفاهيم العامة والمبدأ والنسبة بينهما، فيكون مفهوم ناطق - مثلاً - شيء له النطق، أو هو مركب من المبدأ والنسبة فقط بلا أخذ مفهوم الشيء ونحوه فيه، أو هو بسيط لا ينحل إلى أكثر من مفهوم واحد، غاية الأمر أنّه أخذ بنحو لا بشرط الحمل، في مقابل المصدر المأخوذ بشرط لا - أي بشرط عدم الحمل - ؟.

تمهيد:

يظهر مما أفاده الأعلام رحمهم الله في المقام: أنّ الخلاف في ذلك نشأ مما ذكره أهل المنطق في تعريف الفكر، قال أستاذنا الخوئي رحمته الله: «إنّ المنطقيين عرّفوا الفكر بأنّه ترتيب أمور معلومة لتحصيل أمر مجهول.

وأشكل عليه: بأنّ تحصيل المجهول يمكن أن يكون من أمر واحد معلوم، ولا يحتاج إلى أمور متعددة، كما في التعريف بالحد والرسم الناقصين، فإنّ الحد الناقص يمكن بالفصل وحده، والرسم الناقص يمكن بالخاصة وحدها، كالناطق والضاحك في تعريف الإنسان.

وأجاب عن ذلك في شرح المطالع: بأنّهما وإن كانا كذلك في بادئ النظر إلا أنّهما بحسب الدقة ينحلان إلى أمور متعددة، فإنّ الناطق عبارة عن «شيء له النطق»، والضاحك عبارة عن «شيء له الضحك»، فتكون مركبة من ذات ومبدأ ونسبة.

وأورد عليه المحقق الشريف: بأنّ الذات أو الشيء المأخوذ، إن كان المراد

به المفهوم فيلزم أخذ العرض العام في الفصل، فإن الناطق - مثلاً - يكون المراد به «شيء له النطق»، وإن كان المراد به مصداق الشيء والذات فيلزم انقلاب الممكنة إلى الضرورية، فإن قولنا: «الإنسان كاتب بالإمكان العام» يرجع إلى قولنا: «الإنسان إنسان كاتب»، لأن مصداق الذات في المثال ليس إلا الإنسان، ومن المعلوم أن ثبوت الشيء لنفسه ضروري^(١).

وقد عقب الأعلام رحمهم الله على ذلك بما عندهم من المطالب فنشأت المسألة وتعددت الأقوال فيها، حيث أن ما عدّ فصلاً، كالناطق إنما هو مشتق، فهل أن معناه - كما ادعاه في شرح المطالع - مركب من «شيء له النطق»، والخاصة، كالضاحك مركب من «شيء له الضحك»، أو أن معناه شيء آخر غير ما ذكره؟. وبعد غض النظر عما ذكره أهل المنطق من أصل المطلب والتعقيب عليه من الإشكال والجواب والإيراد نقول:

إن الذي يهتّمنا - كأصوليين - هو معرفة معنى المشتق في العرف واللغة بالدقة المطلوبة.

والتحقيق: أن المشتق - بجميع أصنافه - مركب من مادة وهيئة، وكل منهما قد وضع بالوضع النوعي، فإن المادة مثل «ضرب» أو «فعل» أو «فهم»... إلى غير ذلك قد وضعت بالوضع النوعي للمعنى في أي هيئة وجدت، كما أن الهيئة فيه مثل: «فاعل» و«مفعول» و«أفعل»... إلى غير ذلك قد وضعت - أيضاً - بالوضع النوعي لمعناها الخاص بها في أي مادة وجدت.

والغريب: ما ادعاه استاذنا الخوئي رحمته الله - أو ما نسب إليه - من أن وضع

(١) أصول الفقه تقرير الكرجي: ١/ ١٢٤.

المادة في المشتقات شخصي، حيث قال: «إنهم اتفقوا على أن الوضع في المشتقات ليس شخصياً بمعنى: أن الواضع لم يلاحظ كل مادة في ضمن كل هيئة بخصوصها في مقام الوضع. بل لها وصفان^(١): أحدهما باعتبار مادتها، والثاني باعتبار هيئتها.

أما الأول: فهو شخصي، بمعنى: أن الواضع لاحظ كل مادة سارية في ضمن المشتقات بخصوصها، ووضعها للحدث المخصوص، فلاحظ الضرب - أي «ض» «ر» «ب» - الساري في ضمن «ضرب» و«يضرب» و«ضارب» إلى آخره. ووضعها بإزاء ذلك الحدث الخاص. وهكذا في سائر الموارد.

وأما الثاني: فهو نوعي بمعنى أنه لاحظ هيئة الفاعل أو هيئة المفعول ونحوها، ووضعها في ضمن أي مادة وجدت لكذا وكذا.^(٢)

وليت شعري ما الفارق بينهما؟! بعد أن كان الأول ملحوظاً فيه المادة السارية في ضمن المشتقات على اختلاف هيئاتها، والثاني قد لوحظ فيه الهيئة في ضمن أي مادة وجدت، فإن كلاً منهما وضع لمعنى سارٍ، إما في هيئات متعددة أو في مواد متعددة، فلماذا كان الثاني نوعياً دون الأول، وملاك النوعي بعينه موجود فيه - أيضاً -، خصوصاً بعد تقريبه بملاك الوضع النوعي دون الشخصي الذي ملاكه أن يكون للموضوع بمجموع هيئته ومادته معنى واحد، مثل: زيد ورجل.

والمهم: معرفة أن المادة في المشتقات لا يراد منها إلا المبدأ، كالضرب، ولم يقع

(١) كذا في المصدر والظاهر أنه «وضعان».

(٢) أصول الفقه للكرجي: ١/ ١٢٨-١٢٩.

النزاع في أنّها بسيطة أو مركبة. وبعبارة أخرى: إنّ محلّ النزاع والكلام والنظر - في البساطة والتركيب - إنّما هو في مدلول هيئة المشتق دون مادته، فاللزام - في هذه المسألة - هو التركيز والبحث في مدلول الهيئة.

واعلم - أيضاً - أنّ محلّ الكلام هو القدر المشترك الذي تدل عليه هيئات المشتقات، وإلا فإنّ لكل هيئة منها مدلولاً غير ما تدل عليه الأخرى، إذ لا إشكال في اختلاف هيئة اسم الفاعل عن هيئة اسم المفعول، وهكذا البواقي، لأن الأولى تدل على القدر الجامع بين الصادر منه الفعل وبين الحال فيه، كالضارب والنائم، والثانية تدل على القدر الجامع بين الواقع عليه الفعل والواقع فيه والواقع لأجله... إلخ، وكذلك هيئة «أفعل» التفضيل تدل على أمر آخر... وهكذا، فالكلام فيما تشترك تلك الهيئات في الدلالة عليه.

تحقيق المسألة

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّنا إذا تصفّحنا تلك الهيئات وجدناها جميعاً تشترك في الدلالة على المتلبس بالمادة التي اشتقت منها - المعبر عنها بالمبدأ - على اختلاف أنحاء التلبسات التي تدل عليها كل هيئة منها، فهئية «فاعل» تدل على المتلبس بالمبدأ المنتسب إليه بنحو الصدور أو الحلول، وهئية «مفعول» تدل على المتلبس بالمبدأ المنتسب إليه على نحو الوقوع عليه أو فيه أو غيرهما من سائر المفاعيل، وهئية اسم الزمان أو المكان تدل على الظرف المتلبس بالمبدأ المنتسب إليه على نحو الوقوع فيه... وهكذا في سائر المشتقات كل بحسب خصوصية هيئته، ولكن على نحو الحقيقة وواقع التلبس دون أخذ مفهوم التلبس والمتلبس في مفاهيمها.

ولذا كانت بأجمعها أو صافاً جارية على المتلبس بها، ويصح الإخبار بها عنه وحملها عليه. وهذا يكشف كشافاً قطعياً عن أن مداليلها صالحة للصدق عليه.

ومنه يظهر: الإشكال في القولين الثاني والثالث

أما الثاني - الذي ادعي فيه الوضع للمادة والنسبة - فلما عرفت من أن المادة ليست محل الكلام، فالمدعى فيه - حقيقة - هو كون الهيئة في المشتقات موضوعة للنسبة، ولا ريب أن النسبة مباينة للمتلبس بالمبدأ، فيستحيل اتصافه بها وصدقها عليه.

ولو قصد بذلك كون الدلالة على المتلبس بالمبدأ التزامية، لكون أحد طرفي النسبة قد دلت عليه المادة، وأما النسبة فقد دلت عليها الهيئة، فيلزم من ذلك أن يكون هناك طرف آخر مبهم أو يتعين بذكره، وهو المتلبس بذلك المبدأ، كما في مثل: «قائم، أو قائم زيد»

لم يتم الاتصاف والجري وإن تمت الدلالة بالالتزام، فإن مفاد «قائم» - على ذلك - هو قيام منتسب إلى أمر ما أو إلى زيد، أو انتساب قيام إلى أمر ما أو إلى زيد. وكل منهما لا يجري على الأمر المبهم ولا على زيد، ولا يتحد معه مصداقاً، لما عرفت من التباين بين النسبة وبين المتلبس بالمبدأ مبهماً كان أم معيناً، كزيد، وسواء كان مدلولاً عليه بالالتزام أم بالتضمن، لضرورة أن النسبة لا تصدق على أي من أطرافها، وإنما على الرابط بينها فقط.

