

نقد و تحریف
علم الاصول الى الحقول

تَقْرِيبٌ

عِلْمِ الْأُصُولِ إِلَى الْعُقُولِ

دُرُوسٌ عَلَى ضَوْءِ كِتَابِ كِفَايَةِ الْأُصُولِ

تَقْرِيبًا لِدُرُوسِ

سَمَاجَةِ الشَّيْخِ

حَيْدَرِ الْإِسْلَامِيِّ الْأَحْمَدِيِّ

الْمَجْمُوعَةُ الثَّانِيَّةُ

بِقَوْلِ

الشَّيْخِ عَلِيِّ بْنِ الْحَاجِّ يَاسِينَ الْحَاجِيِّ



مقدمة

كتاب الكفاية

وفيها أمور:

الأمر السابع: علامات الحقيقة، والمجاز.

الأمر الثامن: أحوال اللفظ.

الأمر التاسع: الحقيقة الشرعية.

الأمر العاشر: الصحيح، والأعم.

الأمر السابع

علامات الحقيقة والمجاز

بسم الله الرحمن الرحيم
والصلاة والسلام على أشرف الخلق طراً محمد، وآله الطيبين الطاهرين.

متن الكتاب:

قال المصنف رحمته الله:

السابع: لا يخفى أن تبادر المعنى من اللفظ، وانسباقه إلى الذهن من نفسه - وبلا قرينة - علامة كونه حقيقة فيه، بداهة أنه لولا وضعه له لما تبادر. ولا يقال: كيف يكون علامة؟ مع توقفه على العلم بأنه موضوع له، كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار. فإنه يقال: الموقوف عليه غير الموقوف عليه؛ فإن العلم التفصيلي - بكونه موضوعاً له - موقوف على التبادر، وهو موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي به، لا التفصيلي، فلا دور. هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم، وأما إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة فالتغاير أوضح من أن يخفى. ثم إن هذا فيما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ، وأما فيما احتتمل استناده إلى قرينة فلا يجدي أصالة عدم القرينة في إحراز كون الاستناد إليه، لا إليها - كما قيل - لعدم الدليل على اعتبارها إلا في إحراز المراد، لا الاستناد.

ثم إن عدم صحة سلب اللفظ - بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالاً

كذلك - عن معنى تكون علامة كونه حقيقة فيه، كما أن صحة سلبه عنه علامة كونه مجازاً في الجملة.

والتفصيل: إن عدم صحة السلب عنه، وصحة الحمل عليه بالحمل الأولي الذاتي، الذي كان ملاكه الاتحاد مفهوماً؛ علامة كونه نفس المعنى، وبالحمل الشائع الصناعي، الذي ملاكه الاتحاد وجوداً، بنحو من أنحاء الاتحاد؛ علامة كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقية.

كما أن صحة سلبه كذلك علامة أنه ليس منها، وإن لم نقل بأن إطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة، بل من باب الحقيقة، وإن التصرف فيه في أمر عقلي، كما صار إليه السكاكي، واستعلام حال اللفظ، وأنه حقيقة أو مجاز في هذا المعنى بهما؛ ليس على وجه دائر؛ لما عرفت في التبادر من التغاير بين الموقوف والموقوف عليه، بالاجمال والتفصيل أو الإضافة إلى المستعلم والعالم، فتأمل جيداً.

ثم إنه قد ذكر الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز أيضاً، ولعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات، حيث لا يطرد صحة استعمال اللفظ معها، وإلا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقة، وزيادة قيد (من غير تأويل) أو (على وجه الحقيقة) وإن كان موجبا لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقة، إلا أنه - حينئذ - لا يكون علامة لها إلا على وجه دائر، ولا يتأتى التفصي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا؛ ضرورة أنه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة لا يبقى مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد، أو بغيره.

أقول: الكلام في الأمر السابع من مقدمات كتاب كفاية الأصول يقع في مسألة علامة الحقيقية والمجاز، والكلام أولاً سوف يكون - إن شاء الله - في عدة أمور مقدمة لمبحث علامات الحقيقة، والمجاز، ولما تعرّض له صاحب الكفاية رحمته الله في هذا المبحث:

تقسيم الاستعمال إلى حقيقي ومجازي، وحقيقة المجاز:

الأمر الأول: إن استعمال اللفظ ينقسم إلى قسمين:

١- استعمال حقيقي.

٢- واستعمال مجازي.

ومشهور العلماء في البلاغة والأصول قدموا تعريفاً لهذين الاستعمالين، فعرفوا الاستعمال الحقيقي بأنه استعمال اللفظ فيما وضع له، نظير استعمال كلمة (الأسد) في الحيوان المفترس المعهود، والاستعمال المجازي هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، كما إذا استعملت كلمة (الأسد) في الرجل الشجاع، فإن كلمة (الأسد) وضعت للحيوان المعهود، ولم توضع للإنسان أو لفرد من أفرادها، فاستعمالها في الإنسان الشجاع استعمال للفظ في غير ما وضع له.

وبناء على نظرية المشهور في تعريف الحقيقة والمجاز تكون المجازية

والعناية في نفس اللفظ؛ فإن اللفظ نفسه قد استعمل في غير ما وضع له، وهذا الاستعمال المتعلق باللفظ هو ما وقع به التجّوز.

وفي مقابل نظرية المشهور القائلة بأن المجاز في الكلمة تأتي نظرية السكاكي من علماء البلاغة^(١)، فقد ذهب إلى أن الاستعمال وإن انقسم إلى استعمال حقيقي ومجازي إلا أنه دائماً استعمال للفظ فيما وضع له، ولا يوجد تجّوز في الكلمة. نعم، يوجد تجّوز في الادعاء وفي الإسناد، فإذا قال المتكلم (رأيت أسداً يرمي)، فإنه استعمل (كلمة) الأسد في الحيوان المفترس، وهو معناها الحقيقي، ولم يستعملها في غير ما وضعت له، ومع ذلك فإن هذا الاستعمال استعمال مجازي.

وإذا قلت: كيف يكون الاستعمال مجازياً، وقد استعملت الكلمة فيما وضعت له؟ فمن أين تأتي المجازية؟

يُجيب السكاكي وأصحاب هذه النظرية بأن المجازية في الادعاء، فإن المتكلم لما استعمل كلمة (الأسد) في معناها الحقيقي؛ ادعى شمول هذا المعنى للرجل الشجاع، فأسند هذا المعنى - وهو الحيوان المفترس - إلى الرجل الشجاع، وهذا الإسناد هو ما وقع فيه العناية والتجّوز، فهو تلفظ بكلمة الأسد في جملة (رأيت أسداً يرمي) ووسع المعنى ادعاء، وزعم بذلك الشمول

(١) وقد ذكرها في باب الاستعارة، وأما في المجاز المرسل فلم يمنع كون المجاز بمعنى استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

للرجل الشجاع، فبناء على هذه النظرية لم يقع المجاز في الكلمة، وإنما في توسعة المعنى الحقيقي وإسناده إلى فرد ليس من أفراد حقيقته، فالادعاء في هذه التوسعة والتجاوز في هذا التعميم، وإلا فإن اللفظ مستعمل فيما وضع له المعنى.

وذهب بعض فحول علم الأصول ومنهم السيد البروجردي رحمته الله إلى هذه النظرية، حيث قال: لا يخفى أنه بناء على ما ذكرناه سابقاً لا يكون الاستعمال المجازي استعمالاً للفظ في غير ما وضع له، بل يكون مستعمالاً في نفس ما وضع له، ولكنه توسط في البين ادعاء كون المراد الجدي عين ما وضع له أو من أفراد، فيكون الذهن منتقلاً من الموضوع له إلى شيء آخر، وحينئذ فإذا ذكر اللفظ ينبغي تدقيق النظر في أن الذهن هل يتجاوز عما انتقل إليه أولاً إلى شيء آخر أولاً؟ فإن ثبت على نفس ما انتقل إليه أولاً يعلم أنه معنى حقيقي، وإن عبر به إلى معنى آخر كان الاستعمال استعمالاً مجازياً^(١).

ومن الأعلام الذين قبلوا هذه النظرية السيد الخوئي رحمته الله، والسيد السيستاني رحمته الله^(٢)، وقال عنه في تحقيق الأصول: وهو مطلب متين^(٣).

والسيد الشهيد الصدر رحمته الله ذكر في بحوثه^(٤) أن الحق مع المشهور، فالمجاز

(١) نهاية الأصول : ص ٤٧.

(٢) مباحث الأصول : ج ٤ ص ٣٦٧.

(٣) تحقيق الأصول : ج ١ ص ١٧١.

(٤) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١١٨.

هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، والتجوّز في الكلمة، لكن لا نمنع أن يقوم متكلم ما باستعمال اللفظ فيما وضع له، ويدعي شمول المعنى لفرد ليس من أفراد حقيقته، فلا نمنع أن يتحقق المجاز السكاكي، فإن المتكلم قد يُقدم على المجاز السكاكي إذا كان هناك مصلحة ما ترتب على الإتيان بهذا المجاز، فلا يوجد محذور ثبوتي في أن يستخدم المتكلم اللفظ على نحو المجاز الادعائي، إلا أن حقيقة المجاز الذي عليه أغلب الاستعمالات المجازية من استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

أدلة السيد الشهيد على رأي المشهور:

واستدل الشهيد رحمته الله بثلاثة أدلة^(١):

(١) ذكر السيد الشهيد رحمته الله احتمالاً آخر في نظرية السكاكي، وهو أن يكون الادعاء الموجود، ليس بمعنى توسعة المعنى الوضعي واعتبار معنى آخر مصداقاً له، وإنما بمعنى اعتبار المعنى الآخر هو المعنى الوضعي، فقال رحمته الله: التحقيق: أن الادعاء المفترض لتفسير الاستعمال المجازي من قبل السكاكي إما أن يكون مرجعه إلى ادعاء أن المفهوم الذي لم يوضع له اللفظ «المعنى المجازي» هو نفس المفهوم الذي وضع له اللفظ بالحمل الأولي، فيعتبر ويدعي أن مفهوم «الرجل الشجاع» هو نفس مفهوم «الحيوان المفترس»، ويستعمل اللفظ فيه على أساس هذه العناية المدعاة... ثم ناقشه بقوله: فلا يحقق مقصود السكاكي - وهو كون التجوز تصرفاً في أمر عقلي بحث لا في اللفظ - بل هو يعني استعمال اللفظ في غير ما وضع له بادعاء أنه نفس الموضوع له، فالعناية مأخوذة إذن في مرحلة الاستعمال، ويرد عليه: أن هذه العناية لا دخل لها في تصحيح الاستعمال، وتكوين الدلالة على المعنى المجازي، لأن المعنى المدعى بالعناية أنه الموضوع له إن كانت له علاقة ومشابهة مع المعنى الحقيقي كفى ذلك في تصحيح الاستعمال، وتكوين الدلالة بدون حاجة إلى العناية المذكورة - على ما يأتي - وإن لم تكن بين المعنيين علاقة فلا تحصل الدلالة، ولا يصح الاستعمال بمجرد الادعاء المذكور، ولا يتوهم: أن الادعاء المذكور يوجب توسعة العلقة الوضعية حكماً،

الدليل الأول: هو أنه لو كان المجاز كما يدعي السكاكي والذين وافقوه مجازاً في الادعاء، وحقيقته شمول المعنى الحقيقي لغير فردة؛ فسوف لن يتحقق عندنا مجاز فيما إذا سمعنا جملة (رأيت أسداً يرمي) من نائم فاقد للقصود والشعور؛ لأن الادعاء فعل نفساني، إنما يتحقق عن قصد وشعور، فإذا كان المجاز في هذا الادعاء فمتى ما تحقق هذا الادعاء تتحقق المجازية، ومتى ما انتفى هذا الادعاء تنتفي المجازية، والنائم فاقد للشعور فلا يوجد عنده هذا الادعاء، فإذا قال: (رأيت أسداً يحمل سيفاً أو يخطب حول الشجاعة) يلزم أن لا تتحقق المجازية؛ لعدم وجود ادعاء في البين، مع أنه بالوجدان نحن ندرك مجازية الاستعمال، وأنه من حيث كونه مجازاً لا يختلف عن قول الملتفت القاصد: (رأيت أسداً يحمل سيفاً) أو (يخطب) أو (يرمي).

خلاصة الدليل الأول هو شهادة الوجدان؛ إذ لو كان المجاز سببه الادعاء الذي هو فعل اختياري مسبوق بالشعور والقصود لما تحققت المجازية فيما إذا سمعنا جملة (رأيت أسداً يرمي) من نائم فاقد للقصود والشعور، والحال أننا

كما هو الحال في سائر ألسنة الادعاء والتنزيل؛ فان الادعاء المذكور إن رجع إلى وضع جديد فهو خلف؛ لأن لازمه كون اللفظ مستعملاً فيما وضع له، وإلا فلا يمكن أن تسري أحكام العلة الوضعية من الدلالة وصحة الاستعمال بمجرد الادعاء والتنزيل؛ لأنها آثار واقعية تكوينية للعلة الوضعية، وبالإدعاء والتنزيل إنما تسري الآثار المجعولة من قبل ذلك المنزل لا ما كان أثراً تكوينياً. بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١١٨.

ونحن أعرضنا عن توضيح ما أفاد هنا؛ لوضوح أن هذا الاحتمال ليس مقصود أصحاب هذه النظرية.

نُدرِك بالوجدان أن هناك تجوُّزاً، إذن التجوُّز لا يرتبط بمرحلة القصد والادعاء، وإنما هو ثابت في مرحلة سابقة، وهي مرحلة الاستعمال.

وهذا التقرير الذي ذكرناه أبعد عن الإشكال من التقرير الذي في البحوث، حيث جاء التعبير بالنحو التالي: إن التجوُّز لا ينحصر بموارد احتواء الكلام على المراد الجدي، بل يتصور في موارد الهزل أيضاً، وتمحض الكلام في المراد الاستعمالي، فإن كان المجاز مراداً هنا في مرحلة المدلول الاستعمالي فهو خلف المدعى، وإن كان مراداً في مرحلة المدلول الجدي فهو خلف هزلية الكلام.

ومفاده أن المجازية تتحقق حتى مع عدم المراد الجدي، كما في مورد الهزل، فهنا لا يمكن أن يقال بأن المجاز تحقق في الاستعمال؛ لأن هذا خلاف نظرية السكاكي؛ حيث إنها تنفي المجاز في استعمال اللفظ، ولا يمكن القول بالمجاز في المراد الجدي بمعنى عدم التطابق مع الاستعمالي؛ لأنه لا مراد جدّاً، فكأن الهزل إذا أخبر في جملة (رأيت قمراً يتكلم) هزلاً، فحيث إنه لم ير أحداً؛ فلا يوجد الرجل الجميل الذي يراد تطبيق معنى القمر عليه.

فقد يشكل على عبارة التقرير بأن المجاز السكاكي محفوظ في الهزل، حيث إن من قال: (رأيت قمراً يتكلم) هزلاً استعمل القمر في معناه، ووسع المعنى هزلاً ليشمل المتحدث الذي فرضه، وإن كان لا يقصد هذا جدّاً لأنه لم ير أحداً.

غير أن هذ الإشكال لو تم لا يأتي في صدور الكلام من الجدار ونحوه.
وجاء في بعض الكلمات الإشكال على هذا الدليل بمثل (زيد أسد)، فإن المتكلم وإن لم يكن له مراد جدي واستعمالي إلا أن لفظ (الأسد) بمعناه الحقيقي وهو (الحيوان المفترس) صار فانياً في زيد، كما يستعمل فانياً في أفراد الحيوان المفترس الحقيقية، وهذا يحافظ على استعمال اللفظ فيما وضع له، مع وجود توسعة وادعاء تصوري.

غير أن هذا أولاً: المجاز فيه ليس في الادعاء المتفرع على القصد ولو استعمالاً، وثانياً: أنه يختص بما إذا ذكر في الكلام فرد غير حقيقي، كما في (زيد أسد)، وأما في (رأيت قمراً يتكلم) فلا يتم؛ إذ لا يوجد ما يشار إليه كما ذكر بعض المحققين رحمته الله.

فهذا الدليل عمدة في تشييد نظرية المشهور.

الدليل الثاني: إذا بنينا على أن حقيقة المجاز ما عليه المشهور، وهو إن المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له؛ فيمكن أن نطلق لفظ (محمد) الذي هو اسم للنبي صلوات الله عليه وآله على جميع الأئمة عليهم السلام إطلاقاً مجازياً، فنقول مثلاً: (جاء المحمدون)، فنستخدم اسم (محمد) - الموضوع للنبي - في غير ما وضع له، وهم الأئمة لوجود مناسبة، فإن صفاتهم هي صفاته، وعلمهم علمه، وهم ورثة العلم والشجاعة والجود والكرم والحكمة والخصال الحميدة والنبيلة من رسول الله صلوات الله عليه وآله، ولا يوجد أي مشكلة في هذا الاستعمال المجازي؛ فإن كلمة

(محمد) وضعت لذات النبي ﷺ، وباعتبار وجود مشابهة يمكن أن نستخدم اسمه فيهم استخداماً مجازياً، وإن كانوا متعددين.

وأما إذا قلنا : بأن المجاز مجاز في الإسناد لا في الكلمة، فالكلمة دائماً تستعمل فيما وضعت له، غايته المتكلم قد يدعي التوسعة والشمول في المعنى الوضعي لغير المعنى الذي وضعت له اللفظ؛ فسوف نواجه مشكلة، وذلك إذا قلنا (جاء المحمدون)، فسوف نقوم ببناء على هذه النظرية بتوسعة معنى محمد لكي يشمل سائر المعصومين، ولكن معنى (محمد) لا يقبل التوسعة؛ لأنه جزئي، فإن لفظ (محمد) وضع لجزئي، فإذا قلنا دائماً في المجاز يستعمل اللفظ فيما وضع له؛ فهذا يعني أن كلمة (محمد) استعملت في جزئي، فإذا كان جزئياً، فهو لا يقبل الانطباق إلا على نفسه، فكيف يكون واسعاً ومستخدماً في معنى كلي، وهو ما يشابهه النبي ﷺ، وهو ما ينطبق على أمير المؤمنين والإمام الحسن والإمام الحسين.. إلخ (عليهم السلام جميعاً)؟! إنه يلزم من ذلك التهافت بين استعمال اللفظ في معنى جزئي، وبين استعماله في معنى كلي يقبل التوسعة، ولهذا تدعي أنه واسع.

فإذا قلنا : بأن المجاز مجاز ادعائي من جهة ادعاء التوسعة؛ يلزم أن لا تتمكن من استعمال اللفظ الموضوع لجزئي مجازاً فيما إذا كان المعنى المقصود استعمال اللفظ فيه كلياً؛ لأن المعنى الجزئي لا يقبل التوسعة، واستعمال اللفظ فيه يعني أننا استعملنا اللفظ في جزئي غير واسع، وادعاء التوسعة يعني أننا

استعملنا اللفظ في معنى كلي، ووسع ليشمل أفراداً متعددة، وهذا من التهاافت.

ومن غريب ما قيل في مناقشة هذا الدليل أنه لا حاجة إلى توسعة معنى محمد ﷺ، ليكون شاملاً لـعلي عليه السلام فيصح الاستعمال المجازي السكاكي؛ إذ يكفي ادعاء وحدة المعنيين والهوهوية، وهذا:

أولاً: ليس هو المجاز السكاكي الذي يعني التوسعة في المعنى بجعله شاملاً لغير فردة الحقيقي.

وثانياً: خلاف المفهوم عرفاً من (جاء محمد) مع قصد أن من جاء هو علي؛ فإنه لا يفهم (جاء علي)، وهو المشابهة لمحمد في صفاته وخصاله، بل ولا حاجة لهذه الهوهوية مع وفاء المشابهة بتخريج صحة استعمال اللفظ في غير ما وضع له كما أفاد السيد الشهيد رحمه الله.

وثالثاً: ما ذكره السيد الشهيد من أن هذا في الحقيقة من استخدام لفظ (محمد) في (علي) بزعم أنه هو محمد، وهو من استخدام اللفظ في غير ما وضع له.

ورابعاً: المجاز استعمال عفوي عند المجتمعات البدائية والأطفال، وهذا النحو من الهوهوية يحتاج إلى تطور في لحاظ المعاني لا يوجد إلا في المجتمعات المتقدمة.

الدليل الثالث: وهو لزوم الاستهجان، ونقض الغرض أيضاً، فإذا قلت

(علي بن أبي طالب أسد الله الغالب)، وقلت - أيضاً - إن المجاز في الكلمة هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له؛ فلن نواجه مشكلة؛ لأنك من خلال هذه الجملة تريد أن تمدح أمير المؤمنين عليه السلام بأنه رجل شجاع؛ لأن المقصود من (أسد الله) هو الرجل الشجاع الذي فعل شجاعته في مرضاة الله تبارك وتعالى، فما جئت به يدل على المدح فقط، كأنك قلت: (عليّ رجل شجاع)، فالغرض المدح وبيان الرفعة وسمو قدر أمير المؤمنين، وقد تحقق ذلك بجملة (علي أسد الله الغالب) بناء على أن المجاز في الكلمة، واستعمال كلمة (أسد) في الرجل الشجاع.

وأما إذا قلنا: بأن المجاز استعمال اللفظ فيما وضع له حقيقة غايته وجد ادعاء وتوسعة في المعنى؛ فسوف يلزم أن يكون المتكلم قد اعتبر نفس أمير المؤمنين عليه السلام الذي هو نفس رسول الله صلى الله عليه وآله، وخليفة الله، وأفضل الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله - والعياذ بالله - حيواناً مفترساً فاقداً للعقل والشعور؛ لأنه وسع المعنى الحقيقي للحيوان الفاقد للعقل والشعور وجعله يشمل أمير المؤمنين عليه السلام! وغرض المتكلم وإن كان المدح وبيان الشجاعة ولكنه في هذه التوسعة قد حط من مقامه؛ إذ اعتبره فرداً من أفراد الحيوان، وهذا أمر مستهجن غير مقبول؛ فإن العرف لا يقبل أن يُجعل مثل أمير المؤمنين فرداً من أفراد الحيوان الحقيقي، فهذا نقض للغرض؛ حيث إن الغرض المدح وبيان الرفعة، وقد تحقق عكس المطلوب.

فإن السكاكي لا يقول إن كلمة (أسد) موضوعة للشجاع، والمستعمل يعممه لأمر المؤمنين ادعاءً، ولو قال هذا لم يحصل مجاز وتعميم، بل هذا من التطبيق؛، فإن أمير المؤمنين عليه السلام شجاع حقيقة، فلا حاجة للادعاء، وإنما هو يقول بأن الكلمة موضوعة للحيوان المفترس الذي يعيش في الغابة، ولا عقل له، وإذا قيل: (علي أسد) يقصد هذا المعنى، مع ادعاء شموله لـ عليه السلام، وادعاء الشمول لوجود مناسبة بين المعنى الحقيقي وبين هذا الفرد من الإنسان، وهي المشابهة في الشجاعة، وهذا نظير أن يقول شخص لمحبوبته (أنت قمر)، فإن هذا المتعشق إذا كان يستخدم كلمة (قمر) في معناها الحقيقي فهو هنا يدعي أن محبوبته حجارة؛ لأن القمر حقيقته حجارة، وأما إذا كان مراده من القمر ليس المعنى الحقيقي وإنما مراده المعنى المجازي كإشراقة الوجه الجميل التي تسر الناظر؛ فسوف يكون متعشقا حقيقةً من دون أن يكون ذاماً لمعشوقته.

وقد قيل في مناقشة هذا الدليل بأنه يكفي ادعاء أنها مصداق من جهة حسن المنظر فقط، فكأن المتكلم استعمل (القمر) في معناه، وزعم أن المعنى يشمل المعشوقة في خصوصية حسن المنظر.

ويدفع: بأن المعنى هو الحجارة الخاصة التي تتصف بأنه ذات النور، وبحسن المنظر، فإن كانت التوسعة في هذا، وهو المراد الاستعمالي، فهذا توسعة في جميع الجهات، غايته كون المصحح هو التشابه في حسن المنظر، وهو الوصف فقط، وإن كانت التوسعة ليس في المعنى الاستعمالي، وإنما في وصف

يعلم من الخارج ثابت للمعنى الاستعمالي، فهذا توسعة في غير المعنى الاستعمالي، مرده إلى أن معنى (رأيت قمراً يتحدث) هو رأيت الجرم السماوي الذي ادعي أن الفرد غير الحقيقي - وهو مثلاً الرجل الجميل - مصداق لوصفه، وهذا ليس عرفياً.

إذن، فبمقتضى هذه الأدلة الثلاثة:

الدليل الأول: وجدان المجاز فيما إذا سمعنا الجملة من نائم.

الدليل الثاني: عدم إمكانية المجاز إذا بنينا على نظرية السكاكي، فيما إذا كان المعنى الذي وضع له اللفظ جزئياً.

الدليل الثالث: الاستهجان ولزوم نقض الغرض في الموارد التي يلزم فيها من المجاز السكاكي الخط من مقام الممدوح.

لا بد أن نقول بأن الاستعمالات المجازية من استعمال اللفظ في غير ما وضع له، ويمكن أن يتحقق المجاز السكاكي ضمن شروط:

الشرط الأول: أن يكون المتكلم شاعراً وقاصداً؛ حتى يتحقق منه الادعاء، الذي هو فعل نفساني اختياري.

والشرط الثاني: أن يكون المعنى الذي وضع له اللفظ معنى كلياً، وليس جزئياً لا يقبل التوسعة، فحينئذ يمكن أن يدعي المتكلم شموله لغير أفراد الحقيقيين.

والشرط الثالث: أن لا يلزم الاستهجان، فيمكن - مثلاً - أن يقف زيد

ويتغزل في كوكب الزهرة فيقول: (كوكب الزهرة شمس)، فيما إذا كان لفظ (الشمس) كلي ليس موضوعاً لمعنى جزئي، وإن لم يكن له في الخارج إلا فرد واحد، وهو أحد أقسام الكلي المذكورة في الميزان، فقد قسم الكلي إلى:

١- كلي لا فرد له، لاستحالة تحقق فرد، كشريك الباري.

٢- كلي لا فرد له، لأنه لم تتحقق علل فرد، مثل العنقاء.

٣- كلي له أفراد متعددة، مثل الإنسان.

٤- كلي ليس له إلا فرد، ويستحيل وجود غيره، مثل واجب الوجود.

٥- كلي له فرد واحد فقط، ويمكن أن يتحقق غيره، ولكن لم توجد علل غيره، ويمثلون لذلك بالشمس، فيقولون باعتبار أن الشمس لم توضع لمعنى جزئي، فالشمس وضعت لكل من ينسخ الليل؛ فالمعنى كلي، ولكن له فرد واحد فقد، وحينئذٍ إذا قال زيد: (الزهرة شمس) فسوف يقبل منه هذا الادعاء عرفاً؛ لأن هذا الادعاء فيه توسعة لمعنى كلي يقبل التوسعة، وهو معنى الشمس، وأيضاً هذا الاستخدام ليس مستهجنًا؛ لأن الزهرة مادة كالشمس. نعم نور الشمس أعلى، وأعظم، وهي أكثر جمالاً، ونفعاً، فيمكن في مقام المدح أن تذكر ولا يلزوم استهجان أو نقض للغرض، ولكن هذا ليس هو حقيقة المجاز، فحقيقة المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وفي بعض الأحيان يمكن أن نستخدم اللفظ فيما وضع له، ولكن ندعي مثل هذا الادعاء من دون أن يلزم من ذلك محذور.

فائدة البحث عن علامات الحقيقة والمجاز:

الأمر الثاني: في بيان فائدة البحث عن علامات الحقيقة والمجاز، فهل هناك أثر عملي يترتب في عملية الاستنباط على معرفة علامات الحقيقة وعلامات المجاز أم لا؟

ذكر بعض علماء الأصول وجهاً لبيان الأثر العملي لمعرفة علامات الحقيقة، حاصل هذا البيان هو: أن الاستعمال - كما تقدم - إما حقيقي أو مجازي، ونحن قد نُدرك المعنى الحقيقي، وقد لا نُدركه، فإذا لم نُدرك المعنى الحقيقي للكلمة فلن نتمكن من فهم اللفظ الوارد في لسان الدليل أو في معاهد إجماعات العلماء، فإن هنالك ألفاظاً كثيرة واردة في آيات القرآن الكريم، وفي روايات أهل البيت عليهم السلام، وفي معاهد إجماعات العلماء؛ لا بد من تحديد معناها، وعدم معرفة المعنى يحول بيننا وبين معرفة الحكم الشرعي المرتبط بتلك الكلمات، فقد ورد على لسان الشارع أو في معاهد إجماعات الفقهاء عبارات كثيرة وكلمات متعددة، من قبيل: (الصعيد، الشرط والعقد، والزنا، والوطن، والكنز، والفائدة، وكثير السفر، والمؤنة)، وهذه الكلمات وغيرها إذا لم نعرف معناها فلن نعرف الحكم الشرعي المترتب عليها، فمثلاً: إذا رتب الشارع حداً على الزنا، فقال (من زنا يجلد)؛ فتارة نعرف كلمة (الزنا) وأنه الوطء في القبل فقط، فهنا سوف ننتهي إلى أن الحد لا يثبت فيما إذا كان الوطء دبراً، وأخرى نشك هل (الزنا) يصدق على الوطء دبراً أم لا؟ وعدم معرفتنا لمعنى كلمة

(الزنا) سيوجب أن نجهل حكم من وطأ الأجنبية دبراً، وأن عليه حداً أم لا؟ وكذلك إذا قال الشارع المقدس: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ. وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ أَمِنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّفْصِيلِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١)، وشككنا في مفهوم (الغنيمة)، هل هو خاص بغنائم الحرب أم يشمل كل فائدة يتحصل عليها الإنسان؟ فإننا سوف نشك في الحكم من جهة شموله لفائدة الهبة أو فائدة الإجارة، والبيع، وإذا عرفنا المعنى الحقيقي وأنه يشمل كل فائدة فسوف نعرف الحكم الشرعي، وهو وجوب الخمس فيما يكتسبه الإنسان من التجارة، والإجارة، وسائر المعاولات، أو يملكه بغير ذلك، فمعرفة المعنى الموضوع له اللفظ مهمة لكي نعرف الحكم الشرعي في كثير من الموارد، والطريق لمعرفة معنى الكلمة هو دراسة علامات الحقيقة؛ فإن علامات الحقيقة وعلامات المجاز هي التي تحدد لنا أن لفظة (الزنا) موضوعة للوطء دبراً أم لا؟، وأن كلمة (الغنيمة) موضوعة لمطلق الفائدة أم لا؟

فدراسة علامات الحقيقة والمجاز لها أثر عملي في عملية الاستنباط. وباختصار: ما قد يُقال بدواً وبنحو ساذج في تخريج أهمية وقيمة وفائدة البحث عن علامات الحقيقة وعلامات المجاز؛ هو توقف الاستنباط على

تحديد المعنى الوضعي، وهو غير معروف لولا العلامات. إلا أن هذا البيان الساذج مبتلى بإشكال جعل جملة من العلماء العظام - كالمحقق العراقي رحمته الله ^(١)، والمحقق الروحاني ^(٢) صاحب المنتقى رحمته الله - يقولون بأنه لا يوجد أثر عملي يترتب على دراسة علامات الحقيقة والمجاز، وحاصل هذا الإشكال:

هو أن المدار في معرفة مراد الشارع من الألفاظ الواردة في الآيات والروايات أو فهم مراد الفقهاء في الألفاظ الواردة في معقد اجماعهم على الظهور؛ ما كان ظاهراً من اللفظ؛ فإن ذلك هو الذي قامت على إرادته الحجة، سواء كان هو المعنى الحقيقي الذي وضع اللفظ له أم لم يكن، وما ليس ظاهراً لا حجية على إرادته من قبل الشارع أو الفقهاء وإن كان هو المعنى الحقيقي الذي وضع له اللفظ، فليس الأثر العملي يدور مدار معرفة المعنى الوضعي، وإنما هو يدور مدار الظهور، فإن الحجة إنما هو الظهور، وما يؤخذ به ليس سوى ما كان ظاهراً، سواء كان حقيقياً أم مجازياً.

وبعبارة أخرى: حيث إن القرآن والمعصومين عليهم السلام والفقهاء يتكلمون في ظل عرف عام مقارن لهم، ويستخدمون طريقة العرف في مقام تأدية المعاني؛ فإن المدار على ما يفهمه العرف من كلامهم، وليس على ما يراه اللغوي موضوعاً له اللفظ، وما يراه العرف مراداً هو الظاهر من الكلام، فما كان ظاهراً

(١) مقالات الأصول: ج ١ ص ١١٤.

(٢) منتقى الأصول: ج ١ ص ١٧٣.

من الكلام يعتبره العرف حجة على أنه مراد الشارع المقدس في هذه الآية أو في تلك الرواية أو هو مراد الفقهاء في اللفظة الواردة في معقد إجماعهم، ومن الواضح البين أن ما يظهر من الكلام قد يكون هو المعنى المجازي، فيكون الحجة هو المعنى المجازي، فمثلاً قد تكون كلمة (العقود) موضوعاً لخصوص المعاوضات - كالبيع، والإجارة - ولا يشمل مثل الهبة غير المعاوضة، فلا يطلق عليها عقد حقيقة، ولكن في نفس الوقت يكون الظاهر من كلمة العقود ما يشمل ما كان في معاملة لا معاوضة فيها، والعقلاء بحسب سيرتهم يقولون: إن الحجة ما كان لفظ العقد ظاهراً فيه، وهو الأعم من المعاملات المعاوضية، وإن كان علماء اللغة يقولون إن كلمة (العقد) موضوعاً لخصوص المعاملات المعاوضية، فهذا لا يعني الفقيه، وإن أفاد قول اللغوي القطع بالمعنى الوضعي أو دلت عليه علامات الحقيقة، فما دام الظاهر بحسب الاستعمالات العرفية العامة في زمن نزول الآية ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) يشمل كل معاملة، وإن لم يكن فيها معاوضة؛ فسوف يأخذ به؛ لأن المدار على ما هو ظاهر من الكلام، وليس على المعنى الذي وضع له اللفظ.

فبناء على هذا الإشكال سوف يُقال إنه لا يوجد أثر عملي على معرفة علامات الحقيقة وعلامات المجاز؛ لأن معرفة الحكم الشرعي تدور مدار الظهور، لا مدار معرفة المعنى الوضعي.

(١) سورة المائدة: آية ٢.

قال المحقق العراقي رحمته الله: (إيقاظ نائم: وهو إن هذا البحث إنما ينتج بناء على كون مدار حجية اللفظ على أصالة الحقيقة تعبداً الجارية حتى مع عدم انعقاد الظهور الفعلي، ولو لاتصال الكلام بما يصلح للقربنية المانع عن انعقاد الظهور، والدلالة الفعلية، ولو التصورية، فضلاً عن التصديقية؛ إذ حينئذ لا بد من إحراز الموضوع له بالتبادر وأمثاله الموجب لحمل اللفظ في مورد آخر - ولو مع الشك في إرادة المجاز بلا ظهور فيه - على المعنى الحقيقي، وإلا فلو كان مدار حجية اللفظ على الظهور الفعلي ولو من جهة القرينة الحافة به - كما هو التحقيق - لا يبقى مجال ونتيجة لهذا البحث إذ اللفظ في كل مورد استعمل إن كان ظاهراً في معنى ولو لاحتمال وجود قرينة حافة به في البين؛ يؤخذ به، ولو لم يحرز استناد هذا الظهور إلى الوضع، وإن لم يكن ظاهراً لا يؤخذ به، وإن أحرز [ما وضع له] بالتبادر أو غيره في غير هذا المورد؛ إذ الظهور في مورد لا يجدي بالنسبة إلى مورد لا ظهور فيه، ولو لاتصاله بما يصلح للقربنية، وحينئذ لا يرى لمثل هذا البحث نتيجة عملية، كما لا يخفى^(١).

ويقول السيد الروحاني رحمته الله: (علامات الحقيقة هذا المبحث كبعض سوابقه عديم الأثر في مجال العمل، وذلك لأن المدار في معرفة المراد من الكلام على ظهور الكلام في المعنى، سواء كان حقيقياً أو مجازياً، فإن الظاهر حجة بلا كلام، أما مجرد كون المعنى حقيقياً فلا يجدي في الحكم بكونه مراداً من اللفظ ما

(١) مقالات الأصول : ج ١ ص ١١٤.

لم يكن للفظ فيه ظهور. نعم، تظهر الفائدة بناء على الالتزام بأصالة الحقيقة تبعداً، فإنه يلتزم بكون المراد هو المعنى الحقيقي ولو لم يكن اللفظ ظاهراً فيه، فتعيين المعنى الحقيقي بإحدى العلامات يكون ذا أثر على هذا البناء. لكن التحقيق عدم البناء على أصالة الحقيقة تبعداً، وكون المدار في تعيين المراد ظهور الكلام، وهو لا يرتبط بتعيين الحقيقة؛ لأن ما يكون الكلام ظاهراً فيه يكون متبعاً وإن لم يكن معنى حقيقياً، وما لا يكون ظاهراً فيه لا يبنى على إرادته وإن كان معنى حقيقياً قد وضع اللفظ له. وبهذا اللحاظ كان البحث اللازم في علامات الحقيقة بحثاً سطحياً لا أكثر^(١).

وفي مقام التخلص من هذا الإشكال ذكرت عدة محاولات:

المحاولة الأولى: أن يُقال بأن هنالك أصلاً تبعدياً، وهو أصالة الحقيقة، كما هو المنسوب إلى السيد المرتضى رحمته الله في الذريعة، فإنه يُقال بأن السيد المرتضى رحمته الله يبنى على أصالة تسمى بأصالة الحقيقة، ومفاد هذه الأصالة أنه إذا شككنا في لفظ هل يراد منه المعنى الحقيقي أم المعنى المجازي؛ فإن الشارع يُعبدنا بأن المراد هو المعنى الحقيقي، فمثلاً لو شككنا هل كلمة (الغنيمة) التي وردت في آية الخمس يراد منها خصوص ما يتحصل عليه الإنسان ببذل مشقة - كما في غنيمة الحرب - أو يتحصل عليه الإنسان بطريق غير متعارف - كما في الكنز - أم تشمل كل فائدة حتى التي تحصل بلا كسبٍ - وهي الفائدة الحاصلة من

(١) منتقى الأصول: ج ١ ص ١٧٣.

الهبة أو التي تحصل من طريق متعارف - كالربح الذي يحصل من عملية البيع -؟

فهنا يقول السيد المرتضى رحمته الله - بحسب ما نسب إليه - إذا استطعنا أن نعرف المعنى الحقيقي لكلمة (الغنيمة) وأنه خاص، ثم شككنا هل أريد المعنى الحقيقي وهو الخاص أم أريد المعنى الأعم الذي هو معنى مجازي؟ وحينئذ فسوف نشك في الاستعمال هل هو حقيقي حيث استعمل اللفظ في الخاص أم مجازي حيث استعمل اللفظ في العام، والاستعمال في العام استعمال مجازي حسب الفرض؟ وهذا الشك يسبب عدم الظهور، وحيث إن الشارع يُعبدنا بأن المراد في ظل هذا الشك المعنى الحقيقي للتعبد بأصالة الحقيقة؛ فسوف يكون هنالك أثر عملي على دراسة علامات الحقيقة، وذلك لأننا إذا شككنا في المعنى المراد من كلمة (الغنيمة) فسوف نجري أصالة الحقيقة، ونقول إن المعنى الوضعي مراد، ويمكن معرفة المعنى الوضعي والحقيقي بعلامات الحقيقة، فعلى مبنى السيد المرتضى رحمته الله يترتب أثر عملي.

والخلاصة: إذا بنينا على أصالة الحقيقة تعبدًا يترتب أثر على معرفة علامات الحقيقة؛ لأن علامات الحقيقة تحدد المعنى الوضعي، وتحديد المعنى الوضعي طريق تعبدٍ لمعرفة المراد من الكلام وإن لم يكن للكلام ظهور.

وهذه المحاولة مبنية على ثبوت أصالة الحقيقة، فإذا قبلناها يترتب أثر عملي، وأما إذا بنينا على عدم وجود أصل من هذا القبيل فلا تتم هذه المحاولة

في إثبات الأثر العملي.

ولا يشترط في عقد مسألة في علم الأصول أن يكون الأثر العملي مترتباً على تلك المسألة على جميع التقادير، بل يكفي أن يكون الأثر مترتباً ولو على بعض الأقوال والمباني في تلك المسألة، فمثلاً علماء الأصول يبحثون عن حجية ظهور القرآن الكريم، وقد خالف في هذه المسألة الأخباري، فلا نشترط لبث هذه المسألة أن يكون هناك أثر عملي يرتب على هذه المسألة على جميع الأقوال والمباني فيها، بل يكفي أن يكون الأثر يترتب على مبنى من المباني المطروحة فيها لكي تبحث في علم الأصول ليرتب الأثر على تقدير ترتبه.

المحاولة الثانية: أن يُقال بأن هنالك رأياً يشترط في صحة ونفوذ العقود أن تكون ألفاظ الإيجاب والقبول حقيقة في معانيها، فقد قال المحقق الكركي رحمته الله تعليقاً على قول العلامة رحمته الله في القواعد باشتراط الصيغة في العقود: (المفيدة لذلك بمقتضى الوضع، مع تجردها عن العوارض الدالة على عدم الرضا)^(١)، فيشترط في صيغة العقد أن يكون الاستعمال حقيقياً، فلا ينعقد العقد من دون لفظ يدل على الإيجاب والقبول وضعاً، فمثلاً في البيع حيث إنه (تملك عين بهال) فلا بد أن يكون لفظ الإيجاب بـ(بعت) أو ما يرادفه مثل (ملكك العين بهال)، ولا يصح ما يدل على ذلك مجازاً كأن يقول (سلطتك) بناء على أن السلطة أثر التملك، لا هو.

(١) جامع المقاصد: ج ٤ ص ٥٧.

وقال الشيخ الأعظم في المكاسب: (من شروط الصيغة التصريح فلا يقع بالكناية... وربما يُبدل باشتراط الحقيقة في الصيغة، فلا ينعقد بالمجازات، حتى صرح بعضهم بعدم الفرق بين المجاز القريب والبعيد، والمراد بالصرح - كما يظهر من جماعة من الخاصة والعامة في باب الطلاق، وغيره -: ما كان موضوعاً لعنوان ذلك العقد لغة أو شرعاً، ومن الكناية: ما أفاد لازم ذلك العقد بحسب الوضع، فيفيد إرادة نفسه بالقرائن، وهي على قسمين عندهم: جليلة وخفية^(١). إذن، فهناك من اشترط أن تكون ألفاظ العقود موضوعة للعقود، وبناء على اشتراط الحقيقة إذا شككنا في لفظ من الألفاظ مثل لفظ (ملكْتُ) هل هو موضوع لإفادة البيع أم لا؟ فسوف نشك هل ينعقد البيع بهذا اللفظ أم لا؟ فإذا استطعنا أن نرفع هذا الشك ونجزم بأنه معنى حقيقي أو معنى غير حقيقي فسوف نعرف الحكم بأن البيع الذي أنشئ به (ملكْتُ) صحيح أم لا؟ فمعرفة هذا الحكم تتوقف على معرفة المعنى الحقيقي بناءً على اشتراط الحقيقة والوضع في ألفاظ العقود، والطريق الذي يُثبت لنا المعنى الحقيقي هو علامات الحقيقة، فعلى هذا القول يترتب أثر عملي في باب المعاملات على بحث علامات الحقيقة.

المحاولة الثالثة: التي ذكرها السيد الشهيد رحمته الله^(٢)، ونبيّن هذه المحاولة

ضمن مقدمات:

(١) كتاب المكاسب: ج ٣ ص ١٢٠.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١٧١.

المقدمة الأولى: هي أن الظهور ينقسم إلى قسمين:

١- الظهور النوعي: وهو ما يفهمه العرف عند سماع اللفظ بمقتضى محاوراتهم العامة.

٢- الظهور الذاتي الشخصي: وهو ما يفهمه الشخص من جهة تأثره هو بثقافة خاصة وملابس خاصة لا توجد عند عامة أفراد العرف.

وما هو الحجة من هذين الظهورين هو الظهور النوعي، لا الظهور الخاص^(١)؛ لأن المتكلم إذا تكلم فهو يتكلم وفق قواعد المحاورة العامة، ولا يتكلم وفق قواعد المحاورة الخاصة التي ترتبط بفرد من أفراد المجتمع، فإن هذا لا يؤدي غرضه، وهو التفهيم.

المقدمة الثانية: هو أن المستمع إلى كلام قد يفهم منه معنى ويدرك أن هذا المعنى هو الظاهر نوعاً، وحينئذ فسوف يدرك أن ما فهمه هو الحجة في تحديد مراد المتكلم؛ لأنه هو الظاهر نوعاً، فظهور هذا المعنى هو الظهور الموضوعي، فيكون حجة في حقه.

(١) والتفريق بين نحوي الظهور مهم في أبحاث كثيرة، منها:

١- تحديد أي ظهور حجة، فهل كل ظهور بحسب زمان القارئ للنص أم الظهور بحسب زمان صدور النص؟

٢- دفع شبهة عدم إمكان إثبات أن الظهور حجة؛ لأنه بحسب مباني اللسانيات الحديثة متأرجح من قارئ إلى قارئ آخر ولو في زمان واحد، فإن المدار على الظهور وفق قواعد عرف الصدور وهي أمور خارجية ثابتة، كما هي الظواهر الفلكية، والفيزيائية، ووظيفة الباحث تحديدها، ولو ظناً؛ لترتب الظهور عليها، وهو حجة شرعية.

وقد يفهم معنى ويشك هل هو الظاهر نوعاً ليكون حجة أم ليس ظاهراً نوعاً بل هو مجرد ظهور شخصي؟ وهنا توجد أصالة قامت عليها سيرة العقلاء الممضاة من قبل الشارع، وهي أصالة التطابق بين ما يفهمه الشخص وما يفهمه النوع، فإنك تجد أنه إذا أمر المولى العرفي أحد علمائه وعبيده بأمر، وشك ذلك الغلام في تحديد أن ما فهمته من كلام مولاي هل هو الظاهر عرفاً أم هو مجرد ظهور شخصي؟ فإنه يذهب ويمثل خطاب سيده وفق ما يفهمه هو، وما ذاك إلا لأنه يقول إن ما فهمته هو ما يفهمه العرف؛ لأصالة التطابق بين الفهم الشخصي والفهم النوعي، وهذه السيرة قائمة بين العقلاء في المحاورات العرفية؛ إذ لا يسأل أحد منهم عن فهمه هل هو الظاهر عرفاً أم لا؟ مع أن مثل هذا الشك احتمال وقوعه كثيراً، بل نجزم بأنه يقع في المحاورات العرفية، ومع ذلك نجد العرف بمقتضى السيرة قائماً على الأخذ بما يظهر من الكلام من دون تدقيق وبحث وتنقيب حول أن هذا الظاهر ظاهر شخصي أو هو ظاهر نوعي، والسر في ذلك هو وجود هذه الأصالة، والشارع أمضى هذه الأصالة ولم يردع عنها.

المقدمة الثالثة: إن علامات الحقيقة تساهم في تحديد الظهور الشخصي، فإن المتكلم إذا تلفظ بلفظة ما ينقدح في ذهن سامعه معنى، وعلامات الحقيقة كالتبادر تشكل الظهور الشخصي الذي هو طريق للظهور النوعي، فيما إذا شككنا هل هذا هو الظهور النوعي؟ فنطبق أصالة التطابق، فينقح الظهور

النوعي الحجة، فعلامات الحقيقة بناء على هذا البيان لها أثر عملي، وهو أنها تساهم في تحديد الظهور الموضوعي بمقتضى أصالة التطابق بين الظهور الشخصي - التي تساهم علامات الحقيقة في تشكيله - وبين الظهور النوعي.

قال السيد الشهيد رحمته الله: (وقد خيل لبعض المحققين: أن علامات الحقيقة لا أثر عملي لها؛ لأنها إنما تبرهن على الوضع والوضع بما هو ليس موضوعاً للحجة، وإنما الموضوع للحجة الظهور، وفي مورد يكون الظهور ثابتاً بالفعل لا حاجة بنا إلى إثبات الوضع بعلاماته؛ لأن الظهور وجداني، وهو يكفي في الحجة، سواء كان هناك وضع أو لا، وفي مورد لا يكون الظهور فعلياً - ولو للاحتفاف بما يمنع عن فعلية الظهور - لا قيمة لإثبات الوضع؛ لعدم كفايته في ترتب الحجة. وهذا التخيل نشأ من عدم التمييز بين الظهور الشخصي والظهور النوعي، فإننا إذا التفتنا إلى التمييز بينهما - كما تقدم - وإلى أن موضوع الحجة ابتداء هو الظهور النوعي، وأن الظهور الشخصي المساوق لوجدان الفرد إنما يكون كاشفاً عقلائياً عن الظهور النوعي، وإن العلاقة الوضعية عبارة عن القرن المؤكد المستتبع لانسباق ذهن العرف المبني على ذلك الوضع إلى المعنى من اللفظ؛ تبين الأثر العملي لعلامة الحقيقة؛ فإن المستعلم يستدل بالتبادر مثلاً أي: بالظهور الشخصي على العلاقة الوضعية - المساوقة للظهور النوعي حيث لا يوجد ما يوجب الإجمال - وبذلك ينقح موضوع الحجة)^(١).

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١٧١ - ١٧٢.

علامات الحقيقة:

الأمر الثالث: وهو في بيان علامات الحقيقة التي تعرّض لها المصنف رحمته الله في الأمر السابع من الأمور التي ذكرها في مقدمة كتابه، وقد ذكر علماء الأصول مجموعة من العلامات التي تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: علامات تفيد العلم الوجداني بالوضع، من قبيل التبادر.
القسم الثاني: العلامات التي تفيد الظن من قبيل نص عالم من علماء اللغة على الوضع.

وما يتعرّض له المصنف رحمته الله من علامات هو من القسم الأول، فإنه سوف يتعرض لأربع علامات، وهي: (التبادر، والاطراد، وصحة الحمل، وعدم صحة السلب)، وقد ادّعي أن هذه العلامات الأربع علامات وجدانية تفيد القطع بالوضع، وأما العلامات الظنية فيتعرّض لها علماء الأصول في مباحث الظن، فإنهم يتعرضون هنالك - عند البحث عن حجية بعض الظنون، كالبحث عن حجية الظهور، وحجية خبر الواحد، وحجية الشهرة - لحجية قول اللغوي، فهل هو أمانة ظنية معتبرة، فيخرج الظن المفاد به عن الأصل في الظن، وهو عدم الحجية أم لا؟ فهناك يبحثون عن وجود دليل يثبت حجتيه، كالسيرة العقلائية الممضاة.

علامة التبادر:

والعلامة الأولى التي يتعرض لها المصنف رحمه الله التبادر، والكلام في التبادر في عدة نقاط:

النقطة الأولى: في تعريف التبادر.

فما هو المقصود بالتبادر الذي قيل إنه علامة من علامات الحقيقة؟ وقد عرفه علماء الأصول: بأنه انسباق المعنى من اللفظ حال إطلاقه بلا قرينة، فالانتقال الذهني من تصور اللفظ بلا قرينة إلى تصور المعنى هو التبادر الذي قيل بأنه علامة للحقيقة، وإذا تأملنا في هذا التعريف نجده متقوماً بأمرين:

الأمر الأول: انسباق الذهن عند تصور اللفظ إلى المعنى

الأمر الثاني: هو عدم وجود قرينة.

فإذا حصل الانسباق بسبب القرينة أو حصل الانسباق واحتملنا وجود قرينة فإن هذا الانسباق ليس هو التبادر الذي عد في علامات الحقيقة، فلا بد أن نحرز عدم وجود القرينة، فإذا انتقل الذهن إلى المعنى من تصور اللفظ فحينئذ يُقال هذا الانتقال دليل وعلامة على أن اللفظ موضوع لذلك المعنى المنسب إلى الذهن، وبقيد عدم وجود قرينة يخرج تبادر الإطلاق من كلمة العالم في جملة (أكرم العالم)، وكذلك أيضاً يخرج انسباق الشمول والإطلاق والسريان من (الإكرام) في جملة: (لا تكرم الفاسق) ..

أما خروج تبادر الإطلاق من العالم ؛ فلأنه وإن فهمنا من العالم في (أكرم العالم) الشمول لكل فرد تنطبق عليه طبيعة العالم إلا أن هذا الشمول مستفاد من قرينة عامة تحف بهذه الجملة تسمى بمقدمات الحكمة؛ فإن الإطلاق ليس مفاداً وضعياً، إنما هو نتيجة تطبيق مقدمات الحكمة، حيث نقول: إن المتكلم في مقام البيان، ولو كان يريد إكرام خصوص العالم الفقيه لقيّد، فعدم ذكر القيد مع ظاهر كون المتكلم في مقام البيان يفيد إرادة الإطلاق، فاستفادة الإطلاق هنا ليس من جهة أن كلمة (عالم) موضوعة للشمول والسريان، فإن كلمة (عالم) موضوعة لذات الطبيعة، ولهذا استخدامها في الحصة الخاصة ليس استعمالاً مجازياً بالوجدان، فتبادر السريان منها لقرينة، فلا يكون هو التبادر الذي قيل بأنه علامة من علامات الحقيقة.

وأما خروج تبادر السريان والإطلاق من (لا تكرم الفاسق) أو (لا تكرم فاسقاً) فلأن استفادة شمول مادة الإكرام لأي إكرام سواء بإهداء كتاب أو بالدعوة إلى وليمة أو بإعطاء نقود؛ مستفاد من قرينة عقلية: وهي إن (الطبيعة لا تنتفي إلا بانتفاء جميع أفرادها، ويكفي في تحققها تحقق فرد واحد من أفرادها)، فإن هذه القرينة العقلية تحف بـ(لا تكرم) أو قل تحف بالخطاب الذي تعلق فيه النهي بالطبيعة، فتوجب شمول هذا الخطاب لكل فرد من أفراد تلك الطبيعة، فالشمول هنا وإن تبادر إلى الذهن وانسبغ إليه ولكنه بقرينة عقلية حافة بالخطاب، وليس من حاق اللفظ، فليس هذا هو التبادر

الذي قيل بأنه علامة من علامات الحقيقة.

النقطة الثانية: في وجه دلالة التبادر على الحقيقة.

لماذا إذا أطلق اللفظ بلا قرينة وانتقل الذهن إلى المعنى يكون هذا الانتقال دليلاً على أن اللفظ موضوع للمعنى الذي انتقل إليه الذهن؟
ذكر جملة من علماء اللغة وعلماء الأصول لذلك دليلاً، وتبينه ضمن مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي إن انتقال الذهن من سماع اللفظ بلا قرينة إلى معنى حادث من الحوادث، فقبل أن نسمع اللفظ لا يوجد هذا الانتقال، ولا نتصور المعنى، وعندما سمعنا اللفظ حدث الانتقال، فالانتقال حادث مسبق بالعدم، والقاعدة العقلية المبرهنة تقول: (كل حادث يحتاج إلى علة)، فالتبادر والانسباق له علة أحدثته.

المقدمة الثانية: ما هي علة التبادر، وما هو السبب الذي أوجب انتقال الذهن إلى المعنى؟

يوجد في علة التبادر ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون السبب ذات اللفظ الذي سمعه المستمع أو قرأه القارئ، فذات اللفظ يدل على المعنى، ويوجب انتقال الذهن إليه، وهذا الاحتمال مبني على وجود علاقة ذاتية بين الألفاظ وبين المعاني، كالعلاقة الذاتية مثلاً بين النار وبين الحرارة.

وهذا الاحتمال باطل كما ذكر الأعلام في مباحث الوضع؛ فإن الألفاظ مجرد أصوات خاصة، ودلالاتها على معانيها ليست دلالة ذاتية، وإنما تنشأ هذه الدلالة بسبب الوضع.

الاحتمال الثاني: أن يكون السبب وجود القرينة، فإن اللفظ في نفسه لا يوجب انتقال الذهن إلى المعنى. نعم، حيث احتف اللفظ بقرينة صار موجباً إلى انتقال الذهن إلى المعنى.

وهذا الاحتمال خلاف الفرض، فإن فرضنا هو: التبادر الذي هو: انتقال الذهن إلى المعنى حال سماع اللفظ بلا قرينة، فإن هذا هو الذي جعل علامة الحقيقة - كما تقدم - ونريد أن تعرف على وجه دلالاته على الحقيقة، فكيف يقال بأنه يفيد الانسباق الذهني بالقرينة؟!

إن هذا من جهة يوجب الخروج عن محل البحث، ومن جهة أخرى لا يمكن أن يكون علامة الوضع؛ لأنه يحتمل أن يكون سبب الانسباق في القرينة.

الاحتمال الثالث: وهو أن يُقال بأن علة الانتقال الوضع، وإنما انسبق الذهن إلى المعنى لأن اللفظ موضوع للمعنى، والوضع هو الذي يجعل الانسباق غير محتاج إلى قرينة.

والنتيجة: التبادر دليل على الوضع، لأنه معلول للوضع، فيدل عليه دلالة إنية، أي: دلالة المعلول على العلة.

دفع مناقشة أوردت على علامية التبادر:

النقطة الثالثة: في دفع مناقشة أوردت على علامية التبادر على الحقيقة، فقد ذكر إشكال دقيق، ولدقته صار محط عناية واهتمام الأعلام من قبل صاحب الكفاية رحمته الله وإلى زمان الناس هذا.

وخلاصة الإشكال: هي إن جعل التبادر علامة للحقيقة ووضع اللفظ للمعنى مبتلى بمحذور الدور، فإنه إذا قلت بأن التبادر علامة على الوضع، يلزم من قولك هذا تقدم الشيء على نفسه، وأن يكون الشيء علة لنفسه، وبيان هذا المحذور ضمن مقدمات:

المقدمة الأولى: هي إن انسباق الذهن إلى المعنى أمر ذهني في أفق النفس، فإن الانتقال الذهني يكون في عالم الذهن، وعالم الذهن في نفس المستمع - مثلاً -، بينما الوضع أمر خارجي، إذا قلنا إن حقيقة الوضع في الاعتبار - مثلاً - فإن الاعتبار فعل خارجي يقوم به المعتبر.

وهذا يجري حتى على مسلك التعهد في حقيقة الوضع، فإن التعهد أمر خارجي وليس ذهنيًا. نعم، خارجيته في صقع النفس، ولكنه ليس أمراً ذهنيًا يرتبط بعالم الذهن.

المقدمة الثانية: إن الأمر الخارجي لا يكون علة للأمر الذهني الموجود في أفق النفس، وإنما العلة أمر ذهني. نعم، الله تعالى قادر على خلق شيء في الذهن، إلا أن الذهن هنا خارج يشكل ظرف الموجود المتحقق مباشرة

بالفاعل المفارق الذي هو مع الذهن والخارج لسعة وجوده، وفي التبادر المفروض وجود سبب متوسط، وهو العلاقة بين اللفظ والمعنى، فلا بد أن يكون هذا السبب مع المعلول، فإذا حصل التبادر في عالم الذهن فلا بد أن تكون علته في عالم الذهن، فإذا كان هناك علة لانسباق الذهن إلى المعنى فليس الوضع الخارجي، وإنما الوضع الذهني.

وإذا سألت: ما المقصود بالوضع الذهني؟

كان الجواب: إن المقصود هو العلم بالوضع، وهذا يعني أن من كان عالماً بالوضع فحينئذ يكون علمه بالوضع علة للتبادر، ولانتقال ذهنه إلى المعنى حين سماع اللفظ، والذي يدل على أن علة التبادر ليس الوضع الخارجي، وإنما العلم بالوضع؛ أن الذين لا يعرفون اللغة العربية - مثلاً - لا تنتقل أذهانهم إلى معاني الكلمات العربية عند سماعها، مع أن اللغة العربية موضوعة من زمان يعرب بن قحطان - كما قيل، بناء على أنه الواضع - فالوضع العربي موجود ومتحقق ومع ذلك الجاهلون باللغة العربية لا يحصل عندهم التبادر إذا سمعوا الألفاظ العربية؛ وما ذاك إلا لأنه لا علم بالوضع، فالوضع موجود ولم يتحقق انسباق الذهن إلى المعنى.

إذن، ليس الوضع هو العلة، وإنما العلة العلم بالوضع، ولهذا نرى غير العارف باللغة العربية يفقد التبادر، وبعد تعلمها يحصل له، والأمر كذلك في جميع اللغات.

المقدمة الثالثة: إذا كان العلم بالوضع علة التبادر فمتى تحقق العلم بالوضع يتحقق التبادر، ومتى انتفى العلم بالوضع ينتفي التبادر، وعليه فلا يمكن أن يُقال بأن التبادر من علامات الحقيقة بمعنى أنه يفيد العلم بالوضع؛ لأن المفروض أن العلم بالوضع هو علة التبادر، فأولاً يكون عندي علم بالوضع، ثم يحصل لي تبادر، فكيف يُقال التبادر هو علة العلم بالوضع وعلامة من علاماته؟! إن هذا يعني أنه سبب لإفادة العلم بالوضع، مع أن العلم بالوضع سببه، وهذا يلزم منه أن يكون العلم علة للتبادر، والتبادر علة للعلم بالوضع، فيكون الشيء علة لعلته أو علة لنفسه، وهذا واضح الفساد.

محاولات التخلص من الإشكال:

وقد جعل هذا الإشكال علماء الأصول يبحثون عن حل وعلاج له، وأبدى كثير منهم محاولات للتقصي منه وللحفاظ على علاميّة التبادر:

المحاولة الأولى: - وهي المحاولة التي ذكرها صاحب الكفاية رحمته الله - وحاصلها: إن العلم بالوضع الذي هو علة للتبادر يختلف عن العلم بالوضع الذي هو معلول للتبادر:

وبيان ذلك: هو إن علم الإنسان ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: علم الإنسان بالشيء الملتفت إليه فعلاً، ويصطلح عليه بالعلم التفصيلي، نظير علم الإنسان بعد تنبيهه، كما إذا كان في مجلس الدرس وقيل له: التفت إلى أنك في مجلس الدرس، فحصل الالتفات فعلاً، فهنا يوجد

علم من جهة، ويوجد التفات إلى ذلك العلم من جهة أخرى، وهذا العلم يسمى اصطلاحاً بالعلم التفصيلي.

القسم الثاني: هو العلم الارتكازي الإجمالي، وهو حصول صورة الشيء في النفس - فإن العلم المرتبط بمحل البحث لا يكون إلا بحصول صورة الشيء في النفس - مع التصديق، ولكن مع غير التفات فعلي؛ لوجود انشغال أو غفلة، فيكون العلم مغفولاً عنه، ومثل هذا العلم يقع كثيراً في الأفعال الاعتيادية التي يجري عليها المرء في حياته، وهذا كما في من يخرج من بيته إلى مكان درسه، فإنه يملك علماً بالطريق، وتفصيله، إلا أنه يتحرك بنحو تلقائي دون أن يلتفت فعلاً إلى صورة الطريق وعلمه بها، ولهذا فقد يكون مشغولاً بمحادثة وهو يسير، ويجد أنه عند مقصده، وكأنه لم يسلك الطريق، فيوجد علم، ولولا هذا العلم لم يصل إلى هدفه، فإنه لو كان جاهلاً بكيفية الطريق وتفصيله لم يصل إلا بعد استعلام، أو تجربة الطرق المتعددة، وهذا ما لم يفعله، فالعلم موجود، وهذا العلم الموجود، والمغفول عنه، وغير ملتفت إليه؛ يسمى بالعلم الارتكازي أو العلم الإجمالي.

ويمكن أن نمثل للعلم التفصيلي والعلم الإجمالي بالفقيه، فإن الفقيه عنده إحاطة بتفاصيل مسائل الفقه، ولهذا إذا سأله في باب التقليد يُجيبك، وإذا سأله في باب الطهارة يُجيبك، وفي باب الصلاة يُجيبك وهكذا، لكن قبل أن تسأله هو يملك علماً إجمالياً ارتكازياً غير ملتفت إليه، فهو قد يكون في حالة

الوضوء أو منقطع في الدعاء، وغير ملتفت إلى علمه، فقبل أن تسأله هو غير ملتفت إلى العلم، إلا أن عدم الالتفات لا يعني عدم العلم، ولهذا إذا سأله يُجيبك، وإجابته تستند إلى علم، فجوابه دليل أنه عالم، ولكن بعلم غير ملتفت إليه فعلاً، فإذا نُبه ولو بسؤال انتقل من مرحلة العلم الإجمالي إلى مرحلة العلم التفصيلي، فيكون العلم الارتكازي الإجمالي منبعاً لتفاصيل يعطيها في مقام الجواب، فعلم الفقيه ينقسم إلى قسمين، علم إجمالي، وعلم تفصيلي.

وكذلك الأمر في العلم بالتبادر فإنه ينقسم إلى قسمين: علم ارتكازي إجمالي، وعلم تفصيلي، والذي يُقال بأنه علة للتبادر هو العلم الارتكازي الإجمالي، وأما الذي يُقال بأنه معلول للتبادر، فهو العلم التفصيلي.

وبعبارة أوضح: إن علمنا بالوضع الارتكازي هو الذي يكون منشأً لحصول التبادر، فإذا حصل التبادر يحصل لنا علم تفصيلي بالوضع، فما هو سابق على التبادر العلم الارتكازي بالوضع، وما هو مسبوق بالتبادر العلم التفصيلي بالوضع، فلم يتقدم العلم بالوضع على نفسه، ولم يصبح علة لعلته.

وقد أشكل على هذه المحاولة بإشكال^(١)، وحاصله:

إن العالم بالوضع الذي هو غافل عن علمه لا يحتاج إلى دليل يُفيده العلم بالوضع؛ لأنه عالم والعلم حاصل له فعلاً. نعم، هو يحتاج إلى مُنبه يُنبهه إلى ما يغفل عنه - من علمه بالوضع - وبمجرد أن يلتفت إلى الوضع وإلى معناه

(١) تحقيق الأصول: ج ١ ص ١٧٨.

يكون علمه تفصيلياً موجوداً عنده بالفعل وملتفت إليه من دون حاجة إلى التبادر؛ لأن العلم حاضر عنده في نفسه، فلماذا يوسط وسطاً ويُقيم دليلاً لتحصيل العلم الحاصل عنده؟!

فعد التبادر دليلاً يفيد العلم بالوضع لا معنى له إذا قلنا بأن من يحصل عنده التبادر يعلم بالوضع ارتكازاً وإنما هو غافل؛ لأن العلم المفروض حاصل، وغايته توجد غفلة، والغفلة يمكن رفعها بمجرد الالتفات إلى ما في النفس من علم، وبمجرد أن يلتفت العالم إلى اللفظ وإلى معناه ترتفع الغفلة، فلا حاجة بعد الالتفات إلى الاستدلال بالتبادر على الوضع.

قال الشيخ الوحيد رحمته الله: «بالرغم من معقولة بعض المراحل المذكورة، وصحة فرض حصول المعلومات الإجمالية حول معاني الكلمات المبهمة، لكنها عاجزة عن دفع مشكلة الدور عند المستعلم؛ إذ لا مجال لفرض جهل الإنسان بمعلوماته الارتكازية، والتي علمها بدواً، ثم أصبحت مخزونة في ذاكرته، ثم غفل عنها دهرًا، ولم يلتفت إليها حتى انتبه من غفلته عند رجوع المستعلم إليها بعد مواجهته لكلمة مجهولة المعنى أو مشتبهة، بل ما يحتاجه المستعلم مجرد الالتفات إلى المعنى المخزون سابقاً، لا تحصيله، والوصول إليه، بمثل ما التزم به جماعة من الفقهاء من عدم وجوب الإرادة التفصيلية في العبادات، وكفاية وجود الداعي نحوها عنده، بحيث لو سُئل عما يفعل لأجاب بأنه يغتسل أو يصلي وما إلى ذلك، ومنشأ الداعي المذكور هو الإرادة الارتكازية التي تبرز

وتظهر بلمحة بصر وبمجرد الالتفات إليها. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن المعنى الموضوع يكون بتفاصيله الكاملة معلومة ومخزونة، وهو السبب في رفع الغفلة عن المعنى»^(١).

وقد ذكر السيد الشهيد عليه السلام كلاماً^(٢) ينفع في دفع هذا الإشكال ودفع أصل إشكال لزوم الدور، وهو يُشيد هذه المحاولة التي ذكرها صاحب الكفاية عليه السلام، ولكي يتضح لنا كلام السيد الشهيد عليه السلام جلياً أذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي إن أصل إشكال الدور المسجل على جعل التبادر علامة على الوضع؛ يمكن أن يقرر بنحو جامع يشتمل على عدة شقوق، وذلك بأن يُقال:

إذا قيل بأن التبادر دليل وعلامة يُفيد العلم التفصيلي الملتفت إليه بالوضع؛ فمن حقنا أن نسأل عن علة التبادر الذي أفاد هذا العلم التفصيلي بالوضع، وفي علة التبادر توجد عدة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يُقال بأن التبادر لا علة له، وهذا الاحتمال باطل:

أولاً: لأن التبادر حادث، وكل حادث يحتاج إلى مُحْدَث.

ثانياً: لأن هذا الاحتمال خلاف غرض المستدل بالتبادر على الوضع، فإن المستدل بالتبادر يقول: إن التبادر يدل على الوضع دلالة إنئية، وهي: دلالة

(١) أمالي الوحيد: ج ١ ص ١٩٣.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١٦٥.

المعلول على العلة، فإذا لم يكن للتبادر علة، أو قل إذا لم يكن الوضع علة للتبادر فلا يكشف التبادر عنه كشف المعلول عن العلة.

الاحتمال الثاني: أن يُقال بأن التبادر بسبب العلاقة الذاتية بين اللفظ والمعنى، وهذا الاحتمال باطل؛ لوجهين:

الوجه الأول: بطلان أصل المبنى، وهو العلاقة الذاتية بين الألفاظ وبين معانيها.

الوجه الثاني: هو إن هذا الاحتمال - كسابقه - خلاف غرض المستدل بالتبادر على الوضع، فإن المستدل بالتبادر يقول: إن التبادر معلول للوضع؛ ولهذا يدل عليه دلالة المعلول على العلة، فإذا كان التبادر ليس معلولاً للوضع، وإنما معلول للعلاقة الذاتية؛ فهو لن يدل على الوضع بالدلالة الإنيية.

الاحتمال الثالث: أن يقال إن سبب التبادر ذات الوضع، وهذا الاحتمال أيضاً باطل؛ لأن التبادر أمر ذهني في أفق النفس، فلا تكون علته أمراً خارجياً كما تقدم، ولو كان ذات الوضع هو علة التبادر لحصل التبادر للجاهلين غير العالمين باللغة.

الاحتمال الرابع: أن يُقال إن علة التبادر العلم بالوضع، فعلم المستمع بوضع كلمة (كتاب) لمعناها هو السبب الذي جعل الذهن ينتقل إلى المعنى أو جعل المعنى يتبادر إلى الذهن، وهذا الاحتمال باطل أيضاً؛ وذلك لأنه ما المقصود بالعلم بالوضع الذي هو علة للتبادر المفيد للعلم التفصيلي بالوضع؟

فإن كان المراد بالعلم بالوضع الذي هو علة للتبادر العلم التفصيلي فيأتي محذور الدور؛ لأن العلم التفصيلي صار علة للتبادر، والتبادر صار علة للعلم التفصيلي، وإذا كان المقصود ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله وهو العلم الارتكازي قيل: إنه يكفي في العلم الارتكازي الالتفات لكي يحصل في النفس العلم التفصيلي؛ لأنه في الواقع حاصل، وغير الحاصل في النفس هو الالتفات، وليس العلم نفسه، والالتفات يتحقق بمجرد توجه النفس إلى العلم الارتكازي، فلا حاجة إلى تكلف عناء الاستدلال بالتبادر على العلم بالوضع.

إذن، لا يمكن أن يُقال إن التبادر دليلٌ على الوضع؛ لبطان جميع الاحتمالات المتصورة لهذا القول.

المقدمة الثانية: هي إن التخلص من هذا الإشكال يمكن أن يتحقق إذا استطعنا أن نثبت أن الوضع نفسه علة للتبادر وليس العلم به، ولكن من دون أن نقع في محذور لزوم عليّة الأمر الخارجي للذهني، ولزوم تحقق التبادر حتى من غير العالمين باللغة، فإذا استطعنا أن نجعل الوضع أمراً ذهنياً لا خارجياً وفي الوقت نفسه يمكن أن يتعلق به العلم ولا يتعلق به فحينئذٍ يمكن أن نتخلص من هذا الإشكال.

وذكر السيد الشهيد رحمته الله أن ذلك ممكن إذا بنينا على أن حقيقة الوضع هي القرن الأكيد بين صورة اللفظ وبين صورة المعنى في عالم الذهن، فإن هذا القرن الأكيد أمر ذهني، وليس أمراً خارجياً، فالوضع بناء على نظرية القرن

الأكيد ليس أمراً خارجياً، بل هو أمر ذهني؛ لأنه اقتران صورة اللفظ بصورة المعنى، فإذا كان أمراً ذهنياً فيمكن أن يكون علة للتبادر الذهني من دون لزوم محذور أن يكون الأمر الخارجي علة للأمر الذهني، وهذا القرن الأكيد غير حاصل لغير العالمين باللغة؛ فإن العارف باللغة والممارس لها هو الذي يحصل عنده في ذهنه اقتران بين ألفاظ اللغة ومعانيها، وهذا هو السبب في عدم حصول التبادر لغير العارفين باللغة؛ لأنه لم يوجد في ذهنهم الاقتران، وهذا الاقتران الذهني أيضاً يمكن أن يتعلق به العلم، ويمكن أن لا يتعلق به العلم، نظير كثير من الصفات الوجدانية للإنسان التي هو واجد لها بالعلم الحضورى، ولكنه لا يعلم بها بالعلم الحصىلى، نظير الألم، فإن الإنسان قد يشعر بالألم، ولكن بسبب انشغاله بأمر مهم لا يدرك أنه يتألم، ولهذا يُقال: إن المحارب يغفل عن جراحاته وما يترتب عليها من آلام إلى أن تضع الحرب أوزارها، بل المحارب لا يدرك جراحه ولا الآلام المترتبة عليها في المعركة في كثير من الأحيان، وبعد الحرب يدركها، مع أنها لم تحدث بعد المعركة.

وكذلك الأمر في الوضع بناء على أنه الاقتران أو القرن الأكيد الذهني بين صورة اللفظ وصورة المعنى، فالعالم باللغة بسبب ممارسته للغة يحصل عنده اقتران في ذهنه، وهذا الاقتران قد يُعلم، وقد لا يعلم، بأن يكون اقتراناً معلوماً بالعلم الحضورى، ولا يعلم به بالعلم الحصىلى؛ لأنه لم يتزعم من وجوده صورة تكون حاكية عن وجوده في ذهنه.

فإذا فرّقنا بين العلم الحضورى بالاقتران الذي هو الوضع، وبين العلم الحصىلى؛ يمكن أن نقول بأن التبادر معلول لذات الاقتران، أى: للعلم الحضورى بالاقتران فى عالم الذهن، وهو ذات الاقتران، وأما العلم الحصىلى بالاقتران فهو معلول للتبادر، وبهذا القول نكون قد تخلصنا من إشكال الدور، ومن إشكال أن العلم المغفول عنه يكفى التوجه لإدراكه، ولتحوله إلى علم تفصىلى من دون حاجة إلى التبادر؛ وذلك لأننا جعلنا العلة العلم الحضورى، والعلم الحضورى للوضع الذى هو القرن هو علة التبادر، وهذا أمر ذهنى وهو لا يتحقق إلا لخصوص العالمين باللغة، فذات الوضع هى العلة للتبادر، والتبادر علة ليس لذات الوضع وحضور القرن الأكيد فى الذهن، وإنما هو علة للعلم الحصىلى بالوضع، والعلم الحصىلى بالوضع ليس مجرد رفع غفلة، وإنما هو حدوث علم وصورة للقرن فى الذهن، وهذا الحدوث يحتاج إلى وسط ودليل، وهو التبادر.

فبهذا البيان حاول السيد الشهيد رحمته الله التخلص من محذور الدور؛ لأن منشأ القول بلزوم الدور هو جعل العلم بالوضع علة للتبادر، فجاء الإشكال، فإنه إذا كان العلم بالوضع علة للتبادر فكيف يكون التبادر سبباً للعلم بالوضع؟!

وأجاب السيد الشهيد رحمته الله: بأننا لم نجعل العلم بالوضع علة للتبادر، وإنما جعلنا الوضع نفسه علة.