وكذلك مفاد المادة والمبدأ مباين - أيضاً - للمتلبس به، فإن زيداً لا يصدق عليه القيام وإن كان متلبساً به ومنسوباً إليه، حتى إذا كان «قائم» متحملاً ضميراً يعود على زيد في مثل: زيد قائم، فإن مفاد «قائم» - على هذا القول - يكون: زيد

قيام له، في حال أن زيدا ليس بقيام، لا له ولا لغيره، كيف والقيام فعله، ويستحيل اتحاد الفاعل مع فعله.

ومنه يظهر: الإشكال في القول الثالث المدعى فيه: أن المشتق موضوع لنفس المبدأ ولكن لا بشرط الحمل، فقد عرفت أن مفاد المبدأ أو المادة يستحيل اتحاده مع المتلبس به، كما إذا كان جوهرًا ومباينًا له في المصداق، مثل: زيد والقيام، ومحض اعتباره بشرط لا أو لا بشرط، أو ملاحظته كذلك لا يغير شيئاً من واقع التباين بينهما مصداقاً المستلزم لامتناع صدقه وجريه عليه.

وكذلك دعوى: أنه من شؤونه وأطواره، فإن كون شيء من أطوار شيء آخر وشؤونه لا يستلزم اتحاده معه في المصداق، ولا في الوجود، كيف وإلا يلزم أن يكون الشيء الواحد - في عين كونه واحداً - متعددًا وكثيراً بتعدد شؤونه وأطواره، وهو ممتنع بالضرورة. اللهم إلا أن يكون مركباً وواحداً بالاعتبار - لا بالحقيقة والواقع - وكانت تلك الشؤون والأطوار أجزاء، فتكون تلك الشؤون والأطوار هي الموجودة في الواقع، وأما هو فمركب منها ومفتقر إليها حتى في عالم اللحاظ والاعتبار، ولا يكون له وجود واحد إلا بملاحظة المجموع المركب من تلك الشؤون والأطوار، فتكون وحدته لحاظية اعتبارية ذهنية لا واقعية، فتدبر جيداً.

وأما القول الأول فهو وإن كان سالماً مما يرد على الأقوال الأخرى إلا أنه يحتاج إلى شيء من التعديل، وذلك لأننا نجد بالوجدان صحة حمل الفعل الماضي أو المضارع على المبتدأ، كما يصح أن نحمل المشتق عليه، فيصح أن تقول: زيد قام أو يقوم، كما يصح أن تقول: زيد قائم، مع أن مفهوم الفعل أو هيئته ليس فيها

دلالة على الشيء الذي يلتزم به القائل بتركيب المشتق من مفهوم الشيء أو مصداقه، وإنما تدل هيئته على انتساب المبدأ إلى الطرف الآخر المذكور بنفسه أو بضميره الظاهر أو غير المذكور إلا بضميره المقدر.

ولا ريب في صحة حمل مثل: قام، أو قام أبوه على زيد - مثلاً - كما يصح حمل: قائم، أو قائم أبوه على زيد كذلك، والاتحاد في المصداق موجود فيهما قطعاً، لأن الحمل في ذلك ليس أولياً ذاتياً. وإذا دقت النظر وجدت أن المتحد في ذلك هو مفاد زيد، ومفاد الضمير المذكور في «أبوه»، أو الضمير المستتر في «قام»، فوجود الضمير - ظاهراً أو مقدرًا - في المحمول كان كافياً في تحقق ملاك الحمل وصحته في مثل: زيد قام أو قام أبوه.

فقد يقال: كما أن ذلك كان كافياً في حمل الفعل بضميره أو بالمضاف إلى ضميره على المبتدأ، كذلك يكون كافياً في حمل المشتق، كاسم الفاعل بضميره المستتر فيه، أو بالمضاف إلى ضميره عليه، وملاك الحمل موجود فيهما بنحو واحد.

و- أيضاً - كما أن الفعل يكتفى بفاعله في الجملة الفعلية، فيقال: ما قام الزيدان، فكذا يقال: ما قائم الزيدان، أو: أقام الزيدان؟، وأقائم الزيدان؟، فيكون المشتق كالفعل غير مركب إلا من المادة والنسبة، ويكون الدال على ما اتصف بالمشتق أو أسند إليه هو ضميره المذكور أو المقدر. وكذلك: كما يصح أن تقول: جاء زيد ماشياً، فإنه يصح أن تقول: جاء زيد يمشي، وهذا يكشف عن اشتراك المشتق مع الفعل من حيث دلالة على النسبة والحدث - أي المبدأ - من دون أخذ مفهوم الشيء أو مصداقه في مفاد هيئته، فهو لا يدل إلا على المادة والنسبة.

غاية الأمر: أن مفاد المشتق - على هذا - هو نسبة المادة إلى الطرف الآخر دون المادة ونسبتها إليه - كما هو مدعى القول الثاني - . وهذا محصل قولنا في الدورة السابقة، على كلام طويل لا ضرورة لإعادته.

ولكن يبقى - هناك - فارق مهم بين الفعل والمشتق يظهر في مثل: جاء ضارب، أو ضارب عمرو، فإنه لا ريب في صحته، ومع ذلك لا يصح أن يقال: جاء ضَرْب، أو جاء ضَرْبَ عمراً، فلو كان مدلول هيئة المشتق نظير مدلول هيئة الفعل في انحصار دلالتها على النسبة والزمان والحدث للزم إما صحة وقوع الفعل فاعلاً لفعل آخر، أو عدم صحة وقوع المشتق فاعلاً أو نائباً عن الفاعل عند إسناد الفعل إليه، لوحدة الملاك، فإنهما لو كانا متحدي المدلول في ذلك لكانا مشتركين فيما يصح فيهما وما لا يصح، كما هو واضح، ولكن قد عرفت عدم اشتراكهما في ذلك، فإن اسم الفاعل وغيره من سائر المشتقات يصح وقوعه فاعلاً ومفعولاً ومجروراً، بخلاف الفعل، ولا ريب أن ذلك يدل على وجود فارق بين مداليل هيئات المشتقات وهيئات الأفعال.

ولا ينفع في نفي الفارق بينهما لزوم تقدير الموصوف في مثل: جاء ضارب، ونحوه بمثل: جاء رجل ضارب، إذ لو كان الأمر كذلك لصح أن يقال: جاء ضَرْب أو يضرب، بتقدير جاء رجل ضرب أو يضرب بعين الملاك، في حال أنه غلط، بخلاف الأول.

والسرّ في ذلك: ما أشرنا إليه من دلالة هيئة المشتق على المتلبس بالمبدأ بأحد أنحاء التلبس، فإن الهيئة فيه تدل على المتلبس بالمبدأ واتصافه بذلك الوصف، لا على محض نسبته إليه وإن كانت دالة على النسبة - أيضاً -، فإن هيئة الفعل - في

كل من الماضي والمضارع - متمحضة الدلالة على نسبة الحدث إلى الفاعل أو المفعول من دون الدلالة على المتلبس بذلك الحدث، والذي يتكفل الدلالة عليه هو ذكره بعينه أو ذكر ضميره ولو تقديرًا.

وأما هيئة المشتق مثل: ضارب ومضروب ومضرب وضرب، وكذلك مثل: أفضل وحسن الوجه، ونحو ذلك، فإنها - مضافاً إلى دلالتها على النسبة - تدل على ما ينسب إليه الحدث، وهو الذي نعبر عنه بالمتلبس بالمبدأ، ولذا صح أن يكون فاعلاً ومفعولاً ومجروراً، تقول: مررت بضارب أو مضروب وبأفضل من زيد وبحسن الوجه... إلخ، ولذلك كان اسماً، والفعل لا يصح فيه ذلك، لتمحضه في الدلالة على نسبة الحدث إلى الطرف الآخر.

فهية المشتق تدل على المتلبس بالمبدأ وانتسابه إليه، ولكن لا بمفهوم الشيء ولا بمصداقه، وإنما بواقع المتلبس بالمبدأ على نحو الحقيقة دون المفهوم، فقولك: - مثلاً - جاء ضارب، يعني جاء متلبس بالضرب في واقعه، فإنه وإن كان مصداقاً للشيء، ولكن العنوان الملحوظ في وضعه العام والموضوع له الخاص - الذي وضعت له الهيئة - ليس هو عنوان الشيء بمفهومه ولا بمصداقه، وإنما هو عنوان متلبس بالمبدأ ونحوه مما يشير إلى واقع الموصوف الجاري عليه الوصف على نحو جريانه عليه واتصافه به.

ومنه يظهر: أنه على ذلك لا موضوع للحديث عن انقلاب النسبة من الإمكان الخاص إلى الضرورة إن أريد به المصداق، لأن المصداق الموضوع له والمراد به ليس هو مصداق الشيء أو الذات - كما قيل - وإنما هو مصداق المتلبس بالمبدأ من حيث هو متلبس به، ولذا كانت جهة التلبس تختلف باختلاف

أنحاء التلبسات بالمبادي التي يتلبس بها كل بحسب مادته من الإمكان والضرورة والامتناع وغير ذلك من الجهات.