لا تقل: لو كانت العلة هي الوضع فإنه يلزم أن تكون العلة الخارجية علة لأمر ذهني.

لأنني سوف أقول لك: إن الوضع أمر ذهني على مسلكنا، فهو ليس اعتباراً خارجياً، وإنما هو القرن بين صورة اللفظ بالمعنى، وهذا القرن أمر ذهني.

ولا تقل لي: لو كانت العلة هي الوضع فإنه يلزم أن يحصل التبادر حتى للجاهلين باللغة.

لأنني سوف أقول لك: إن العلة هي الوضع، ولا يلزم ذلك؛ لأن حقيقة الوضع الاقتران الأكيد بين صورة اللفظ وصورة المعنى، وهذا الاقتران غير موجود في أذهان الجاهلين باللغة، وإنما هو موجود في أذهان خصوص العالمين.

ولا تقل لي: إذا كان علة التبادر نفس الوضع الحاضر في الذهن فسوف لن يكون التبادر علة للعلم بالوضع؛ لأنه يكفي الالتفات.

لأنني سوف أقول لك: علة التبادر حيث إنها وجود الاقتران في الذهن، أي: العلم الحضورى بالاقتران، وهذا العلم الحضورى قد يتعلق به العلم التفصيلي، وقد لا يتعلق، وحدوث العلم التفصيلي الحضورى يحتاج إلى دليل؛ فيمكن أن يكون التبادر دليلاً لإفادة أصل العلم الحضورى، وليس مجرد رافع للغفلة، والسبب في ذلك أنه ليس بالضرورة أن يكون الإنسان ملتفتاً إلى علمه

الحضوري بالأشياء أو يكون انتزاعه لصورة من الحاضر بديهاً أو تلقائياً، ويحصل من دون إقامة دليل، ألا ترى أن الفلاسفة يقولون بأن العلة حاضرة بذاتها عند المعلول، وعليه يكون الله (تبارك وتعالى) حاضراً عند خلقه، فهو محيط بكل شيء، وحاضر بوجوده عند كل شيء، ومع ذلك فإن أغلب المعلولات الإنسانية لا تصل إلى علم بالله (تبارك وتعالى) إلا بعد إقامة الدليل، وبرهان الإمكان وبرهان الحدوث وبرهان الصديقين من البراهين التي يُقيمها الفلاسفة وعلماء الكلام لإثبات وجوده، وتحصيل العلم بما هو معلوم بالعلم الحضوري، حسب دعوى الفلاسفة.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى الوضع؛ فإنه قد يكون حاضراً بالعلم الحضوري، ولكن حتى يعلم به الإنسان يحتاج إلى إقامة دليل، ويكون الدليل مفيداً لأصل العلم التفصيلي الحسولي^(١).

(١) وبعبارة أخرى: إن العلم الموجود عند مستمع اللفظ والسابق على التبادر ليس علماً حصولياً بالوضع، وإنما هو علم حضوري، وأما العلم الحاصل بعد التبادر فهو علم حسولي؛ لأن علة التبادر ليست العلم بالوضع، وإنما نفس الوضع، فالوضع بناء على نظرية القرن الأكيد هو الاقتران الأكيد بين صورة اللفظ وصورة المعنى بنحو ينتقل الذهن من تصور اللفظ إلى تصور المعنى، وإذا كانت هذه حقيقة الوضع فيكفي وجود الاقتران في ذهن المستمع لينتقل من سماع اللفظ إلى المعنى، أو قل: حتى يتبادر المعنى إلى الذهن، فإذا كان يكفي وجود هذا الاقتران وإن لم يُلتفت إليه فيكفي حضور هذا الاقتران في ذهن المستمع لكي يحصل التبادر، فالوضع الذي هو الاقتران علة للتبادر، والتبادر ليس علة لوجود الاقتران حتى يلزم الدور، وإنما هو علة لحصول العلم بالاقتران، فقبل التبادر يوجد علم حضوري، وهو حضور الاقتران، ولا يوجد علم بالعلم، وأما بعد التبادر فيوجد - مضافاً إلى حضور الاقتران - علم تفصيلي متعلق بالاقتران:

فهذا ما ذكره السيد الشهيد عليه السلام لدفع أصل محذور الدور، وبه يندفع أيضاً الإشكال الذي أورد على جواب صاحب الكفاية عليه السلام، فإن السيد الشهيد عليه السلام بين في جوابه هذا جواب الإشكال الفرعي الذي أثير على جواب صاحب الكفاية - أيضاً، فإن التبادر يفيد العلم الحصري، وليس مجرد رافع للغفلة.

المحاولة الثانية: هي المحاولة التي ذكرها صاحب الكفاية أيضاً، وخلاصها: أن يُقال: بأن التبادر عند العارفين باللغة هو الدليل للمستعلم الذي يريد أن يعلم بالوضع، وليس التبادر عند نفس المستعلم، وبهذا ينتفي محذور الدور؛ وذلك لأن علم المستعلم بالوضع سببه تبادر المعنى عند العالم بالوضع، والتبادر الموجود عند العالم بالوضع ليس سببه علم المستعلم بالوضع حتى يلزم الدور، وإنما سببه علمه هو، فلم يصبح العلم بالوضع متقدماً على نفسه؛ لأن العلم بالوضع السابق على التبادر هو علم العالم باللغة، وأما العلم بالوضع المترتب على التبادر فهو علم المستعلم المتحقق بعد إدراك التبادر الموجود عند العالم باللغة.

أي: علم بما نعلم به حضوراً، وبهذا يندفع محذور الدور من أساسه، وأيضاً يندفع محذور عدم دلالية التبادر، لوجود علم سابق، غايته هذا العلم مغفول عنه، ويلتفت إليه بالتنبيه؛ فإن هذا المحذور لا يرد على تعميق السيد الشهيد عليه السلام؛ لأن السيد الشهيد لا يقول بوجود علم حصولي مغفول عنه قبل التبادر، ثم بعد التبادر يكون علم حصولي ملتفت إليه، وإنما يقول: إنه لا يوجد علم حصولي قبل التبادر، وإنما يوجد علم حضوري، وبعد التبادر ليس المتحقق هو الالتفات إلى ما هو مغفول عنه، وإنما العلم الحصري الذي لم يكن موجوداً، فدور التبادر تحقيق أصل العلم الحصري، وليس رفع الغفلة، هذه هي المحاولة الأولى مع تعميقها في دفع إشكال الدور.

وبعبارة أخرى: إذا أراد شخصٌ أن يعرف هل كلمة (الكتاب) موضوعة لهذا المعنى أم موضوعة لذلك المعنى فبإمكانه أن يذهب إلى شخص آخر، ويطلق أمامه كلمة (الكتاب)، فينظر إلى المعنى الذي ينتقل إليه ذهنه، باعتبار أنه من أهل اللغة وعارف بها، فيعتمد على التبادر الحاصل عنده كدليل لمعرفة ما وضعت له كلمة (الكتاب)، فهنا علم زيد - مثلاً - بما وضعت له كلمة (كتاب) ثبت بالتبادر الموجود عند عمرو، وتبادر عمرو لا يعتمد على علم زيد بالوضع حتى يلزم الدور، وإنما يعتمد على علمه هو بالوضع، فالمتقدم هو علم عمرو بالوضع، والمتأخر هو علم زيد بالوضع، وهما مختلفان، فليس المتقدم هو المتأخر ليلزم محذور الدور.

وهذه المحاولة تستبطن في ذاتها اعترافاً بورود الإشكال فيما إذا كان المقصود هو تبادر المستعلم نفسه، وكأن صاحب الكفاية رحمته الله يقول لمورد محذور الدور: إننا إن سلمنا بورود محذور الدور فإنه يأتي فيما إذا كان التبادر تبادر المستعلم الذي يريد أن يعلم بالوضع، ولا يأتي فيما إذا كان المقصود بالتبادر تبادر العالم باللغة.

سؤال يوجه إلى محاولتي المصنف رحمته الله:

ولكن يوجد سؤال صعب يُطرح على هاتين المحاولتين - المحاولة الأولى، والمحاولة الثانية - ونحتاج إلى معالجة جادة له، وهذا السؤال هو:
إن التبادر من العلامات التي ادعي أنها تفيد العلم الوجداني بالوضع،

فإذا قلنا بأن التبادر هو التبادر الموجود عند المستعلم - كما في المحاولة الأولى - أو التبادر عند العالم باللغة - كما في المحاولة الثانية - لدفع الإشكال؛ فإن هذا التبادر لا يفيد العلم الوجداني بالوضع؛ وذلك لأن التبادر عند فرد - سواء كان المستعلم أم العالم باللغة - كما يحتمل أن يكون سببه الوضع فكذاك يحتمل أن يكون مجرد ظهور شخصي سببه ظروف خاصة، وملابسات ترتبط بشخص المستعلم أو العالم باللغة، ومع احتمال كون التبادر ظهوراً شخصياً ذاتياً، وليس موجوداً عند كل أفراد المحاورة العرفية؛ فكيف يحصل العلم بالوضع به - بهذا التبادر الذي يحتمل أنه ظهور شخصي -؟

إذا سمعنا كلمة (ذرة) - مثلاً - فإن هذه الكلمة إذا تبادر منها معنى إلى ذهن المستعلم والطالب للعلم بالوضع أو حصل منها تبادر في ذهن العالم بالوضع؛ فإنه يحتمل أن تبادر المعنى منها سببه ظروف خاصة يعيشها المستعلم أو الفرد الخبير باللغة، وأما أبناء المحاورة العامة فلا يحصل عندهم تبادر هذا المعنى، وعليه فيحتمل أن التبادر شخصي وليس من حاق اللفظ ليدل على وضع اللفظ للمعنى.

ومما يرشد إلى أن هذا الاحتمال قائم أنك تجد بعض الذين كتبوا في تفسير القرآن الكريم بالتفسير العلمي يفسرون (الذرة) في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿١﴾،

بالمعنى الحديث الموجود في علم الفيزياء المعاصر، فيقول بأن المقصود بالذرة ذلك الجزء الذي يتوسطه نواة، وتدور حوله جسيمات تحت ذرية، والسبب في ذلك هو أنهم درسوا في علم يشتمل على تعارف خاص في اصطلاح خاص (الذرة)، فتأثروا، فصار إطلاق كلمة (الذرة) يوجب انسباق المعنى الخاص إلى أذهانهم، وهذا التبادر الشخصي أوقعهم في تفسير الذرة في الآية الكريمة بالمعنى الحديث، وهذا تفسير بالرأي؛ لأن القرآن الكريم لم ينزل في المعاهد العلمية التخصصية في علم الكيمياء، وإنما نزل على لسان العربي في تلك البيئة الموجودة قبل ١٤٠٠ سنة، فإذا أردنا أن نعرف معنى أي لفظة فيه فلا بد أن نأخذ بالتبادر الموجود في ذلك الزمان بحسب العرف العام، لا أن نأخذ بالتبادر الحاصل لشخص بسبب ظروف خاصة يعيشها هو، ولا يعيشها أبناء المحاورة العامة.

إذن، فيحتمل في التبادر الموجود عند المستعلم أو عند العالم باللغة أنه ليس من حاق اللفظ وبسبب الوضع، وإنما بسبب ظروف خاصة وملابسات خاصة يعيشها الفرد، ومع هذا الاحتمال فكيف يمكن أن يُقال بأن التبادر دليل وجداني يفيد القطع بالوضع؟!

وفي مقام الجواب على هذا السؤال الصعب أجاب بعض المحققين بأن المدار مدار التبادر العرفي، وهو الذي يحصل لأبناء المحاورة، وليس المدار مدار التبادر الشخصي، وهنالك طريقان لمعرفة هذا التبادر العرفي العام:

الطريق الأول: طريق وجداني، وهو الاطراد والاستقراء، فإذا وجد المستمع أو القارئ لكلمة ما أن العرف العام ينسب إلى ذهنه المعنى المعين عند سماع اللفظ، أو في المحاورات في الموارد المختلفة، فإنه سوف يحصل له القطع بوجود التبادر العام العرفي، وهذا التبادر العرفي العام يفيد القطع بالوضع، فيكون الاستقراء والاطراد دليلاً يُثبت التبادر العام، والتبادر العام يكون دليلاً على الوضع.

الطريق الثاني: هو الطريق التعبدي الذي تقدم سابقاً عن الشهيد الصدر رحمته الله، وحاصله: إنه إذا حصل التبادر الشخصي للمستعلم أو للعالم باللغة، وشككنا هل أن هذا التبادر الشخصي مطابق للتبادر العام أم لا؟ فهنا يمكن أن نقول بأنه مطابق؛ استناداً إلى أصالة عقلائية تسمى بـ(أصالة التطابق بين ما يتبادر إلى ذهن الشخص وبين الفهم العام)^(١).

(١) في ختام هذا الدرس ذكر ساحة الشيخ نصائح مهمة، فقد قال:

نصائح مهمة لطالب العلم:

ونتقل إلى التنبيه على معنى مهم يحتاجه طالب العلم في مسيرته العلمية؛ لكي يبلغ المداير العالية، فإن العلم أكثر من أن يحصى، كما في رواية عن رسول الله ﷺ، وإذا كان كذلك فهو يحتاج إلى الجِد، والمثابرة، وأيضاً يحتاج إلى تنظيم هذا الجِد وترتيب مسيرة المثابرة، فقد وجدنا عند بعض طلاب العلم روح الجِد، والمثابرة، ولكن بسبب نشاطهم العشوائي لم يبلغوا المراتب العالية من العلم، فمن هنا ينبغي على الطالب بعد التفاته إلى ضرورة الجِد والمثابرة وبعد شدة على حبال العزيمة والتصميم أن يلتفت إلى أهمية تنظيم الجهد، والعلماء الأعلام الذين سبقونا في قطع مراحل العلم ووصلوا إلى مسافات بعيدة؛ قدّموا لنا مجموعة من النصائح التي تُفيدنا في المسيرة العلمية، وتختصر لنا المسافات:

النصيحة الأولى: ضرورة التحضير قبل الدرس، فإن تحضير الطالب ليس يوقف الطالب على الطالب قبل الدرس فقط، وإنما هو بمنزلة الميزان الذي يحدد مدى قوة الطالب في استنتاج المطالب العلمية، وفك العبارات التخصصية، فإن الطالب إذا قرأ الدرس قبل حضور الدرس، ثم حضر عند المدرس؛ فمن خلال شرح المدرس النبيه والمتمكن يقف على مواطن الخلل في فهمه، ويتلمس الأخطاء التي جعلته لا يقتنص مراد صاحب الكتاب بدقة، وبذلك يُحدد مستوى فهمه للعبارات التخصصية، ومدى اعتماده على هذا الفهم، وأيضاً يطور نفسه في القدرة على الفهم واستنتاج النصوص إذا قرأ كتباً أخرى.

النصيحة الثانية: هي ضرورة المحافظة على حضور الدرس، فينبغي جعل الدرس أولوية لا تراحم بأي مزاحم، فإن المحقق الأصفهاني رحمته الله كما نقل بعض أساتذتنا حضر عند صاحب الكفاية رحمته الله أربع دورات، وثلاثاً، ودورة صاحب الكفاية رحمته الله تقريباً على كتاب الكفاية، فبحته - كما قيل - كان على المادة المطروحة في الكفاية، ويُقال : بأن المحقق الأصفهاني رحمته الله كتب نهاية الدراية كلها في زمان أستاذه رحمته الله، ومع ذلك كان مستمراً على حضور درس الآخوند إلى أن قبض المحقق الآخوند رحمته الله، ولم يتغيب إلا يوماً واحداً، كانت النجف ماطرة بمطر شديد، فحصل عنده وثوق أو قطع بأن الدرس معطل، ولن يحضر الأستاذ، ولكن لم يعطل الآخوند حتى في ذلك الظرف، ونحن إذا أردنا أن نبلغ المراتب العالية فلا بد أن يكون مستوى جدنا في حضور الدرس ومتابعته بهذا الحد.

النصيحة الثالثة: هي المباحثة، فالدرس ليس هو الوقت المناسب للتأمل والتدقيق والتركيز في الطالب والمباحث العلمية، كما أن النقاش مع الأستاذ ليس هو النقاش الذي يخلق في الطالب القدرة على النقد، والهدم، والبناء؛ لأن الحوار مع الأستاذ يخضع لأداب خاصة؛ باعتبار أن الأستاذ ليس قريباً للطالب، فالطالب يحتاج إلى قرين، فيحتاج إلى طالب آخر يتصارع معه ويتناقش بكل أريحية في فهم الطالب، وفي نقدها، من دون أن يراعي أدب التعامل مع الأستاذ، الذي سوف يحول بينه وبين التعبير عما في ذهنه من ملاحظات، ولن يمكنه من الاستمرار طويلاً في ملاحقة الأفكار بالنقض والإبرام.

والمباحثة ترتب عليها فوائد كثيرة، ومنها:

الفائدة الأولى: تقوية قدرة الطالب على التركيز، ففي الدرس يكون تركيز الطالب متوجهاً نحو الفهم، أما في المباحثة حيث إن الطالب هيئاً نفسه للمباحثة، فيحضر جيداً ليكون نداءً مقارناً مناقشاً؛ فإن الطالب بهذا يُقوي قدرته على التركيز في النقد، وفي التشييد.

مناقشة أصالة عدم القرينة:

النقطة الرابعة: وقد تعرض لها المصنف رحمته الله في قوله: ثم إن هذا فيما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ، وأما فيما احتمل استناده إلى قرينة فلا يجدي أصالة عدم القرينة في إحراز كون الاستناد إليه.

الفائدة الثانية: هي تركيز الطالب، ففي المباحثة يمر الطالب على المطالب مرة بعد أخرى، ويكرر بذنه الذهاب والإياب على المسائل، وأدلتها، ولوازمها، و ملزوماتها، وبهذا تتركز الطالب، ويكون نسيانها صعباً.

النصيحة الرابعة: هي التلخيص بعد التحضير، وحضور الدرس، والمباحثة، فإنه ينبغي على الطالب أن يلخص ما انتهى إليه، بعبارات محكمة مضغوطة؛ فإن التلخيص يربي في الطالب القدرة الفائقة على استحضار المطالب، والتفريع وإرجاع الفروع إلى أصولها، والتفريق بينها من حيث اللوازم والملزومات، كما إن التلخيص يوفر على الطالب أوقات طويلة قد يصرفها في المراجعة فيما إذا كان سيرجع - من أجل الاستذكار - إلى المتون العلمية المطولة نفسها، وإذا لخص الطالب كل مبحث علامات الحقيقة - مثلاً - في نصف صفحة أو أقل، ونسي بسبب عوامل النسيان الكثيرة؛ فإنه لن يحتاج إلى مراجعة الكتب المطولة ويصرف وقتاً طويلاً لكي يستذكر، فبمجرد أن يقرأ التلخيص فإنه سوف يستذكر، فالتلخيص فوائد جمة، فينبغي على الطالب أن يهتم به اهتماماً بالغاً، وليس فقط في الكتب الدراسية بل حتى في غير الكتب الدراسية؛ فإن من الملاحظ أن بعض الأعلام في الحوزة عنده قدرة في أكثر من فن، فهو خبير في الأصول، والفقه، واللغة، والتفسير، والفلسفة، وعلم الكلام، وأيضاً عنده قدرة فائقة على الاستذكار والاستحضار في جميع هذه الفنون، إن السبب في ذلك هو أن هذا العلم يقوم بعدة أمور، ومنها تلخيص ما يقرأه في جميع العلوم، فتركز الطالب، ويستذكرها في وقت سريع، وبهذا تحصل على هذه القدرة الفائقة في استحضار المطالب في أغلب أو جميع علوم الحوزة.

أسأل الله تبارك وتعالى لي ولكم دوام التوفيق، وأن يأخذ بيدنا إلى ما فيه الخير، والصالح، وأن يوفقنا للعلم والعمل الصالح، وأن يجعل أعمالنا مقبولة ومحط رضاه، ويجمعنا على خدمة تستوجب رضا صاحب العصر والزمان (عجل الله فرجه الشريف).

وحاصل ما ذكره مع بيان النكات المرتبطة به هو إنه تقدم سابقاً أن حقيقة التبادر المدعى أنه علامة من علامات الحقيقة؛ هي: انسباق المعنى إلى الذهن عند إطلاق اللفظ بلا قرينة، فلا بد من إحراز عدم القرينة لكي يكون انتقال الذهن إلى المعنى أو تبادر المعنى إلى الذهن؛ دليلاً على الوضع، وقد ذكر علماء الأصول أن إحراز عدم القرينة وجداناً يتحقق بالاستقراء وملاحظة انتقال الذهن في موارد الاستعمال إلى المعنى، فإذا وجد المستعلم أنه في موارد كثيرة مع اختلاف الظروف والملابسات وتراكيب الجمل؛ ينتقل ذهنه إلى المعنى؛ فبملاحظة هذه الموارد سوف يحصل له جزم بأن منشأ الانتقال هو اللفظ، وبهذا يُحرز عدم القرينة وجداناً.

والسؤال الذي نريد الإجابة عليه في هذه النقطة: هو لو شككنا في أن حاق اللفظ هو السبب في انتقال الذهن إلى المعنى أو تبادر المعنى إلى الذهن أم السبب وجود قرينة وليس اللفظ؛ فهل يوجد تعبد شرعي بأصالة تنقح عدم القرينة في المقام، ولنسمها بـ(أصالة عدم القرينة)، وهي تُثبت أن المعنى حقيقي ومتبادرٌ من اللفظ لا من وجود قرينة أم لا يوجد؟

وقد أجاب جملة من علماء الأصول - ومنهم صاحب الكفاية رحمته الله - عن هذا السؤال بعدم وجود أصل يُثبت عدم القرينة، والسرّ في ذلك هو إنه لو قيل بوجود مثل هذا الأصل فلا يخلو دليله من احتمالين، وكلاهما غير مقبول:

الاحتمال الأول: أن يُقال بأن دليل هذا الأصل هو الاستصحاب،

كصحيحة زرارة: (لا تنقض اليقين بالشك)^(١)، بتقريب أن المتكلم قبل أن يتكلم نعلم بأنه لم يأت بقرينة، فإذا تكلم واستفدنا معنى من كلامه، وشككنا هل أقام قرينة أم لا؛ نستصحب عدم إقامته للقرينة، الذي كنا نعلم به قبل أن يتكلم، فيوجد يقين سابق بعدم القرينة، وشك لاحق، فينطبق (لا تنقض اليقين بالشك)، وإذا استصحبنا عدم القرينة فسوف يثبت أن سبب إفادة المعنى هو حاق اللفظ، وهذا يعني أن اللفظ موضوع للمعنى.

ويلاحظ على هذا الاحتمال أن المستصحب هنا ليس حكماً شرعياً، ولا موضوعاً لحكم شرعي؛ فإن عدم القرينة لم يأخذه الشارع موضوعاً لأي حكم من الأحكام، كما إنه من الواضح البين أنه ليس حكماً شرعياً.

وقد يقول قائل: بأن استصحاب عدم القرينة يثبت موضوع الحجية، فإن موضوع حجية الكلام كون اللفظ دالاً على المعنى، وهذا يثبت باستصحاب عدم القرينة.

ولكن يُقال: لو كان موضوع الحجية دلالة الكلام، فهي محرزة، وإنما المشكوك نحو دلالة الكلام هل أنه بقرينة أم لا؟ واستصحاب عدم القرينة لا يثبت أن حاق الكلام يدل إلا بالأصل المثبت؛ لأن لازم عدم القرينة العقلي أن يكون اللفظ هو بنفسه دالاً على المعنى، وليس هذا لازماً شرعياً رتبة الشارع المقدس؛ إذ لا يوجد آية ولا رواية تفيد بأنه إذا لم تكن القرينة موجودة فاللفظ

(١) الوسائل: ب ١ من أبواب نواقض الوضوء ح ١.

هو بنفسه يدل على المعنى، فدلالة اللفظ بنفسه على المعنى لازم عقلي لعدم وجود القرينة، والاستصحاب ليس حجة في اللوازم، هذا إذا قبلنا أن موضوع الحجة هو كون اللفظ بنفسه دالاً على المعنى، وليس الأمر كذلك؛ فإن موضوع الحجة هو الظهور، وفرضنا أن الكلام له ظهور يدل على المعنى، غايته شك في استناد هذا الظهور إلى اللفظ أو إلى القرينة.

الاحتمال الثاني: أن يكون بناء العقلاء الممضى من قبل الشارع المقدس، بأن يُقال إن السيرة العقلانية أو المرتكز العقلاني قائم على أنه إذا استفيد من كلام معنى وشك في استناد هذا المعنى إلى اللفظ أو إلى القرينة؛ فإن الأصل عدم وجود القرينة، وأن الكلام هو بنفسه يدل على المعنى.

وهذا الاحتمال كسابقه غير مقبول؛ لأمرين:

الأمر الأول: هو إن بناء العقلاء دليل لبي، والأدلة اللبية لا لسان لها لكي يتمسك بعمومه أو إطلاقه، فيقتصر فيها على القدر المتيقن، والقدر المتيقن - لو سلّمنا بوجود بناء عقلائي على عدم القرينة - فرض آخر غير المذكور.

وبيان ذلك هو: إن هناك فرضين مختلفين:

الفرض الأول: أن نعلم بأن اللفظ موضوع لمعنى، ونحترز معنى اللفظ الحقيقي، ولا يوجد عندنا شك في أن اللفظ موضوع لهذا المعنى، ولكن لا ندرك مراد المتكلم من اللفظ، فهل أراد المعنى الحقيقي أم أراد معنى آخر وتوجد قرينة لم نلتفت إليها، وهذه القرينة تثبت أنه أراد المعنى الآخر، ولو

التفتنا إليها لانصرف اللفظ عن المعنى الحقيقي، وكان الكلام ظاهراً بها في
إرادة المعنى المجازي؟

فهنا نحن نعرف المعنى الحقيقي، ولكن نشك هل هو مراد المتكلم أم لا؟
وسبب الشك هذا هو الشك في وجود قرينة

والفرض الثاني: أن نُحرز مراد المتكلم، فالكلام ظاهر في المعنى، ولكن لا
ندري هل دلالة الكلام عليه وضعية؛ ولأن الكلام موضوع للمعنى صار
ظاهراً فيه - مثلاً - أم الكلام ليس موضوعاً له، وهناك قرينة أوجبت ظهور
الكلام في إرادة المعنى الظاهر؟

فهنا ليس الشك في إرادة المعنى، وإنما الشك في استناد الدلالة إلى اللفظ
أو إلى القرينة.

والقدر المتيقن من الارتكاز العقلاني هو الفرض الأول، لا الثاني، فلو
سلمنا بوجود ارتكاز على عدم القرينة فإننا نسلّم بهذا الارتكاز فيما إذا شك في
المراد بأنه هل هو المعنى الحقيقي أم لا؟ وأما إذا أحرزنا المراد وفرغنا من دلالة
الكلام على المعنى، وشككنا هل الكلام بنفسه يدل على المعنى أم بالقرينة؛ فلا
نحرز شمول الارتكاز العقلاني، ويكفي الشك لإثبات عدم إمكان التمسك
بالارتكاز العقلاني؛ لأنه دليل لبي لا لسان له ليتمسك بعمومه وشموله،
فيقتصر على القدر المتيقن.

والخلاصة هي: إن الارتكاز العقلاني لا يمكن أن يُثبت استناد المعنى إلى

اللفظ تعبدًا؛ لأن القدر المتيقن من الارتكاز العقلائي هو الشك في وجود قرينة مع عدم إحراز المراد، وأما بعد إحراز المراد والشك في الاستناد؛ فإن هذا الفرض مشكوك في شمول الارتكاز له، فلا يسع تطبيق الارتكاز فيه لإثبات أصالة عدم القرينة.

الأمر الثاني: هو أن الصحيح عدم وجود ارتكاز عقلائي على عدم وجود القرينة مطلقاً، أي: حتى في فرض الشك في المراد من جهة احتمال وجود قرينة تصرف اللفظ عن معناه الحقيقي - وهو الفرض الأول - لأن العقلاء إذا سمعوا كلاماً من متكلم ولم يتمكنوا من معرفة مراده لاحتمال وجود قرينة؛ فإن القرينة المحتملة عندهم تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: هي القرينة المنفصلة، كما إذا سمعوا من المتكلم: (رأيت أسداً)، ثم احتملوا أنه أراد الرجل الشجاع، وأنه بعد يوم أو يومين سينصب قرينة على أن مراده هو الرجل الشجاع، وليس المعنى الحقيقي، وهنا العقلاء يقولون: حيث إنه انعقد للكلام ظهور في إرادة الحيوان المفترس؛ فهذا الظهور أمانة عقلائية تدفع القرينة، فيبنون على عدم القرينة ولكن استناداً إلى أصالة الظهور؛ فإن العقلاء لا توجد عندهم أحكام تعبدية محضة في باب المحاورات واستكشاف مراد المتكلم، فارتكازهم على عدم القرينة لوجود كاشف على المراد، وهو الظهور، وفي المقام توجد هذه النكتة الكاشفة عن عدم القرينة، ولهذا يأخذ العقلاء بالظهور، ولا يعتنون باحتمال وجود قرينة منفصلة.

القسم الثاني القرينة المتصلة، فإذا شك العقلاء في المراد من جهة أنهم يحتملون أن المتكلم نصب قرينة متصلة على أن المراد بكلمة (الأسد) هو الرجل الشجاع؛ فهنا حيث لم ينعقد ظهور للكلام؛ لأن احتمال القرينة المتصلة يمنع من انعقاد الظهور؛ فلا يوجد ما يكشف عن المراد، ويكون موجباً لنفي القرينة، فلا يبني العقلاء على أصالة عدم القرينة، مع أن الشك من الفرض الأول - وهو الشك في المراد من جهة احتمال وجود قرينة تصرف الكلام عن إرادة المعنى الحقيقي - والذي يدل على أن العقلاء لا يطبقون أصالة عدم القرينة هو أن العقلاء لو احتف الكلام بما يصلح للقرينة لا يطبقون هذه الأصالة، فتارة لا يحتف الكلام المسموع بما يحتمل أنه قرينة، وإنما نحتمل وجود قرينة غفلنا عنها لم نسمعها، وهنا شك في أصل وجود القرينة، وأخرى يوجد شيء في الكلام ولكن لا نُحرز أنه قرينة، فيكون الشك ليس في وجود القرينة، وإنما في قرينة الموجد بنحو مباشر، ويوجب الشك في وجود القرينة.

ومثال ذلك أن ينقل لنا الراوي كلاماً عن المعصوم في سياق خاص، فنشك هل قال المعصوم الكلام في هذا السياق، ونقله الراوي فيه، لأن المعصوم قاله فيه أم قال المعصوم الكلام في غير هذا السياق أو لم يكن هذا السياق موجوداً حين تلفظ المعصوم، ونقله الراوي ضمن سياق آخر مؤثر على المعنى؟

فهنا يوجد شيء في الكلام وهو السياق، ولكن نشك هل هو قرينة أم لا؟ وهذا الفرض من فروض الشك في قرينة الوجود، والعقلاء فيه لا يطبقون أصالة عدم القرينة، وعدم تطبيق العقلاء لأصالة عدم القرينة في مورد احتمالية قرينة الوجود؛ دليل على أنه لا يوجد عندهم أصالة تسمى بأصالة عدم القرينة، وعليه فيكون احتمال احتفاف الكلام بما هو قرينة مانعاً من الأخذ بالظهور؛ إذ لا فرق بين أن نشك في أصل القرينة أو نشك في قرينة الوجود، فكلاهما من الشك في وجود قرينة تحف بالكلام، فعدم تطبيق العقلاء لأصالة عدم القرينة في مورد احتمال قرينة الوجود؛ دليل على أنه في مرتكزات العقلاء لا يوجد أصل من هذا القبيل، ولو تنزلنا فإنه مؤيد، وهو يوجب الشك في شمول السيرة.

عدم صحة السلب:

العلامة الثانية: وهي عدم صحة سلب اللفظ عن المعنى، فقد ذكر جملة من علماء الأصول تبعاً لبعض الأدباء أن عدم صحة سلب اللفظ عن المعنى دليل على وضع اللفظ لذلك المعنى، والعكس - وهو صحة سلب اللفظ عن المعنى - يدل على عدم وضع اللفظ للمعنى، وقد يُعبر عن هذه العلامة بتعبير آخر، وربما يُجعل التعبير الآخر علامة أخرى، وهو أن يقال إن صحة الحمل علامة على الحقيقة؛ لأن عدم صحة السلب فيها سلب لصحة السلب، ويلزم سلب السلب الإيجاب، وهو صحة الحمل، وصحة السلب تعني عدم

صحة الحمل، فإنه إذا جاز أن يسلب اللفظ عن معنى، فهذا يعني أن في حمل اللفظ على المعنى عناية وتجاوزاً، ومحور كثير من الأبحاث المطروحة في الكتب الأصولية هو صحة الحمل، وصحة السلب، فيقال صحة الحمل بلا عناية علامة على الحقيقة، وصحة السلب علامة على المجاز، وحتى تتضح هذه العلامة نتحدث في عدة مطالب:

تحديد المراد من الحمل:

المطلب الأول: في تحديد المراد من الحمل، وبيان أقسامه، فقد ذكر علماء المنطق أن الحمل عبارة عن الحكم بأن هذا ذاك، فإذا قلت: (زيد عالم) أو: (زيد إنسان)؛ فقد قلت: هذا ذاك، وأثبت (هو هو) بين (زيد) و(العالم)، أو بين (زيد) و(الإنسان)، وقد ذكروا أن الحمل يتوقف في صحته وفائدته على أمرين:

الأمر الأول: وجود جهة مغايرة بين الموضوع والمحمول؛ لأنه إذا لم تكن جهة مغايرة لم تتحقق الاثنيّة، وسوف يتحقق مفهوم واحد فقط، وحمل المفهوم على نفسه لا يفيد شيئاً.

والأمر الثاني: وجود جهة اتحاد بين الموضوع والمحمول؛ لأنه إذا لم يكن اتحاد فسوف يكون حمل المحمول على الموضوع من حمل المباين على المباين، كقولك: (الإنسان حجر)، وهذا الحمل غير صحيح، فالحمل يتوقف في صحته على وجود جهة اتحاد، ويتوقف في إفادته على وجود جهة مغايرة.

وقد ذكر بعض الفلاسفة المتأخرين أن جهة الاتحاد بين المحمول والموضوع في الحمل ترجع إلى وجود شيء أخذ في نفسه لنفسه، وشيء آخر أخذ لغيره، ولم يؤخذ لنفسه، وبسبب أنه يطرد عدماً نعتياً عن غيره تحقق الاتحاد، وصح الحمل، ولكي يتضح هذا المعنى نذكر مثلاً ونطبق هذا المعنى عليه، والمثال هو الجملة التالية: (الغراب أسود)، فإنه يوجد فيها موضوع، وهو (الغراب)، وهذا الموضوع أخذ في القضية في نفسه لنفسه، ونظر إليه بما هو طارد للعدم عن ذاته، ويوجد محمول، وهو (أسود)، وهو لم يؤخذ لنفسه، وإنما أخذ للغراب، فنظر إليه بما هو نعت للغراب يطرد عدماً نعتياً عنه، أي: يطرد عدم السواد، فهو منظور إليه على أنه وجود لغيره، وكونه وجوداً لغيره هو معنى اتحاد الأسود بالغراب.

وبعبارة أخرى: تارة ينظر الذهن إلى السواد في نفسه بما هو طارد للعدم عن ذاته، وهنا يكون السواد مبايناً للغراب؛ لأن له حقيقة في نفسه ووجود في نفسه يطرد العدم عن ذاته، وهذه النفسانية والذاتية تغاير ذات الغراب. وأخرى ينظر إلى السواد بما هو وجود للغراب، وقائم به، وبقيامه يطرد عن الغراب عدم السواد، فلا يتصف الغراب بعدم السواد، وهنا يكون السواد وجوداً للغراب، ويصح وصف الغراب به، فيقال: (الغراب أسود)^(١).

(١) سوف يأتي كلام مفصل في الحمل في بحث المشتق عند الحديث عن الفرق بين المشتق و المبدأ

فجهة التمايز بين الموضوع والمحمول التي يتوقف عليها فائدة الحمل هي الغراب في نفسه، والسواد في نفسه، وأما جهة الاتحاد فهي أخذ السواد للغراب وجوداً نعتياً، والنظر إليه على أنه وجود لغيره.

توضيح عبارة المحقق الطوسي رحمته الله:

وإذا أدركنا هذا المعنى نأتي عند عبارة المحقق نصير الدين الطوسي رحمته الله في تجريد الاعتقاد، فقد قال رحمته الله: (الحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه، وتغايرهما من آخر، وجهة الاتحاد قد تكون أحدهما، وقد تكون ثالثاً)^(١).

فإن من المحتمل أن يكون مراده رحمته الله هو أنه لا بد أن يوجد في كل حمل ما لوحظ في نفسه، ويكون وجود ما لغيره له هو جهة الاتحاد، ويوجد في الموجود في نفسه ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يكون الموضوع في القضية، كما في (زيد كاتب)؛ فإن ما وجوده في نفسه هو زيد، وزيد في القضية موضوع، فما به الاتحاد (زيد) بما هو واجد للكتابة، أي: من جهة أن الكتابة وجودٌ له.

الصورة الثانية: أن يكون ما به الاتحاد هو المحمول في القضية، نظير (الكاتب زيد)؛ فإن الذي وجوده في نفسه ويكون الموضوع - هو الكتابة - وجوداً له هو زيد، وزيد في هذه القضية محمول، وليس موضوعاً.

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (تحقيق الزنجاني): ص ٦٤.

الصورة الثالثة: أن يكون الوجود في نفسه طرفاً ثالثاً غير الموضوع، وغير المحمول، كما في جملة (الضحك كاتب)؛ فإن ما به الاتحاد في هذه الجملة، أي: الوجود في نفسه المتحد معه الوجود هو الإنسان، والإنسان لم يقع موضوعاً ولا محمولاً في الجملة. نعم، (الضحك) الذي؛ هو الموضوع عبارة عن الإنسان المتصف بالضحك، والإنسان المتصف بالضحك - أي: تلك الذات التي نظرنا إلى مبدأ الضحك على أنه وجود لها - ثابتة له الكتابة، هو متصف بها، فقد نظرنا إلى مبدأ الكاتب بالنسبة إلى الإنسان على أنه وجودٌ لغيره، أي وجود للإنسان الضحك، وليس وجوداً لنفسه، فوجود مبدئين - وهما مبدأ الضحك، ومبدأ الكتابة - وقد نظرنا إليهما في هذه الجملة على أنهما وجودان للإنسان؛ صح حمل أحدهما على الآخر؛ لإفادة أن ما يتحد بأحدهما هو ما يتحد بالآخر.