فقولك: الإنسان ناطق، بمثابة قولك: الإنسان متلبس بالنطق، وقولك: الإنسان ضاحك، بمنزلة قولك: متلبس بالضحك،... وهكذا، ولكن على إرادة واقع المتلبس بذلك، لا بمفهوم المتلبس، فتدبر جيداً.

المسألة الثانية: في الخصوص والعموم

اختلف الأعلام في أنّ المشتق حقيقة في خصوص ما تلبّس بالمبدأ في الحال، أو هو حقيقة حتى في حال الانقضاء، وقد نقل الاتفاق على كونه مجازاً في ما لم يتلبس به بعد، وإنما يتلبس به في الاستقبال.

ويلزم تقديم الكلام في عدة بحوث قبل تحقيق الحال:

بحوث تمهيدية

البحث الأول: في تنقيح عنوان المشتق الذي هو موضوع المسألة

لا يخفى: أنّ لعنوان المشتق اصطلاحاً لأهل العربية يريدون به كل ما كان لهيئته معنى وكانت مادته مشتركة الدلالة على المعنى الموجود في ضمن الهيئات المتعددة، فيكون لكل هيئة معنى مضاف إلى مدلول المادة، فالمادة المشتركة بلفظها ومعناها هي أصل الاشتقاق، والمواد المتكيفة بالهيئات المتعددة فروع لها مشتقة منها.

ونقل الاختلاف بين البصريين والكوفيين في أنّ أصل الاشتقاق هو المصدر أو الفعل. والظاهر أنّه هو المصدر غير المزيّد فيه، فإنّه يدل على أصل الحدث، وأما المصادر المزيّدة والأسماء المشتقة والأفعال فكل منها ذات هيئة يراد منها معنى مضاف إلى المعنى المشترك الذي يدل عليه المصدر ذو الحروف الأصلية غير المزيّد فيها شيء، فيكون هو الأصل لها جميعاً، من حيث وجود حروفه الدالة على أصل الحدث فيها جميعاً وإن لم توجد فيها هيئة، فافهم.

وليس هذا موضوع الكلام في المسألة، وإنّما هو خصوص الأسماء المتضمنة لمعنى وصفي صالح للجري على معنى آخر - عبّر عنه بالذات - وقد عرفت أنّه المتلبس بالمبدأ ولكن بحقيقته لا بمفهومه، فيخرج عنه سائر المشتقات بذلك المعنى ما عدا أسماء الفاعل والمفعول وأفعال التفضيل وصيغ المبالغة والصفة المشبهة، فإنها هي التي تتضمن معنى صالحاً للوصف والجري دون البواقي وإن صلح وقوعها محمولات لموضوعاتها، كما في المصادر تقول: هذا كسر، وهذا تكسير، وهذا انكسار... إلخ، وكذلك الأفعال - ولو بضميمة ما تسند إليه من الضمائر - فتقول: هذا قام، وذاك يقوم... إلخ، كما هو الحال في سائر الجمل حتى الاسمية مثل: هذا أبوه زيد.

ويدخل في محل الكلام ما يصلح للوصف والجري وإن لم يكن مشتقاً بذلك الاصطلاح مما يعبر عنه بالجامد مثل: زوج وزوجة وعبد وأمة ونحو ذلك مثل: عربي وأعجمي ومكّي ومدني... إلى غير ذلك مما وجد فيه ذلك الملاك.

ولا يهم - بعد تحقق ملاك البحث فيه - أن يكون وصفه بالمشتق من باب الاصطلاح من قبل الأصوليين، ليكون من باب الحقيقة، أو من باب المجاز والتغليب، لكون الغالب في تلك العناوين الواجدة لملاك البحث من المشتقات بالمصطلح النحوي.

ومنه يظهر: أن المهم في دخول العنوان في موضوع المسألة ليس كونه من المشتقات، وإنما صلوحه لأن يكون وصفاً جارياً على المتصف به.

ولذا عدّ من ثمرات البحث في هذه المسألة: ما نسب إلى الإيضاح والمسالك في من كانت له ثلاث زوجات: اثنتان كبيرتان والثالثة صغيرة وقد أرضعت

إحدى الكبيرتين الصغيرة، وبذلك حرمتا معاً عليه، لصدق عنوان أم الزوجة على المرضعة، وصدق عنوان بنت الزوجة على المرتضعة.

وهذا لا كلام فيه، وإنما الكلام والإشكال فيما إذا أرضعت الثانية تلك الصغيرة - أيضاً - بعد ارتضاعها من الأولى فقد بنيت الحرمة في الثانية على النزاع في مسألة المشتق، حيث أنه بناءً على الخصوص لا يصدق على الصغيرة عنوان الزوجة، لانتفاء تلبسها بالزوجة بسبب ارتضاعها من الأولى وحرمتها على الزوج، وبناءً على العموم يبقى عنوان الزوجة صادقاً عليها حتى بعد حرمتها على زوجها، فيصدق على الثانية - بعد الرضاع - أنها أم زوجته، فتحرم هي كذلك، فبناءً على العموم يحرمن عليه جميعاً، وبناءً على الخصوص تبقى الكبيرة الثانية على الحلية، مع أن عنوان الزوجة من الجوامد لا المشتقات فتأمل. وحيث انجر الكلام إلى الثمرة فيحسن البحث فيها.

البحث الثاني: في الثمرة

قد يستغرب ترك البحث في الثمرة من قبل أغلب الأعلام رحمهم الله، ولعل السبب فيه وضوح ترتبها على الأقوال في المسألة، خصوصاً بعد أن كانت مسألة لغوية موضوعها وارد في كثير من الجمل، وبالأخص بعد أن كانت المشتقات مأخوذة في كثير من موضوعات الأحكام الشرعية.

إلا أنه مع ذلك نفى أستاذنا الخوئي رحمته الله ترتب الثمرة على هذه المسألة ببيان: «أن الظاهر من العناوين الاشتقاقية المأخوذة في موضوعات الأحكام أو متعلقاتها - بنحو القضايا الحقيقية - هو أن فعلية الأحكام تدور مدار فعليتها

حدوثاً وبقاءً وبزوالها تزول لا محالة وإن قلنا بأن المشتق موضوع للأعم، فمن هذه الجهة لا فرق بينها وبين العناوين الذاتية.

نعم قد ثبت في بعض الموارد بمناسبة داخلية أو خارجية أن حدوث العنوان علة محدثة ومبقية معاً، كما تقدم.

وكيف ما كان فلا أثر للقول بأن المشتق وضع للأعم أو للأخص، إذ على كلا التقديرين كانت الأحكام في فعليتها تابعة لفعلية العناوين المأخوذة في موضوعاتها، وبانقضائها وزوال التلبس عنها تنقضي بتاتاً.

ومن هنا لم يلتزم الفقهاء بترتب أحكام الحائض والنفساء والمستحاضة والزوجية وما شاكلها بعد انقضاء المبدأ عنها حتى على القول بكون المشتق موضوعاً للأعم، بل لم يحتمل ابتناء هذه المسائل وما شابهها على النزاع في مسألة المشتق، فتصبح المسألة بلا ثمرة مهمة^(١).

وقد تقدم قبل ذلك التزامه ﷺ بأن «استعمال المشتق في المنقضي بلحاظ حال الانقضاء وإن كان محتملاً في القضايا الخارجية في الجملة إلا أنه في القضايا الحقيقية غير محتمل، فإن الاستعمال فيها دائماً في المتلبس دون المنقضي»^(٢).

وحيث أن القضايا الشرعية - نوعاً - من قبيل القضايا الحقيقية فيكون الاستعمال فيها في خصوص المتلبس.

وفيه: أن ما أفاده ﷺ في القضايا الشرعية وأنها - نوعاً - من سنخ القضايا الحقيقية، وأن العناوين الاشتقاقية المأخوذة فيها تدور الأحكام معها مدار

(١) محاضرات في أصول الفقه: ١/ ٢٧٥-٢٧٦.

(٢) المصدر نفسه: ١/ ٢٧٠.

فعليتها حدوثاً وبقاءً وإن كان صحيحاً، لأن فعلية الحكم منوطة بفعلية موضوعه لا محالة، فمن هذه الجهة لا فرق بين الأقوال في المسألة، إلا أنه لا يترتب عليه انتفاء الثمرة بين تلك الأقوال.

وذلك، لأنَّ فعلية العنوان تختلف بين قول وآخر، فعلى القول بالخصوص تختص بحال التلبس بالمبدأ، وعلى العموم تعم حال الزوال والانقضاء، فبناءً على الأعم يبقى العنوان فعلياً حتى بعد زوال التلبس بالمبدأ وانقضاء حاله.

وهذا هو الفرق الفارق بين القولين، لأنه على الأول تختص فعلية العنوان والاتصاف به بفعلية التلبس بالمبدأ، وأما على الثاني تبقى فعلية العنوان وفعلية الاتصاف به حتى بعد زوال التلبس بالمبدأ وانقضاء حاله، فهناك فرق بين فعلية الاتصاف بالعنوان وفعلية التلبس بالمبدأ، ولا يلزم من ثبوت إحداها ثبوت الأخرى.

وبعبارة أخرى: يمكن أن يقال: إنَّ فعلية الاتصاف بالعنوان وانطباقه على المعنون معتبرة عند الجميع وعلى جميع أقوالهم، ولكن الخلاف في أنَّها منوطة بفعلية التلبس بالمبدأ ومختصة به - كما حاول تقريبه - أو تعم حال الانقضاء، فإنَّ القائل بالعموم يعتبر فعلية العنوان كالقائل بالخصوص تماماً، ولكنه يفترق عنه في سعتها لحال انقضاء التلبس بالمبدأ، من دون استلزام ذلك لمناقضة كبرى لزوم فعلية العنوان في فعلية ما يترتب عليه من الأحكام.