والحاصل هو: إن الحمل الصحيح يتوقف على جهة اتحاد، وجهة مغايرة. فإن قلت: الحمل يتحقق في الجمل السلبية؛ ولهذا قسم علماء المنطق الجمل الحمليّة إلى موجبة، وسالبة، والجملة السالبة تصح مع عدم وجود جهة اتحاد أصلاً، ألا ترى أنه يصح أن تقول: (الإنسان ليس حجراً) مع أنه لا يوجد جهة اتحاد بين الموضوع والمحمول، فكيف يقال الحمل يتوقف على جهة اتحاد مع أن الحمل موجود في القضية السالبة من القضايا الحمليّة؟! قلت: القضية الحمليّة السلبية لا يوجد فيها حمل أصلاً، وتسمى الحمليّة

اصطلاحاً لمشابتها للجملة الحملية الموجبة، وإلا هي في نفسها لا يوجد فيها حمل. نعم، يوجد فيها سلب للحمل، فإذا قلت: (الإنسان ليس حجراً) ففي الحقيقة لم تحمل السلب، وإنما سلبت الحمل، فلا يوجد حمل، لا أنه يوجد حمل لكي يرد أن القضية الحملية السالبة تشتمل على حمل مع عدم وجود جهة اتحاد.

فإن قلت: إذا لم يكن فيها حمل فلم سميت قضية، فهل يمكن أن تكون القضية بلا حمل؟

قلت: لا يتوقف صدق القضية على وجود حمل، وإنما يتوقف على وجود حكم، وفرق بين الحمل وبين الحكم، فالقضية قد يوجد فيها حمل كما في الموجبة، وقد لا يوجد فيها حمل كما في الحملية السالبة، وكما في القضية الشرطية؛ فإن القضية الشرطية لا يوجد فيها حمل، وإنما يوجد فيها حكم بالتلازم أو عدم التلازم، فإذا قلت: (إذا طلعت الشمس فالنهار موجود)، فإنك لم تحمل، وإنما حكمت بالتلازم بين طلوع الشمس وبين طلوع النهار، والحملية السالبة وإن خلت من الحمل إلا أنها لم تخل من الحكم، وذلك لاشتغالها على حكم بالسلب، فإننا نحكم بسلب الحجر عن الإنسان فيما إذا قلنا (الإنسان ليس حجراً)^(١).

(١) وبعبارة أخرى: يرد على القول بتوقف الحمل على وجود جهة اتحاد أن الجملة الحملية السالبة فيها حمل، مع أنه لا يوجد اتحاد بين الموضوع والمحمول فيها، فإنه لا اتحاد بين الإنسان والحجر

في جملة (الإنسان ليس حجراً)، مع أن هذه الجملة صحيحة ومفيدة بلا شك.
والجواب هو إن القضية الحملية السالبة لا حمل فيها أصلاً، بل فيها سلب للحمل، وتسميتها
بالحملية على نحو التجوز، لا على نحو الحقيقة، ولا يقال: إذا لم يكن فيها حمل فلا تكون قضية؛
لأن القضية لا تتوقف على وجود الحمل، وإنما تتوقف على وجود الحكم، ولهذا صدق عنوان
القضية على الجملة الشرطية مع عدم وجود حمل فيها.
تعميق إشكال عدم كون السالبة حملية:

هذا الإشكال قد يطور، فنكون بحاجة إلى تطوير وتعميق الجواب عليه، ولكي يتضح تعميق
الإشكال، وبالتالي يتضح الحاجة إلى تعميق الجواب أذكر مقدمتين:
المقدمة الأولى: هي إن علماء المنطق قسموا القضايا الحملية إلى قسمين:
القسم الأول: هي القضية الحملية الموجبة .
القسم الثاني: هي القضية الحملية السالبة .

وسبب هذا التقسيم أن أجزاء القضية أربعة: (موضوع، ومحمول، ونسبة - وهي أن ننسب
المحمول إلى الموضوع - والحكم بثبوت النسبة أو الحكم بعدم ثبوت النسبة)، فإذا كانت النسبة
ثبوتية فالجملة تكون موجبة، وإذا كان النسبة منفية فالجملة تكون سالبة، فإذا أثبتنا النسبة في
القضية، وقلنا - مثلاً -: (الإنسان ناطق)؛ فحينئذٍ تتحقق جملة حمليه موجبة، وأما إذا نفينا النسبة
وقلنا - مثلاً -: (الإنسان ليس حجراً)؛ فهنا تتحقق جملة حمليه سالبة، وحقيقة هذه الجملة هو أننا
سلبنا الربط فيها، ولم نحكم بثبوت المحمول للموضوع على نحو الإيجاب، وإنما حكمنا بسلب
المحمول عن الموضوع، وهذا يعني أن الجملة السالبة لا يوجد فيها حمل، وإنما يوجد سلب
للحمل أو حكم بسلب المحمول عن الموضوع، ويصطلح على الجملة الحملية السالبة بـ (السالبة
المحصلة)، فالسالبة المحصلة تعبر آخر عن الجملة الحملية السالبة.

المقدمة الثانية: قسم علماء المنطق القضية الحملية الموجبة إلى ثلاثة أقسام، واتفقوا على قسمين
من هذه الأقسام الثلاثة، واختلوا في القسم الثالث منها:

القسم الأول: القضية الحملية الموجبة المحصلة، والمقصود منها القضية التي لا يوجد فيها
نفي، لا في الموضوع، ولا في المحمول ولا في النسبة، مثل قضية: (الإنسان ناطق)، فالموضوع فيها
معنى إيجابي، وكذلك المحمول، والنسبة مثبتة، وقد حكمنا بثبوت النسبة.

القسم الثاني: القضية الحملية الموجبة المعدولة، وهي قضية حمليه وموجبة، ولكنها معدولة،
والمراد من كونها معدولة هو إنها تتكون من نسبة ثبوتية، فليست النسبة فيها منفية، فهي لم يدخل

عليها حرف نفي، ولكن دخل النفي على الموضوع أو على المحمول أو دخل النفي على الطرفين، فتسمى معدولة الموضوع أو معدولة المحمول أو معدولة الطرفين. وفي مقام التوضيح أكتفي بذكر مثال واحد، وهو للقضية الحملية الموجبة معدولة المحمول، وهي قضية: (زيد أعمى)، فإن هذه القضية تشتمل على نسبة مثبتة، وليست منفية؛ فإننا في هذه القضية أثبتنا وحملنا (أعمى) على (زيد)، إلا أن (أعمى) في ذاته يستبطن السلب والنفي؛ لأن العمى هو عدم البصر، فهنا لم ننف النسبة، ولكن الثابت في طرف المحمول أمر يتضمن النفي، وقد نصرح بالنفي، كما إذا قيل (زيد غير بصير)، غير أن النفي لم يدخل على النسبة، وإنما دخل على المحمول، فصار جزءاً من المحمول، ونظر إليه على أنه ثابت في المحمول، ثم حل على الموضوع، ولهذا تتحقق قضية موجبة؛ لأن ملاك القضية الموجبة دخول الإثبات على النسبة، وإن كان المحمول يشتمل على النفي، وحل عدم البصر على زيد إثبات شيء له.

وعلى هذا يتضح أن الموجبة معدولة المحمول تختلف في معناها عن القضية الحملية السالبة أو السالبة المحصلة؛ فإن السالبة المحصلة لا يوجد فيها إثبات شيء لشيء، وإنما يوجد فيها نفي شيء، و سلب للحمل، ولهذا فالسالبة المحصلة تصدق حتى لو كان موضوعها معدوماً، فإنه يمكن أن تقول (زيد ليس قائماً)، وتصدق هذه القضية حتى لو لم يكن زيد متحققاً في الخارج، أو كان متحققاً، ولكن لم ينضم إليه القيام، وما ذاك إلا لأن السالبة المحصلة سلب للحمل فقط، فلا يوجد فيها إثبات للسلب، ولو كان يوجد فيها إثبات للسلب لم تصح إلا في ظرف تحقق الموضوع؛ لأن فيها إثبات شيء لشيء، وإثبات شيء لشيء فرع ثبوت المتيقن له. وأما القضية الموجبة معدولة المحمول فحيث فيها حمل للسلب وإثبات شيء لشيء فلا بد لكي تصدق من تحقق الموضوع؛ لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المتيقن له.

القسم الثالث: - وهو ما وقع الخلاف فيه - ما يصطلح عليه بالقضية الحملية الموجبة سالبة المحمول، وحقيقة هذه القضية كحقيقة السالبة المحصلة، أي: يوجد فيها موضوع، ويوجد محمول، ونسبة، والنفي يدخل على هذه النسبة، ولكن علاوة على هذه الأجزاء الأربعة يوجد فيها جزء خامس، وهو أننا بعد أن نسلب الحمل نقوم بحمل السلب على الموضوع لكي نتأكد هل هذه القضية صادقة أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل يصح أن نسلب الحمل أم لا؟ فنقوم بحمل السلب، فنأتي - مثلاً - عند قضية (زيد ليس بحجر) التي هي على نحو السالبة المحصلة، فإنه يوجد فيها سلب للحمل؛ فإذا أردنا أن نتأكد هل هذه القضية صادقة، أي: يصح سلب الحمل نقوم بحمل السلب، فإذا حملنا السلب على زيد في الخارج، وأثبتنا له عدم الحجرية، فإن وجدنا

أن هذا السلب ينطبق عليه نحكم بأن القضية صادقة، وإذا وجدناه لا ينطبق نقول إن القضية كاذبة، وهذا الجزء الخامس الذي قمنا به هو حمل السلب، وبه قلبت السالبة المحصلة إلى جملة عملية موجبة مسلوقة المحمول.

وقد وقع خلاف في أنه هل لها تحقق ويوجد قسم ثالث للقضية الحملية الموجبة يسمى بالقضية الحملية الموجبة سالبة المحمول أم لا؟

ومن العلماء الذين ذهبوا إلى وجود هذا القسم الملا صدرا عليه السلام، فإنه - في الفصل التاسع من مباحث مواد القضايا في ج ١ ص ١٦٢ من الأسفار - ذكر أن حقيقة الإمكان الذاتي الذي هو أحد المواد الثلاث ليس اقتضاء الذات لعدم الوجود أو للوجود، وليس اقتضاء الذات لعدم ضرورة الوجود، وعدم ضرورة العدم؛ وذلك لأن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا تقتضي شيئاً، والإمكان ليس كالوجوب - الذي هو اقتضاء الذات للوجود - وليس كالامتناع - الذي هو اقتضاء الذات للعدم - فإن الإمكان لا اقتضاء فيه للوجود ولا للعدم، أو بعبارة أدق: لا اقتضاء في الإمكان لعدم الوجود، ولعدم عدم الوجود، أو ملازم عدم عدم الوجود، وهو الوجود، فكما ليس فيه اقتضاء لعدم ضرورة الوجود، وعدم ضرورة العدم؛ فإن الإمكان هو سلب اقتضاء ضرورة الوجود أو اقتضاء ضرورة العدم، فهو أمر سلبي، ثم ذكر أن هذا السلب ليس على نحو الموجبة معدولة المحمول، ولا على نحو الموجبة سالبة المحمول، وإنما على نحو الحملية السالبة، أي: على نحو السالبة المحصلة، وهذا يدل على أنه يرى وجود قسم ثالث للقضية الحملية الموجبة، وهو القضية الحملية سالبة المحمول، فقد قال عليه السلام: (لأنه - أي الإمكان - عبارة عن لا اقتضاء الذات إحدى الضرورتين، لا اقتضاءها سلباً وبينهما فرق؛ إذ الأول سلب تحصيلي، لا إيجاب سلب أو إيجاب عدول، والثاني إيجاب لأحدهما، والسلب البسيط التحصيلي بما هو كذلك لا يحوج صدقه على شيء بحسب ذاته إلى اقتضاء).

وقال الحكيم السبزواري عليه السلام في تعليقه على هذا الموضوع (والفرق بين الثلاثة أن في السالبة البسيطة والموجبة السالبة المحمول كليهما السلب خارج عن المحمول - خلافاً للموجبة معدولة المحمول؛ حيث إن السلب يكون فيها جزءاً من المحمول - إلا أن في السالبة المحمول زيادة اعتبار؛ فإنه في السلب البسيط التحصيلي نتصور الموضوع والمحمول، ثم النسبة الإيجابية التي بينهما، ثم نرفع تلك النسبة، وفي سالبة المحمول نفعل ذلك، ثم نعود ونحمل ذلك السلب على الموضوع).

فهو عليه السلام ذكر السالبة المحصلة، ثم ذكر الموجبة السالبة أي القضية الحملية الموجبة سالبة

المحمول، فجعل اثنيّتين بينهما، وذكر أن الموجبة سالبة المحمول تشترك مع السالبة المحصلة في أنه يوجد فيها سلب للحمل، وهذا يعني أنها تختلف عن الموجبة معدولة المحمول، وبهذا تكون أقسام الموجبة ثلاثة.

إذن، في القضية الموجبة سالبة المحمول حمل للسلب، وهذا الحمل يُشكل جزءاً خامساً في القضية، وبهذا يتحقق اشتراك بين الموجبة سالبة المحمول وبين الموجبة معدولة المحمول؛ إذ في كلتا القضيتين يوجد حمل للسلب، وهذا ما ذهب إليه صدر الدين الشيرازي (قده)، وبينه الحكيم السبزواري رحمته الله.

ولا تتعقل وجود مثل هذا القسم في عرض وجود القضية الموجبة معدولة المحمول؛ وذلك لأنه إذا كانت القضية الموجبة سالبة المحمول كالسالبة المحصلة فيها سلب للحمل وفيها نفي، فهذا النفي إذا جُعل جزءاً من المحمول وأعطى حظاً من الوجود؛ فحينئذ يكون حمله على الموضوع من باب الموجبة معدولة المحمول، وإذا لم يعط حظاً من الوجود، ونُظر إليه على أنه سلب وعدم؛ فمثل هذا عدم لا يمكن أن يُحمل على الموضوع؛ لأنه لا شيء له، ولا تحقق، ومع عدم الشيئية وعدم التحقق لا يكون قابلاً لأن يُحكم به، ويحكم عليه، فما نَمِل إليه أنه لا يوجد قسم ثالث للقضية الحملية الموجبة يسمى بالقضية الحملية سالبة المحمول، فالموجود معدولة المحمول، وسالبة محصلة.

وإذا اتضحت هاتان المقدمتان يتضح عندنا تعميق الإشكال؛ فإن الإشكال الذي أورد على وجود جهة اتحاد في الحمل لا يصطدم مع السالبة المحصلة فقط، أو القضية الحملية السالبة بالسلب البسيط لكي يُقال إن هذه القضية الحملية لا يوجد فيها حمل وتنتهي المشكلة، بل هذا الإشكال يصطدم أيضاً بالقضية الموجبة معدولة المحمول أو القضية الموجبة سالبة المحمول بناء على تحقق مثل هذه القضية؛ فإنه في هذين القسمين من القضايا الحملية الموجبة يوجد حمل؛ لأننا نحمل السلب؛ فيأتي الإشكال، ويقول: إنكم تشترطون في القضية الحملية وجود جهة اتحاد بين الموضوع والمحمول، فإذا قلنا (الإنسان غير حجر) على نحو الموجبة معدولة المحمول؛ تصح هذه القضية، مع أنه لا يوجد اتحاد بين الموضوع - وهو الإنسان - وبين المحمول - وهو عدم الحجر -.

وفي مقام الجواب على هذا الإشكال بعد تعميقه نقول: يوجد في القضية الموجبة معدولة المحمول جهة اتحاد؛ وذلك لأن السلب الذي أخذ جزءاً في المحمول نظر إليه على أنه شيء، وصيغ بصيغة الوجود، والذهن البشري قادر على أن يلحظ عدم الذي هو نقيض الوجود

انقسام الحمل إلى الحمل الأولي الذاتي، والشايح الصناعي:

النقطة الثانية: في بيان انقسام الحمل إلى الحمل الأولي الذاتي والشايح الصناعي.

ذكرنا في النقطة السابقة أن الحمل يتوقف على وجود اتحاد بين الموضوع

ويعتبره فرداً من أفراد الوجود، ويضفي عليه أحكام الوجود، وهذا متحقق حتى في الذهنية العرفية، فمثلاً أهل العرف يقولون: (ذهبنا إلى فلان، ورأيناه غير موجود)؛ فإن الداهيين لم تقع رؤيتهم، لا أن الرؤية وقعت على (غير موجود)، ولكن الذهنية العرفية في كثير من الأحيان تعتبر العدم وجوداً، أو تضفي عليه حظاً من التحقق، وترتب عليه أحكام الوجود، والالتفات إلى الذهن وخواصه وكيفية عمله وتجاوزاته مهم جداً في المباحث المنطقية والمباحث الفلسفية، وبعض مفاصل علم الأصول.

وعليه نقول: إن من الصحيح أن العمى عدم البصر، أو الأعمى هو من (ليس بصيراً)؛ إلا أن هذا السلب نُظر إليه على أنه أمر إيجابي، فجعل جزءاً من المحمول، ثم حمل على الموضوع، فصار أولاً قابلاً لأن يُحمل، ثم حمل على الموضوع، ونظر إلى شئيته التجوزية على أنه وجود لغيره، فتحققت جهة الاتحاد بين الموضوع وبين المحمول، فجهة الاتحاد بين الموضوع والمحمول التي اشترطناها في تحقق الحمل؛ موجودة في القضية الحملية معدولة المحمول، والقضية الموجبة سالبة المحمول؛ فإن حمل السلب يعني النظر إلى السلب على أنه شيء له نحو تحقق في غيره، ويطرد وجوداً نعتياً عنه، فصح الحمل والقول بأن هذا ذاك.

والحاصل: إن الإشكال بلحاظ السالبة المحصلة منتف من أساسه؛ لأنه لا يوجد حمل، وبلحاظ الموجبة معدولة المحمول والموجبة سالبة المحمول هو - أيضاً - منتف من جهة أن جهة الاتحاد موجودة، وجهة الاتحاد ليست بين الإنسان وبين الحجر أو بين الإنسان وبين عدم الحجر الحقيقي النفسي في قولك (الإنسان ليس حجراً) إذا حمل السلب، وإنما هي موجودة بين الإنسان وبين سلب الحجرية إذا نُظر إليه على أنه ثابت للإنسان، وعدم الحجرية أخذ عدماً نعتياً للإنسان، فإذا أخذ عدماً نعتياً - أي: أخذ بما هو ثابت للإنسان - توفرت جهة الاتحاد التي تتوقف عليها صحة الحمل، فتأمل.

والمحمول، ووجود مغايرة، وباعتبار اختلاف وجود جهة الاتحاد في الذهن والخارج انقسم الحمل إلى قسمين:

فالقسم الأول: هو الحمل الأولي الذاتي، وهو ما يكون الاتحاد فيه بين الموضوع والمحمول ذهنياً، أي: الموضوع والمحمول يتحدان في الحقيقة والماهية، نظير حمل الحيوان الناطق على الإنسان في جملة: (الإنسان حيوان ناطق)، أو حمل الإنسان على نفسه في جملة: (الإنسان إنسان) أو حمل المترادفين على الآخر، كما في جملة: (الإنسان بشر)؛ فإن الاتحاد هنا بين ماهية الموضوع وماهية المحمول؛ فإنه يوجد اتحاد بينهما في الذهن؛ باعتبار اشتراك الموضوع والمحمول في الماهية، ومع اتحاد المفهوم ذهنياً في الماهية سوف يتحد المصداق خارجاً لا محالة؛ إذ لا يمكن أن تكون جهة المغايرة التي تتوقف عليها صحة الحمل - في الحمل الأولي - خارجية بمعنى أن مصاديق الموضوع تختلف عن مصاديق المحمول فيما إذا كان مفهوم المحمول من حيث الماهية عين مفهوم الموضوع، ففي الحمل الأولي الذاتي لا نتوقع أن تكون جهة المغايرة خارجية، فإذا اتحد المفهومان في الماهية فسوف يتحد المفهومان في المصاديق، وهنا يأتي هذا السؤال: إذا لم تكن هنالك مغايرة في الماهية، ولا في الخارج فأين ستكون جهة المغايرة التي تتوقف عليها فائدة الحمل؟

وأجاب المنطقة عن هذا السؤال بأن جهة المغايرة في الاعتبار، أي: في عالم الذهن باختلاف نظر الذهن إلى مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول، كالاختلاف الموجود بين الحيوان الناطق والإنسان بالإجمال والتفصيل، فإنه

من حيث الماهية حقيقة الإنسان هي الحيوان الناطق، وفي الخارج كل ما يصدق عليه أنه (حيوان ناطق) يصدق عليه أنه (إنسان)، والفرق بين الإنسان والحيوان الناطق هو إننا نظرنا إلى الحيوان الناطق نظرة تفصيلية تحليلية، بينما نظرنا إلى الإنسان نظرة إجمالية اندماجية، واختلاف النظرة أوجد مغايرة، ولكن مغايرة اعتبارية بالإجمال والتفصيل، وهذه المغايرة هي التي أوجبت ترتب الفائدة في هذا الحمل الذي يستعمل في باب التعريفات، فإن التعريفات التامة - التي يستخدم فيها الحد التام، وهو: الجنس، والفصل - تعبير آخر عن تحليل الموضوع والنظر إليه بنظرة تفصيلية تحليلية، وهذه النظرة هي التي أوجبت حصول فائدة من الحد التام، أي: من الحمل الأولي الذاتي.

القسم الثاني: الحمل الشائع الصناعي، وهو ما يكون الاتحاد فيه بين الموضوع والمحمول خارجياً، لا ذهنياً في الماهية، ويكون الاختلاف فيه في عالم الذهن، وهو ما يدل على أن المحمول وجود الموضوع أو يدل على أن المحمول حكم من أحكام وجود الموضوع، وليس عين حقيقة الموضوع.

وبعبارة أخرى: الحمل الشائع ما يدل على أن الموضوع مصداق للمحمول في عالم الخارج؛ إما لأن المحمول وجود الموضوع، كما في الهلية البسيطة، نظير (الإنسان موجود)؛ فإن مفهوم الإنسان يختلف عن مفهوم الوجود، وجملة (الإنسان موجود) لا تريد أن تقول إن الماهية هي الوجود، وإنما تريد أن تقول إن (الإنسان مصداق للوجود)؛ لأن المحمول تحقق

ووجود الموضوع، فالحمل الشائع هنا يدل على أن الموضوع مصداق للمحمول في هذه القضية؛ وإما لأن المحمول حكم من أحكام وجود الموضوع، كما في الهلّة المركبة، نظير (الإنسان ضاحك)؛ فإن جملة (الإنسان ضاحك) لا تريد أن تقول إن (ماهية الضحك أو حقيقة الضاحك هي عين ماهية الإنسان)؛ فإنه يوجد فرق في الماهية والمفهوم بين الإنسان وبين الضاحك، وإنما تريد أن تقول إن الضحك حكم من أحكام وجود الإنسان، فإنه إذا وجد الإنسان في الخارج، فهو يتصف بالضحك.

والخلاصة: إن حقيقة الحمل هي الحكم بأن هذا ذاك، وهذا الحكم يتوقف على وجود جهة اتحاد، ووجود جهة مغايرة، وجهة الاتحاد إن كانت في الماهية فالحمل أولي ذاتي نظير (الإنسان حيوان ناطق)، وإن كانت في الوجود، أي: يوجد مغايرة في الماهية واتحاد في الوجود فالحمل حينئذ حمل شائع صناعي، والحمل الشائع الصناعي قد يكون في هلية بسيطة، فيدل على أن المحمول وجود الموضوع، وقد يكون في هلية مركبة، فيدل على أن المحمول حكم من أحكام وجود الموضوع.

وإذا سألت عن وجه تسميته بالشائع الصناعي فالوجه هو إن هذا الحمل هو الشائع في العلوم، والصناعات؛ فإن أغلب العلوم تبحث عن الأحكام الثابتة لوجود ماهيات الأشياء، ولا تبحث عن مفهوم الأشياء نفسه؛ فإن تحديد مفهوم الأشياء خارج عن غرض أغلب العلوم.

أصناف وأقسام الحمل الشائع:

النقطة الثالثة: في بيان أصناف وأقسام الحمل الشائع.

فقد ذكر علماء المنطق والفلسفة تصنيفات متعددة للحمل الشائع الصناعي - الذي ملاكه كما تقدم: الاتحاد في الوجود، لا في الماهية - فإنه تارة يصنف إلى حمل مواطأة وحمل اشتقاق، وثانية إلى حمل بتي، وغير بتي، وثالثة إلى بسيط ومركب، ورابعة إلى ما بالضميمة والخارج المحمول، وخامسة إلى ما بالعرض وما بالذات... إلى آخر ما ذكره من تصنيفات في كتب المنطق المطولة.

وما يعيننا هنا هو ذكر تصنيف ذكره بعض علماء الأصول، وسنذكر هذا التصنيف مع ما ذكره من أمثلة لكل صنف دون أن نعلق، وما ذكره بعض علماء الأصول في المقام هو تصنيف الحمل الشائع إلى خمسة أصناف:

الصنف الأول: ما يُحمل فيه أحد الكليين المتساويين على الآخر، كحمل الضاحك على الكاتب.

الصنف الثاني: ما يُحمل فيه أحد الكليين اللذين بينهما عموم وخصوص من وجه على الآخر، كحمل الأبيض على الإنسان، فإن بعض الإنسان أبيض، وبعض الأبيض إنسان، ويفترض الأبيض في بعض المصاديق، كما يفترق الإنسان في بعض المصاديق.

الصنف الثالث: حمل أحد الكليين الذي هو أعم من الآخر مطلقاً على ما

هو أخص منه من دون أن يكون الأخص مشتملاً على حصة من الأعم، كما في حمل (له دم) على الإنسان فيما إذا قلت (الإنسان له دم)، فإن (له دم) مفهوم عام، وكذلك (الإنسان) مفهوم عام، إلا أن مفهوم (له دم) أعم من الإنسان؛ فإنه يشمل الإنسان، ويشمل سائر أنواع الحيوان، وفي نفس الوقت إذا حللنا مفهوم الإنسان وماهيته وحقيقته لا نظفر في أجزائه الحدية بمفهوم (له دم)، فهو لا يشتمل على حصة من (له دم). نعم، عنوان (له دم) متحد في الوجود مع الإنسان؛ فإن الإنسان إذا وجد يكون له دم، فهذا الصنف من أصناف الحمل الشائع الصناعي.

الصنف الرابع: كالصنف الثالث، أي: يُحمل أحد الكلين الذي هو أعم مطلقاً على كلي آخر، إلا أن الكلي الأخص يشتمل على حصة من الكلي الأعم، ومثلوا لهذا الصنف بحمل الحيوان على الإنسان، كما في (الإنسان حيوان)؛ فإن الحيوان أعم من الإنسان، وهو يُشكل جنساً له، فإننا إذا حللنا ماهية الإنسان نظفر فيها بحصة من الحيوان؛ لأن ماهية الإنسان هي حيوان ناطق.

الصنف الخامس: هو الذي يُحمل فيه الكلي على فردة، كحمل الإنسان على زيد.

فالحمل في هذه الأصناف حمل شائع، والملاحظ فيه الاتحاد الخارجي مع المغايرة في المفهوم، حتى في حمل الكلي على الكلي الأخص منه الذي يشتمل على حصة من الكلي الأعم، أو في حمل الكلي على فردة الذي يسمى في كتب

المنطق بالحمل الشائع بالعرض، وذلك لأن مفهوم المحمول يختلف عن الموضوع؛ فإن مفهوم الجنس يختلف عن مفهوم النوع الذي يُحمل عليه ذلك الجنس في الذهن.

وكذلك مفهوم النوع يختلف عن مفهوم الفرد الذي يُحمل عليه ذلك النوع في الذهن. نعم، بينهما اتحاد في الخارج؛ باعتبار أن الفرد الخارج أو الكلي الأخص يشتمل على حصة من الأعم، ويكون متحداً معه خارجاً؛ لأن وجود الإنسان في الخارج وجودٌ للحيوان في (الإنسان حيوان)، ووجود زيد في الخارج وجود للإنسان في (زيد إنسان)، فهناك اتحاد خارجي وإن كان هنالك اختلاف في المفهوم؛ فإن مفهوم الإنسان يختلف عن مفهوم زيد؛ لأن زيد عبارة عن الإنسان مع ما انضم إليه، من العوارض وأمارات التشخيص، بينما مفهوم الإنسان هو فقط الإنسانية، فهناك بحسب المفهوم فرق بين النوع وبين الفرد، ولكن بلحاظ الخارج هنالك اتحاد؛ فإن النوع يوجد بوجود الفرد، وبهذا نكون قد انتهينا من المطلب الأول المخصص للحمل، وأصنافه.

دلالة صحة الحمل الأولي على الوضع:

المطلب الثاني: في بيان وجه دلالة صحة الحمل الأولي على الوضع، وأن اللفظ موضوع للمعنى الذي يصح أن نحمله عليه، وحاصل وجه دلالة صحة الحمل الأولي على الوضع هو أننا إذا شككنا في معنى كلمة ما، كما إذا شككنا في معنى كلمة (الإنسان) هل هو الحيوان الناطق أو معنى آخر؟

فيمكننا أن نعلم إذا جعلنا المعنى المشكوك موضوعاً في قضية، وجعلنا اللفظ المشكوك معناه - بما نحمل في أذهاننا عنه من معنى ارتكازي - محمولاً، فنأتي بنفس اللفظ - وهو لفظ (الإنسان) في المثال - الذي نشك في معناه، ونضعه بما هو مشير إلى معناه - الارتكازي الإجمالي الموجود في أذهاننا؛ محمولاً في قضية يكون موضوعها المعنى المشكوك، فنقول: (الحيوان الناطق إنسان)، فإننا بهذا قد جعلنا المعنى المشكوك - وهو (الحيوان الناطق) - موضوعاً، واللفظ الذي نشك في معناه بما نحمل من معنى ارتكازي له محمولاً، فإذا صح الحمل بلا شعور بالعناية والتجوز كشف ذلك عن وحدة المعنيين؛ لأننا بالحمل الأول أفدنا أن ماهية هذا هي ماهية ذاك، فلما صح الحمل بلا عناية وبلا تجوز كشفت الصحة عن وجود اتحاد ماهوي بين ما يدل عليه اللفظ من نفسه بلا قرينة وبين المعنى الذي جعل موضوعاً في القضية، وأما إذا لم يصح الحمل فإن عدم صحته تكشف عن المغايرة المفهومية بين الموضوع وما يدل عليه اللفظ بذاته في طرف المحمول.

وهذا التقريب يشتمل على أركان ثلاثة أساسية:

الركن الأول: وجود معنى يشك في وضع لفظ ما له، كما في الحيوان الناطق ولفظ الإنسان - حسب المثال -.

الركن الثاني: جعل المعنى الذي نشك في وضع اللفظ له موضوعاً، فقد جعلنا في المثال (الحيوان الناطق) موضوعاً، فقلنا (الحيوان الناطق إنسان)،

ويمكن العكس، فإنه يصح أن نجعل اللفظ بما يحمل من معنى ارتكازي موضوعاً، ونجعل المعنى المشكوك محمولاً، فنقول: (الإنسان حيوان ناطق).

الركن الثالث: حمل اللفظ الذي نشك في معناه بلا قرينة أو جعل اللفظ الذي نشك في معناه موضوعاً بلا قرينة، فلا بد من جعل اللفظ فقط بعد تجريده عن جميع القرائن.

وإذا تحققت هذه الأركان الثلاثة حينئذ يُقال: حمل اللفظ بما يحمل من معنى ارتكازي على معنى من المعاني؛ يدل على أن معنى اللفظ هو ذلك المعنى الذي صح أن يكون اللفظ محمولاً عليه؛ إذ لولا اتحاد الماهية لما صح الحمل الأولي بينهما.

وبيان آخر: إن المفروض في هذا التقريب هو حمل معنى ارتكازي في الذهن لكلمة (الإنسان)، غايته أن ذلك المعنى الارتكازي غير ملتفت إليه تفصيلاً هل هو حيوان ناطق أم لا؟ فإذا صح الحمل فإنه سوف يعلم بأن المعنى الارتكازي يتحد مع المعنى الذي حمل عليه اللفظ، فهنا لكي يكون لصحة الحمل دلالة على الوضع لابد أن يكون معنى ارتكازي للفظ المشكوك غايته لا يعرف حده وماهيته بالدقة، والطريق لمعرفة الحد والماهية هو أن نقوم بعملية حمل اللفظ بما يحوي من معنى ارتكازي يدل عليه من نفسه بلا قرينة؛ على المعنى المشكوك، وبهذا الحمل الأولي ينكشف الحال، فإن صح بلا تجوز وعناية فحينئذ سوف نعلم أن ذلك المعنى الارتكازي الموجود متحد ماهية مع المعنى - وهو في المثال (الحيوان الناطق) - فنعلم تفصيلاً بمعنى الكلمة.

مناقشة إشكال السيد الخوئي رحمته الله:

وإذا اتضح هذا التقريب لدلالة صحة الحمل على الوضع فإنه سوف يندفع إشكال أورده السيد الخوئي رحمته الله ^(١) على علامية صحة الحمل الأولي، وتابعه في هذا الإشكال الشهيد الصدر رحمته الله ^(٢)، وحاصل هذا الإشكال: هو إن الحمل الأولي غاية ما يدل عليه هو وجود اتحاد بين مفهومي الموضوع والمحمول في الماهية، وأما أن دلالة لفظ الموضوع على المعنى أو دلالة لفظ المحمول على المعنى هل هي بالوضع أم على نحو المجاز؛ فهذا مما لا يتكفل بيانه الحمل الأولي الذاتي، فالحمل الأولي الذاتي بين الإنسان والحيوان الناطق يدل على أن معنى الحيوان الناطق متحد مع ما استعمل فيه لفظ الإنسان، وأما أن استعمال لفظ الإنسان استعمال حقيقي، أو استعمال مجازي؛ فهذا مما لا يدل عليه الحمل، فالحمل وإن دل على الاتحاد الماهوي إلا أنه لم يبين لنا كيفية استعمال اللفظ، وما يعيننا هو بيان كيفية هذا الاستعمال، وهل هو استعمال حقيقي يستند إلى الوضع أم مجازي؟

وأما وجه الدفع: فهو إن المقصود من الحمل - كما تقدم في تقريب وجه دلالة صحة الحمل الأولي على الحقيقة - حمل اللفظ بمعناه المرتكز بلا قرينة، فجعل اللفظ بلا قرينة مرآة للمعنى ثم حمل المعنى الذي نشك في وضع اللفظ

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ١١٧.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١٦٨ - ١٦٩.

إذا كان يشكل حملاً أولياً صحيحاً؛ يدل على الحقيقة؛ فإنه مأخوذ في صحة هذا الحمل أن تكون دلالة اللفظ على المعنى الارتكازي دلالة بلا قرينة، ودلالة اللفظ على المعنى الارتكازي بلا قرينة تعني أن اللفظ موضوع لذلك المعنى؛ إذ لا يحتمل في دلالة على المعنى الارتكازي أن تكون الدلالة ذاتية، ولا يحتمل أن تكون مستندة إلى القرينة؛ لأننا فرضنا أنه يدل بلا قرينة؛ فيتعين أن يكون منشأ هذه الدلالة حاق اللفظ، فهنا لفظ (الإنسان) نفسه دل على المعنى الارتكازي، وقد جعل معنى اللفظ في طرف القضية، ثم حمل على (الحيوان الناطق) أو العكس، فوجدنا أن هنالك اتحاداً بين (الحيوان الناطق) والمعنى الذي وضع له لفظ الإنسان، وإذا كان (الحيوان الناطق) متحداً مع المعنى الموضوع له لفظ (الإنسان)؛ فسوف يكون لفظ الإنسان موضوعاً للحيوان الناطق، وهذا التقريب لا يمكن أن يرد عليه الإشكال، بأن يقال بأن الحمل في هذا التقريب لا يدل إلا على اتحاد المعنى المفاد بلفظ (الإنسان) مع (الحيوان الناطق)، ولا يدل على نحو استعمال الإنسان هل هو حقيقي أم مجازي؛ إذ كيف لا يدل والمفروض أن استعمال لفظ الإنسان في معناه الارتكازي بلا قرينة علامة من علامات الوضع - كما تقدم في بحث التبادر - فما جعل في القضية هو اللفظ الذي يتبادر من إطلاقه المعنى الارتكازي، ثم حمل المعنى على (الحيوان الناطق) أو العكس؛ لمعرفة حدوده، ووجدان الاتحاد بين المعنى الارتكازي الوضعي و(الحيوان الناطق) يفيد أن المعنى الوضعي

هو (الحيوان الناطق).

وبعبارة أخرى: استفدنا أن المعنى الذي وضع له لفظ (الإنسان) - وهو المتبادر إلى الذهن حين إطلاقه - متحد بالحيوان الناطق، فهذا الإشكال بهذا المقدار غير وارد على التقريب الذي ذكرناه في تخريج دلالة صحة الحمل على الحقيقة.

تعميق الإشكال بما ذكره الشيخ التبريزي رحمته الله:

نعم يمكن أن يُعمق هذا الإشكال بما ذكره الشيخ التبريزي رحمته الله (١)، وحاصل ما أفاده رحمته الله: هو إن صحة وضع اللفظ بمعناه الارتكازي بلا قرينة محمولاً في قضية حملية وإن دلت على الاتحاد الماهوي بين ما وضع له اللفظ وبين المعنى الموضوع في القضية، إلا أن هذا المقدار لا يدل على وحدة المعنى الذي وضع له اللفظ والمعنى الذي جعل موضوعاً في القضية.

وبعبارة أخرى: إذا حملنا (الإنسان) بمعناه الارتكازي على (الحيوان الناطق) فإن صحة هذا تدل على أن معنى (الإنسان) الارتكازي متحد مع (الحيوان الناطق)، إلا أن هذا يدل على الاتحاد الماهوي بين ما وضع له لفظ (الإنسان) وبين (الحيوان الناطق) فقط، وهذا المقدار لا يُثبت الوضع، أي: لا يُثبت أن لفظ المحمول موضوع للمعنى الذي جعل موضوعاً أو العكس وإن كان اتحاد ماهوي، ولكي يتضح هذا المعنى أذكر مقدمتين:

(١) دروس في مسائل علم الأصول: ج ١ ص ٨٤.

المقدمة الأولى: هي إن المفاهيم التي تتحد في الماهية ويمكن حمل أحدها على الآخر بالحمل الأولي الذاتي؛ تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: المفاهيم المتحدة من جميع الجهات، كما في حمل أحد المترادفين على الآخر؛ نظير (الإنسان بشر)، أو حمل نفس المفهوم على نفسه، كما في قولك (الإنسان إنسان)، و(الحيوان الناطق حيوان ناطق)؛ فإنه في مثل هذا يوجد اتحاد في جميع الجهات حتى في الاعتبار والنظرة الذهنية بين الموضوع والمحمول، وفي هذا القسم لا نحتاج في معرفة المعنى الموضوع له اللفظ إلى صحة الحمل؛ لأنه إذا كنا نعرف معنى الإنسان مثلاً تفصيلاً فلا يُفيدنا حمل الإنسان على الإنسان شيء؛ لأن المعرفة حاصلة، إذ لا تكرر في التجلي، وإذا كنا نجهل معنى الإنسان فحمل المجهول على نفسه لا يُفيد علماً.

القسم الثاني: المفاهيم المتحدة ماهية، ولكن يوجد بينها اختلاف في بعض الجهات، كالاختلاف في التفصيل والإجمال، فقد تقدم أنه في الحمل الأولي لا بد من وجود جهة اتحاد، ووجود جهة افتراق، وفي الحمل الأولي الذي فيه اتحاد ماهوي يوجد جهة افتراق، وجهة الافتراق قد تكون بالتفصيل والإجمال، كما في (الإنسان حيوان ناطق)؛ فإن الحيوانية والناطقية وإن اتحدت ماهية مع الإنسان، ولهذا صح الحمل؛ إلا أن هنالك خلافاً؛ فإن مفهوم الإنسان ينظر إليه الذهن نظرة إجمالية، فيلاحظ حيوانيته وناطقيته بنظرة اندماجية غير تفصيلية، وأما في مفهوم (الحيوان الناطق) فإن الذهن ينظر نظرة

تفصيلية تحليلية، فبينهما مغايرة، ولكن ليس في الماهية، وإنما في بعض الجهات الذهنية، وهي الإجمال والتفصيل.

المقدمة الثانية: هي إن المفهومين المتحدّين ماهية والمختلفين من بعض الجهات لا يكون اللفظ الموضوع لأحدهما موضوعاً للآخر؛ لأن هنالك جهة مغايرة في المعنى، ولو كانت تلك الجهة هي الاختلاف في الإجمال والتفصيل أو في الإبهام والتحصيل، فلو وجد لفظ يدل على (الحيوان الناطق) على نحو التفصيل، ولفظ آخر يدل على (الحيوان الناطق) على نحو الإجمال كلفظ (الإنسان)؛ فإنه لا يمكن أن نقول بأن ما وضع له اللفظ الأول هو ما وضع له اللفظ الثاني، وبينهما اتحاد في المعنى الموضوع له، كيف؟! والمفروض أن أحدهما موضوع للمعنى المنظور إليه إجمالاً، والآخر موضوع للمعنى المنظور إليه تفصيلاً، فأحد المعنيين يختلف في الإجمال عن الآخر، فكيف يكون اللفظ الموضوع للآخر موضوعاً له؟!

فوجود اتحاد ماهوي لا يعني وجود اتحاد في المعنى الموضوع له، ويذكر الشيخ التبريزي رحمته الله مثلاً لتأثير اختلاف المعنى في بعض الجهات على تعدد معنى اللفظ، وبالتالي تعدد العنوان، وبالتالي اختلاف الحكم فيما إذا كان مترتباً على أحد العنوانين، فإنه لا يرتب على ثبوت العنوان الآخر، والمثال الذي يذكره رحمته الله هو (الدم المتخلف في الحيوان المذبوح)، فإنه توجد أدلة قد صبت عنوان الطهارة على الدم المتخلف في الذبيحة، فإذا ذبحت شاة ونزفت بالمقدار المتعارف يكون الدم

الباقى داخلها محكوماً بالطهارة - (الدم المتخلف فى الذبيحة بعد الذبح طاهر) - وهذا العنوان متحد فى الماهية مع عنوان الدم الذى لم يخرج من الذبيحة؛ فإن الدم المتخلف فى الذبيحة لم يخرج منها، والحمل بينهما حمل أولى، ويمكن أن يقال: (الدم المتخلف هو الدم الذى لم يخرج فى الذبيحة)، فلفظ (دم متخلف) من حيث الماهية وضع لنفس معنى لفظ (لم يخرج من الذبيحة) والحمل بينهما حمل أولى، ومع ذلك حيث يوجد خلاف بين المعنى الذى وضع له لفظ (متخلف) والمعنى الذى وضع له لفظ (لم يخرج) فى بعض الجهات، فلا يكون الحكم الثابت لأحد العنوانين ثابتاً للآخر، أو لا يمكنه بإثبات الحكم لأحدهما الإثبات للآخر، فلو شككنا - مثلاً - فى دم هل هو متخلف فى الذبيحة أم لا؟ كما لو احتملنا أن دمًا خرج من الذبيحة ثم رجع إليها، فنكون فى شك من جهة أن الدم الذى نراه فى جوف الذبيحة هل خرج ثم عاد، فلا يكون دمًا متخلفًا، فيحكم بنجاسته أم لم يخرج، فيكون دمًا متخلفًا طاهرًا؟

فقد يقال: إنه يجرى استصحاب عدم خروجه؛ حيث يعلم سابقاً أن هذا الدم لم يخرج، ويشك هل خرج ثم رجع أم لا؟ فيستصحب عدم الخروج، وتثبت الطهارة.

ويجب الشيخ التبريزي رحمته الله بأن هذا الاستصحاب لا ينفع؛ لأن استصحاب عدم الخروج لا يثبت عنوان (التخلف) إلا بالأصل المثبت، فمجرد اتحاد مفهوم (متخلف) مع مفهوم (لم يخرج) لا ينفعنا لإثبات الحكم

الثابت لعنوان (متخلف) لعنوان (لم يخرج) فيما إذا جرى استصحاب عدم الخروج، مع أن الحمل بينهما حمل أولي، ويوجد اتحاد في الماهية، والسر في ذلك وجود اختلاف في الحشيات والجهات، وهو سبب تعدد المعنى والعنوان، فما يفيد اللفظ الأول من معنى يختلف عن ما يفيد المعنى الثاني، والحكم المترتب على العنوان الأول فيما إذا أفاده اللفظ الأول لا يثبت للحكم المترتب على العنوان الذي أفاده اللفظ الثاني.

قال رحمته الله: (صحة الحمل الأولي وإن كان يكشف عن اتحاد المحمول مع الموضوع مفهوماً، لكنه لا يكشف عن اتحادهما من جميع الجهات، بل قد يكون بينهما تغاير بالإجمال والتفصيل، كما في قولنا: (الحيوان الناطق إنسان)، وعليه فلا يكون صحة الحمل الأولي كاشفاً عن كون المعنى المحمول عليه هو بعينه المعنى المرتكز للفظ، بل غاية ما يثبت من ذلك صحة الاستعمال، وهو أعم من الحقيقة، وتظهر ثمرة ذلك فيما إذا كان أحد العنوانين موضوعاً لحكم خاص في خطاب الشارع دون الآخر، فإنه وإن صح حمل الموضوع على العنوان الآخر بالحمل الأولي إلا أن الحكم لا يرتب إلا على العنوان الأول، مثلاً: إذا حكم الشارع بطهارة الدم في الحيوان المذبوح، وذبح الحيوان وشك في دم في جوفه أنه من الدم المتخلف، أو أنه رجع إلى جوفه لعارض، كعلو رأس الحيوان، أو جر نفسه؛ فإنه باستصحاب عدم خروج الدم المزبور إلى الخارج لا يثبت عنوان الدم المتخلف، مع أنه يُحمل بالحمل الأولي على عنوان (دم لم يخرج من

جوفه عند ذبحه)، إلا أن حكمه لم يثبت عليه، فتدبر).

وهذا الكلام قابل للتأمل :

أولاً: من جهة أن مفهوم (الدم المتخلف) ليس متحداً ماهيةً مع مفهوم (لم يخرج)؛ فإن مفهوم (متخلف) مفهوم وجودي، ومفهوم (لم يخرج) مفهوم عدمي، فكيف يكون الوجودي متحداً ماهيةً مع العدمي؟!

ثانياً: من جهة أن الاختلاف اللحاظي مع الاتحاد في الماهية لا يضر في وحدة المعنى، فنحن بالنتيجة علمنا أن المعنى الارتكازي للإنسان هو (الحيوان الناطق)، واستطعنا أن نحدد المعنى الحقيقي وأن لفظ (الإنسان) يدل على (الحيوان الناطق) لو نظرنا إليه على أنه حقيقة واحدة تندمج فيه الحيوانية، و الناطقية، فالمعنى بحدوده عرف، وحيثية الإجمال والتفصيل من كفيات لحاظ المعنى، ومن الواضح البين أن اللفظ لم يُجعل لهذه اللحظات، وإنما للمعنى الملحوظ بها، وهو قد تم تحديده، غاية ما هنالك هو أننا علمنا أن المعنى الارتكازي للفظ الإنسان مثلاً هو (الحيوان الناطق) تفصيلاً، ولكن لوحظ معناه بنظرة إجمالية غير تفصيلية، وقد عرف هذا بصحة الحمل.

دلالة صحة الحمل الشائع الصناعي على الوضع :

المطلب الثالث: في بيان وجه دلالة صحة الحمل الشائع الصناعي على الوضع والحقيقة، وقبل أن أذكر وجه الدلالة نقف عند أمرين - أحدهما تذكير بها تقدم -:

الأمر الأول: تقدم سابقاً أن ملاك الحمل الشائع هو الاتحاد في الوجود؛ فإنه لوجود اتحاد في الوجود بين المحمول والموضوع صح الحمل الشائع، وذكرنا - أيضاً فيما تقدم - أن الحمل الشائع له أصناف خمسة:

الصنف الأول: حمل النوع على فرده، كحمل (الإنسان) على (زيد).

الصنف الثاني: حمل أحد الكليين على الكلي الآخر، مع كون الكلي المحمول أعم، والكلي الموضوع مشتملاً على حصة من الكلي الأعم، كما في حمل (الحيوان) على (الإنسان).

الصنف الثالث: حمل كلي أعم على كلي أخص من دون أن يكون الكلي الأخص مشتملاً على حصة من الكلي الأعم، ومثلنا لذلك بقضية (الإنسان له دم)، فإن (له دم) عنوان عام يشمل (الإنسان) وغيره، ولا يوجد في أجزاء (الإنسان) الحدية المقومة للماهية (له دم)، نعم عنوان (له دم) متحد مع (الإنسان) في الخارج؛ فإن الإنسان إذا وجد يوجد في بدن له دم، لهذا يقال (الإنسان له دم)، ومثل ذلك (الإنسان ماشٍ)، فإن عنوان (الماشي) أعم من جهة، ومن جهة أخرى ليس مقوماً لحقيقة (الإنسان).

الصنف الرابع: هو حمل أحد الكليين المتساويين على الآخر، كحمل (الضاحك) على (الناطق).

الصنف الخامس: هو حمل أحد الكليين على الآخر مع كون النسبة بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، كما في (الحمام أبيض)؛ فإن بعض (الحمام) ليس

أبيضاً، أو (الإنسان أبيض)، فإن النسبة بين (البياض) و(الإنسان) عموم وخصوص من وجه؛ لأن بعض الإنسان ليس أبيضاً، وبعض الأبيض ليس إنساناً، كالحمام.

الأمر الثاني: ذهب صاحب الكفاية رحمته الله إلى أن صحة الحمل علامة على الحقيقة في الحمل الأولي، والحمل الشايع، غير أن تتبع كلماته يفيد أن عباراته مختلفة، ففي متن الكفاية يظهر منه أنه يرى بأن الحمل الشائع إذا صح فإنه يدل على الحقيقة مطلقاً من دون تفصيل بين الأصناف الخمسة، ولكن في حاشيته (قدس الله نفسه الزكية) ذكر تعليقاً يفهم منه أنه يفصل في دلالة الحمل الشايع على الحقيقة، فقد قال رحمته الله: (فيما إذا كان المحمول والمحمول عليه كلياً وفرداً لا فيما إذا كانا متساويين أو غيرهما، كما لا يخفى)، ومقتضى هذه التعليقة أن الأصناف الثلاثة الأخيرة من أصناف الحمل الشائع لا تدل على الوضع، وهي:

١- حمل الكلي الأعم على الكلي الأخص فيما إذا كان الكلي الأخص لا يشتمل على حصة من الكلي الأعم، كما في حمل (ذو دم) على (الإنسان) في (الإنسان ذو دم).

٢- حمل أحد الكليين المتساويين على الآخر، كما في (الضاحك كاتب).

٣- حمل أحد الكليين على الآخر فيما إذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه، كحمل السواد على الإنسان.

وإذا ضممنّا ما في التعليقة إلى ما في الأصل سوف نقف على دعويين للمصنف رحمته:

الدعوى الأولى: هي إن حمل النوع أو الكلي على فرد، وحمل أحد الكليين على الآخر فيما إذا كان بينهما عموم وخصوص مطلق وكان الخاص مشتملاً على حصة من الأعم، كحمل الحيوان على الإنسان؛ يدلان على الوضع والحقيقة.

الدعوى الثانية: هي إن حمل الكلي على كلي آخر أخص منه مع عدم اشتمال الكلي الأخص على حصة؛ لا يدل على الوضع، وكذلك حمل أحد الكليين المتساويين على الآخر، وحمل أحد الكليين على الآخر فيما إذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه.

وما نريد بيانه في المطلب الثالث هو وجه هاتين الدعويين:

وجه الدعوى الأولى:

أما وجه الدعوى الأولى: - أي: دلالة الحمل الشائع على الحقيقة والوضع فيما إذا تحقق الحمل بين الكلي وفرد أو بين الكلي والكلي الآخر الذي يشتمل على حصة منه - فيمكن أن نُقرّبه بتقريبين:

التقريب الأول: هو أن يُقال إننا إذا شككنا في سعة معنى لفظ ما، كما إذا شككنا في أن كلمة (الصعيد) موضوعة لخصوص التراب الخالص أو تشمل غير الخالص، بأن كان معناها يشمل التراب المختلط بالحصى؛ فإنه إذا حملنا

الصعيد على التراب غير الخالص، وقلنا (التراب غير الخالص صعيداً)، ولم نجد عناية وتجاوزاً في الحمل أو وجدنا أن سلب الصعيد عن التراب غير الخالص غير صحيح؛ فإن صحة الحمل أو عدم صحة السلب تكشف عن أن كلمة الصعيد موضوعة لمعنى عام يشمل التراب الخالص والتراب غير الخالص، وذلك لأن كلمة (الصعيد) بمعناها المرتكز في أذهاننا لو كانت لم توضع للمعنى العام لما صح حملها على غير مصداق معناها إلا بعناية وتجاوز، فصحة الحمل بلا عناية تدل على وضع كلمة (الصعيد) لمعنى يشمل التراب غير الخالص، كما أنه يشمل التراب الخالص.

وأما عدم صحة الحمل إلا مع العناية والتجاوز فإنه يدل على عدم شمول المعنى المرتكز لكلمة (الصعيد) للتراب غير الخالص، فيكون استخدامها فيه من الاستعمال المجازي.

وهذا التقريب ينفع في معرفة شمول المعنى الذي وضع له اللفظ فيما إذا دار ذلك المعنى بين الأقل والأكثر.

التقريب الثاني: هو ما ذكره السيد الروحاني رحمته الله^(١)، وحاصله أننا إذا علمنا بأن (زيداً) فرد للحيوان الناطق، ولكن شككنا هل هو - أيضاً - فرد للمعنى المركوز في أذهاننا للفظ (الإنسان) أم لا؟ فإننا لا نعرف معنى كلمة (الإنسان) بالدقة، وهل هو الحيوان الناطق أم لا؟ لكن نعلم أن (زيداً)

(١) منتقى الأصول: ج ١ ص ١٧٧.

مصدق للحيوان الناطق، ولهذا نحن نشك في كون (زيد) فرداً للإنسان؛ وهنا يمكن أن نتعرّف على أن (زيداً) بما هو حيوان ناطق مصداق للإنسان - أو قل: للمعنى الذي وضعت له كلمة الإنسان - بحمل الإنسان على (زيد) من حيث إنه فرد للحيوان الناطق، فنجعل (زيداً) بما هو فرد للحيوان الناطق موضوعاً، ثم نحمل عليه لفظ الإنسان، فنقول: (زيد - الذي هو فرد للحيوان الناطق، أي: مشتمل على حصة من الحيوانية والناطقية - إنسانٌ - أي: هو أيضاً فردٌ للإنسان -) وصحة هذا الحمل بلا تجوز تكشف عن وحدة معنى الإنسان والحيوان الناطق؛ لأنه لو كان معنى (الإنسان) غير معنى (الحيوان الناطق) لما صح أن يُحمل مفهوم الإنسان الارتكازي على زيد بادعاء اشتغال (زيد) على حصة من معناه فيما إذا جُعل (زيد) موضوعاً من جهة اشتغاله على حصة من الحيوانية والناطقية.

وبعبارة أخرى: إذا شككنا في معنى كلمة (الإنسان) هل معناها الحيوان الناطق أم لا؟ فهنا يمكن أن نتعرّف على أن معناها الحيوان الناطق فيما إذا قمنا بالتالي:

نبحث عن مصداق للحيوان الناطق - أي: ما يشتمل على حصة من الحيوان الناطق - فنجعل ذلك المصداق من حيث كونه مصداقاً للحيوان الناطق موضوعاً في القضية، ثم نحمل عليه كلمة (الإنسان) بمعناها المرتكز في أذهاننا بلا قرينة، فإذا وجدنا الحمل صحيحاً فهذا يعني أن معنى الحيوان

الناطق هو معنى الإنسان، ومعنى الإنسان هو الحيوان الناطق؛ لأنه لو كان معنى (الإنسان) غير (الحيوان الناطق) لما صح أن نحمله على زيد من حيث كونه مصداقاً للحيوان الناطق، فكون (زيد) مصداقاً لهما بمعنى أنه يشتمل على حصة منهما دليل على وحدة المعنيين.

قال المحقق الروحاني رحمته الله: «وأما الحمل الشائع الصناعي فدلالته على الوضع من جهة أن ملاكه الاتحاد في الوجود، فإذا علم أن هذا الفرد وجود لمعنى معين، فإذا حمل عليه اللفظ بما له من المعنى على الفرد بما أنه وجود لذلك المعنى المعين؛ فصحته تعني أن الفرد بما أنه وجود للمعنى المعين وجود للمعنى المرتكز للفظ، وذلك معناه اتحاد المعنيين، الكاشف عن وضع اللفظ للمعنى المعين، وإلا لما كان الفرد بما أنه وجود لأحدهما وجوداً للآخر. وذلك نظير حمل الإنسان لما له من المعنى على زيد بما أنه وجود للحيوان الناطق، فإن صحته كاشفة عن وضع لفظ الإنسان للحيوان الناطق بالتقريب الذي ذكرناه».

وإذا أردنا بيان كلام صاحب الكفاية رحمته الله بنحو موجز، فإنه يمكن أن يقال: إذا واجهنا السؤال التالي: لماذا حمل (الإنسان) على (زيد) وحمل (الحيوان الناطق) على (الإنسان) بالحمل الشائع؛ يدل على الحقيقة؟

كان الجواب: إن الاتحاد الوجودي مع كون الموضوع مشتملاً على حصة من المحمول؛ يكشف عن أن هنالك اتحاداً بين ما يدل عليه لفظ المحمول والحصة الموجودة في الموضوع التي صححت حمل المحمول على الموضوع،

وبهذا نكون قد عرفنا المعنى الذي وضعت له كلمة المحمول، وكذلك أيضاً حمل المفهوم الكلي على الفرد المشكوك كحمل الصعيد على التراب غير الخالص مع اشتغال التراب غير الخالص على حصة من المفهوم الكلي المحمول، وهو مفهوم كلمة الصعيد الارتكازي؛ يكشف عن وجود اتحاد بين مفهوم لفظ المحمول - وهو كلمة الصعيد - وبين الحصة الجامعة الموجودة في التراب الخالص والتراب غير الخالص، تلك الحصة التي صححت أن نحمل الصعيد على جميع أصناف التراب، سواء كان خالصاً أم غير خالص.

وجه الدعوى الثانية:

وأما وجه الدعوى الثانية - وهي عدم دلالة حمل الكلي على الكلي الأخص منه الذي لا يشتمل على حصة من الأعم، ولا حمل أحد المتساويين على الآخر، ولا حمل الكليين اللذين بينهما عموم وخصوص من وجه على بعضهما البعض؛ على الوضع - فهو إنه ليس مطلق الاتحاد الخارجي علامة على الحقيقة، بل لابد من وجود اتحاد مع اشتغال الموضوع على حصة من العام؛ فإن الاتحاد في تلك الحصة هو الكاشف عن وحدة المعنى، ولكي يتضح هذا المعنى أذكر مثالين:

المثال الأول: حمل الإنسان على زيد، ففي هذا الحمل يتحقق الاتحاد الوجودي بين الموضوع والمحمول؛ لأن الموضوع - وهو زيد - يشتمل على حصة من الإنسان، ففي هذا المثال يقول المصنف رحمته الله بأن صحة الحمل الشائع

تدل على الوضع .

المثال الثاني: حمل الأسود على الغراب، أي: حمل أحد الكلّيين المتساويين على الآخر، كما في (كل غراب أسود)، أو حمل أحد الكلّيين على الآخر فيما إذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه، كما في (بعض الحمام أسود)؛ فإنه يوجد اتحاد بين السواد وبين الغراب أو الحمام في الخارج، لكن هذا الاتحاد لا يكشف عن وحدة معنى الأسود والغراب أو الحمام، وإن كان المصداق الخارجي واحداً؛ وذلك لأن فرد الغراب - مثلاً - في الخارج مصداق لكلي الغراب من جهة ومصداق لكلي الأسود من جهة أخرى غير الجهة التي هو فيها مصداق للغراب؛ فإنه من الممكن المعقول بل الواقع أن الواحد يكون مصداقاً لكلّيين، ولكن حيثية كونه مصداقاً لأحدهما تختلف عن حيثية كونه مصداقاً للآخر، كما في هذا المثال؛ فإن الغراب الذي في الخارج هو غراب من جهة كونه - كما يقال - طائراً حريصاً - بناء على أن الحريص فصلاً للغراب - وهو مصداق للأسود من جهة عروض السواد عليه، فلا يوجد جهة واحدة متحققة في الغراب هي حصة من السواد والغراب بحيث نقول لمكان الاتحاد الوجودي في هذه الحصة حمل السواد على الغراب؛ فإن الموجود في الخارج حصتان، حصة من الطائر الحريص، وبلحاظ هذه الحصة حمل الغراب على الفرد، وحصة أخرى هي انضمام حصة من السواد إلى الطائر، وبها حمل مفهوم (أسود)، وبلحاظها اندرج الفرد تحت هذا المفهوم، ومثل هذا الاتحاد لا يدل

على وحدة المعنى؛ لأنه في الواقع من انضمام مصداقي معنيين إلى بعضهما البعض في الخارج.

وعليه، فإن مجرد الاتحاد الوجودي لا يدل على وحدة معنى لفظي الموضوع والمحمول، أو سعة لفظ المحمول، بل لابد أن ينظر إلى أن ذلك الاتحاد هل هو بسبب كون الحصة التي أوجبت اندراج الفرد في الكلي الأول هي التي أوجبت اندراج الفرد في الكلي الثاني أم لا؟ وهذا لا يدل عليه مجرد حمل الكلي على الكلي الآخر فيما إذا كان بينهما تساوي أو عموم وخصوص من وجه أو كان الأخص لا يشتمل على حصة من الأعم.

وهذا ما بيّنه المحقق الروحاني رحمته الله بقوله: «وبذلك يظهر اختصاص دلالة الحمل الشائع على الوضع بما إذا كان الحمل بين الكلي وفرده، أما إذا كان بين كليين متساويين، أو بينهما عموم من وجه؛ فصحة حمل أحدهما على الآخر لا تكشف عن الوضع؛ وذلك لأن أساس الكشف يبتني على أن الموضوع لوحظ فيه كونه وجوداً للمعنى الذي يشك في وضع اللفظ له، وأخذ موضوعاً بهذا القيد، ولا يبتني على مجرد دلالة الحمل على الاتحاد في الوجود؛ إذ قد يكون فرد واحد فرداً لكليين متغايرين من جهتين، لكنه بما هو فرد لأحدهما ليس فرداً للآخر. وعليه، ففي صورة حمل أحد المتساويين على الآخر، أو أحد العامين من وجه على الآخر، لم يفرض إلا بيان اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً لا غير - لا أن الموضوع بما أنه كذلك وجود للمحمول بما هو محمول، وإلا لم يصح

الحمل، كما لا يخفى - وقد عرفت أنه لا يكفي في الكشف عن الوضع»^(١).

معرفة المجاز فرع صحة سلب الحملين :

المطلب الرابع :- الذي تعرض له المصنف رحمته الله - هو إنه لما كان الحمل الأولي والحمل الشائع علامتين على الحقيقة فلا يمكن أن نستكشف أن استعمال اللفظ في المعنى مجاز إلا إذا صح سلب كلا الحملين، ولا يكفي أن يصح سلب الحمل الأولي فقط ، لكي يحصل العلم بأن استعمال اللفظ في المعنى الذي جعل موضوعاً، وسلب اللفظ بما يحمل من معنى عنه بالحمل الأولي؛ مجاز؛ لأنه ربما لا يسلب عنه بالحمل الشائع، ويكفي عدم صحة السلب بالحمل الشائع لكي يحصل العلم بالوضع، فإذا لم يصح بالحمل الأولي - مثلاً - حمل (الإنسان) على (زيد)؛ وذلك لأن مفهوم (زيد) غير مفهوم (الإنسان)؛ لأن زيداً عبارة عن المركب من الإنسانيّة والمنضمات، والتي قد تكون كما ذكره الشاعر بقوله:

زيد الطويل الأسود ابن مالك في بيته بالأمس كان متكي

في يده سيف لواه فالتوى فهذه عشر مقولات سوى

والمنضمات أعراض تدرج ضمن مقولات أخرى، فمفهومها يختلف عن مفهوم (الإنسان)؛ فلا يمكن أن يُقال بأن حقيقة الموضوع هنا من حيث

(١) منتقى الأصول: ج ١ ص ١٧٧-١٧٨.

الماهية تتحد مع المحمول؛ لأن الموضوع في: (زيد إنسان) عبارة عن مركب، بينما المحمول جزء من الموضوع فقط، فإذا لم يصح حمل الإنسانيّة على (زيد) بالحمل الأولي فإن هذا لا يعني أن استعمال (الإنسان) في (زيد) استعمال مجازياً؛ لأنه يصح الحمل الشائع الذي يُحمل فيه الكلي على فرده وصحة هذا الحمل علامة للحقيقة - على ما تقدم بيانه - فلكي تثبت المجازيّة لا بد أن يصح سلب الحمل الأولي، ويصح سلب الحمل الشائع - أيضاً -.

وعليه، فإذا قلنا بأن المجاز مجاز في الكلمة - كما هو رأي المشهور - فإن سلب الحمل بقسميه يدل على أن استعمال الكلمة - كاستعمال كلمة (أسد) في الرجل الشجاع - مجاز في الكلمة نفسها.

وأما إذا بنينا على نظرية السكاكي، وقلنا بأن المجاز ليس في الكلمة، وهي تستعمل دائماً فيما وضعت له، وإنما المجاز في الإسناد - وتطبيق المعنى الذي استعمل فيه اللفظ على الفرد، وحيث إن انطباق المفهوم على أفراد عقلي فيكون قد تدخل المستعمل في الانطباق؛ حيث يدعي أنه يشمل غير الفرد الحقيقي، وهذا هو المجاز والعناية؛ فإن موطنه أمر عقلي، ولهذا يسمى بالمجاز العقلي - فسوف تكون صحة سلب الحمل أو عدم صحة الحمل بقسميه علامة على المجاز في الادعاء والإسناد، لا في الكلمة.

دفع إشكال الدور عن علاميّة صحة الحمل:

المطلب الخامس: في دفع إشكال الدور الذي أثير على علاميّة صحة

الحمل، أو عدم صحة السلب. وحاصل الإشكال أن يقال: لو كانت صحة الحمل تدل على الوضع للزم من ذلك أن يتوقف العلم بالوضع على نفسه؛ وذلك لأن صحة الحمل تتوقف على معرفة المعنى الموضوع له اللفظ، وهو الذي يدل عليه اللفظ بلا قرينة؛ فإنه لا يمكن أن نعرف صحة حمل (الإنسان) على (الحيوان الناطق) واتحاد المعنى بينهما من دون أن ندرك معنى كلمة (الإنسان)، فإذا لم نعرف معنى كلمة (الإنسان) فكيف يحصل لنا علم بصحة حمل الإنسانيّة على الحيوانيّة الناطقيّة بنحو يكون المعنى الذي أفادته لفظة الإنسان بلا قرينة متحدّاً في الماهية مع (الحيوان الناطق)؟!!

فصحة الحمل تتوقف على العلم بالوضع، والعلم بمعنى كلمة (الإنسان) الذي تدل عليه بلا قرينة، فإذا قيل إن العلم بمعنى كلمة (الإنسان) يحصل من صحة الحمل لزم من ذلك أن يتوقف العلم بالوضع على العلم بالوضع، وهذا هو الدور.

أجاب المصنف رحمته الله عن هذا الإشكال بالجوابين السابقين اللذين تقدما في التبادر:

الجواب الأول: إن الدور منتف في المتعلم الذي يريد معرفة وضع الكلمة نفسه، وذلك بأن يُقال: إن الذي تتوقف عليه صحة الحمل هو العلم بالمعنى الارتكازي الذي تدل عليه هذه الكلمة (الإنسان) بلا قرينة، وأما الذي يحصل بصحة الحمل فهو العلم التفصيلي الملتفت إليه، فالسابق غير اللاحق، وعليه لم

يتوقف الشيء على نفسه.

والجواب الثاني: أن يُقال بأن المستعلم الذي يريد معرفة معنى كلمة (الإنسان) يعتمد على صحة حمل العالم باللغة لمعرفة المعنى الوضعي، فيكون العلم السابق على صحة الحمل علم العالم باللغة، والعلم اللاحق علم المستعلم، فلا دور.

وأورد السيد الشهيد الصدر رحمته الله على هذا الجواب إشكالاً خلاصته: إن هذا الجواب قد فرّغ صحة الحمل من علاميتها على الوضع؛ وذلك لأن العالم باللغة إذا قال لنا: يصح عندي حمل لفظ (الإنسان) على (الحيوان الناطق) فهنا يوجد فرضان:

الفرض الأول: أن لا يُبين لنا وجه الصحة، فهل هو وضع لفظ (الإنسان) للحيوان الناطق أو أنه استعمل الإنسان مجازاً في الحيوان الناطق؟ وهنا لا ينفعنا صحة الحمل عند العالم باللغة لإثبات الوضع؛ لأن صحة الحمل تقتضي اتحاد معني الموضوع والمحمول ولا تُبين حال استعمال اللفظ في المحمول، هل أنه استعمال حقيقي أو استعمال مجازي، فمجرد أن نخبرنا بصحة الحمل دون أن يبين أنه أطلق لفظ (الإنسان) في معناها بلا قرينة؛ لأنها موضوعة لذلك؛ لا ينفعنا في إثبات وضع اللفظ للحيوان الناطق؛ لأنه يجوز أن يكون قد استعمل اللفظ في (الحيوان الناطق) مجازاً، ثم بعد أن استعملها مجازاً حملها على (الحيوان الناطق).

وبعبارة أخرى: يجوز أن يكون استعماله للفظ في قضية (الإنسان حيوان ناطق) استعمالاً مجازياً، وإذا جاز ذلك فإننا لن نستفيد من صحة الحمل عنده وضع كلمة (الإنسان) لمعنى المحمول أو العكس.

والفرض الثاني: أن يُبين العالم باللغة أن صحة الحمل عنده من جهة أن المعنى المستعمل فيه لفظ (الإنسان) معنى وضعي، وأن هذا المعنى الوضعي لاتحاده مع (الحيوان الناطق) قد جعله يخبر بصحة الحمل، وفي هذا الفرض سوف تكون معرفة الوضع ليست من جهة صحة الحمل، وإنما من جهة تنصيب عالم باللغة، فيكون ما يدل على الوضع في هذا الفرض هو إخبار الخبير لا صحة الحمل نفسه.

فجواب المصنف رحمته الله الثاني على إشكال الدور يُفرغ صحة الحمل من علاميته؛ لأن العالم باللغة والخبير إذا قال: يصح الحمل من دون أن يُبين أنه استعمال لفظ (الإنسان) في معناه بلا قرينة؛ يكون غاية ما يدل عليه كلامه اتحاد المعنى المفاد بلفظي الموضوع والمحمول، وأما أن استعمال اللفظ حقيقي أو مجازي فهذا لا يستفاد من إخباره بصحة الحمل، وإذا أخبرنا أن الاستعمال استعمال حقيقي فسوف يكون الدال على الوضع إخباره؛ باعتبار أنه عالم خبير، وليس الحمل.

قال رحمته الله: «وكما لا يمكن جعل صحة الحمل لدى المستعلم علامة عنده كذلك لا يمكن جعل صحة الحمل عند العالم من أبناء العرف واللغة علامة

لدى المستعلم؛ لأنه بدون تصريح من العالم بأنه قد استعمل اللفظ المستعلم حاله عند الحمل عليه في معناه الحقيقي؛ لا يثبت كون المحمول محمولاً على المعنى الحقيقي للفظ، ومع تصريحه بذلك يكون مرجعه إلى تنصيب أهل اللغة والخبرة؛ إذ لا يراد بالتنصيب إلا شيء من هذا القبيل. وحال صحة السلب فيما ذكرناه حال صحة الحمل»^(١).

وقد يُقال : إنه من الممكن أن يتخلص صاحب الكفاية رحمته الله من هذا الإشكال بأن يقول : نحن نختار الشق الأول، وهو إن صحة الحمل عند العالم باللغة من دون أن يُبين طبيعة الاستعمال - وأنه حقيقي، أو بلا قرينة - تدل على الوضع، ولكن يقال: إن الحمل الذي هو علامة على الصحة ليس الحمل عند فرد من أفراد علماء اللغة، وإنما الحمل عند العرف العام، فإننا إذا وجدنا العرف العام في موارد كثيرة يحمل لفظ (الإنسان) بلا قرينة على (الحيوان الناطق)؛ نستكشف أن معنى (الإنسان) هو الحيوان الناطق، كما إذا وجدنا العرف - مثلاً - في موارد كثيرة بلا قرينة يحمل كلمة الصعيد على التراب غير الخالص، فإننا نستكشف من ذلك أن كلمة الصعيد تشمل التراب غير الخالص، ولا تختص بالتراب الخالص؛ فإن تكرر حمل معنى الصعيد على التراب غير الخالص بلا قرينة يفيد أن معنى كلمة الصعيد شامل للتراب غير الخالص، وكذلك حمل الإنسان على الحيوان الناطق في موارد كثيرة بلا قرينة؛

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١٦٩.

يفيد اليقين بأن معنى الإنسان هو الحيوان الناطق.

وهذا نظير الجواب الذي ذكره السيد الشهيد نفسه رحمه الله في بحث التبادر، فقد تقدم هناك إشكال على التبادر، حاصله: أن التبادر عند المستعلم أو العالم الواحد من علماء اللغة لا يكشف عن المعنى الموضوع له اللفظ؛ لاحتمال أن هذا التبادر قد حصل بسبب ملابسات خاصة تحف بنفس المستعلم أو العالم الواحد من علماء اللغة، وهذه الملابسات توجب ظهوراً خاصاً لا ظهوراً نوعياً عاماً، والمدار على الظهور النوعي.

وأجاب رحمه الله عن هذا الإشكال: بأن المدار على التبادر العرفي الذي لا يختص بعالم واحد من علماء اللغة، وكذلك نقول في المقام، فإن المدار في صحة الحمل عند العرف، وإذا وجدنا العرف بما هو عرف في موارد كثيرة يحمل (الإنسان) على الحيوان الناطق بلا قرينة، يحصل لنا العلم بأن لفظ الإنسان يدل على المعنى المتحد بالحيوانية الناطقية بلا قرينة، فتأمل.

علامة الاطراد:

العلامة الثالثة: علامة الاطراد، فقد ذكر جملة من علماء اللغة المتأخرين، وتبعهم جملة من علماء الأصول؛ أن من علامات الحقيقة - التي هي في عرض علامة التبادر، وعلامة صحة الحمل أو عدم صحة السلب - الاطراد.

والاطراد في اللغة: يطلق على التابع، فيقال اطراد الشيء تبع بعضه بعضاً، واطردت الأشياء تتابعت، وتبع بعضها بعضاً، ويأتي بمعنى الاتساع، فيقال

بلد طراد، أي: واسع يطرد فيه السراب، ومكان طراد أي: واسع.
وفي الاصطلاح: معناه ليس بعيداً عن المعنى اللغوي؛ فإنه يطلق - أيضاً -
بمعنى الاتساع والتتابع بلحاظ الموارد، واختلفت كلمات علماء الأصول في
تقريب دلالاته على الحقيقة، وفيما يلي نذكر بعض التقريبات:

تطبيق الاطراد في الاستعمال:

التقريب الأول: أن يكون المراد من الاطراد هو الاطراد في نفس
الاستعمال، بأن يكون استعمال اللفظ في المعنى نفسه واسعاً ومتتابعاً في موارد
كثيرة، بتقريب أنه إذا شككنا بأن الكلمة هل هي موضوعة لمعنى معين أو
موضوعة لمعنى آخر فإن استعمال الكلمة في هذين المعنيين ليس دليلاً على
الوضع والحقيقة؛ لأن الاستعمال أعم من الحقيقة، ولكن اطراد الاستعمال في
أحدهما بأن يكون استعماله فيه واسعاً متتابعاً في جميع الموارد أو في موارد
كثيرة؛ يدل على الحقيقة؛ لأن المعنى المجازي لا يتكرر فيه الاستعمال ولا
يطرد، وإنما يكون الاستعمال فيه قليلاً، فيكون المقصود بالاطراد اطراد
الاستعمال، ومرده إلى أن صحة استعمال اللفظ في معنى كثيراً تدل على أن
ذلك المعنى هو المعنى الوضعي للفظ؛ لأن المجاز لا يكون الاستعمال فيه كثيراً
أو مطرداً، أي: لا يصح الاستعمال فيه كذلك.