ولعلَّ شدَّة استيضاحه ﷺ للوضع للخصوص هي التي دعت له للالتزام بالتلازم بين فعلية العنوان وفعلية التلبس بالمبدأ، وإلاَّ فإنَّه ليس هناك تلازم بينهما، كما يشهد به اعترافه بترتب الثمرة على القولين في مسألة الرضاعة

المتقدمة، إذ استشهد به على تعميم النزاع لبعض الجوامد^(١).

وأما استشهاده ﷺ بعدم ترتيب الفقهاء أحكام الحائض والنفساء ونحوهما في غير حال الحيض والنفاس إنما يتم فيما إذا كان الموضوع المأخوذ في تلك الأحكام هو المشتق كالحائض والنفساء، وأما إذا كان الموضوع في أنظارهم الشريفة هو نفس المبدأ، كالحيض والنفاس فلا يصلح شاهداً، إذ لا نزاع في عدم صدق المبادي إلا في حال وجودها ولا وجود لها في غير حال التلبس بها.

ومنه ينقدح: ابتناء المسألة على القول بالتركيب، لأنه - على البساطة المبنية على كون معنى المشتق هو المادة والمبدأ لا بشرط الحمل - لا بقاء لعنوان المشتق ولا وجود له بعد زوال التلبس بالمبدأ، وأما على التركيب فيمكن النزاع، لإمكان نسبة المبدأ إلى الذات في كل من حالي التلبس والانقضاء، فإن النسبة تصح لأدنى ملابسة، وهي مأخوذة في معناه على جميع الأقوال بالتركيب.

بل يمكن أن يقال: بعد وجود بعض المشتقات الجارية على الذوات حتى بعد انقضاء التلبس بالمبدأ مثل: ضارب زيد وقاتل عمرو وحاج وزائر... إلى غير ذلك فلا محيص عن القول بالتركيب، لامتناع صدقها على الذات بعد زوال المبدأ بناءً على البساطة، ولكنه يتوقف على وجود جامع بين الحالين. ومنه يظهر: لزوم البحث في الجامع.

البحث الثالث: في الجامع بين حالي التلبس بالمبدأ وانقضائه بالنحو الذي يصلح وضع المشتق بأزائه.

وقد منع منه الشيخ النائيني رحمته الله، وما أفاده في المنع منه يرجع إلى

(١) محاضرات في أصول الفقه: ١ / ٢٣٠.

وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: ما أفاده بقوله: «ان مفهوم المشتقات - بناء على التركيب - ليس مركباً من مفهوم المبدأ ونسبة ناقصة تقييدية حتى يكون المفهوم مركباً من مفهوم اسمي وحرفي، إذ عليه لا يمكن الحمل على الذات أبداً، ولا يمكن استعمالها، لما ذكرنا سابقاً من أن الحروف لا يصح استعمالها إلا في طي الكلام حتى تكون رابطة بين المفاهيم الاستقلالية، مع أنه لا إشكال في حمل المشتقات على الذوات وجواز استعمالها منفردة وإفادتها لمعانيها وإن لم تكن في ضمن تركيب^(١) كلامي^(٢)».

الوجه الثاني: «إنه - بناء على التركيب - فالذات هي الركن، لكنها لم تؤخذ مطلقة بحيث يكون المفهوم مركباً من المبدأ والذات على إطلاقها، بل بما هي متضمنة لمعنى حرفي. وحيثُ فحيث أن فردية الفردين - أي المنقضي عنه والمتلبس - بلحاظ الزمان، فلا بد وأن يكون هناك زمان جامع بينهما، ومن المعلوم أن مفاهيم المشتقات عارية عن الزمان، فماذا يكون جامعاً بينهما مع قطع النظر عن الزمان؟!، وبماذا يكون الفردان فردين مع قطع النظر عنه؟!»^(٣).

وقد رتب على ذلك - بضميمة دعوى: عدم وجود جامع آخر غير الزمان - لزوم «أن يكون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس وأن يكون سلبه عن المنقضي عنه صحيحاً...»^(٤).

(١) كذا، والظاهر تركيب.

(٢) أجود التقريرات: ٧٨ / ١.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

الوجه الثالث: «أنّه لو تنزلنا عن عدم أخذ النسبة في مفاهيم المشتقات، وقلنا بوضع الهيئات للنسبة الناقصة التقييدية التي هي من المعاني الحرفية لما أمكن تصور الجامع - أيضاً - فإن حال النسبة التقييدية في المقام لا تزيد على سائر النسب التقييدية، كغلام زيد، أو التامة، كزيد إنسان، فكما لا يتوهم صدق النسبتين المذكورتين في غير المتلبس، كذلك في المقام، بل النسبة الناقصة التقييدية - كما عرفت - نتيجة النسبة التامة الخبرية، فلو لم تكن التامة أعم من المنقضى عنه والمتلبس، فلا بدّ وأن تكون الناقصة - أيضاً - كذلك»^(١).

وهذه الوجوه كلها لا يمكن المساعدة عليها:

أما الأول فهو مبنيّ على مختاره في المعنى الحرفي وكونه إيجادياً لا يصح استعمال ما يدل عليه إلا في ضمن تركيب كلامي رابطاً بين المفاهيم الاستقلالية، وقد تقدم أنّه غير صحيح؛ فلا يستلزم تضمن مفاهيم المشتقات للمعنى الحرفي منع استعمالها منفردة، ولا عدم إفادتها لمعانيها إلا في ضمن التراكيب الكلامية، فكما يصح استعمال مثل: أنت، وهذا وغيرهما مما يتضمن المعاني الحرفية وتفيد معانيها في غير التراكيب الكلامية كذلك يصح استعمال مثل: ضارب وحاج وغيرهما وتفيد معانيها منفردة - أيضاً - .

وأما الوجه الثاني فهو مبني على لزوم أخذ الزمان الجامع بين زماني التلبس والانقضاء في مفهوم المشتق الصادق عليهما، ولا ملزم له، لإمكان أخذ الزمان الجامع بين الفردين على أن يكون الزمان قيماً خارجاً عن المفهوم وكون الداخل فيه هو التقييد به، كما هو الحال في الطهور - كالغسل والوضوء - بالاضافة إلى مفهوم

(١) أجود التقريرات: ٧٨-٧٩.

الصلاة، فإن مفهوم الطهور خارج عن مفهوم الصلاة ولكن التقيّد به داخل فيه.

فليكن كذلك مفهوم الزمان الجامع بين الزمانين خارجاً عن مفهوم المشتق ولكن التقيّد به داخل فيه، وليس فيه أيّ محذور، لا ثبوتاً ولا إثباتاً، لأن الاتفاق على عدم دلالة المشتق على الزمان - إن تم - إنما هو منعقد على انتفاء دلالة عليه بالتضمن لا بالالتزام، كيف ومدعى القائلين بالأعم هو دلالة بالوضع على المتلبس بالمبدأ في كلا حالي التلبس والانقضاء دون الاستقبال، فخرج الاستقبال عن مفهوم المشتق مستلزم لاختصاصه بما عداه لا محالة، كما أن خروج كل من زمني الانقضاء والاستقبال - بناءً على الخصوص - مستلزم لاختصاصه بالحال وإن لم يؤخذ في مفهومه، فتأمل جيداً.

وأما الوجه الثالث فهو مبني على الخلط بين النسبة والتلبس أو الملابس والذين هما بمعناها اللغوي: الاختلاط والمخالطة، فلو أريد منهما ذلك لم يصلح ولم يحسن النزاع في المشتق، لأنّه لو أريد من زوال التلبس بالمبدأ زوال ملابسته الذات للمبدأ وانقضاءها فلا معنى لصدق المشتق عليها - حينئذٍ - لأنّه يكون أجنبياً عنها بالمرّة، إذ كيف يصدق المشتق الذي لا ملابسته لمبدئه مع الذات عليها؟!، وكيف يصدق عليها وقد انقضت ملابسته لمبدئه معها?!.

فالمراد من زمان التلبس هو زمان المبدأ نفسه، لا زمان ملابسته ونسبته إلى الذات واتصافها به، ولا ملازمة بينهما، ألا ترى: أن زمان قتل يزيد (لعنه الله تعالى) لإمامنا الحسين (صلوات الله تعالى عليه) قد مضى وانقضى، ولكن اتصافه بالقتل وملابسته له ونسبته إليه كل ذلك باقٍ إلى أن تقوم القيامة بل إلى الأبد، لأنّه بصدوره منه وأمره به انتسب إليه فلا تزول نسبته إليه عنه أبداً وإن زال

زمان القتل وانقضى. وأما مثل: «غلام زيد، وزيد إنسان» فالنسبة فيها لا تنفك عن زمان التلبس بهما لا محالة وإلا لم تصح النسبة، ولكن الارتباط بالنسبة شيء، والتلبس بالمبدأ شيء آخر، فقد عرفت أن التلبس بالمبدأ قد يتسبب بنسبة المبدأ إلى - الذات وارتباطه بها بنحو يزول المبدأ وزمانه ولا تزول نسبته إليها وارتباطها به وإضافته إليها، خصوصاً في النسب الاعتبارية فإن الإضافة تصح لأدنى ملابسة، فتدبر جيداً.

وأما ما أفاده أخيراً من كون النسبة الناقصة التقييدية هي نتيجة للنسبة التامة الخبرية، ونسبه إلى ما تقدم منه بقوله: «كما عرفت» فكأنه يشير به إلى ما اشتهر من أن الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أن الأخبار بعد العلم بها أوصاف مما يستلزم كون النسبة التقييدية - وهي التي تتضمنها الأوصاف - متأخرة في الرتبة عن النسبة التامة، فإن النسب التامة قبل العلم بها أخبار ولا تكون أوصافاً، بخلاف الأوصاف فإنها قبل العلم بها تكون أخباراً كما هي أوصاف، فهي متوقفة على ثبوت النسبة التامة على كل تقدير، قبل العلم بها وبعده.

فلا يمكن المساعدة عليه، لأنه لا يستلزم كون الناقصة نتيجة للتامة، وإنما يستلزم الدلالة عليها بالالتزام، إذ التوصيف بالوصف يستلزم الإخبار عن الاتصاف به، كما أن الإخبار بخبر معلوم النسبة إلى المخبر عنه يستلزم كونه وصفاً له، أو صحة توصيفه به في نفس العالم، وذلك أجنبى عن كون الناقصة نتيجة للتامة، خصوصاً بعد أن ناقش فيه بنفسه (قدست نفسه)^(١).

وقد عرفت سابقاً أن الملاك في كون النسبة تامة أو ناقصة راجع إلى نحو

(١) أجود التقريرات: ٦٢ / ١.

أخذها في المركب، فلا تأخر لإحداهما على الأخرى ثبوتاً ولا إثباتاً، وأما النسب الواقعية فهي على ما هي عليه، ويمكن التعبير عنها بالنسبة الناقصة، كما يمكن التعبير عنها بالنسبة التامة بحسب ما يتعلق به غرض المتكلم، فهما في عرض واحد وليست الناقصة نتيجة للتامة حتى تكون متأخرة عنها دائماً.

البحث الرابع: في اعتبار الاتصاف بالمشتق

لا ينبغي الريب في اعتبار الاتصاف بالمشتق في محل الكلام وموضوع المسألة، فمعنى قولهم: هل المشتق حقيقة فيما انقضى عنه التلبس بالمبدأ؟ - هو - أن المتصف بالمشتق عند انتهاء زمان المبدأ - الذي عرفت أنه هو المراد بزمان التلبس - هل يبقى اتصافه به على الحقيقة أو يكون مجازاً؟.

لا يخفى: أن الجري هو الحمل والصدق ولكن لا بد أن يحمل على أنه من حيث الاتصاف، لا على محض الصدق والحمل، إذ أن المتصف بمعنى، كالمسافر والحاضر يصح حمله عليه، كما هو صادق عليه لا محالة، وإلا لم يكن متصفاً به، كما لا يخفى.

ولو لا ذلك لدخل في عنوان المشتق كل ما يحمل على الموضوعات سواء كان كلياً أم جزئياً، خصوصاً بعد تعميمه لبعض الجوامد مما يستلزم مؤونة إخراجها عن محل النزاع - كما فعلنا في الدورة السابقة - أما إذا أخذنا الاتصاف بالمشتق في موضوع المسألة على ما يقتضيه محل الكلام فيها فسوف لا يدخل فيه سوى الأوصاف مما يحمل على الموضوعات، فتخرج عنه العناوين الذاتية، كالإنسان والحيوان والشجر والحجر... إلى غير ذلك مما يحمل على الموضوعات ولا يكون وصفاً لها، بخلاف مثل: الزوج والزوجة والعبد والأمة ونحو ذلك.

وهناك سبب آخر لخروج العناوين الذاتية عن محل النزاع، وهو عدم بقاء صدقها على أفرادها بعد زوالها، لانتفاء فرديتها لها لا محالة، وإلا لزم الخلف، إذ كيف يعقل بقاء الذات بعد انتفاء الذاتيات!، فلو صار الإنسان تراباً أو الشجر رماداً أو الكلب ملحاً انتفى صدق تلك العناوين على ما يبقى مما كان إنساناً أو مادة للإنسان أو الشجر أو غيرهما.

ومن أجل ذلك التزم بخروج أسماء الزمان عن محل الكلام وإن كانت مشتقات مثل: مقتل ومولد - حيث يراد بهما زمان القتل وزمان الولادة - لأن زمانها متصرم ومنقضي وزائل بزوالهما، وما بعدهما من الزمان لم يكن موجوداً حالهما، كي يمكن أن يتصف بهما بعد زوالهما.

كما ظهر من اعتبار الاتصاف بالمشتق: أن موضوعه هو المتصف - وقد عبر عنه بالذات - ولكن ليس شرطاً أن يكون ذاتاً، بل قد يكون عرضاً، كما تقول: صوم صحيح أو باطل ونحو ذلك من الأعراض، كالسفر الطويل والقصير وغير ذلك، كما قد يكون نسبة، فتقول: نسبة السفر إلى زيد - فيما إذا كان معلوماً سفره - معلومة أو مؤداة بالإضافة... إلى غير ذلك من الأمثلة.

فيتحصّل من هذا البحث: ظهور الحال في أمور:

منها: أن المراد من المشتق في موضوع المسألة هو الوصف، وأن موضوعه هو المتصف به، وأن المتصف به يعتبر بقاءه بعد زوال مبدأ الاتصاف به، وبذلك يظهر المراد من الجريان، ومن الذات ومن اعتبار بقائها بعد انقضاء زمن المبدأ.

ومنها: انتفاء الحاجة إلى البحث المفصل في إخراج أسماء الزمان والعناوين الذاتية عن محل النزاع.

ومنها: أنَّ المراد من المشتق هو الوصف ولو كان جامداً، وأن المراد من الذات التي يلزم بقاؤها بعد زمان التلبس بالمبدأ هو المتصف به وإن لم يكن جوهرًا.

وأنَّ المراد من الجري بعد الانقضاء هو الحمل من حيث الاتصاف به دون محض الصدق والحمل.

وأما كون المراد من زمان التلبس هو زمان المبدأ نفسه، لا زمان الاتصاف، فقد ظهر من مناقشة الشيخ النائيني رحمته في البحث السابق.

البحث الخامس: في الجوامد الملحقه بالمشتقات

قد عرفت من البحث السابق أنَّ موضوع المسألة مختص بالأوصاف - وهي المنتزعة عن مقام الذات بلحاظ أمر خارج عنها ولو كان اعتبارياً - ولكن الأوصاف:

منها مشتقات ذات مادة وهيئة كل منها موضوع بالوضع النوعي. ومنها جوامد وضعت بمجموع مادتها وهيئتها للمعنى بالوضع الشخصي. ويترتب على ذلك: أنَّه في المشتق يمكن النظر في أن هيئته الموضوع بالوضع النوعي هل وضعت لخصوص الملابس في زمان المبدأ، أو الأعم من زمانه وزمان انقضائه، وكذا يمكن البحث في سنخ مادته وما أريد بها في وضعها النوعي، فكان بالإمكان النظر في المشتقات المشتركة بوضع نوعي واحد من أن ما وضع له بذلك النحو هو العموم أو الخصوص.

وأما الجوامد فمن حيث اختصاص كل منها بوضع شخصي مستقل عن غيره، فكيف يمكن تشخيص حالها من الوضع للعموم أو الخصوص وهي غير

مشتركة بوضع واحد؟!، بل يفترض فيها البحث عن كل واحد منها بخصوصه والنظر في أنه وضع للعموم أو الخصوص.

خصوصاً بعد أن كان منها ما هو موضوع للخصوص مثل: عبد، فإن جريه على الذات مخصوص بزمان العبودية، وبمجرد انقضاء العبودية بانعاقه يكون حراً ولا يصح وصفه بالعبد إلا مجازاً. ومنها ما هو موضوع للعموم مثل: خبز، فإن جريه على الذات لا يختص بزمان خبازته، بل يبقى عنوان الخبز صادقاً عليه حتى بعد انقضاء ذلك الزمان.

نعم بالإمكان معرفة حال الجوامد بمعرفة حال مرادفها من المشتقات، فلو كان للجامد مرادف مشتق دخل في محل الكلام من حيث مرادفه، لضرورة اشتراك المترادفين في المعنى، وإلا لم يصح النزاع في الجامد.

ومنه يظهر: أنّ النزاع - في الحقيقة - مختصّ بالمشتق، وأنّ الجوامد التي ألحقت به لم تدخل في محل النزاع إلا من حيث ترادفها مع بعض المشتقات، فيلحقها حكمها من تلك الحيشة لا غير، فمثل: الزوج والزوجة، والعبد والأمة إنما دخل في محل الكلام من أجل أن الزوج بمعنى متزوج، والزوجة بمعنى متزوجة، والعبد بمعنى مملوك، والأمة بمعنى مملوكة، وإلا فإنّ الأوضاع الشخصية فيها تستلزم البحث في كل منها على حدة، لأنّه لا ضابط له، وليس البحث في تلك الخصوصيات من شأن علم الأصول، كما لا يخفى.