وقد أورد صاحب الفصول والشيخ الأنصاري رحمهما الله على هذا التقريب: بأن
الاستعمال المجازي - أيضاً - كثير ومطرد في كل مورد حفظت فيه الخصوصية

المصححة للاستعمال المجازي، فكلمة (الأسد) - مثلاً - تستعمل في الرجل لمناسبة ولخصوصية مصححة، وهي المشابهة في الشجاعة، وإذا حفظت هذه الخصوصية - وهي الشجاعة - يصح أن نستعمل هذه الكلمة الرجل الشجاع دائماً، وفي كل مورد، فالاستعمال المجازي مع حفظ الخصوصية - أيضاً - مطرد، وكثير، وواسع، فلا فرق من جهة اطراد الاستعمال بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، فاطراد الاستعمال أعم من الحقيقة، فلا يمكن أن يكون علامة عليها.

وبعبارة أخرى: إنه حتى في الاستعمال المجازي يتحقق الاطراد، وذلك فيما إذا حفظت الخصوصية المصححة للاستعمال المجازي، كخصوصية الشجاعة المصححة لاستعمال كلمة (الأسد) في الرجل الشجاع؛ فإنه ما دام الرجل شجاعاً يصح أن نستعمل فيه كلمة (الأسد) دائماً، وعلى وجه الاطراد، فالاطراد المتعلق بالاستعمال كالاستعمال نفسه أعم من الحقيقة والمجاز، فلا يكون علامة على الحقيقة.

وفي مقام التخلص من هذه الإشكال ذكر صاحب الكفاية رحمته الله جوابين^(١)

(١) وفي بعض التقارير عرض كلام صاحب الكفاية رحمته الله كإشكال على هذا التقريب، فكأن صاحب هذا التقريب يريد أن الاطراد دليل الحقيقة، ويشكل عليه صاحب الكفاية رحمته الله بأن الاطراد حاصل في الاستعمال المجازي مع كون المصحح خصوصية خاصة، ولكن هذا العرض لا ينسجم مع ظاهر كلام المصنف رحمته الله، وسياقه.

وبيان آخر: إن بعض الأعلام قد فهم من كلام صاحب الكفاية رحمته الله ما ذكرناه من أنه في

ارتضى الأول منهما، وأشكل على الثاني.

أما الجواب الأول - الذي قبله صاحب الكفاية رحمته الله - فهو إن في الخصوصية المصححة للاستعمال المجازي - كخصوصية المشابهة بين الرجل الشجاع والأسد - احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يكون الملحوظ في الخصوصية المصححة لإطلاق كلمة (الأسد) على الرجل - مثلاً - خصوص المشابهة في الشجاعة، وعلى هذا الاحتمال يكون إشكال صاحب الفصول والشيخ الأنصاري رحمتهما الله وارداً؛ لأن هذه الخصوصية متى ما حفظت يصح إطلاق كلمة (الأسد) على الرجل، فما دام الرجل شجاعاً فإنه يصح أن نطلق عليه كلمة (الأسد)، فلا فرق حينئذ بين الاستعمال المجازي وبين الاستعمال الحقيقي، فكلاهما قد يطرد.

الاحتمال الثاني: أن يكون الملحوظ في المشابهة نوع المشابهة، لا خصوص المشابهة في الشجاعة، ففي الاحتمال السابق كنا نقول إن الخصوصية المصححة

قوله رحمته الله (ولعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات) يريد أن يدفع إشكال صاحب الفصول بالتفريق بين أخذ خصوصية المشابهة في الشجاعة في تصحيح استعمال كلمة (الأسد) في الرجل الشجاع وبين أخذ مطلق المشابهة، وبعض الأعلام ذكر أن هذا ليس هو مراد صاحب الكفاية، وإنما مراده الإشكال على التقريب الأول الذي ذكرناه بإشكال صاحب الفصول، والشيخ الأعظم، فهو في هذه العبارة يريد أن يقبل إشكال صاحب الفصول، لأنه يريد أن يدفع إشكاله.

وما يدولي أن هذا الفهم خلاف الظاهر؛ وذلك لأنه لم يقل: ويلاحظ عليه أو: يرد عليه أو: وفيه، وإنما قال: (ولعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات)، فكأنه في مقام توجيه هذا التقريب، وليس في مقام الإشكال عليه.

لاستعمال كلمة (الأسد) مجازاً في الرجل؛ خصوص المشابهة في الشجاعة، أما هنا فنقول إن الخصوصية المصححة مطلق المشابهة؛ لأن هناك نوع مشابهة بين معنى كلمة (الأسد) الحقيقي وبين الرجل الشجاع صحح استعمال كلمة الأسد في الرجل الشجاع، فالخصوصية المصححة نوع المشابهة، لا خصوص المشابهة في الشجاعة، وإذا بنينا على هذا الاحتمال فلن يكون إشكال العلمين وارداً؛ لأن نوع المشابهة لا يُصحح اطراد استعمال كلمة (الأسد) في الرجل؛ وذلك لأن مطلق المشابهة لا يصحح الاستعمال إلا في بعض الموارد، ولا يصححه في البعض الآخر، فالمشابهة في الشجاعة تصحح استعمال كلمة (الأسد) في الرجل، وأما المشابهة في نتن الرائحة أو كثافة شعر الرأس فإنها لا تصححه، فلو وجد رجل في فيه نتن أو تخرج منه رائحة كريهة، لا يرى العرف صحة استعمال كلمة (الأسد) فيه، وهذا يعني أن نوع المشابهة لا يصحح الاستعمال المجازي.

وكذلك إذا وجدنا رجلاً أهمل حلق شعر رأسه حتى أصبح كثيفاً متجعداً يشبه لبدة الأسد، فإنه لا يطلق عليه كلمة (الأسد) للمشابهة في منظر الشعر عرفاً، مع أن نوع المشابهة موجود ومتحقق فيه، وهذا دليل على أن نوع المشابهة لا يحقق اطراد الاستعمالي، وعليه، فسوف نقول إن هنالك فرقاً بين المعنى الحقيقي وبين المعنى المجازي إذا قلنا بأن الخصوصية المصححة للاستعمال المجازي هي نوع المشابهة، وذلك الفرق هو إنه في المعنى الحقيقي

كما في كلمة (إنسان)؛ يوجد اطراد في الاستعمال، فإننا نستعمل كلمة (الإنسان) في زيد في جميع أحواله، ومن دون حاجة إلى مصحح وراء الوضع، وأما في الاستعمال المجازي فلأن المصحح نوع المشابهة فلا اطراد فيه؛ فإننا في بعض الموارد نجد المشابهة مصححة للاستعمال، كما في الشجاعة بالنسبة إلى استعمال كلمة (الأسد) في الرجل الشجاع، وفي بعض الموارد نجد المشابهة غير مصححة للاستعمال، كما في مشابهة الرجل للأسد في خبث رائحة فيه، أو في كثافة شعر رأسه، فما ذكره العلمان غير وارد على اطراد الاستعمال؛ لوجود فرق بين الاستعمال المجازي وبين الاستعمال الحقيقي؛ فإن الاستعمال الحقيقي مطرد، والاستعمال المجازي غير مطرد، ولكن هو غير مطرد على تقدير أن الخصوصية المصححة للاستعمال المجازي هي نوع المشابهة، لا خصوص مشابهة ما، كالمشابهة في الشجاعة.

ويمكن أن يلاحظ على جواب صاحب الكفاية بملاحظتين:

الملاحظة الأولى: هي إن المصحح للاستعمال المجازي ليس نوع المشابهة، وإلا لصح استعمال كلمة (الأسد) مجازاً في النعامة المعروفة بالجبن والخوف، لوجود مشابهة بين الأسد وبينها في المشي؛ فإن كليهما يمشي، بل لصح استعمال كلمة (الأسد) في كل شيء جامد لوجود مشابهة في الجسميّة؛ فإنه كما أن للأسد مادة جسميّة كذلك للجدار مادة جسميّة، فنوع المشابهة محفوظ بين الأسد وبين الجدار، ومن الواضح البيّن فساد صحة استعمال كلمة (الأسد) في

الجدار مجازاً؛ وذلك لأن الخصوصية المصححة للاستعمال المجازي هي الخصوصية المستحسنة عند الطبع، والتي يقبلها الذوق العرفي، والخصوصية التي يقبلها الذوق العرفي هي التي تكون أبرز صفات المعنى الحقيقي الظاهرة منه عرفاً، والتي لها تأثير في خيال الناس، كالمشابهة في أبرز صفات المعنى الحقيقي، مثل الشجاعة في الأسد، فليس المصحح مطلق المشابهة، وإنما خصوص المشابهة المقبولة عند العرف، والذوق العام، وعليه، فإذا كان الملحوظ خصوص المشابهة في الصفة الأبرز فإنه سوف يأتي إشكال صاحب الفصول والشيخ الأنصاري ؛ لأننا إذا لاحظنا المشابهة في الشجاعة فسوف يكون الاستعمال المجازي استعمالاً مطرداً.

الملاحظة الثانية: لو سلمنا بأن الملحوظ في الخصوصية المصححة للاستعمال المجازي نوع الخصوصية، كمطلق المشابهة في استعمال كلمة (الأسد) في الرجل الشجاع؛ فمع ذلك عدم الاطراد لا يثبت المجازية، بيان ذلك:

لو أطلق لفظ (الأسد) على الرجل الشجاع، وشككنا هل هذا الإطلاق حقيقي أو مجازي؟ فقد ذكر صاحب الكفاية رحمته الله أن عدم اطراد استعمال كلمة (الأسد) في الرجل المشابه للأسد في غير الشجاعة؛ يدل على المجازية، حيث إننا لا نستعملها في الرجل الذي له رائحة نتنة مع أنه هنالك مشابهة بينه وبين الأسد، وعدم الاستعمال دليل على أن هذا الإطلاق إطلاق مجازي؛ إذ لو كان إطلاقاً حقيقياً لصح إطلاق (كلمة) الأسد على الرجل سواء كان شجاعاً أم لم

يكن، فعدم إطلاق (الأسد) على غير الرجل الشجاع دليل على أن الكلمة لم توضع للرجل المشابه للأسد في الشجاعة، وليس استعمالها فيه إلا استعمال مجازي.

ويلاحظ عليه أن عدم إطلاق كلمة (الأسد) على غير الرجل الشجاع يحتمل فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: ما ذكره صاحب الكفاية من أن كلمة (الأسد) لم توضع لمطلق الرجل، ونوع المشابهة بين الأسد وبين الرجل لا يصحح الاستعمال المجازي مطلقاً، وإنما يصححه في بعض الموارد.

والاحتمال الثاني: أن يكون لفظ (الأسد) حقيقة في الرجل الشجاع؛ لأنه موضوع لكل شجاع، ومن مصاديقه الأسد - الحيوان المفترس المعروف - و- أيضاً - من مصاديقه الرجل الشجاع، وهو يطلق على الشجاع حقيقة، فيكون استعماله في الأسد استعمالاً حقيقياً؛ لأن الأسد مصداق للشجاع، وكذلك استعماله في الرجل الشجاع يكون حقيقياً؛ لأنه مصداق للشجاع، وعدم استعماله في الرجل الجبان غير الشجاع لا لأن كلمة (الأسد) موضوعة لخصوص الحيوان المفترس، ولا يصح استعمالها في الرجل غير الشجاع؛ لعدم وجود وضع؛ ولعدم وجود مناسبة مصححة، وإنما لأنها موضوعة للشجاع سواء كان رجلاً أم كان غير رجل، وحيث إن الرجل الجبان ليس مصداقاً للمعنى، ولا يوجد فيه مشابهة مع المعنى الحقيقي؛ فلا يصح استعمال اللفظ فيه.

وبعبارة أخرى: إن صاحب الكفاية رحمه الله يقول إن عدم صحة استعمال كلمة (الأسد) في غير الرجل الشجاع يدل على أن استعمالها في الرجل الشجاع مجازي؛ وذلك لأنه لو كانت كلمة (الأسد) موضوعة للرجل حقيقةً لاطرد استعمالها فيه، وأطلقت على الرجل سواء كان شجاعاً أم لم يكن، فعدم إطلاقها على الرجل غير الشجاع يدل على أن إطلاقها على الرجل الشجاع مجاز لوجود مناسبة بين معنى كلمة (الأسد) الذي هو الحيوان المعروف - وبين الرجل الشجاع، وتلك المناسبة هي مناسبة المشابهة، ولأن هذه المشابهة غير مطردة، ولا تُصحح الاستعمال مطلقاً، وإنما في خصوص الشجاعة، فعدم اطراد الاستعمال دليل المجازية.

وفي مقام المناقشة نقول لصاحب الكفاية: يمكن أن يُقال بأن كلمة (الأسد) لم توضع للحيوان المفترس المعهود، وإنما وضعت لمعنى عام ينطبق على الحيوان المفترس، وينطبق على غيره، وذلك المعنى العام هو الشجاع، فكلمة (الأسد) مراد أو كالمترادف لمعنى كلمة (الشجاع)، ولهذا المعنى العام مصاديق، والحيوان المفترس أحد مصاديقه، كما أن الرجل الشجاع من مصاديقه، فإذا استعملنا كلمة (الأسد) في الحيوان المفترس من جهة ما يشتمل عليه من شجاعة يكون استعمالنا حقيقياً؛ لأن الحيوان المفترس مصداقه، وإذا استعملناها في الرجل الشجاع يكون استعمالنا حقيقياً أيضاً؛ لأن الرجل الشجاع مصداق للمعنى العام، وإذا احتملنا هذا الاحتمال، فلن يكون عدم

صحة استعمال كلمة (الأسد) في الرجل غير الشجاع دليلاً على أن استعمال كلمة (الأسد) في الرجل الشجاع مجاز؛ لأن عدم صحة استعمال كلمة (الأسد) في الرجل غير الشجاع؛ باعتبار أنه لا يوجد وضع؛ لأننا فرضنا أن اللفظ موضوع لمن كان شجاعاً، والمفروض أن هذا الرجل ليس شجاعاً. وإذا قلت: لا تتوقف صحة الاستعمال على الوضع؛ فإن الاستعمال المجازي صحيح.

قلت: لا يوجد مشابهة مصححة عرفاً بين مفهوم (الشجاع) الذي وضعت له كلمة (الأسد) وبين الرجل غير الشجاع، والنتيجة هي: إنه من الممكن أن نقول بأن كلمة (الأسد) مستعملة حقيقة في الرجل الشجاع، ومع ذلك لا يصح استعمال كلمة (الأسد) في الرجل غير الشجاع، فعدم صحة إطلاق كلمة (الأسد) على الرجل غير الشجاع أعم من كون استعمال كلمة (الأسد) في الرجل الشجاع مجازاً؛ لأنه يحتمل أن يكون مجازاً بتقرير صاحب الكفاية رحمته الله، ويحتمل أن يكون حقيقة بالتقريب الذي ذكرنا^(١).

الجواب الثاني: - على إشكال صاحب الفصول، والشيخ الأعظم رحمته الله - ما ذكره بعض الأصوليين من أنه يمكن أن نتخلص من المحذور بإضافة قيد على وجه الحقيقة أو بلا تأويل، بأن نقول: إن كثرة الاستعمال في معنى وإطراده فيه علامة على الحقيقة، ولكن ليس مطلقاً، وإنما إذا كان هذا الاطراد بلا عناية،

(١) بداية الوصول: ج ١ ص ٦٤.

وبلا تأويل، وأما إذا كان بعناية وتأويل فالاطراد لا يدل على الحقيقة، فمثلاً إذا شككنا في أنه هل لفظ (الإنسان) الموضوع لمعنى هو موضوع للحيوان الناطق أم لا؟ فهذا يعني أننا نحتمل أن استعمال كلمة الإنسان في (الحيوان الناطق) على نحو المجاز، فإذا وجدنا أن استعمال كلمة (الإنسان) مطرداً في (الحيوان الناطق)، وبلا عناية في اللفظ فإذا قلنا أن حقيقة المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له، أو وجدنا عدم التأويل، ولا يوجد عناية في الادعاء - بناء على أن المجاز في الإسناد كما هو رأي السكاكي - فحينئذ نقول إن كثرة الاستعمال على وجه الاطراد علامة من علامات الحقيقة، أما إذا شعرنا بوجود عناية وتجاوز في الكلمة، أو أن الكلام يحتاج إلى تأويل، كما إذا وجدنا اطلاق (الإنسان) على الحيوان الناطق بحاجة إلى تأويل بأن يُقال بأن الكلمة استعملت في معناها، ثم ادعي في مقام التطبيق أن المعنى يشمل الحيوان الناطق؛ فإن الاطراد لن يكون علامة على الحقيقة.

وبهذا يندفع إشكال صاحب الفصول ، والشيخ الأعظم (رحمهما الله)، فقد ذكرنا أن الاطراد في الاستعمال ليس علامة الحقيقة؛ لأنه متحقق في الاستعمال المجازي، وجوابها هو: إن الاطراد الذي نقول بأنه علامة للحقيقة هو الاطراد على وجه الحقيقة بلا عناية، بينما الاطراد الذي ذكرناه مع العناية، و تصححه العلاقة الخاصة، كالمشابهة في الشجاعة.

ورفض المصنف رحمته الله هذا الجواب؛ لأنه يفضي إلى محذور الدور؛ فإن

المفروض هو أننا نرى الاطراد علامة الحقيقة، فنريد أن نعرف به أن الاستعمال حقيقي، وليس على نحو المجاز - أي: يشتمل على عناية - فإذا قيل: إن ما يفيد العلم بالحقيقة هو الاطراد بلا عناية وتجوز، أي: على نحو الحقيقة؛ يلزم أن يكون علمنا بكون الاستعمال لا على نحو العناية متوقف على علمنا بأن الاستعمال لا على نحو العناية.

وبعبارة أخرى: إن هذا الجواب ينبنى على أن العلم بالحقيقة - أي: كون اللفظ موضوعاً للمعنى - يتوقف على الاطراد على نحو الحقيقة، ومن الواضح أن إدراك كون اطراد اللفظ على نحو الحقيقة يتوقف على معرفة الوضع، فيلزم توقف معرفة الوضع على معرفة الوضع، وهذا هو الدور، فقيّد (على وجه الحقيقة) أو (بلا تأويل) وإن خلصنا من نقض صاحب الفصول والشيخ الأعظم رحمهما؛ إلا أنه أوقفنا في إشكال أعظم، وهو إشكال الدور.

دفع محذور الدور بما تقدم في التبادر:

فإن قلت: يمكن أن نتخلص من محذور الدور بالجوابين المتقدمين في التبادر، بأن يقال: إن العلة المفيدة للعلم بالوضع هي الاطراد مع العلم الارتكازي بأنه على وجه الحقيقة، وأما العلم الحاصل بعد الاطراد فهو العلم التفصيلي المتلفت إليه، أو يقال إن علمنا بكون الاطراد على وجه الحقيقة عند العالمين باللغة يُفيدنا العلم بالوضع، فما هو علة لإفادة العلم الاطراد عند العالمين باللغة، والمعلول علمنا نحن بالوضع، فلا يلزم الدور؛ لأن المتقدم غير المتأخر.

قلت: إن الجوابين السابقين - في بحث التبادر - لا يأتیان هنا - في بحث الاطراد:

أما الجواب الأول وهو أن يُقال بأن السابق هو العلم الارتكازي، واللاحق العلم التفصيلي؛ فلأنه في التبادر كنا نقول: إن التبادر نفسه هو العلامة. نعم، التبادر يتوقف على علم، فجعلنا العلم الارتكازي بالوضع منشأً للتبادر، والتبادر منشأً للعلم التفصيلي، ففي التبادر حيث نقول ذات التبادر تفيد العلم بالوضع إذا علمنا بها؛ تخلصنا من محذور تقدم العلم على نفسه بالتفريق بين العلم الارتكازي والعلم التفصيلي.

وأما هنا فإن صاحب هذا الجواب لا يقول بأن ذات الاطراد هي العلامة فيما إذا تعلق بها العلم، بل الاطراد مع كون الاطراد على وجه الحقيقة، فأخذ كون الاستعمال حقيقياً، وليس العلم بالاطراد حتى يتمكن من التخلص بالقول بأن السابق علم ارتكازي، واللاحق علم تفصيلي.

وأما الجواب الثاني: - وهو القول بأن الاطراد على وجه الحقيقة عند العالمين باللغة يفيد العلم بأن هذا الاستعمال على وجه الحقيقة - فلأن هذا الوجه أخذ كون الاستعمال حقيقة عند العالمين باللغة علامة لعلمنا نحن بكون الاستعمال على وجه الحقيقة، وما دمنا نعلم في الرتبة السابقة بأن الاستعمال عند أهل اللغة على وجه الحقيقة؛ فهذا يعني أننا سابقاً نعلم بأن الاستعمال على وجه الحقيقة، وقد جعلنا هذا العلم علة لإفادة نفسه، وهذا هو الدور.

وبعبارة أخرى: إن الجواب الثاني تام في مسألة التبادر؛ لأنه في التبادر أخذت ذات التبادر عند العالمين باللغة علة لحصول الوضع عند المستعلم، وأما في الاطراد فقد أخذ شيوع واطراد الاستعمال عند العالمين عن وضع، وعلى وجه الحقيقة، وبلا تأويل، وهذا يتوقف على إدراك الوضع؛ فإنه لا يسعني أن أقول بأن الاطراد عند العالمين على وجه الحقيقة إلا إذا علمت أن اللفظ عندهم موضوع لهذا المعنى الذي اطرده فيه اللفظ، فيأتي محذور الدور عند المستعلم نفسه، فإنه يملك علماً سابقاً بالوضع، فكيف يكون هذا العلم السابق هو علة لإفادة علمه اللاحق بالوضع؟! إن هذا من جعل الشيء علة لنفسه، وهو واضح الفساد.

صحة الاستعمال في الموارد المشابهة:

التقريب الثاني: - هو ما يظهر من كلام غير واحد من شراح الكفاية - وهو إن المراد بالاطراد صحة استعمال اللفظ في كل مورد يشابه المورد الذي يطلق عليه اللفظ في الخصوصية التي نحتمل أن اللفظ قد وضع لها، فإذا لم يحصل الاطراد - بأن لم يصح إطلاق اللفظ على كل مورد يشابه المورد الذي أطلق عليه اللفظ في الخصوصية - كشف ذلك عن المجازية؛ لأن عدم اطراد الاستعمال يكشف عن كون الاستعمال مجازاً؛ لعدم اطراد مناسبات المجاز المصححة لاستعماله، ولكي يتضح هذا التقريب أذكر مثلاً، وهو:

لو أطلق لفظ (الإنسان) على زيد، وشككنا هل هو من جهة أن زيد

حيوان ناطق، فيكون المعنى الحقيقي لكلمة (الإنسان) هو الحيوان الناطق، واستعمال الكلمة في زيد باعتبار أنه حيوان ناطق استعمال حقيقي؟ أم من جهة وجود جهة مصححة لاستعمال لفظ (الإنسان) مجازاً في زيد؟ فنحن في الحقيقة نرى إطلاق الكلمة على زيد صحيح، ولكن نشك في الاستعمال هل هو حقيقي لأن كلمة (الإنسان) موضوعة للحيوان الناطق أم مجازي لمناسبة بين زيد وبين المعنى الوضعي للكلمة؟ فإذا وجدنا أن لفظ (الإنسان) يطلق على كل ما يشارك زيد في الحيوانية الناطقية، وهي الخصوصية التي نحتمل أن اللفظ وضع لها؛ فإن هذا هو الاطراد في التقريب الثاني، وهو يكشف عن وضع اللفظ للحيوان الناطق، فإننا إذا وجدنا أن لفظ (الإنسان) يطلق على زيد، وعلى كل من يشاركه في الحيوانية الناطقية كعمرو، وبكر، وهند، ويطلق - أيضاً - على زيد في جميع أحواله، وليس في حال دون حال؛ فسوف نستكشف من هذا الاطراد أن كلمة (الإنسان) موضوعة للحيوان الناطق.

والوجه في ذلك : هو إن خصوصيات ومناسبات الاستعمال المجازي محدودة، وقد حصرها البعض في ستين مناسبة، كمناسبة المشابهة، والكل والجزء، والسبب والمسبب، فهي مناسبات وخصوصيات محدودة، وليست كثيرة جداً غير محصورة، وإذا كانت كذلك فسوف يكون الاستعمال المستند إليها محدوداً، والاستعمال الذي يحتاج إلى مناسبات ليكون صحيحاً هو الاستعمال المجازي، وهذا يعني أن الاستعمال المجازي لن يكون فيه اطراد،

وإنما يكون في حالات محدودة نادرة؛ لأنه يستند إلى خصوصيات ومناسبات محدودة، فإذا وجدنا كلمة (الإنسان) اطردت في كل من يشابه زيد في الحيوانية الناطقية فسوف نستكشف الحقيقة؛ لأنه لو كان المعنى الذي وضعت له كلمة (الإنسان) غير الحيوان الناطق؛ لما اطراد الاستعمال؛ لأن استعمال كلمة (الإنسان) في زيد حينئذ سوف يكون استعمالاً مجازياً، والاستعمال المجازي لا يطرد؛ لأنه يستند إلى مناسبة خاصة محدودة، فهو يصح ما دامت هذه المناسبات موجودة ومحفوظة، وهي نادرة، فهو يصح إذن في حالات نادرة ولا يكون فيه اطراد؛ لأن المناسبات غير مطردة، فالاستعمال المجازي لا يطرد، خصوصاً إذا التفتنا إلى أن الخصوصية المصححة للاستعمال المجازي لا تكون مصححة للاستعمال المجازي دائماً، فمجموع الخصوصيات محدود، وأيضاً كل واحدة من هذه الخصوصيات لا تصحح الاستعمال المجازي دائماً، ففي علاقة السبب بالمسبب - على سبيل المثال - نجد أن هذه العلاقة تصحح إطلاق كثير الرماد على الكريم؛ باعتبار أن الكريم يحرق الخشب كثيراً لكي يطهو الطعام لضيوفه، فكرمه سبب لأن يكون عنده رماد كثير، فيوجد علاقة سببية، حيث يوجد سبب ومسبب، والكرم هو السبب، والمسبب كثرة الرماد، ولكن هذه العلاقة لا نجدها تعمل دائماً في تصحيح الاستعمال المجازي، فمثلاً لا يطلق على الباني اسم البناء؛ لأن الباني سبب للبناء، ولا يطلق على الأب اسم الابن لأنه سبب له، فمناسبة السببية لم تصحح المجاز مطلقاً، وإنما

في بعض الموارد، و كذلك الحال في علاقة الجزء بالكل، فإننا نجد أنها تعمل في إطلاق الرقبة على العبد المملوك، فيقال: (فك رقبة) أو: (أعتق رقبة المملوك)، وهذا من إطلاق لفظ الجزء وإرادة الكل، فالعرف يقبل هذا الاستعمال المجازي لهذه المناسبة، ولكن نجده - أيضاً - لا يصحح الاستعمال المجازي في غير مقام التحرير، فمثلاً لا يُقال: (جاءت رقبة)، ويقصد جاء المملوك أو: (في البيت تعمل رقبة)، وهذا يعني أن المناسبات المصححة للاستعمال المجازي هي في نفسها غير مطردة؛ لأنها من جهة محدودة، ومن جهة أخرى كل مناسبة منها لا تصحح المجاز مطلقاً وفي جميع الأحوال، و الموارد، فمحدودية المناسبات المصححة للاستعمال المجازي تكشف عن محدودية الاستعمال المجازي، وأنه لا اطراد فيه، فإذا وجدنا اطراداً كشف ذلك عن الوضع.

وبعبارة أخرى: إن هذا التقريب يتكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي إن اللفظ الذي يطلق على فرد ما مجازاً لا يكون مطرداً في جميع الأفراد التي تشاركه في الحقيقة؛ لأن مناسبات المجاز محدودة، وغير مطردة، بل لا يطرده استعمال اللفظ فيه مجازاً في جميع الأحوال.

المقدمة الثانية: إذا وجدنا لفظاً يطلق على فرد وعلى الأفراد التي تشترك معه في الخصوصية التي يحتمل وضع اللفظ لها، كما إذا وجدنا لفظ (الإنسان) الذي يحتمل أنه أطلق على الحيوانية الناطقية الموجودة في فرد على نحو الحقيقة، ويحتمل أنه أطلق على نحو المجاز؛ كشف هذا الاطراد على الوضع

لتلك الجهة المشتركة التي كنا نحتمل أن اللفظ موضوع لها.
وهذا التقريب كما ظهر يعتمد على عدم اطراد مناسبات المجاز المصححة
له.

فلو قال قائل: إن مناسبات المجاز غير محدودة، وهي تصحح الاستعمال
مطلقاً؛ لأن المدار في المناسبة مدار استحسان الطبع، ولا يوجد عدد معين
للمناسبات المقبولة عند الطبع، فيصح الاستعمال المجازي في جميع الموارد؛
فلن يكون هذا التقريب تاماً؛ لأنه في الواقع يعتمد على أن الاطراد يدل على
الحقيقة، وعدم الاطراد يدل على المجاز؛ لأن مناسبات المجاز محدودة، فلا
يكون الاستعمال المجازي مطرداً، فلو قيل باطراد الاستعمال المجازي لم يتم
هذا التقريب.

ولكن من الصعب أن يلتزم بأن مناسبات المجاز مطردة، وأنه يصح
الاستعمال المجازي دائماً وفي جميع الموارد، وقد ذكرنا بعض الأمثلة التي تؤيد
عدم اطراد مناسبات المجاز، فمناقشة هذا التقريب من هذه الجهة - كما عن
بعض الأصوليين - في غير محلها.

نعم، يمكن أن يلاحظ على هذا التقريب ما ذكرناه سابقاً في مناقشة
صاحب الكفاية رحمته الله، فإنه يمكن أن يقال بأن عدم الاطراد لا يدل على أن
الاستعمال استعمال مجازي، بل هو أعم، فمثلاً لو أطلق لفظ (الأسد) على
الرجل الشجاع، وشككنا هل هو موضوع للحيوان الناطق فيكون الاستعمال

حقيقياً أم موضوع للحيوان المفترس، واستعمل في الرجل الشجاع مجازاً؟ فإن أصحاب هذا التقريب يقولون: إنه إذا وجدنا كلمة (الأسد) تطلق على كل من يشارك الرجل الشجاع في الحيوانية الناطقية التي نحتمل وضع كلمة (الأسد) لها فهذا الاطراد يدل على الحقيقة، وأما إذا وجدنا اللفظ لا يطلق على كل حيوان ناطق، بل يطلق على الرجل الشجاع، ولا يطلق على الرجل الجبان؛ فعدم الاطراد دليل على أن كلمة (الأسد) استعملت في الرجل الشجاع مجازاً، ويلاحظ على هذا الكلام - وجود احتمالين في الشك الموجود في هذا الفرض:

الاحتمال الأول: أن يكون له طرفان فقط، بأن كنا نعلم بأن لفظ (الأسد) إما موضوع للحيوان المفترس، فيكون الاستعمال في الرجل الشجاع لمناسبة الشجاعة، وعليه فيكون استعمالاً مجازياً، وإما موضوع للحيوان الناطق، وهنا يمكن أن يقال: بأن عدم الاطراد أو عدم صحة إطلاق كلمة (الأسد) على كل رجل، بما في ذلك الرجل الجبان؛ علامة على أن اللفظ استعمل على نحو المجاز، وليس موضوعاً للحيوان الناطق، وإنما هو موضوع للحيوان المفترس، وحيث إن الرجل الشجاع حقيقة ليس حيواناً مفترساً فاستعمال كلمة (الأسد) فيه استعمال مجازي.

وفي هذا الاحتمال الذي لدينا فيه علم بأن معنى كلمة (أسد) إما الحيوان الناطق أو الحيوان المفترس؛ يكون عدم الاطراد كاشفاً عن مجازية الاستعمال.

الاحتمال الثاني: أن يكون للفرض أكثر من طرفين، بأن كنا نشك هل كلمة (الأسد) موضوعة للحيوان المفترس أو موضوعة للحيوان الناطق أو موضوعة للشجاع؟ وهنا عدم الاطراد لا يكشف عن المجازية؛ لأننا إذا وجدنا كلمة (الأسد) التي أطلقناها على الرجل الشجاع لا تطلق على الرجل الجبان؛ فهذا لا يُعَيِّن أن الاستعمال هنا استعمال مجازي؛ لأنه لا يُثَبَّت أن كلمة (الأسد) موضوعة للحيوان المفترس، فيكون استعمالها في الرجل الشجاع استعمالاً مجازياً؛ إذ يُحْتَمَل أن تكون كلمة (الأسد) موضوعة للشجاع سواء كان حيواناً مفترساً أم كان حيواناً ناطقاً، وإذا كانت موضوعة للشجاع فعدم صحة استعمالها في الرجل الجبان لا يُعَيِّن أن إطلاقها على الرجل الشجاع مجاز؛ إذ قد يكون حقيقة؛ لأن الكلمة موضوعة لمعنى جامع يطلق على الحيوان المفترس، ويطلق - أيضاً - على الحيوان الناطق فيما إذا كان شجاعاً؛ لأنه مصداق له، ولا يطلق على الرجل غير الشجاع؛ لأنه ليس مصداقاً له، ولا توجد مشابهة بينهما.

إذن، فالصحيح هو إن هذا التقريب الثاني في نفسه لا يُخَرِّج لنا علامة عدم الاطراد على المجازية.

صحة الاستعمال مع عدم المناسبة:

التقريب الثالث: أن يكون المراد من الاطراد صحة الاستعمال حتى مع عدم المناسبة التي يحتمل استعمال اللفظ مجازاً بسببها، وهذا ما ذكره الشيخ

التبريزي رحمته الله^(١)، وهذا الوجه يختلف عن التقريب السابق، فإن المستدلين في التقريب السابق يذكرون أن الاطراد علامة على الوضع والحقيقة، فصحة الاستعمال إذا تحققت في جميع الموارد التي توجد الخصوصية التي يُحتمل الوضع لها تدل على الحقيقة، بينما يفيد الشيخ التبريزي رحمته الله في هذا التقريب: أن صحة الاستعمال في كل مورد لا توجد فيه الخصوصية التي يُحتمل أنها هي المصححة للاستعمال المجازي؛ يدل على الحقيقة، ولكي يتضح هذا التقريب أذكر مثلاً، وهو:

لو شككنا في أن لفظ (الأسد) هل هو موضوع للحيوان المفترس المعهود أم موضوع لمعنى آخر، ولمناسبة الشجاعة يستعمل اللفظ في الحيوان المفترس؟ فإنه يمكن أن نعرف على أن لفظ (الأسد) موضوع للحيوان المفترس فيما إذا صح استعمال كلمة (الأسد) في الحيوان المفترس الجبان، الذي لا توجد فيه الخصوصية التي يُحتمل أنها هي المصححة للمجاز فيما لو كان الاستعمال مجازياً، فإن صحة الاستعمال حينئذٍ دليل على وضع الكلمة للحيوان المفترس؛ لأنه لو كان الاستعمال مجازياً لمناسبة صحته، وهي الشجاعة؛ لما صح إطلاق كلمة (الأسد) على الحيوان المفترس فيما إذا لم يكن شجاعاً. ومرجع هذا التقريب إلى أن صحة الاستعمال مع فقد الخصوصية التي يُحتمل أنها هي المصححة للاستعمال؛ يدل على الحقيقة.

(١) دروس في مسائل علم الأصول: ج ١ ص ٨٧.

قال رحمته الله: «لعلّ مراد القائل بكون الاطراد علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز؛ هو أنّه لو أراد المستعلم أن يعلم كون استعمال لفظ في معنى خاصّ عند أهل المحاورة بنحو الحقيقة، ومن قبيل استعمال اللفظ فيما وضع له أو أنّه يستعمل فيه بنحو المجاز؛ فعليه أن يلاحظ استعمالهم، فإذا رأى صحّة التعبير عن ذلك المعنى بذلك اللفظ حتّى في استعماله التي لا تناسب رعاية العلاقة المحتمل رعايتها في بعض تلك الاستعمالات؛ علم بوضع اللفظ لذلك المعنى، وإذا رأى عدم صحّة استعمال اللفظ المزبور في ذلك المعنى في جميع التراكيب المتعارفة؛ فيعلم بأنّ استعماله إنّما هو بلحاظ تلك العلاقة التي كان يحتمل وقوعه بلحاظها، كما في المرق الرقيق، فإنّه قد يطلق عليه الماء في موارد الطعن على صاحبه مثلاً، أو آكله، وقد لا يطلق عليه الماء في جميع الموارد، كما إذا لم يكن عند المكلف ماء للوضوء والغسل، وكان عنده المرق، فإنّه لا يقول عندي ماء، وهذا بخلاف ماء الكوز ونحوه فإنّه يطلق عليه الماء في جميع الموارد، ووصفه في بعضها بأنّه قليل لا يقدر فيما هو المهمّ فيه. فيكون الاطراد علامة لاستناد فهم المعنى في الثاني إلى حاق اللفظ، بخلاف الاستعمال في الأول فإنه يكون بلحاظ العناية، وملاحظة المناسبة».

ويلاحظ عليه أن الاستعمال أعم من الحقيقة، خصوصاً إذا بني على أن المناسبات المصححة للمجاز غير محصورة، والمدار فيها مدار الاستحسان العرفي.

نعم، إذا أمكن أن يحصل علم بأن اللفظ إما حقيقي أو مجازي، ولا يوجد له مصحح إلا هذه الخصوصية، ولا يوجد مصحح آخر؛ فحينئذ يمكن أن يُقال بأن استعمال اللفظ مع فقد الخصوصية يدل على المجاز، ومن الصعب أن يحصل هذا العلم الإجمالي المردد بين كون اللفظ حقيقياً أو مجازاً لا مصحح له إلا خصوصية معينة.

توضيح العبارة:

قال المصنف رحمه الله: (السابع: لا يخفى أن تبادر المعنى من اللفظ، وانسباقه إلى الذهن)، أي: انتقال الذهن إلى معنى محدد دون سائر المعاني بمجرد سماع اللفظ؛ يراد منه ما كان اللفظ (من نفسه - وبلا قرينة -) سبباً لذلك الانسباق، فلا بد في التبادر المبحوث عنه في المقام من تحقق أمرين:

١- انسباق المعنى، وانتقال الذهن إليه.