البحث السادس: في المشتقات الموضوعة بالوضع الشخصي

قد عرفت من البحث السابق أنّ الأوضاع الشخصية لا ضابط لها، وأنّها تتبع

أغراض الواضع، وأن ما يصلح للنزاع في كونه للخصوص أو العموم إنما هو الموضوع بالوضع النوعي.

وإذا لاحظنا المشتقات وجدنا بعضها لا يستعمل فيما يطرد من مبادئها في سائر الهيئات، وإنما يختص معناه في هيئة خاصة، مثل: صائغ وتاجر، وصباغ ودباغ لمحترفي الصياغة والتجارة والصباغة والدباغة ونحو ذلك، فلا تجري تلك الصفات على محترفيها بغير تلك الهيئات، فلا يقال لمحترف الصياغة: صياغ، كما لا يقال لمحترف الصباغة: صابغ إلا إذا أريد به أصل المعنى من المبدأ. ومثل هذه الأوصاف تطلق - عادة - على كل من حرفته صناعة تلك الأمور أو من مهنته بيع موضوعاتها، فيقال لمن مهنته بيع المصوغات: صائغ وإن لم يمارس صناعة الصياغة، وكذلك الصباغ والدباغ. بل توسع في من يمتن البيع بوزن (فعال) حتى للذاتيات مثل: تمار وحداد ولبان، فإن هذه الصيغة كثر بها وصف ممتنني صناعاتها والبيع فيها، مثل: نجار وفحام وبزاز وغنام وجمال وسمك، كما أطلقت على ما يختص بالعمل مثل: حمال وكناس... إلخ.

وقد عرفت أنها لا يقاس عليها، فلا يقال لمحترف صناعة الصباغة: صابغ ولا لذي صناعة النجارة تاجر ولا لغيرهما، كالحمال: حامل أو الكناس: كانس، كما لا يقال لمحترف الصياغة: صياغ ولا لمحترف التجارة: تاجر.

وهذا يكشف عن أن وضع هذا السنخ من المشتقات لأصحاب المهن والصناعات إنما هو وضع شخصي منقول عن الأصل فيما له مبدأ من العناوين الحديثة، كالصياغة والصباغة، أو متوسع فيه بالاشتقاق من العناوين الذاتية مثل: الحديد والتمر والغنم والسمك... إلخ.

وإذا لاحظنا الموضوع له في هذا الصنف وجدنا أنّ المعترف فيه إنما هو الاتصاف بالمهنة والصناعة، ولا يعتبر فيه التلبس بمبدأ الاشتقاق، إذ يصدق على متخذ مهنة بيع المصوغات أو الأصباغ صائغ أو صباغ وإن لم يتلبس ببيع الذهب أو الصبغ، فضلاً عن التلبس بالصياغة أو الصباغة.

فلا ينبغي إدخال هذا الصنف من المشتقات في محل النزاع والالتزام بالتفصيل من حيثيتها، لأن الوضع فيها شخصي، ولا ضابط للوضع الشخصي، خصوصاً بعد ما توسع في الوضع للاشتقاق من الذاتيات، كالحداد والتّمّار.

وإدراكنا لما لاحظته الواضع في الموضوع له وكونه هو المهنة أو الصناعة لا يستلزم كون المبدأ في تلك الأسماء - وإن وردت على هيئات المشتقات - هو المهنة أو الصناعة.

الهمم إلا أن يلتزم بوضع جديد في ألفاظ تلك المبادي للمهن والصناعات. ولكنه لو كان لأمكن الاشتقاق منه بالصيغ والهيئات المتعددة ولم يقتصر فيه على هيئة واحدة لكل مهنة أو صناعة.

وبعين الملاك يخرج عن محل النزاع أسماء الآلة، كالمنشار، والمضرب. وكذلك ما وضع بإزاء منصب، كالوالي والقاضي، وما وضع بإزاء ملكة، كالمجتهد والطبيب والمهندس، وغير ذلك مما وضع بإزاء خصوصية زائدة على أصل ما وضع له مبدأ الاشتقاق، فإن الوضع بإزاء تلك الخصوصيات حيث كان شخصياً فالمنظور بحال التلبس والانقضاء فيها إنما هو تلك الخصوصيات دون أصل المبادي، فلا تصح ملاحظة المبادي الأولية لتلك الاشتقاقات والنظر

في أن تلك المشتقات - بحسب أوزانها - هل وضعت لخصوص حال التلبس بتلك المبادئ أو للأعم منها وما انقضى عنه ذلك الزمان.

كيف وفي أغلبها تصدق حقيقة وإن لم يتلبس الموصوف بها بتلك المبادئ أصلاً لا في الماضي ولا في الحال ولا في الاستقبال كما لو فتح الصائغ محله وملاً عينته بالمصوغات وقبل أن يبيع شيئاً منها عرض له عارض كالموت أو الشلل مما استلزم ترك مزاولته للبيع، فإنه صدق عليه صائغ قطعاً وإن لم يتلبس ببيع المصوغات فضلاً عن الصياغة، فهي قد تصدق حتى قبل التلبس بتلك المبادئ، فكيف يصح إدخالها في محل النزاع المتفق فيه على أن الجري قبل التلبس بالمبدأ مجاز؟!

ولو أبيت إلا عن دخولها في محل النزاع فلا ينبغي أن يستدل بها على الوضع للعموم، لمجرد أنها لا يعتبر فيها بقاء التلبس بمبادئها الأصلية، لإمكان أن تكون موضوعاً للخصوص بملاحظة الخصوصيات الزائدة على تلك المبادئ التي أخذت فيها مضافة إلى أصل المبادئ بنحو يترتب عليه أن ما كان واجداً لتلك الخصوصيات جرت عليه حقيقة وإلا لم تجر عليه إلا مجازاً.

بل لو دخلت في محل النزاع لكان الأنسب فيها اختيار الوضع للخصوص، لما عرفت من أن المعبر فيها هو خصوصية الحرفة والصناعة دون التلبس بأصل تلك المبادئ - وإن أضيفت إليها - إذ هي تصدق وتجري على الذات ما دامت الحرفة والصناعة حتى قبل التلبس بتلك المبادئ، ولا تصدق على الذات بعد انقضاء الخصوصية من الحرفة أو الصناعة، فافهم.

ومنه يظهر: الحال في اسم المكان الموضوع للمكان المعد للحدث وإن كان قياسياً وموضوعاً بالوضع النوعي ولكن الموضوع له ليس مجرد ارتباطه بالحدث وإنما بخصوصية إعداده له، كالمسكن والمنزل والمضيف والمشفى والمستشفى والمصلّى والمدرس والمدرسة والمكتب والمخزن والطريق والمقر... إلى غير ذلك مما يراد به خصوصية إعداده لتلك المبادي، فإن التلبس بنفس تلك المبادي ووقوعها فيه لا يعتبر في اتصافه بكونه مكاناً لها، بل نجد تلك المشتقات تصدق عليه حقيقة بمجرد تحقق إعداده لمبادئها وإن لم توجد بعد.

ألا ترى: صدق المسكن والمنزل على الدار حتى قبل حصول السكنى والنزول فيها فضلاً عما إذا فرغت من ساكنيها والنازلين فيها فانهضى عنها النزول والسكنى، ومثل ذلك المستشفى فإن هذا الوصف يصدق على المكان المعد للاستشفاء بمجرد بنائه أو الانتهاء من إعداده لذلك وإن لم يتلبس بعد بالمبدأ، وكذلك بقية الأمثلة ونظائرها.

وعليه: فلا يكون المدار في العموم والخصوص فيها على التلبس بذات المبدأ، وإنما على التلبس بالإعداد له.

وكذلك الحال في المشتقات التي يراد بها السجاياء مثل: خير وشرير وسميع وبصير وصدوق وكذاب وغضوب وحليم وأكول وبكاء وسجّاد وكريم ولئيم وسخي ومعطاء وحذر وقاسي وعنيف وصبور وشديد وظريف ومرح وشجاع وجبان ومتهور... إلى غير ذلك مما لوحظ في الاتصاف بالوصف ليس محض التلبس بالمبدأ، وإنما كونه سجية للمتصف به، فلا يدور صدقه وجريه عليه مدار التلبس بالمبدأ وإنما يدور مدار كون ذلك الوصف سجية له،

ولذا يصدق عليه في كلا زمانى التلبس بالمبدأ وانقضائه. نعم لو زالت السجية نفسها أمكن النزاع في صحة بقاء الوصف على الحقيقة أو المجاز، ولكن لا يظن من أحد الالتزام بكونه على الحقيقة، فمن كان قوي السمع أو البصر ثم عرض عليه الصمم أو العمى فهل يحتمل بقاء صدق عنوان السميع أو البصير عليه؟! وعلى ذلك فقس.

والحاصل: أنه ينبغي حصر محل النزاع في المشتق بما لم يلحظ في جريه سوى التلبس بمبدئه وارتباطه به، فهل يكفي في بقاء الجري والاتصاف به مجرد حدوث التلبس بذلك المبدأ، أو يختص ذلك - على الحقيقة - بزمان المبدأ، وبمجرد انتهائه لا يصدق إلا مجازاً؟.

البحث السابع: في تحديد زمانى المبدأ والاتصاف

لا يخفى: أنه إذا اتحد زمان كل من الجري والمبدأ فلا ينبغي الإشكال في كون المشتق حقيقة فيه وإن كان مستقبلاً فضلاً عن الماضي فمثل: زيد مسافر غداً - إذا كان «غداً» زماناً لكل من السفر والاتصاف به كما هو الظاهر - يكون الاستعمال فيه حقيقة، لعدم انفصال زمان الوصف عن زمان المبدأ، فالاتصاف بالمشتق في زمان المبدأ نفسه وهو الغد.

ومثله الحال في مثل: زيد مسافر أمس، بعين الملاك، لأن «أمس» زمان لكل من السفر والوصف الذي هو «مسافر».

أما إذا كان زمان سفره صباح اليوم الماضي وانقضى فعاد من سفره في المساء وقلت: زيد مسافر الآن فهذا هو محل الكلام، إذ أنه على العموم حقيقة وعلى الخصوص مجاز.

البحث الثامن: في اختصاص محل النزاع بما أريد به الوصف من الهيئات المشتركة

لا يخفى أنّ محلّ النزاع في المشتق ينبغي أن ينحصر في مدلول الهيئة الوصفية الاشتقاقية بالوضع النوعي ذات المادة الموضوعية بالوضع النوعي - أيضاً - .
أما خروج ما وضع بالوضع الشخصي - سواءً في المادة أم الهيئة - فقد عرفت العلة فيه، من أن لكل وضع شخصي خصوصيته، فلا يمكن تعميمه والقياس عليه، في حال أن محل الكلام جارٍ في سائر المشتقات، ولا يجمعها إلا هيئاتها النوعية بموادها النوعية.

وأما اختصاص النزاع في مدلول الهيئات دون المواد وإن كان محل الكلام مقصوراً على ما اشتق منها بما له من مدلول نوعي جارٍ في كل ما اشتق منه، فلأن المواد مشتركة بين الهيئات الوصفية وغيرها من سائر المشتقات، كالأفعال والمصادر المزیدة، ودلالاتها منحصرة على ذات المعنى المشترك بينها جميعاً على نحو اللابشرط الصالح لأن يضاف إليه ما تدل عليه الهيئة الاشتقاقية من المعاني بواسطتها، فمدلوله لا يصلح لأن يكون سبباً في جري المشتق - محل الكلام - على الخصوص أو العموم.

والذي يصلح لذلك إنما هو الهيئة الاشتقاقية الوصفية الجامعة لأصناف المشتق الذي هو محل الكلام، كهيئات اسم الفاعل والمفعول وأفعال التفضيل وغيرها.
ومن هنا يحسن التنبيه والانتباه إلى أنّ الهيئات الاشتقاقية الوصفية ليست كلها مختصة، لأن بعضها مشترك بين المعاني الوصفية المتباينة فيما بينها، كما أن بعضها مشترك فيما بين الأوصاف وغير الأوصاف.

فمن الأول هيئة: «فَعِيل»، فإنَّها ترد على الفاعل، مثل: كريم وبخيل، وترد على المفعول، مثل: جريح وقتيل، فلو أريد منها المفعول جرت على المذكر والمؤنث بلفظ واحد، فيقال: رجل جريح وامرأة جريح، ورجل قتيل وامرأة قتيل، بخلاف الأول، فإنه يقال: امرأة كريمة وامرأة بخيلة.

ومن الثاني هيئة: «أفْعَل»، فإنَّها ترد بمعنى التفضيل، مثل: أفضل وأعلم، وترد لمجرد ربط المبدأ بموضوعه من دون تفضيل، مثل: أبيض وأسود.

وترد بمعنى الفعل الماضي، مثل: أكرم زيد عمراً.

وهيئة: «فَعُول»، فإنَّها، ترد بمعنى الفاعل، مثل: عجوز ووقور، وترد بمعنى المصدر مثل: وَضوء وقبول، و - أيضاً - هيئة: «فاعل» أو «فاعلة»، فإنَّها ترد بمعنى الفاعل، كما هو الغالب، وترد بمعنى المصدر مثل: عافية وكارثة.

وهيئات ما زاد على الثلاثي المجرد، مثل: المُدَحَّرَج والمُقَاتَل والمُنْطَلَق والمُخْرَج والمُسْتَخْرَج والمُتَدَحَّرَج، فإنَّها ترد بمعنى: اسم المفعول، وبمعنى: اسم المكان، واسم الزمان، كما ترد بمعنى المصدر.

ومنه ظهر: أنَّ هيئات المشتق - محل النزاع - ليست مختصة بالأوصاف، فلا يدخل منها في محل النزاع إلا ما أريد به الوصف منها، فلاحظ.

كما ظهر: إمكان اشتراك الهيئة الاشتقاقية عموماً، والوصفية منها خصوصاً بأكثر من معنى.

تحقيق الحال في المسألة:

بعد ظهور ما ينبغي أن يقع فيه النزاع واختصاصه بمدلول الهيئة الاشتقاقية الوصفية الموضوعة بالوضع النوعي ذات المادة الموضوعة بالوضع النوعي -

أيضاً - فينبغي النظر في أن مدلولها منحصر بكون مدلولها هو الوصف في خصوص زمان المبدأ، أو الأعم من زمانه وزمان انقضائه؟ فهل وضعت هيئات المشتقات لوصف ما هي له في خصوص زمان مبادئها، أو أنها وضعت للمتلبس بتلك المبادي على نحو صرف الوجود، فيكفي في صدق المشتق والاتصاف به التلبس بمبدئه أنا ما بنحو يعم ذلك الآن وما بعده من الأزمان؟.

لا ريب في أن بعض المشتقات موضوعة بإزاء الخصوص، مثل: قائم وجالس، وحاضر ومسافر، وحار وبارد، وحائض وطاهر، وأبيض وأسود، وطويل وقصير، وحزين وكثير، وفرح وفرحان، وحامل ومحمول، وغني وفقير، ومفتوح ومغلق، ومفروش وملموم... إلى غير ذلك مما يجده المتتبع في اللغة.

ولا ريب أن هذا الصنف من المشتقات لا يراد به سوى الوصف المقترن بزمان المبدأ بالخصوص، فلا يبقى جارياً على الذات حقيقة بعد زمان المبدأ، وذلك يكشف عن وضع الهيئات الاشتقاقية فيه لخصوص الوصف ما دام المبدأ، وبانقضاء المبدأ ينقضي الاتصاف به، كما يظهر بأدنى ملاحظة.

وهناك صنف آخر من المشتقات نجدها بالوجدان جارية على ما هي له ويبقى متصفاً بها بعد انقضاء المبدأ، مثل: والد ومولود، وكاتب ومكتوب، ومؤلف ومؤلف، وناصح ومنصوح، ومتفضل ومتفضل عليه، ومحسن ومسيء، وصادق وكاذب، وقاتل ومقتول، وقتيل وذبيح، وحاج وزائر، ومجاهد، وسارق، وزاني، ومذنب وتائب... إلى غير ذلك مما يجده المتتبع في العرف واللغة.

وهذا الصنف من المشتقات قد استعملت هيئاتها في العموم حقيقة، ولذا

نجدها جارية على المتصف بها بعد زوال المبدأ كما هي جارية عليه في زمانه، فحملها على خصوص زمان التلبس - أعني زمان المبدأ - تكلف وتعسف بلا ضرورة تقتضيه سوى تخيل أن لا جامع بين الزمانين، وقد عرفت بطلانه، أو تخيل أن لا جامع مفهومي يصح جري الوصف في كلا الحالين، وقد عرفت أن المأخوذ في مفهوم ذلك الوصف هو صرف صدور المبدأ مما ينسب إليه، أو حلوله فيه مما يستلزم ملابسته له واتصافه به مطلقاً في كلا زمني حدوث المبدأ وانقضائه.

فإنّ والد زيد يبقى يصدق على الوالد حقيقة وإن زال زمان الولادة قبل وقت طويل، ومثله الحال في سائر ما تقدم من الأمثلة وغيرها، ألا ترى أن من صنع آلة أو لعبة أو غير ذلك يبقى هو صانعها ما بقي، لا ما بقيت صناعتها، فإنها تزول بمجرد الانتهاء منها، وهي تبقى مصنوعة فعلاً وإن انقضى زمان صنعها، كما هو ظاهر.

وذلك يستلزم القول بالاشتراك اللفظي وإن لم يقل به أحد، ولا ضير فيه بعد ظهور كون اللغة والعرف عليه، والمسألة لغوية عرفية وليست شرعية، كي يكون الإجماع المركب فيها حجة ويمنع من إحداث قول آخر.

وقد عرفت أنّ وقوع الاشتراك في مداليل الهيئات غير عزيز، فلا ملزم بمنع الاشتراك في هيئات المشتقات، فيلزم القول بالاشتراك بين الخصوص والعموم في هيئات المشتقات بعد قيام الدليل عليه.

وينتج عن ذلك: لزوم ملاحظة كل مورد بنفسه في أنّه جارٍ على طبق أيّ من الوضعين والمعنيين، ولا ضابط له، بل لا بدّ من مراجعة الوجدان في الظهور

العرفي أو مراجعة أهل اللسان من أهل العرف واللغة، فإن من المشتقات ما لا يجري على المتصف به إلا ما دام المبدأ باقياً، ومنها ما يبقى جريه والاتصاف به حتى بعد زوال المبدأ وانقضائه.