٢- عدم وجود القرينة، بأن يكون الانسباق حقيقياً.

فلا تُشكل بأنه يُحتمل أن التبادر بسبب قرينة فلا يكون دليلاً؛ لأن التبادر محل البحث أخذ فيه إحراز عدم القرينة، فإذا علم المراد من التبادر فحيثُذ نقول: إنه (علامة كونه) أي: اللفظ (حقيقة فيه) أي: في المعنى المنسب؛ (بداهة) أن حصول الانسباق لا يكون إلا لعلّة، وليست ذات اللفظ أو القرينة؛ لبطلان الأول، وفرض عدم الثاني، فيتعين (أنه لولا وضعه له، لما تبادر^(١))، إذ لا يبقى إلا أن تكون علته الوضع، فبركة الوضع حصل التبادر.

(١) وبعبارة أخرى: إن التبادر أمر حادث يحتاج إلى علة، ويُحتمل في علة التبادر أمور ثلاثة: الاحتمال الأول: أن تكون العلة ذات اللفظ، بناء على أن دلالة الألفاظ على المعاني دلالة ذاتية، وهذا الاحتمال باطل؛ لأن أصل المبنى - وهو الدلالة الذاتية للألفاظ - باطل.

(ولا يقال) في مقام الإشكال على علامية التبادر: (كيف يكون علامة؟ مع توقفه على العلم بأنه موضوع له، كما هو واضح)، فإن التبادر أمر ذهني، وعلته ذهنية، وهب أنه العلم بالوضع، لا الوضع نفسه، ولهذا فالجاهلون باللغة العربية لا ينسب إلى ذهنهم معاني الألفاظ العربية وإن استمعوا إليها مراراً وتكراراً، بسبب جهلهم بالوضع، مع تحقق الوضع خارجاً، (فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار)؛ لأن العلم بالوضع علة للتبادر، والتبادر علة للعلم بالوضع، وهذا هو الدور.

ولكن الجواب على هذا في نظر المصنف رحمته الله يتلخص في وجود فرق بين العلم المتقدم والعلم المتأخر، (فإنه يُقال: الموقوف عليه) وهو العلم بالوضع المحقق للتبادر (غير الموقوف عليه) وهو العلم بالوضع المتحقق بالتبادر، فما يتوقف عليه التبادر غير ما يتوقف التبادر عليه، (فإن العلم التفصيلي - بكونه موضوعاً له - موقوف على التبادر)؛ إذ بالتبادر يحصل العلم الملتفت إليه (وهو) أي: التبادر (موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي به)، أي: بالوضع،

الاحتمال الثاني: أن تكون العلة هي القرينة، وهذا الاحتمال خلاف الفرض؛ لأن الفرض هو في التبادر الذي يكون انسباق المعنى فيه وانتقال الذهن إليه مع إحراز عدم القرينة، فلا يمكن أن يُشمَل مع إحراز عدم أن تكون القرينة هي العلة، فيتعين الاحتمال الثالث.

الاحتمال الثالث: وهو أن تكون العلة هي الوضع؛ فلأن اللفظ وضع للمعنى صار الذهن ينتقل إلى المعنى عند سماع اللفظ، وإذا كانت علة التبادر هي الوضع فالتبادر يدل على الوضع دلالة المعلول على العلة، أي: يدل على الوضع بالدلالة الإتيية.

(لا) أنه موقوف على العلم (التفصيلي) بالوضع، (فلا دور)^(١).

وما تقدم هو المحاولة الأولى، وهي تجري لمعالجة الإشكال مطلقاً حتى لو أريد بالتبادر تبادر المستعلم نفسه، وتوجد محاولة ثانية تعالج الإشكال فيما إذا استحکم الإشكال في تبادر المستعلم، فإن الدور بمعنى تقدم العلم بالوضع على نفسه فيما إذا اتحد العالم، و(هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم، وأما إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة، فالتغاير أوضح من أن يخفى)، فالدور من أساسه أصلاً لا ينبغي أن يتوهم؛ لأن السابق على التبادر علم العالم باللغة، بينما العلم المترتب على التبادر هو علم المستعلم، وفرق بين هذين العلمين، كيف؟! والأول في أفق نفس العالم باللغة، والثاني في أفق نفس المستعلم.

وبعد أن بين المصنف رحمته الله أن التبادر يعتمد على عدم القرينة؛ تعرّض لمسألة الشك في وجود القرينة فقال رحمته الله: (ثم إن هذا) أي: دلالة التبادر على الوضع (فيما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ) بأن أحرزنا أن نفس اللفظ هو

(١) وبعبارة أخرى: إن العلم بالوضع ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: العلم التفصيلي الملتفت إليه، وهو أن أعلم - مثلاً - بوضع كلمة (كتاب) لمعناها، وألتفت إلى علمي.

القسم الثاني: العلم الارتكازي الإجمالي، وهو أن أعلم بوضع كلمة (كتاب)، ولكن أغفل عن هذا العلم، والذي هو علة للتبادر العلم الارتكازي الإجمالي، وهو العلم المغفول عنه، وأما ما يحصل بالتبادر فهو العلم التفصيلي، فالمتقدم من العلم بالوضع غير المتأخر من العلم بالوضع؛ فإن المتقدم هو العلم الإجمالي الارتكازي، والمتأخر هو العلم التفصيلي.

دليلٌ على المعنى بلا قرينة في البين، (وأما فيما احتمل استناده إلى قرينة)، بأن لم نجزم بعدم وجود قرينة حالية أو لفظية أوجبت تبادر المعنى؛ (فلا يجدي) التبادر في إثبات الحقيقة، وإذا قلت: لماذا لا نطبق (أصالة عدم القرينة)، وبذلك نثبت أن التبادر من حاق اللفظ؟

قلت: لا يجدي تطبيق أصالة عدم القرينة (في إحراز كون الاستناد إليه)، وأنه من حاق اللفظ (لا إليها) وأنه بسبب القرينة (كما قيل) والوجه في ذلك، هو فقد الدليل على حجيتها، ف(لعدم الدليل على اعتبارها)، فلا تكون مثبتة تبعداً لعدم القرينة في فرض تبادر المعنى، والشك في أنه مستند إلى اللفظ أم لا. نعم، لو علم بوضع لفظ لمعنى، أو ظهوره فيه بحسب المحاوراة العرفية لولا القرينة، ولكن شك في المراد الجدي لاحتمال القرينة؛ أمكن التمسك بأصالة عدم القرينة؛ لقيام المرتكز العقلاني في هذا الفرض، فهي لا تنفع (إلا في إحراز المراد)^(١)، و(لا) تنفع في إحراز (الاستناد).

والنتيجة: إذا شكنا بعد إحراز المراد هل اللفظ بنفسه دال على المعنى أم بالقرينة، وهي التي أوجبت دلالة اللفظ على المعنى؛ فهنا لا يمكن أن نطبق أصالة عدم القرينة؛ لأن أصالة عدم القرينة لا دليل عليها في المقام. (ثم) إن من علامات الحقيقة المذكورة عدم صحة سلب الحمل، ف(إن

(١) وقد أطلق المصنف هنا، ومر أن الصحيح التفصيل، وهو ما عليه الشهيد الصدر رحمته الله، وجملة من الأعلام.

عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالاً كذلك) أي: حملة بمعناه المرتكز (عن معنى)، كما في عدم صحة سلب لفظ (الإنسان) بمعناه الارتكازي عن (الحيوان الناطق)؛ يدل على الوضع، وعليه، ف (تكون) عدم الصحة (علامة كونه حقيقة فيه، كما أن صحة سلبه عنه) تكون (علامة كونه مجازاً في الجملة) أي: يدل على المجاز في الكلمة إذا بنينا على مسلك المشهور في حقيقة المجاز.

وإنما جعل (عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالاً) علامة الوضع لكي لا يرد محذور الدور؛ إذ قد يُقال: إن صحة الحمل فرع معرفة المعنى، فلو كانت معرفة المعنى فرع صحة الحمل لزم الدور، والجواب هو إن صحة الحمل تتوقف على العلم الارتكازي، وبها يحصل العلم الملتفت إليه تفصيلاً.

(والتفصيل:) بنحو يتضح حال دلالة صحة الحمل في قسمي الحمل: الأولي، والشايع هو: (إن عدم صحة السلب عنه) أي: المعنى (وصحة الحمل عليه بالحمل الأولي الذاتي، الذي كان ملاكه الاتحاد مفهوماً) أي: في الماهية، مع الاختلاف بالاعتبار؛ (علامة كونه نفس المعنى)، فإذا صح بالحمل الأولي (الحيوان الناطق إنسان) أو العكس، دل ذلك على الاتحاد المفهومي، ووحدة المعنى، (و) أما الحمل (بالحمل الشائع الصناعي، الذي ملاكه الاتحاد وجوداً، بنحو من أنحاء الاتحاد) فإنه (علامة كونه) - أي: المحمول عليه معنى اللفظ

الارتكازي، كما في (زيد) إذا حمل عليه (الإنسان) في قضية (زيد إنسان) - (من مصاديقه وأفراده الحقيقية)، وهذا إنما يكون إذا كان العام المحمول توجد منه حصة في الموضوع، وهذا ما أشار إليه المصنف رحمته الله في التعليق.

(كما أن صحة سلبه كذلك) أي: سلب اللفظ بما له من معنى ارتكازي (علامة أنه ليس منها)، فإذا صح سلب الحمل الأولي وسلب الحمل الشائع فإننا سوف ننتهي إلى أنه لا اتحاد في المعنى، أو أن معنى اللفظ ليس مصداقاً من مصاديق الكلي الذي حمل عليه بالحمل الشائع، فيكون أجنبياً، واستخدام اللفظ فيه مجاز.

نعم، المجاز تارة في الكلمة، وأخرى في الإسناد، وصحة السلب تدل على المجاز (وإن لم نقل بأن إطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة) كما إذا بنينا على مسلك السكاكي، وقلنا بأن الاستعمال لا يكون في غير ما وضع له، (بل من باب الحقيقة) وفيما وضع له، (وإن التصرف فيه في أمر عقلي)، فصحة السلب في كلا قسمي الحمل يدل على التجوّز إما في الكلمة، وإذا لم نقل بتحقيق التجوّز في الكلمة ففي الإسناد، وانطبق الكلي على أفراده، أي: في أمر عقلي (كما صار إليه السكاكي).

(و) لا يلزم من علاميّة صحة الحمل الدور؛ فإن (استعلام حال اللفظ، وأنه حقيقة أو مجاز في هذا المعنى بهما) أي: الحملين؛ (ليس على وجه دائر؛ لما عرفت في التبادر من التغاير بين الموقوف والموقوف عليه، بالإجمال والتفصيل

أو الإضافة إلى المستعلم والعالم، فتأمل جيداً).

(ثم) إن العلامة الثالثة للحقيقة الواردة في كلمات الأدباء وعلماء الأصول الاطراد، فـ(إنه قد ذكر الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز أيضاً) وفي تخريج دلالة الاطراد - الذي هو من السعة والعموم - على الحقيقة أكثر من تقريب، والتقريب الأول منها هو أن نجعل متعلق الاطراد الاستعمال نفسه، فيقال: إن اطراد الاستعمال أي: كثرة الاستعمال، وصحة استعمال اللفظ في معنى في جميع الموارد؛ يدل على أن ذلك المعنى هو المعنى الوضعي للفظ، وهذا التقريب أشكل عليه صاحب الفصول والشيخ الأنصاري رحمهما بأنه كما يطرد الاستعمال الحقيقي يطرد - أيضاً - الاستعمال المجازي فيما إذا حفظت الخصوصية المصححة للاستعمال المجازي، (و) قد يقال في دفع هذا الإشكال: (لعله) أي: الاطراد وعدمه (بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات)، ففي المجازات توجد علائق متعددة، منها مثلاً علقه المشابهة، فإذا أريد بالمشابهة خصوص المشابهة في الشجاعة يأتي إشكال صاحب الفصول، والشيخ رحمهما، وأما إذا كان الملحوظ نوع المشابهة فلا يأتي الإشكال؛ (حيث لا يطرد صحة استعمال اللفظ معها)؛ فإن المشابهة لا توجب صحة إطلاق كلمة (الأسد) على كل مشابهٍ للأسد حتى لو كان يشابهه في نتن الرائحة أو في كثافة الشعر أو المشي على الأرض، ونحو ذلك، وإذا كان الملحوظ في هذا التقريب نوع المشابهة فيختلف الاستعمال الحقيقي عن الاستعمال المجازي؛ فإن

الاستعمال الحقيقي مطرد، بينما الاستعمال المجازي غير مطرد، والمستدل بهذا التقريب لا يريد عدم اطراد الاستعمال المجازي بلحاظ خصوصية معينة، ويجعل هذا علامة المجاز، (وإلا) ورد عليه الإشكال (ف) إننا (بملاحظة خصوص ما) نجد أنه (يصح معه) أي: مع الخصوصية المعينة (الاستعمال؛ فالمجاز مطرد كالحقيقة)، فلو لاحظنا خصوصية المشابهة في الشجاعة بين الأسد وبين المعنى المجازي الذي تستعمل فيه كلمة الأسد؛ لكان الاستعمال مطرداً معها، مع أنه مجاز، وهذا يعني ورود إشكال صاحب الفصول، والشيخ رحمته الله، فدفع الإشكال بملاحظة نوع الخصوصية^(١).

(١) وفي مقام التعليق ذكرنا ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: إن الصحيح هو ملاحظة خصوص علاقة ما، لا نوع العلاقة؛ فإن صحة الاستعمال المجازي يدور مدار استحسان الذوق العام - كما تقدم عن صاحب الكفاية - والذوق العام إنما يصح استعمال اللفظ في غير ما وضع له فيما إذا كان المعنى غير الوضعي مشابهاً في أبرز صفات المعنى الوضعي، كالشجاعة التي هي أبرز صفات الأسد، فالشجاعة هي التي تكون مصححة لاستعمال كلمة (الأسد) - مثلاً - في غير المعنى الوضعي؛ لأنها هي الصفة البارزة الظاهرة للمعنى الوضعي، وليس المصحح مطلق صفات المعنى الوضعي، ولهذا قلنا إنه لا يصح استعمال كلمة (الأسد) في الجدار لوجود مشابهة في الجسمية.

الملاحظة الثانية: لو سلمنا بأن الملحوظ نوع المشابهة فمع ذلك نقول إن عدم الاطراد، أي: عدم صحة استعمال كلمة (الأسد) في غير الرجل الشجاع أعم من كون استعمالها في الرجل الشجاع مجازاً؛ لأنه يحتمل أن عدم صحة استعمال كلمة الأسد في الرجل غير الشجاع بسبب أن كلمة الأسد ليست موضوعة للحيوان المفترس، وأيضاً ليست موضوعة لمطلق الرجل، وإنما موضوعة للشجاع، سواء كان حيواناً أم كان إنساناً، فيكون استعمالها في الحيوان المفترس وفي الرجل الشجاع حقيقياً، ولا يصح استعمالها في الرجل غير الشجاع؛ لعدم الوضع، والمشابهة.

(و) قد يتخلص من إشكال العلمين بـ(زيادة قيد (من غير تأويل) أو (على وجه الحقيقة)، وذكر قيدي (من غير تأويل) و(على وجه الحقيقة) للإشارة إلى النظريتين الموجودتين في حقيقة المجاز، فإن من يفسر المجاز بالمجاز العقلي أو العناية في الإسناد يتخلص من الإشكال بإضافة قيد (بلا تأويل) أي: بلا تجوز في التطبيق والإسناد، ومن يفسر المجاز بالمجاز في الكلمة واستعمال اللفظ في غير ما وضع له، فإنه يتخلص بإضافة قيد (على وجه الحقيقة)، فيقال على كلا النظريتين: إن اطراد الاستعمال بلا عناية في نفس استعمال اللفظ يدل على الحقيقة، وأما إذا كان هناك عناية في اللفظ أو إسناد معناه فإن الاطراد لا يدل على الحقيقة، فليس المراد أن كثرة اطراد الاستعمال في معنى يدل على الحقيقة مطلقاً.

ويلاحظ عليه أن جعل الاطراد بهذا القيد علامة (وإن كان موجباً لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقة) فيخلصنا من محذور صاحب الفصول والشيخ الأعظم (إلا أنه حينئذ) يرمينا في إشكال أعظم، وهو إشكال الدور؛ لأنه (لا يكون علامة لها) أي: الحقيقة (إلا على وجه دائر).

(و) إذا قلت: يمكن أن نتخلص من الدور بجوابين تقدما في علامية التبادر.

قلت: (لا يتأتى التفصي عن الدور بما ذكر في التبادر؛ هنا ضرورة أنه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة لا يبقى مجال لاستعلام حال

الاستعمال بالاطراد، أو بغيره)؛ لأننا نعلم بتحقق الوضع سابقاً فكيف يمكن أن يتحصل بالاطراد العلم بالوضع وأن الاستعمال على وجه الحقيقة مع تحقق هذا العلم في الرتبة السابقة؟! إن هذا من الدور.

نعم، يمتاز التبادر في أنه جعل هو علامة من دون أخذ قيد (بلا تجوز) أو (بلا تأويل)، فيمكن أن يكون العلم الارتكازي به علة للملتفت إليه، أو العلم به عند العالمين مفيداً للعلم عند الجاهلين.

الأمر الثامن في أحوال اللفظ

عبارة الكتاب:

قال المصنف رحمته الله:

الثامن إنه للفظ أحوال خمسة، وهي: التجوز، والاشتراك، والتخصيص، والنقل، والإضمار؛ لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي؛ إلا بقرينة صارفة عنه إليه.

وأما إذا دار الأمر بينها فالأصوليون وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً إلا أنها استحسانية، لا اعتبار بها، إلا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى؛ لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك، كما لا يخفى.

أقول: الكلام في الأمر الثامن من الأمور التي ذكرها صاحب الكفاية رحمته الله في مقدمة كتابه يدور حول الموقف عند الشك في أحوال اللفظ، ولكي يتضح هذا الأمر نجل الكلام في نقاط:

بيان أحوال اللفظ:

النقطة الأولى: ذكروا للفظ عدة أحوال، وقد اقتصر المصنف رحمته الله على ذكر أحوال خمسة، بُيِّنَها مع المثال قبل أن تُبَيَّن الجهات التي طرحت حول هذه الأحوال..

الحال الأول: هي المجاز، وقد تقدم الكلام في حقيقة المجاز، فقد ذكرنا فيما سبق أنه توجد نظريتان أساسيتان في حقيقة المجاز، حيث واجه الباحثون السؤال التالي: هل المجاز في الاستعمال ويرجع إلى اللفظ بأن يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له؟ أم المجاز لا يرجع إلى الاستعمال، وهو كالحقيقة من استعمال اللفظ فيما وضع له. نعم، يوجد فرق في التطبيق والانطباق الذي هو أمر عقلي، فإن المتكلم يستعمل اللفظ فيما وضع له، ولكنه يدعي انطباق المعنى الحقيقي على غير فردة، فيوجد ادعاء وتجاوز في مقام التطبيق، وحيث إن التطبيق والانطباق أمر عقلي، فالمجاز في هذا أمر عقلي، وهو شمول المعنى الحقيقي لغير فردة الحقيقي والتكويني، وليس في استعمال اللفظ نفسه؟

ومثال المجاز أن يقول المتكلم: (رأيت أسداً يرمي سهماً)، ويقصد من ذلك بيان أنه رأى رجلاً شجاعاً، فإن استعماله لكلمة الأسد إما استعمال للفظ في غير ما وضع له، حيث استعمل كلمة (الأسد) الموضوع للحيوان المفترس المعروف في الرجل الشجاع، وإما استعمال للفظ فيما وضع له، وتعلقت الإرادة الاستعمالية بالحيوان المفترس، ولكن ادعى أن الحيوان المفترس يشمل الرجل الشجاع.

الحال الثاني: هي الاشتراك، وهو أن يكون للفظ واحد أكثر من معنى، ويكون استعماله في كل معنى على نحو الحقيقة، كما في كلمة (العين) التي تطلق على العين الباصرة، والنابعة، وذو المكانة في قومه، والجاسوس - إن كان إطلاق العين على الجاسوس حقيقة، لا مجازاً من باب إطلاق الجزء على الكل - وتوجد بعض القيود في مفهوم الاشتراك الأدبي، فليس المقصود من الاشتراك أن يتحد معنيان في لفظ واحد أو أن يكون للفظ واحد أكثر من معنى، ويستعمل في تلك المعاني حقيقة مطلقاً، بل المقصود ذلك مع قيود، فمثلاً يوجد اتحاد في اللفظ بين عبد الله الذي يطلق على شخص كاسم علم، وبين عبد الله الذي يطلق عليه كصفة لبيان أنه خاضع لله (تبارك وتعالى)، ومطيع، ومع أن استعمال اللفظ فيما إذا كان علماً أو فيما إذا كان صفة استعمال حقيقي إلا أنه لا يتحقق الاشتراك بذلك، فمسألة الاشتراك ليست منوطة فقط بوحدة اللفظ وتعدد المعنى وكون الاستعمال في المعاني المتعددة حقيقة،

بل هي ترتبط بحيثيات أخرى ذكرها علماء الأدب، وتعرض لها علماء الأصول في أبحاثهم.

الحال الثالث: التخصيص، كما إذا قال المتكلم: (أكرم كل عالم)، ثم قال: (لا تكرم العالم الفاسق)، فإن لفظ (كل) دخل عليه التخصيص في هذا المثال، ومثل التخصيص التقييد، وهو أن يرد لفظ موضوع لطبيعة قابلة للانطباق على كل فرد، ثم يُبين المتكلم عدم إرادة بعض أفراد الطبيعة، كما إذا قال: (أكرم العالم)، ثم قال: (لا تكرم العالم الفاسق).

الحال الرابع: النقل، وهو أن يكون اللفظ في الأساس موضوعاً لمعنى، ثم يوضع لمعنى آخر يناسب المعنى الأول، ويهجر المعنى الأول، نظير لفظ (الصلاة)؛ فقد قيل إنه منقول؛ لأنه في الأساس موضوع لمطلق الدعاء أو الانعطاف، ثم نقل إلى الصلاة المعروفة التي بدؤها التكبير، وختامها التسليم؛ لمناسبة، وهي إن الصلاة المعروفة تشتمل على انعطاف إلى الخالق المتفضل أو تشتمل على دعاء، ثم بعد ذلك هُجر المعنى الأول.

وفي عرض المنقول يوجد المرتجل، وهو الذي يوضع لمعنى جديد مع عدم المناسبة أصلاً بين المعنى القديم والمعنى الجديد، وفي قيد هجران المعنى الأول في المنقول وكذا في المرتجل؛ خلاف، فقد اشترطه بعض الأدباء، وبعض الأصوليين، ووفق هذا الشرط لا يكون المنقول والمرتجل من المشترك؛ لأنه موضوع للمعنى الجديد فقط، حيث يرتفع الوضع السابق مع هذا الشرط،

ويكون اللفظ موضوعاً للمعنى الجديد فقط، فلا يكون اشتراك لفظي بين المعنى السابق والمعنى الجديد، وأما إذا لم نشترط المهجران كما هو رأي الشيخ المظفر رحمته الله في منطقته حيث قال:

«٣- المنقول: وهو اللفظ الذي تعدد معناه، وقد وضع للجميع كالمشترك، ولكن يفرق عنه بأن الوضع لأحدها مسبق بالوضع للآخر، مع ملاحظة المناسبة بين المعنيين في الوضع اللاحق، مثل لفظ «الصلاة» الموضوع أولاً للدعاء، ثم نقل في الشرع الإسلامي لهذه الأفعال المخصوصة: من قيام، وركوع، وسجود، ونحوها؛ لمناسبتها للمعنى الأول. ومثل لفظ «الحج» الموضوع أولاً للقصد مطلقاً، ثم نقل لقصد مكة المكرمة بالأفعال المخصوصة، والوقت المعين... وهكذا أكثر المنقولات في عرف الشرع، وأرباب العلوم والفنون، ومنها لفظ السيارة، والطائرة، والهاتف، والمذياع، ونحوها. من مصطلحات هذا العصر. والمنقول ينسب إلى ناقله، فإن كان العرف العام قيل له: منقول عرفي، كلفظ «السيارة»، و«الطائرة»، وإن كان العرف الخاص - كعرف أهل الشرع والمناطق والنحاة والفلاسفة ونحوهم - قيل له: منقول شرعي أو منطقي أو نحوي أو فلسفي... وهكذا.

٤- المرتجل: وهو كالمنقول بلا فرق، إلا أنه لم تلحظ فيه المناسبة بين المعنيين، ومنه أكثر الأعلام الشخصية^(١)؛ فإنه يتحقق الاشتراك في المنقول

(١) المنطق: ج ١ ص ٤١ - ٤٢.

والمرتجل؛ إذ لم يُهجر المعنى الأول، كما في أغلب أسماء الأعلام الشخصية، فإنه يوضع لفظ (محمد) - مثلاً - لشخص، وفي عرض هذا الوضع أو بعده بوقت يوضع لشخص آخر، فيتحقق حينئذ النقل؛ لأنه كان للفظ معنى وفق وضع سابق، ثم وجد له معنى آخر وفق الوضع الجديد، فيتحقق الاشتراك بسبب الوضع اللاحق الذي انضم إلى الوضع الأول.

وقد اشترط الشيخ المظفر رحمته الله في أصوله الهجر في المنقول، فقال: «ويلحق بأصالة عدم التقدير أصالة عدم النقل، وأصالة عدم الاشتراك. وموردهما: ما إذا احتمل معنى ثان موضوع له اللفظ، فإن كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الأول، وهو المسمى بالمنقول؛ فالأصل «عدم النقل»، وإن كان مع عدم هذا الفرض، وهو المسمى بالمشترك؛ فإن الأصل «عدم الاشتراك»، فيحمل اللفظ في كل منهما على إرادة المعنى الأول ما لم يثبت النقل والاشتراك. أما إذا ثبت النقل فإنه يحمل على المعنى الثاني، وإذا ثبت الاشتراك فإن اللفظ يبقى مجملاً، لا يتعين في أحد المعنيين إلا بقريضة، على القاعدة المعروفة في كل مشترك»^(١).

الحال الخامس: الإضمار، فإن اللفظ تارة يكون ظاهراً، كما إذا قال المتكلم: (أكرم أهل القرية) أو: (اسأل أهل القرية)، فإن لفظ (الأهل) ظاهر في هاتين الجملتين، وأخرى يكون مضمراً، كما في قوله تعالى: ﴿وَسَّأِلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي

(١) أصول الفقه: ج ١ ص ٢٦.

كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَدِيقُونَ^(١)، فإن المقصود في هذه الآية الكريمة طلب سؤال أهل القرية، وأصحاب العير، وليس المقصود سؤال القرية، والعير. نعم، أضمر القرآن الكريم لفظ (الأهل) أو (أصحاب). فهذه هي الأحوال الخمسة التي تعرّض لها المصنف رحمته الله، والأحوال أكثر من ذلك، كما في كتب اللغة.

أهمية هذا البحث:

النقطة الثانية: هي إن للسامع للفظ أو القارئ له حالتين:
الحالة الأولى: أن يُجرز حال اللفظ، وأنه حقيقة أو مجاز أو مشترك أو منقول أو مضمّر.

والحالة الثانية: أن لا يُجرز ذلك، فيشك هل اللفظ حقيقة أم مجاز؟ أو هل هو مشترك أم منقول؟ ونحو ذلك، ولأجل تحقيق ما ينبغي في هذه الحالة عقد المصنف رحمته الله الأمر الثامن من أمور مقدمة كتابه، وهذا البحث مهم جداً؛ لأنه في الحقيقة يدور حول الأصول اللفظية الجارية عند الشك في اللفظ، ولهذا عدل بعض الأصوليين عن عنوانه هذا البحث من بحث أحوال اللفظ أو تعارض أحوال اللفظ إلى عنوان (الأصول اللفظية)، وهذا كما في كتاب أصول الفقه للشيخ المظفر رحمته الله^(٢).

(١) سورة يوسف: آية ٨٢.

(٢) أصول الفقه: ج ١ ص ٢٤.

وتعرض تحت هذا العنوان إلى جملة من الأصول المهمة التي يُرجع إليها إذا شك في حال اللفظ أو دار أمر اللفظ بين حالين أو أكثر، وعلماء الأصول إذا لاحظتم أبحاثهم المتفرقة تجدون أنهم تعرضوا لعدة أصول، منها أصالة الحقيقة، وأصالة العموم، وأصالة الإطلاق، وأصالة عدم التقدير، وأصالة الظهور، وأصالة التطابق بين الظهور الشخصي وبين الظهور النوعي والعرفي العام، وأصالة عدم النقل أو أصالة الثبات في اللغة، لهذا ينبغي الوقوف عند هذا البحث - بحث تعارض الأحوال - والتأمل فيما ذكر فيه من أصول، والمصنف رحمته الله لم يقف عند هذا البحث وقوفاً يتناسب مع أهميته، لهذا ينبغي أن نقف عنده ونأمل فيه قليلاً.

تقسيم موارد الشك في حال اللفظ:

النقطة الثالثة: قسم المصنف رحمته الله موارد الشك في أحوال اللفظ أو موارد تعارض الأحوال - كما يُعبر الأصوليون - إلى قسمين أساسيين:

القسم الأول: موارد دوران الأمر بين الحقيقة وبين غيرها من الأحوال،

وهذا القسم يشتمل على خمس صور:

١- دوران الأمر بين الحقيقة والاشتراك.

٢- دوران الأمر بين الحقيقة والنقل.

٣- دوران الأمر بين الحقيقة والتخصيص.

٤- دوران الأمر بين الحقيقة والتجوز.

٥- دوران الأمر بين الحقيقة والإضمار.

وفي هذا القسم من موارد تعارض الأحوال نواجه سؤالين نحاول الإجابة عليهما تباعاً:

السؤال الأول: هو إن دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز وبين الحقيقة والإضرار معقول، فأما دورانه بين الحقيقة والمجاز فالمعقولة واضحة، كما إذا قال المولى: (أطعم الأسد)، وشك هل أراد الحيوان المفترس أم الرجل الشجاع؟ وأما دوران الأمر بين الحقيقة والإضرار فذلك كما إذا قال المولى: (اضرب القوم)، وشك هل المراد ضرب القوم أنفسهم أم هناك لفظ مضمر، والمقصود معتدي القوم؟ فدوران الأمر بين الحقيقة والإضرار معقول؛ لأن الإضرار في الحقيقة نوع من المجاز، غير أن المجاز في هيئة الإسناد لا في اللفظ، فقد أسند الضرب إلى القوم، وأريد الإسناد إلى معتدي القوم، وهذا يعني أن الهيئة استعملت في غير ما وضعت له، ففي دوران الأمر بين الحقيقة والإضرار يدور الأمر في الواقع بين الحقيقة والمجاز، وفي دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز يدور الأمر بين أمرين مختلفين؛ فإن الحقيقة تختلف عن المجاز.

وأما دوران الأمر بين الحقيقة وبين الاشتراك أو النقل أو التخصيص فهو أمر غير معقول؛ لأن الاستعمال في الاشتراك والنقل والتخصيص استعمال حقيقي - أيضاً - فإنه إذا قال المولى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ^٢ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا^(١)﴾،

وَشُكُّ هل لفظ (النكاح) موضوع للوطء، فيكون المقصود لا يجوز وطء ما وطئ الآباء، أو مشترك وهو موضوع للوطء وللعقد، فيكون اللفظ مجملاً بين عدم جواز وطء ما وطئ الآباء وعدم صحة العقد على ما عقد عليهن الآباء، وفهنا سواء قلنا بأن لفظ (النكاح) موضوع لخصوص الوطء أم مشترك بينه وبين العقد فإن الاستعمال حقيقي؛ فكيف يُقال بأن الأمر يدور بين الحقيقة والاشتراك؟! فإن الاشتراك من الحقيقة، وليس شيئاً آخر، كالمجاز.

والكلام نفسه يأتي في النقل، فلو كان لفظ (النكاح) موضوعاً أولاً للوطء، وشُكُّ هل استعملت الآية (النكاح) في الوطء أم نُقل اللفظ في زمن نزول الآية إلى معنى آخر وهو العقد، واستعملت فيه؟ فهنا لا يدور الأمر بين الحقيقة وبين غيرها، بل يدور الأمر بين حقيقة وحقيقة، فلماذا يُقال بتحقيق دوران الأمر بين الحقيقة والنقل؟! إن هذا أمر لا نتعقله.

والكلام الكلام في التخصيص، فإنه إذا قال المولى: (أكرم كل عالم)، ثم شككنا هل أراد العموم أم خصص كلمة (كل) وأراد بعض أفراد العالم؟ فإن ما عليه رأي المصنف رحمته الله هو إن العام حقيقة في الباقي، وليس مجازاً، فمن حيث المدلول التصوري والإرادة الاستعمالية قد استعملت كلمة (كل) في معناها الوضعي، وهو استيعاب جميع الأفراد أو ما يراد من المدخول - على الخلاف الذي سوف يأتي إن شاء الله - نعم في مرحلة الإرادة الجدلية يتصرف التخصيص ويُخرج بعض الأفراد من حجية المدلول التصديقي الجدي،

وعليه، فسواء وجد تخصيص أم لم يوجد فإن لفظ (كل) مستعمل حقيقة فيما وضع له، فاحتمال التخصيص لا يوجب احتمال أمر آخر غير الحقيقة، فلماذا يُقال بتحقق دوران الأمر بين الحقيقة والتخصيص؟!

توجيه كلام المصنف رحمته الله:

وهذا يعني أن عبارة المصنف رحمته الله التي ظاهرها أن الأمر قد يدور بين الحقيقة والاشتراك أو النقل أو التخصيص بحاجة إلى توجيه، وقد ذكر السيد الروحاني رحمته الله توجيهاً^(١) رآه يدفع المحذور عن كلام المصنف من جهة هذا الإشكال، وحاصله:

إن مراد صاحب الكفاية رحمته الله بالحقيقة في دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز أو الإضمار هو المعنى الاصطلاحي لكلمة الحقيقة، وهو كون اللفظ مستعملاً فيما وضع له بناء على النظرية المشهورة، وأما في دوران الأمر بين الحقيقة والاشتراك أو النقل أو التخصيص فالمقصود بالحقيقة معنى آخر غير المعنى الاصطلاحي، ففي دوران الأمر بين الحقيقة والاشتراك المقصود هو إن اللفظ يدور أمره بين أن يكون مستعملاً في المعنى الذي وضع له أولاً، وبين أن يكون قد وضع مرة أخرى لمعنى آخر دون هجران المعنى الأول، فيكون مشتركاً، وإذا كان مشتركاً يحتمل استعماله في المعنى الأول ويحتمل استعماله في المعنى الثاني فيكون مجملاً.

(١) منتقى الأصول: ج ١ ص ١٨٢.

وأما في دوران الأمر بين الحقيقة والنقل فيدور الأمر بين استعمال اللفظ في المعنى الذي وضع له أولاً، وبين أن يكون اللفظ قد وضع مرة أخرى لمعنى آخر مع هجران المعنى الأول، واستعمل في المعنى الثاني.

وأما في دوران الأمر بين الحقيقة والتخصيص فيدور الأمر بين أن يكون اللفظ مستعملاً في معناه الصالح للانطباق على جميع الأفراد مع إرادة ذلك جدّاً، وبين استعماله في معناه القابل للانطباق على كل فرد مع إرادة البعض جدّاً، وهو التخصيص، فالمراد بالحقيقة ليس استعمال اللفظ فيما وضع له، بل إرادة جميع ما ينطبق عليه ما وضع له اللفظ حقيقةً، فالمراد بالحقيقة في قوله (لا يكاد يصر إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي) في هذه الصور الثلاث ليس الحقيقة بالمعنى الاصطلاحي، وهي استعمال اللفظ فيما وضع له، ويُقابلها استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وإنما المراد معنى آخر، قال السيد الروحاني رحمته الله: «وتوجيه مراده: بأنه لا يريد من المعنى الحقيقي المعنى المقابل للمجاز، بل يريد به المعنى الأصلي والذي جعل اللفظ بإزائه أولاً، ففي مورد تعدد الحقيقة كمورد النقل والاشتراك والتخصيص يراد دوران الأمر بين المعنى الحقيقي الأولي والمعنى الحقيقي الثانوي وهو المعنى المنقول إليه اللفظ أو الموضوع له اللفظ ثانياً أو المعنى الخاص. وإن كان يجدي في ردع الإشكال في العبارة...».

وقد أشكل عليه رحمته الله بعدم وجود أصل عدم الاشتراك، وهذا يرتبط بجهة حكم الدوران، وليس إشكالاً على التوجيه.

السؤال الثاني: الذي نواجهه في القسم الأول من قسمي تعارض الأحوال هو: ما هو الموقف العملي في هذا القسم بصورة الخمس؟ فإذا دار الأمر بين الحقيقة وبين المجاز أو الإضرار أو الاشتراك أو النقل أو التخصيص فهل الموقف تقديم الحقيقة أم تقديم غير الحقيقة أو التفصيل؟

في مقام الجواب يوجد ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يُقال بتقديم الحقيقة مطلقاً إلا إذا وجدت قرينة تصرف اللفظ إلى إرادة غير المعنى الحقيقي، فمع فقد القرينة على إرادة الاشتراك فيما إذا دار الأمر بين الحقيقة والاشتراك نأخذ بالحقيقة، وكذلك الأمر في دوران الأمر بين الحقيقة وبين المجاز والإضرار أو النقل أو التخصيص، وهذا يظهر من قول المصنف رحمته الله: (الثامن: إنه للفظ أحوال خمسة، وهي: التجوز، والاشتراك، والتخصيص، والنقل، والإضرار؛ لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي، إلا بقرينة صارفة عنه إليه).

فإن قوله: (لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي، إلا بقرينة صارفة عنه) ظاهر في تقديم الحقيقة مطلقاً إلا مع قرينة تصرف عن المعنى الحقيقي إلى حال آخر من الأحوال الخمسة التي تعرض لها رحمته الله.