فهرس المحتويات

٧	مسائل الظهور.....
٩	مسألة في حجّة الأصول اللفظية.....
٩	الإرادة التفهيمية.....
١٠	الإرادة الاستعمالية.....
١٠	الأصول اللفظية.....
١٢	أصالة عدم الغفلة.....
١٢	الإرادة الجدية.....
١٣	الدلالة التصورية.....
١٤	الكلام في عدة بحوث.....
١٤	البحث الأول: في أصالة عدم النقل.....
١٧	البحث الثاني: في بقية الأصول اللفظية.....
١٩	البحث الثالث: في تعارض الأحوال.....
٢١	البحث الرابع: في أصالة عدم القرينة.....
٢٤	البحث الخامس: في نقد دعوى أن دلالة الظهور قطعية.....
٢٩	مسألة في أنّ حجّة الظهور هل هي مختصة بالمخاطبين والمشافهين.....
٤٥	مسألة حجّة ظواهر الكتاب.....

٤٦.....	البحث الأول في اخبار العرض على القرآن
٤٦.....	البحث في دلالة أخبار العرض على حجّية ظواهر القرآن
٤٦.....	البحث في دلالة أخبار العرض على نفي حجّية الأخبار المخالفة لظواهر القرآن ونقد
٦٣.....	القول الرابع
٦٧.....	البحث الثاني: في دعوى وقوع التحريف في القرآن وتأثيره على حجّية ظواهره
٦٩.....	دلالة الاحاديث على حجّية ظواهر القرآن
٧١.....	الطائفة الأولى
٧٣.....	الطائفة الثانية
٧٥.....	كلام المحدث النوري رحمته الله
٧٨.....	البحث الثالث: في القراءات
٨٢.....	صحة القراءة بالقراءات المشهورة
٨٧.....	اختلاف القراءات
٩٢.....	البحث الرابع: في رموز القرآن ودلالاته
٩٦.....	نقد القول الثاني
٩٩.....	البحث الخامس: في بطون القرآن
١٠٢.....	البحث السادس: في المحكم والمتشابه
١١٢.....	نقد القول الثالث
١١٥.....	ملخص الاستدلال على القول الأول وبطلان القول الرابع
١١٧.....	مسألة في حجّية قول اللغوي

فهرس المحتويات ٤٣٥

تمهيد	١١٧
الأمر الأول: في الثمرة	١١٧
الأمر الثاني: في تحديد موضوع المسألة	١١٨
الأمر الثالث: في علم اللغة وتصنيف كتبه	١١٩
الأمر الرابع: في تحديد الحاجة إلى قول اللغوي	١٢٦
سيرة العقلاء في الرجوع إلى أهل الخبرة	١٤٠
نفي حجية قول اللغوي في الظهور التصديقي	١٤٥
مسألة في حقيقة الوضع	١٤٩
الأقوال في المسألة	١٤٩
تمهيد	١٥٠
الأول: في أن هذه المسألة من المبادئ التصديقية لمسائل مباحث الألفاظ	١٥٠
الثاني: في تحديد محلّ النزاع	١٥٠
نقد الأقوال	١٥١
تقسيمات الوضع	١٦٧
التقسيم الأول: تقسيم الوضع إلى تعييني وتعيني	١٦٧
التقسيم الثاني: تقسيم الوضع إلى الوضع بالتصريح والوضع بالاستعمال	١٧٠
التقسيم الثالث: تقسيم الوضع إلى شخصي ونوعي	١٧٦
التقسيم الرابع: تقسيمه إلى العام والخاص	١٧٧
تحقيق الحال في تصوير الوضع العام والموضوع له خاص	١٨٢

٤٣٦.....مسائل الأصول /ج٢

١٨٧.....	مسألة في المعنى الحرفي
١٨٧.....	البحث الأول: في المعنى الحرفي
١٩٠.....	تحقيق المسألة، ونقد الأقوال:
١٩٠.....	نقد القول الأول
١٩١.....	نقد القول الثاني
١٩٦.....	نقد القول الثالث
٢٠٩.....	نقد القول الرابع
٢١٥.....	نقد القول الخامس
٢٢٣.....	نقد القول السادس
٢٢٨.....	نقد القول السابع
٢٣٥.....	نقد القول الثامن
٢٤٩.....	بيان القول المختار
٢٥٥.....	البحث الثاني في بيان حال الوضع في الحروف والهيئات
٢٥٧.....	البحث الثالث: في ثمرة المسألة
٢٦٥.....	مسألة في علامات الحقيقة
٢٦٥.....	تمهيد في الثمرة
٢٦٧.....	العلامة الأولى: التبادر
٢٧٠.....	العلامة الثانية: صحّة الحمل وعدم صحّة السلب
٢٧٤.....	تحقيق الحال

فهرس المحتويات ٤٣٧

العلامة الثالثة: الاطراد.....	٢٨٨
العلامة الرابعة: الاستعمال بلا عناية ولا حزاة.....	٢٩٧
تتمة في المجاز المشهور.....	٢٩٨
الكلام في صحّة التقسيم.....	٣٠٠
بحوث ترتبط بالوضع والاستعمال:.....	٣٠١
البحث الأول: في أنّ صحة الاستعمال المجازي هل هي بالوضع أو بالطبع.....	٣٠١
البحث الثاني: في استعمال اللفظ في اللفظ وأنه بالوضع أو بالطبع.....	٣٠٤
البحث الثالث: في الترادف والاشتراك.....	٣٠٥
البحث الرابع: في إمكان استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى.....	٣٠٧
البحث الخامس: في تبعية الدلالة الوضعية للإرادة أو عدم تبعيتها.....	٣١١
ثمرة البحث.....	٣١١
مسألة في الحقيقة الشرعية.....	٣٢١
مسألة الصحيح والأعم.....	٣٢٥
الكلام في العبادات.....	٣٢٥
البحث الأول: في معنى الصحيح والأعم.....	٣٢٥
أسباب سقوط الأمر (مسقطات الأمر).....	٣٢٧
البحث الثاني: في الثمرة.....	٣٣٠
تحقيق الحال.....	٣٤١
الكلام في المعاملات وتحقيق الحال فيها.....	٣٤٣

٤٣٨.....مسائل الأصول /ج٢

مسألة في ما وضعت له الأسماء المبهمة..... ٣٤٧

نقد القول الأول..... ٣٤٨

نقد القول الثاني..... ٣٥٠

القول الصحيح والدليل عليه..... ٣٥٣

مسألة فيما وضعت له الهيئة..... ٣٥٩

تمهيد..... ٣٥٩

المركب التام والناقص..... ٣٦٠

نقد ما أفاده الشيخ العراقي رحمته في المقام..... ٣٦٢

نقد ما أفاده السيّد الصدر رحمته..... ٣٦٤

الفصل الأول: في أقسام المركبات التامة..... ٣٦٧

تقسيمات هيئة الجملة الفعلية..... ٣٦٧

أما التقسيم الأول فأقسامه ثلاثة:..... ٣٦٤

الأول: هيئة الفعل الماضي..... ٣٦٨

القسم الثاني: هيئة جملة الفعل المضارع..... ٣٧٠

القسم الثالث هيئة جملة فعل الأمر..... ٣٧١

التقسيم الثاني: تقسيمها إلى هيئة المبني للفاعل أو المعلوم وإلى هيئة المبني للمفعول أو

المجهول..... ٣٦٨

مدلول اسم الفعل..... ٣٧٣

هيئة الجملة الاسمية..... ٣٧٣

فهرس المحتويات ٤٣٩

القسم الأول..... ٣٧٤

القسم الثاني ٣٧٧

الجمل الشرطية ٣٧٨

فائدة: في نقد دعوى الإسناد في الجمل..... ٣٧٨

الفصل الثاني: في أقسام المركبات الناقصة..... ٣٧٩

القسم الأول: المركب التام العارض عليه النقص ٣٨٠

القسم الثاني: المركب الناقص بالذات ٣٨٢

الفصل الثالث: في هيئات المفردات ٣٨٢

تمهيد ٣٨٢

هيئات مفردات الأفعال ٣٨٤

تنبيه: في توضيح المراد من الهيئة ٣٨٥

حقيقة الزمان ٣٨٧

مسألة المشتق ٣٩٧

تمهيد ٣٩٧

المسألة الأولى: في البساطة والتركيب..... ٣٩٩

تحقيق المسألة..... ٤٠٢

المسألة الثانية: في الخصوص والعموم ٤٠٩

بحوث تمهيدية..... ٤٠٩

البحث الأول: في تنقيح عنوان المشتق الذي هو موضوع المسألة..... ٤٠٩

٤٤٠.....مسائل الأصول /ج٢

٤١١..... البحث الثاني: في الثمرة

البحث الثالث: في الجامع بين حالي التلبس بالمبدأ وانقضائه بالنحو الذي يصلح وضع

المشتق بأزائه..... ٤١٤

٤١٩..... البحث الرابع: في اعتبار الاتصاف بالمشتق

٤٢١..... البحث الخامس: في الجوامد الملحقه بالمشتقات

٤٢٢..... البحث السادس: في المشتقات الموضوعه بالوضع الشخصي

٤٢٧..... البحث السابع: في تحديد زماني المبدأ والاتصاف

٤٢٨..... البحث الثامن: في اختصاص محل النزاع بما أريد به الوصف من الهيئات المشتركة

٤٢٩..... تحقيق الحال في المسألة

٤٣٣..... فهرس المحتويات