الاحتمال الثاني: أن يُقال بعدم تقديم الحقيقة مطلقاً إلا مع ظهور الكلام في إرادة المعنى الحقيقي؛ وذلك لأن الحجة للظهور، فما كان ظاهراً من الكلام

فهو الذي يؤخذ به، فإذا كان الظاهر هو الحقيقة يؤخذ بالحقيقة، وأما إذا كان الظاهر حالاً آخر من أحوال اللفظ كالاشتراط أو النقل فإنه يؤخذ به لا بالمعنى الحقيقي، ويحتمل أن يكون نظر المصنف رحمته الله إلى هذا الاحتمال، بأن لا يكون مريداً للقول بأنه إذا دار الأمر بين الحقيقة وغيرها يؤخذ بالحقيقة مطلقاً مع عدم القرينة المعينة للحال، وإنما هو يريد أن يقول بأنه إذا كان الكلام ظاهراً في الحقيقة لا يرفع اليد عن هذا الظهور إلا بقرينة صارفة، ويؤيد هذا المعنى قوله: (إلا بقرينة صارفة عنه إليه) فكأنه يوجد ظهور في اللفظ في الحقيقة لو خلى اللفظ ونفسه، فيؤخذ بالظهور. نعم، إذا وجدت قرينة تصرف اللفظ عن هذا الظهور فحينئذ يؤخذ بالحال الذي صرفت القرينة إليه؛ إذ مع عدم الظهور في معنى لا تكون القرينة صارفة، وإنما معينة ورافعة للإجمال.

الاحتمال الثالث: أن يفصل في صور وموارد دوران الأمر بين الحقيقة وغيرها، فيقال إن كان للفظ ظهور في معنى أخذ به، سواء كان المعنى الظاهر حقيقياً أم كان غير حقيقي، والمقصود بالظهور ما يشمل الظهور التصوري والظهور التصديقي بقسميه، وأما إذا لم يكن له ظهور، أي: دار الأمر بين الحقيقة وبين الاشتراك أو بين الحقيقة وبين النقل أو بين الحقيقة وبين حال آخر من أحوال اللفظ غير هذين، ولم يكن هناك ظهور في الحقيقة، ولم يكن أيضاً ظهور في الاشتراك أو في النقل أو في الإضمار، بأن لم يتشكل ظهور من رأس؛ فهنا توجد صور:

يدور الأمر بين الحقيقة والمجاز أو الإضمار:

الصورة الأولى: أن يدور الأمر بين الحقيقة والمجاز أو الإضمار بناء على ما ذكرناه سابقاً من أن الإضمار نوع تجوز ولكنه في الإسناد وهيئة الجملة، وهنا حيث إننا نعلم المعنى الوضعي للكلمة، وتردد الأمر بين إرادة المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي؛ فتجري أصالة تسمى بـ (أصالة الحقيقة)، وبهذا نقف على أول أصل من الأصول اللفظية الجارية في مورد الشك في أحوال اللفظ، ومورد أصالة الحقيقة ما إذا كنا نُحرز المعنى الوضعي للفظ - أي: نُحرز المدلول التصوري - ولكننا نشك في المراد الاستعمالي للفظ، كما لو قال المتكلم: (رأيت أسداً)، فإننا نحرز أن كلمة (الأسد) موضوعة للحيوان المفترس المعروف، ولكن لا نحرز أن المتكلم أراد استعمال كلمة (الأسد) في معناها الوضعي أو أراد استعمالها في غير معناها الوضعي، فدار الأمر بين كون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي أو في معنى آخر مجازاً، وهنا تجري أصالة الحقيقة، وإن لم نُحرز الظهور التصديقي وإرادة المعنى الحقيقي حيث نشك في الإرادة الاستعمالية، ومدرك أصالة الحقيقة السيرة العقلانية القائمة على التعامل مع الكلام الذي بدوره أمره بين الحقيقة والمجاز على أن المقصود به المعنى الحقيقي.

دوران الأمر بين الحقيقة والنقل:

الصورة الثانية: أن يدور الأمر بين المعنى الذي نعلم أولاً بوضع اللفظ له

وبين أن يكون اللفظ قد وضع مرة أخرى لمعنى آخر مع هجران المعنى الأول فيما إذا اشترطنا في النقل الهجران أو مع عدم هجران المعنى الأول فيما إذا لم نشترط في النقل الهجران، فهنا يدور الأمر بين المعنى الأول الذي نعلم بوضع اللفظ له وبين أن يكون اللفظ وضع مرة أخرى وهو مستعمل في المعنى الثاني الذي وضع له اللفظ في الوضع الثاني، أي يدور الأمر بين الحقيقة وبين النقل. فهل توجد في هذه الصورة أصالة تحدد الموقف أم لا؟

ذكر السيد الشهيد رحمته الله أنه يوجد أصالة تسمى بـ (أصالة عدم النقل)، وبين عليه السلام في بعض كلماته أن المقصود من أصالة عدم النقل (أصالة التطابق بين ظهور الشخص وظهور النوع) أو هي تطبيق لها^(١)، وقد تحدثنا عن هذه الأصالة سابقاً في بحث التبادر، فقد ذكرنا أنه إذا شك في أن المعنى الذي يتبادر إلى الذهن هل هو المعنى العرفي العام - الذي هو مدار الحجية - أم هو ظهور شخصي متأثر بملابس خاصة للفرد وليس ظهوراً عاماً؟ فإنه يمكن أن نُحرز أن الظهور ظهور عام بأصالة التطابق العقلانية بين ما يظهر للشخص وما يظهر للنوع، وهذا الكلام نفسه يُحاول السيد الشهيد رحمته الله أن يستفيد منه في تفسير أصالة عدم النقل، فإنه إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي وبين النقل فإن الأصل عدم النقل، ومعنى أن الأصل عدم النقل هو إنه يوجد تطابق بين ما يشعر به الفرد تجاه اللفظ وبين ما يشعر به العرف العام، فإنه إذا

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١٧٢.

دار الأمر بين كون اللفظ مستعملاً في معناه الأول الذي نعلم بوضع اللفظ له أو كونه منقولاً واستعمل في معنى آخر؛ فإن هذا مرجعه إلى أن السامع يشك هل اللفظ يستعمل في المعنى الآخر أم لا يستعمل، وحيث إنه لا يجد في وجدانه تبادراً إلى المعنى الآخر فإنه يقال حينئذٍ إن عدم وجدان التبادر إلى المعنى الآخر يحتمل فيه احتمالان:

١- أن يكون شخصياً.

٢- أن يكون نوعياً، بمعنى أن العرف العام لا يتبادر إلى ذهنه المعنى الآخر.

وبمقتضى التطابق بين وجدان وإحساس الفرد والشخص وبين الوجدان والإحساس النوعي يثبت أن النوع لا يحصل عنده تبادر إلى المعنى الآخر الذي يُحتمل نقل اللفظ إليه، وإذا لم يكن عنده تبادر إليه فاللفظ ليس موضوعاً فيه.

قال رحمه الله: «وحل هذا الدوران: أما بين النقل وعدمه فبنفي النقل، وذلك أن الظهور الفعلي الشخصي للفظ في مرحلة الدلالة التصورية يكشف عقلاً عن - كما ذكرنا - عن الظهور النوعي للفظ في هذه المرحلة؛ لأن الأصل التطابق بين ذهن الفرد وذهن العرف الذي يعيش ذلك الفرد ضمنه؛ واحتمال النقل معناه احتمال زوال الظهور النوعي، فينفي بوجدانية بقاء الظهور الشخصي الفعلي». فهو رحمه الله طبق أصالة التطابق، ولكن بنحو سلبي، ففي التبادر ذكر أن تبادر

المعنى عند الشخص يدل على التبادر النوعي، وهذا تطبيق إيجابي، وأما هنا فذكر أن عدم تبادر المعنى الآخر عند الشخص يدل على عدم التبادر النوعي. وبعبارة ثانية: إذا دار الأمر بين الحقيقة وبين النقل، كما إذا قال المولى: (صل)، وكنا نعلم أن كلمة (الصلاة) موضوعة في أصل اللغة للدعاء أو الانعطاف، وشكنا هل نقل لفظ (الصلاة) إلى معنى آخر وهو المعنى المتداول اليوم - والذي بدؤه التكبيرة، وختامه التسليم - وقد استعمل اللفظ في المعنى الآخر أم لا؟ فهنا يدور الأمر بين الحقيقة وبين النقل، وقيل بتقديم الحقيقة؛ لأصالة تسمى بـ (أصالة عدم النقل)، وذكر السيد الشهيد عليه السلام في بعض عبارته أن هذه الأصالة ترجع إلى (أصالة التطابق بين الإحساس والوجدان الشخصي والنوعي)؛ فإن الشاك الذي يدور الأمر عنده بين الحقيقة وبين النقل هو في الواقع لم يجد في وجدانه تبادراً للمعنى الثاني، ولهذا هو يشك هل عدم التبادر خاص به أم أنه ثابت عند النوع، فلا يكون اللفظ حينئذ موضوعاً للمعنى الآخر؛ لأنه لو كان موضوعاً له لحصل التبادر النوعي؛ لأن التبادر معلول للوضع، والمعلول متحقق عند تحقق علته، وهنا توجد أصالة عقلائية تعالج هذا الشك، فإنه إذا شك الواحد منا هل عدم إحساسه خاص به أو هو ثابت في كل فرد من أفراد المجتمع أيضاً؛ فإن السيرة العقلائية قائمة على الحكم بالتطابق بين عدم الإحساس الشخصي وعدم الإحساس النوعي.

وبعبارة ثالثة: إذا شك المستمع هل اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي

الذي وضع له سابقاً أو نقل اللفظ إلى معنى آخر، وهو مستعمل فيه؟ فإنه إذا لم يشعر بالتبادر في المعنى الثاني من اللفظ يحكم بعدم حصول التبادر عند العرف، فلا يكون اللفظ حينئذٍ موضوعاً للمعنى الثاني.

وقد سجل السيد الهاشمي رحمته الله على كلام الشهيد رحمته الله ملاحظة تتمثل في أمرين: الأمر الأول: ما يرجع في روحه إلى أن دليل أصالة التطابق السيرة العقلائية، وهي دليل لبي ليس له لسان لكي يتمسك بإطلاقه، وإنما يقتصر فيه على القدر المتيقن، والقدر المتيقن هو قيام السيرة على التطابق الإيجابي، فإذا حصل تبادر عند شخص يمكن أن يُقال حينئذٍ بأن أصالة التطابق تُثبت وجود التبادر عند النوع والعرف - كما تقدم في بحث التبادر - وأما إذا لم يحصل تبادر وشكنا هل لا يحصل تبادر - أيضاً - عند العرف أم يحصل؟ فلا يمكن أن نطبق أصالة التطابق؛ لأن القدر المتيقن هو مورد التطبيق الإيجابي، وأما مورد التطبيق السلبي فلا نُحرز قيام السيرة العقلائية على إجراء أصالة التطابق فيه، خاصة وأنه من الوارد جداً أن يكون سبب عدم التبادر هو جهل السامع للفظ بحيثيات اللغة، وأساليب التعبير فيها، وعدم اطلاعه على تفاصيلها مع سعة ألفاظها ومعانيها، فإن اللغة لضخامتها وكثرة مفرداتها ومعانيها من المتوقع جداً أن تخفى معاني بعض مفرداتها على بعض أفراد المجتمع، ومع كون ذلك متوقعاً جداً فلا نُحرز قيام السيرة العقلائية على إجراء أصالة عدم التطابق في جانب السلب.

الأمر الثاني: هو أن تطبيق أصالة التطابق لنفي النقل ينفع فيما إذا حصل تبادل للمعنى الأول وشك هل اللفظ استعمل في المعنى الثاني أم استعمل في المعنى الأول؟ ولا ينفع فيما إذا لم يحصل تبادل حتى للمعنى الأول، بيان ذلك: إذا سمع المتكلم لفظ (صل)، وشك هل اللفظ استعمل في الدعاء (المعنى الأول) أم نُقل إلى معنى آخر، وهو المعنى الذي نعرفه من الشارع المقدس؟ فهنا يوجد فرضان:

الفرض الأول: أن يتبادر إلى ذهنه المعنى الأول، ولكن شك هل استعمل اللفظ في المعنى الثاني أم استعمل في المعنى الأول وهو (الدعاء)؟ وهنا يمكن أن يُقال: بأن أصالة التطابق تُثبت عدم النقل؛ لأن عدم تبادل المعنى الثاني يكشف عن عدم التبادر عند العرف، وعدم التبادر عند العرف يعني عدم الوضع للمعنى الثاني، فتجري أصالة التطابق في تبادل المعنى الأول، فهنا إذا أغمضنا الطرف عن الأمر الأول في المناقشة فسوف نقول: إن أصالة التطابق تُثبت أن اللفظ لم يوضع للمعنى الثاني، وحيث إنه حصل تبادل إلى المعنى الأول فأصالة التطابق تفيد أن العرف في هذا الفرض يتبادر إلى ذهنه المعنى الأول وهو الدعاء فيؤخذ بالحقيقة، ويتعامل مع اللفظ على أساس أنه استعمل في الدعاء، ولم يستعمل في المعنى الثاني.

الفرض الثاني: أن لا يحصل تبادل من اللفظ أصلاً لا في الدعاء - الذي هو المعنى الأول - ولا في الصلاة المعروفة من الشارع المقدس - وهو المعنى الثاني

الذي يُحتمل نقل اللفظ إليه - ويشك هل استعمل اللفظ في معناه الأول أم نقل، واستعمل في المعنى الثاني؟ وهنا يقال: إنه لا يمكن الاستفادة من أصالة التطابق؛ إذ لا يمكن أن نُعيّن الحقيقة أو نُعيّن النقل، فأصالة التطابق لو سُلم أنها تنفع في تعيين عدم النقل فهي أخص من المدعى؛ لأنها لا تنفع في إثبات الحقيقة فيما إذا دار الأمر بين الحقيقة والنقل ولم يحصل تبادل من اللفظ في المعنى الحقيقي؛ إذ مجرد القول بأن اللفظ لا يتبادر منه المعنى الثاني عند العرف لا يُعيّن أن اللفظ استعمل في الحقيقة ما لم يحصل تبادل للمعنى الحقيقي.

قال رحمته الله: «وقد اختلف في حقيقة هذا الأصل اللفظي وملاكه، كما اختلف في موارد جريانه، فبالنسبة لملاك هذا الأصل، ومبناه؛ يظهر من الكتاب أنّ السيد الشهيد رحمته الله يرجع هذا الأصل إلى الأصل اللفظي السابق، أي: أصالة التطابق بين ذهن الفرد، وذهن العرف الذي يعيش فيه؛ لأنّ احتمال النقل يعني احتمال زوال الظهور النوعي، فينفي ذلك بوجدانيّة بقاء الظهور الشخصي الفعلي بمقتضى أصالة التطابق. كما أنّ وجدانيّة ظهور اللفظ في معنى واحد لدى الفرد يقتضي أنّ ذهن العرف والدلالة النوعيّة كذلك أيضاً، وهذا مساوق لنفي الاشتراك.

وهذا التحليل مما لا يمكن المساعدة عليه، وذلك:

أولاً - لأنّ هذا معناه تطبيق أصالة التطابق بلحاظ طرف السلب وعدم التبادر الشخصي، وهذا محل إشكال، بل منع؛ فإنّه في طرف الإثبات أي: ما

يتبادر إلى ذهن الفرد من اللفظ المجرد عن القرينة لا منشأ له عادة - بعد أن لم تكن الدلالة ذاتية - سوى الوضع النوعي العام، وأما في طرف السلب أي: حينما لا يتبادر إلى ذهن الفرد معنى من اللفظ لا يمكن أن يكون ذلك كاشفاً عن عدم تبادر العرف العام أيضاً؛ إذ قد لا يكون الفرد مطلعاً على تمام دقائق اللغة، وسعة معانيها، وهذا واضح.

وثانياً - إنَّ ذهن الفرد قد لا يتبادر إليه المعنى المختص أيضاً، بل يبقى متردداً بينه وبين المعنى الآخر المحتمل صيرورة اللفظ مشتركاً بينهما، ففي مثل ذلك لا يمكن إجراء أصالة التطابق، وكذا في مورد احتمال النقل إذا فرض أنَّ المعنى الثاني أيضاً صار معنىً حقيقياً للفظ - كما في مورد الحقيقة الشرعية - ولكن يشك في مهورية المعنى اللغوي الأول - الذي هو المراد بالنقل - وعدمه، فإذا فرض أنَّ ذهن الفرد لم يكن يتبادر إليه إلا المعنى الثاني كان مقتضى أصالة التطابق بينه وبين الذهن العرفي العام إثبات النقل، لا نفيه، وهذا على خلاف أصل عدم النقل. والتحقيق: إنَّ ملاك أصالة عدم النقل والاشتراك هو أصالة الثبات، وبقاء العلاقات والدلالات اللغوية الوضعية، وندرة التبدل والتحول السريع فيها^(١).

ونحن نعلق على الأمر الثاني من كلامه ﷺ، فإن ما يظهر أنه غير وارد؛ وذلك لأنَّ الفرض هو فرض أننا نعلم بأن اللفظ قد وضع للدعاء سابقاً،

(١) أضواء وآراء: ج ١ ص ٦٣ - ٦٤.

ونشك هل وضع اللفظ لمعنى ثان أم لا؟ فإذا استطعنا بأصل عقلائي نفى النقل فإن هذا يكفي في تحديد الوظيفة عند دوران الأمر بين الحقيقة والنقل؛ لأن الفرض هو إن الشك يدور بين أمرين، فإذا قيل يوجد أصل عقلائي ينفي أحدهما، فمعنى ذلك أنهم يبنون على الحقيقة، وعدم وجود تبادر للمعنى الحقيقي لا يضر؛ إذ غاية ما هنالك هو وجود احتمال الاستعمال في غير المعنى الحقيقي، فتجري أصالة الحقيقة.

بل قد يقال إن مدعى السيد الشهيد رحمته الله هو أنه إذا دار الأمر بين الحقيقة وبين النقل فإن أصالة التطابق - إذا سلّمنا بجريانها من الناحية السلبية - تُعين الحقيقة؛ لأنها تنفي النقل، ونفيها للنقل يُثبت الحقيقة؛ لأنها أمانة عقلائية تتكفل بنفي المعنى الثاني، وإثبات اللازم، وهو تعين المعنى الأول، فالقول بأنها لا تنفع، ولا تجري في فرض، وتنفع في فرض آخر غير تام.

وكيف كان، فإن الشهيد رحمته الله وإن عبّر في بعض عباراته عن أصالة النقل بأنها ترجع إلى أصالة التطابق إلا أنه رحمته الله في بعض عباراته - وذكر هذا السيد الهاشمي رحمته الله - ذكر أن المقصود من أصالة عدم النقل أصالة الثبات في اللغة، فإنه إذا شككنا هل لفظ (الصلاة) قد استعمل في الدعاء أم نُقل إلى معنى آخر - وهو ما بدؤه التكبير، وختامه التسليم - فالأصل أنه لم يُنقل؛ لأن تغير اللغة أمر بطيء جداً، ونادر جداً، والعقلاء ينفون تحققه عند الشك في ذلك لغلبة ثبات اللغة، وعدم تبدلها.

والخلاصة: إذا دار الأمر بين الحقيقة وبين النقل تجري أصالة عدم النقل، وقيل: إنها ترجع إلى أصالة التطابق بين الإحساس الشخصي والإحساس النوعي، وقيل: إنها ترجع إلى أصل آخر غير أصل التطابق، وهو أصل الثبات وعدم التغير في اللغة، وبهذا نكون قد وقفنا على ثلاثة أصول لفظية عقلانيّة مختلفة:

الأصل الأول: أصالة الحقيقة، وتقدمت في الصورة الأولى، وموردها الشك في المراد بعد إحراز المعنى الوضعي، فإنه إذا أحرزنا المعنى الوضعي، وشككنا هل أريد المعنى الوضعي، أو أريد معنى آخر وهو المعنى المجازي؛ فهنا تجري أصالة الحقيقة.

الأصل الثاني: أصالة التطابق بين الإحساس الشخصي والنوعي، وطبقها السيد الشهيد رحمته الله فيما لو دار الأمر بين الحقيقة والنقل، فتكون روح أصالة عدم النقل، وهي تطبق بكيفيتين:

١ - كيفية إيجابية، وتقدمت في بحث التبادر.

٢ - كيفية سلبية، وهذا فيما إذا دار الأمر بين الحقيقة وبين النقل.

الأصل الثالث: أصالة الثبات في اللغة، وموردها ما إذا علم بأن اللفظ موضوع لمعنى، ثم شك هل نُقل إلى معنى آخر بحيث صارت العلاقة الوضعية متغيرة عما كانت عليه سابقاً أم لا؟ ولأصالة الثبات موارد، ومن ضمن تلك الموارد ما إذا دار الأمر بين الحقيقة وبين النقل، وسوف تأتي - إن شاء الله - موارد أخرى.

دوران الأمر بين الحقيقة وبين الاشتراك :

الصورة الثالثة: وهي أن يدور الأمر بين الحقيقة وبين الاشتراك أو بين الاشتراك والاختصاص، وقد مثلنا لها سابقاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾^(١)، فإنه يدور أمر كلمة (النكاح) بين أن يكون موضوعاً لخصوص الوطء، فتدل الآية على حرمة وطء ما وطئ الآباء، وبين كونه مشتركاً بين الوطء والعقد، فتكون جملة، فيما إذا قلنا بعدم إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى، أو كونه خلاف الظاهر فلا يصار إليه - وسوف يأتي هذا إن شاء الله مفصلاً في بحث (إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى) - لأن كلمة (النكاح) ستكون مشتركة بين الوطء والعقد، وستكون الآية جملة بين أن يكون مفادها (لا تعقدوا على ما عقد عليهن آبائكم) وبين (لا توطؤوا ما وطئ الآباء).

وذكر السيد الروحاني رحمته الله في هذه الصورة^(٢)، وكذلك الشيخ الوحيد رحمته الله^(٣)، والشيخ التبريزي رحمته الله على ما يظهر من إطلاق كلامه^(٤)؛ عدم وجود أصل يُرجع إليه في المقام يُعين الحقيقة والاختصاص أو يُعين الاشتراك، ويمكن أن

(١) سورة النساء: آية ٢٢.

(٢) منتقى الأصول: ج ١ ص ١٨١.

(٣) على ما يظهر من كتاب تحقيق الأصول: ج ١ ص ١٩٨، وهو مشمول بما في أمالي الوحيد: ج ١ ص ٢٠٧.

(٤) دروس في مسائل علم الأصول: ج ١ ص ٩٠.

يقال في وجه ذلك بنحو موجز: إذا قيل بأن الأصل الجاري هو أصالة الحقيقة، ففيه إن أصالة الحقيقة موردها دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز، ولا يدور الأمر في المقام بين الحقيقة والمجاز، وإنما يدور بين الحقيقة والاشتراك، والاستعمال في الاشتراك استعمال حقيقي، وإن قيل: بأنه أصالة عدم النقل، فمن حقنا أن نسال عن المقصود بـ(أصالة عدم النقل)؛ إذ فيها ثلاث احتمالات:

١- أن تكون أصالة عقلائيّة. وهنا يقال: إن مورد أصالة عدم النقل العقلائيّة احتمال النقل، ولا نحتمل النقل فيما إذا دار الأمر بين الحقيقة وبين الاشتراك.

٢- أن تكون أصالة شرعيّة، وهي استصحاب عدم النقل، وهنا يقال: إن استصحاب عدم النقل لا يجري لوجهين:

الأول: هو عدم احتمال النقل في المقام، فليس الفرض من العلم بعدم النقل ثم الشك في ارتفاعه ليستصحب.

الثاني: لو جرى استصحاب عدم النقل فإنه لا يُثبت الحقيقة أو الاختصاص إلا على نحو الأصل المثبت؛ إذ لازم عدم النقل تكويناً عدم تحقق الاشتراك، ولا توجد آية أو رواية ترتب الثاني على الأول، والأصل المثبت ليس بحجة.

٣- فلم يبق إلا أن يُقال بوجود أصل عقلائي قائم بنفسه غير أصالة

الحقيقة، وغير أصالة عدم النقل، وهي أصالة عدم الاشتراك. ويلاحظ على ذلك أنه لا يوجد في ارتكازات العقلاء وسيرهم مثل هذا الأصل، فادعاء هذا الأصل عهدته على صاحبه.

وفي مقابل هؤلاء ذهب المصنف رحمته الله وتبعه المحقق العراقي رحمته الله إلى وجود أصل ينفي الاشتراك، ويُعيّن الحقيقة، يرجع إليه العقلاء فيما إذا دار الأمر بين استعمال اللفظ في معناه الأول، وبين كونه مشتركاً، ويحتمل استعماله في المعنى الثاني.

قال المحقق العراقي رحمته الله: «ولا شبهة في [أن] المصير إلى كل واحد من هذه الحالات، وترتيب آثارها عند قيام أمانة خاصة معتبرة عليها - [قطعية كانت] أم ظنية. ومع عدمها فمقتضى أصالة عدم وضع آخر في عرض الوضع الأول الحكم بعدم الاشتراك عند الشك في أصل تحققه، ولازمه حينئذ عند استعمال اللفظ الحمل على ما علم من الحقيقة له»^(١).

ووافقه السيد الشهيد رحمته الله على تفصيل، فذهب إلى جريان أصالة التطابق أو الثبات في اللغة في مورد دوران الأمر بين الحقيقة وبين الاشتراك^(٢).

دوران الأمر بين إرادة العموم والتخصيص:

الصورة الرابعة: أن يدور الأمر بين إرادة العموم أو التخصيص، ومثل

(١) مقالات الأصول: ج ١ ص ١٢٦.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١٧٢

هذه الصورة أن يدور الأمر بين إرادة الإطلاق وبين التقييد، وهنا توجد أصالة غير الأصالات الثلاث السابقة، هي (أصالة العموم) أو (أصالة الإطلاق)، وهذه من الأصالات الجدّية التي تجري لتحديد المراد الجدّي، أي: الدلالة التصديقية الثابّة، فإنه إذا تأملنا في الأحوال التي يُشكّ فيها، ويدور أمر اللفظ بينها؛ لا نجد لها على نسق واحد، فبعض هذه الأحوال يتردد الأمر فيها - كما ذكر السيد الشهيد عليه السلام - في مرحلة المدلول الوضعي والتصوري، كما في الاشتراك والنقل، وبعضها يتردد الأمر فيها في مرحلة الدلالة التصديقية الأولى، أي: المراد الاستعمالي، كدوران الأمر بين الحقيقة وبين المجاز، وبعضها يتردد الأمر فيها في مرحلة المدلول التصديقي الثاني، والإرادة الجدّية، ومن هذه الأحوال دوران الأمر بين العموم والتخصيص أو دوران الأمر بين الإطلاق والتقييد؛ فإن الشك في هذا الدوران في المراد الجدّي، فهل المراد الجدّي هو جميع الأفراد التي يشملها لفظ (كل) أو لفظ الطبيعة أم أريد البعض؟ وإذا جرت أصالة العموم أو أصالة الإطلاق يتحدد المراد الجدّي، ولا اشكال في قيام المرتكز العقلائي على هذه الأصالة.

وبهذا ننهي الكلام في القسم الأول من تعارض الأحوال.

دوران الأمر بين الأحوال مع عدم كون الحقيقة طرفاً:

القسم الثاني: هو موارد دوران الأمر بين الأحوال مع عدم كون الحقيقة طرفاً في الدوران، ولهذا القسم صور كثيرة جدّاً، ونكتفي بذكر بعض الصور:

الصورة الأولى: دوران الأمر بين الاشتراك والمجاز، ومثالها أن يدور الأمر في لفظ النكاح في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾^(١) بين أن يكون مشتركاً لفظياً بين العقد والوطء، فتكون الآية مجملة - كما بينا ذلك سابقاً - وبين أن تكون موضوعة للوطء فقط ولكن استعملت في الآية مجازاً في العقد.

وهنا قيل بتقديم الاشتراك، وذكروا وجوهاً لذلك، منها أن الاشتراك نتيجة التوقف؛ لأن الاشتراك يقتضي الإجمال، والإجمال يقتضي التوقف في مقام العمل، والتوقف أبعد عن الخطأ، فلكون الاشتراك أبعد عن الخطأ يكون هو المقدم.

وقيل بتقديم المجاز، وذكروا في وجه تقديمه عدة وجوه، منها: أن المجاز أكثر انتشاراً من الاشتراك، وتترتب عليه فائدة، وهي عدم الإجمال، وإمكانية العمل بالنص، والمصنف رحمته الله لا يرى وجود أصل يُعين الحال فيما إذا دار الأمر بين الاشتراك والمجاز، ويرى الوجوه التي ذكرت وجوهاً استحسانية لا عبرة بها ما دامت لا تُفيد ظهور اللفظ في حال من الأحوال أو في حال من الحالين المتعارضين.

دوران الأمر بين الاشتراك والنقل:

الصورة الثانية: أن يدور الأمر بين الاشتراك والنقل، ومثالها ما لو قال المولى: (الطواف بالبيت صلاة)، وتردد حال لفظ (الصلاة) بين أن يكون

(١) سورة النساء: آية ٢٢.

مشاركاً بين الدعاء والمعنى المعهود من قبل الشارع المقدس - الذي بدؤه التكبير ونهايته التسليم - وبين أن يكون منقولاً إلى المعنى المعهود من قبل الشارع مع هجران الأول، ويترتب على ذلك أثر، وهو إنه إذا قلنا بأن لفظ (الصلاة) مشترك فسيكون الحديث مجملاً، وإذا كان مجملاً فلا يمكن أن نستفيد منه اشتراط الطهارة في الطواف، وأما إذا كان منقولاً والمقصود منه المعنى الذي جاء به الشارع المقدس؛ فإن الحديث لن يكون مجملاً، وسوف نستفيد منه اشتراط الطهارة في الطواف؛ فإن هذا مقتضى تنزيل الطواف منزلة الصلاة التي يشترط فيها الطهارة، فهنا إذاً دار الأمر بين الاشتراك وبين النقل. والسؤال المطروح هنا هو: هل يوجد أصل يُعيّن أحد الحالين أم لا يوجد؟

قيل بتقديم الاشتراك؛ لأنه ليس فيه إبطال للوضع الأول، فإن الاشتراك يعني بقاء الوضع الأول وأن اللفظ صار موضوعاً لمعنيين، للمعنى الأول والمعنى الثاني الذي جاء به الشارع المقدس، فإذا لم يكن فيه إبطال للوضع الأول يكون أرجح، فيقدم على النقل، وأيضاً يُقدم لأنه أكثر شيوعاً من النقل، وأبعد عن الخطأ، وقد بينا وجه أبعديته عن الخطأ في الصورة السابقة. ويرى المصنف رحمته الله كل هذه الوجوه مجرد وجوه استحسانية لا عبرة بها ما دامت لا تفيد ظهور اللفظ في أحد الحالين.

ويمكن أن يُقال في مقام التعليق على كلامه رحمته الله بأن طبيعة تغير اللغة من

الوضع للمعنى الأول إلى الوضع للمعنى الثاني مع هجران المعنى الأول وبطلان الوضع الأول؛ هو التدرج من الوضع للمعنى، ثم كثرة الاستعمال في المعنى الثاني إلى أن يتحقق الوضع للمعنى الثاني، ثم بعد مدة من استعمال اللفظ في المعنى الثاني وعدم استعماله في المعنى الأول يتحقق الهجران، ويبطل الوضع في المعنى الأول، وهذا يعني أنه إذا دار الأمر بين الاشتراك وبين النقل ففي الحقيقة نحن نشك في حدوث تغيير في اللغة وراء الوضع مرة أخرى للمعنى الثاني، وذلك التغير عبارة عن بطلان الوضع الأول، فنحن بحسب الدقة نشك في حدوث تغير جديد، وإذا شككنا في حدوث هذا التغير فيمكن أن يقال: بجريان أصالة الثبات في اللغة، فنحكم بعدم بطلان الوضع الأول، ويثبت بذلك الاشتراك، ولعل هذا الوجه هو مراد من قال بتقديم الاشتراك؛ لأنه ليس فيه إبطال للوضع الأول، فكأن صاحب هذا الوجه أراد أن يقول: إن الحكم ببطلان الوضع الأول حكم بتحقيق تغيير في اللغة، وحيث إننا نشك في وقوع هذا التغير فتجري فيه أصالة الثبات، وأصالة عدم التغير في اللغة.

دوران الأمر بين التخصيص والإضمار:

الصورة الثالثة: أن يدور الأمر بين التخصيص والإضمار، ومثلها أن ترد جملة: (يجوز الرجوع في كل هدية)، ثم يُعلم بعدم جواز الرجوع في هدية الرحم، فيدور الأمر بين وجود تخصيص لعموم (كل هدية)، وبين وجود إضمار في جملة (يجوز الرجوع في كل هدية)، وأن الأصل فيها هو (يجوز

الرجوع في كل هدية لغير رحم)، فتحقق إضمار في قيد (لغير رحم)، وهنا قيل بتقديم التخصيص؛ لأنه أرجح من المجاز، ومن المجاز - كما بينا مفصلاً - الإضمار، فإن الإضمار ضرب من ضروب المجاز، ولكنه مجاز في هيئة الإسناد، والمصنف رحمته الله بحسب إطلاق كلامه يرى عدم وجود أصالة في هذه الصورة أيضاً تُعين التخصيص أو الإضمار.

ولكن يمكن أن يُقال بأن التخصيص حيث إن الاستعمال فيه حقيقي؛ إذ العام المخصص مستعمل في الاستيعاب لجميع الأفراد، ورفع اليد عنه بالخاص ليس من جهة أنه استعمل في بعض الأفراد، وإنما من باب تقديم ما هو أظهر وأقوى في الحجية؛ فسوف تكون جملة (يجوز الرجوع في كل هبة) مستعملة على نحو الحقيقة، وإن ورد على هذا اللسان تخصيص، وأما الإضمار فإن الاستعمال فيه ليس على نحو الحقيقة، وإنما على نحو المجاز؛ فإن كلمة (كل) بحسب ظاهر اللفظ أسندت إلى مطلق الهدية (يجوز الرجوع في كل هدية) ولكن بناء على الإضمار لم يرد من هيئة (إسناد كل إلى الهدية) الإسناد إلى ما تدل عليه كلمة (الهدية) وهو الطبيعة، وإنما أريد الإسناد إلى الهدية المقيدة، ف قيل (كل هدية)، واستعمل ذلك في (كل هدية لغير رحم)، وبعبارة أخرى: استعملت هيئة اسناد (كل) إلى ما يدل على طبيعة الهدية في الإسناد إلى الطبيعة المقيدة، وإذا كان الاستعمال في الإضمار استعمالاً مجازياً فسوف يدور الأمر بين إرادة التخصيص وفيه الاستعمال حقيقي، وبين الإضمار وفيه

الاستعمال مجازي في الإسناد، وفي كل مورد يدور الأمر فيه بين الحقيقة والمجاز تجري أصالة الحقيقة، فيمكن أن يُتأمل في إطلاق عبارة المصنف لهذه الصورة، وهي صورة دوران الأمر بين التخصيص وبين الإضمار.

توضيح عبارة الكتاب:

(الثامن) في بحث تعارض الأحوال، ف(إنه للفظ أحوال خمسة، وهي: التجوز، والاشتراك، والتخصيص، والنقل، والإضمار)، وقد يعلم حال استعمال اللفظ، كما إذا علم أنه على وجه الحقيقة، أو المجاز، أو يعلم أنه مشترك، أو منقول مع هجر المعنى الأول، وقد لا يعلم حال اللفظ، فيحصل الشك، ويتردد حال اللفظ بين حالين أو أكثر، وللتردد صور كثيرة، وهي قسمان: القسم الأول: أن يدور الأمر بين حالين أو أكثر مع كون الحقيقة طرفاً، كما إذا دار الأمر بين الحقيقة والمجاز أو الحقيقة والنقل، و(لا يكاد يصار إلى أحدها) أي: أحد هذه الأحوال الخمسة، وهي: التجوز، والاشتراك، والتخصيص، والنقل، والإضمار (فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي) فتجري أصالة الحقيقة، (إلا بقريضة صارفة عنه) أي: المعنى الحقيقي (إليه) أي: الحال الآخر المجاز.

(وأما) القسم الثاني من موارد دوران الأمر في أحوال اللفظ؛ فهو ما (إذا دار الأمر بينها) أي: تعارض الأحوال مع عدم كون الحقيقة طرفاً في هذا التعارض، بأن دار الأمر بين التجوز والاشتراك والتخصيص والنقل والإضمار

من دون أن تكون الحقيقة طرفاً في هذا الدوران، و هنا لا يوجد أصل مرجح،
(فالأصوليون وإن ذكروا الترجيح بعضها على بعض وجوهاً) كتقديم الاشتراك
على النقل لو دار الأمر بينهما؛ لأن الاشتراك لا يبطل الوضع في المعنى الأول،
(إلا أنها) وجوه (استحسانية، لا اعتبار بها، إلا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ
في المعنى؛ لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك، كما لا يخفى).

الأمر التاسع الحقيقة الشرعيّة

متن الكتاب:

قال المصنف رحمته الله:

التاسع: إنه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه على أقوال، وقبل الخوض في تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال، وهو: إن الوضع التعيني كما يحصل بالتصريح بإنشائه، كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما إذا وضع له، بأن يقصد الحكاية عنه، والدلالة عليه بنفسه، لا بالقرينة، وإن كان لا بد - حينئذ - من نصب قرينة، إلا أنه للدلالة على ذلك، لا على إرادة المعنى، كما في المجاز، فافهم.

وكون استعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وضع له، بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز، فلا يكون بحقيقة ولا مجاز؛ غير ضائر؛ بعد ما كان مما يقبله الطبع، ولا يستنكره، وقد عرفت سابقاً أنه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة، ولا مجاز.

إذا عرفت هذا فدعوى الوضع التعيني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جداً، ومدعي القطع به غير مجازف قطعاً، ويدل عليه تبادل المعاني الشرعية منها في محاوراته، ويؤيد ذلك أنه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين

المعاني الشرعية واللغوية، فأى علاقة بين الصلاة شرعاً والصلاة بمعنى الدعاء؟ ومجرد اشتغال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما، كما لا يخفى. هذا كله بناء على كون معانيها مستحدثة في شرعنا، وأما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة، كما هو قضية غير واحد من الآيات، مثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْصِنِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾^(٣) إلى غير ذلك؛ فالفاظها حقائق لغوية، لا شرعية، واختلاف الشرائع فيها جزءاً وشرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية؛ إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات، كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا، كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال لا مجال لدعوى الوثوق - فضلاً عن القطع - بكونها حقائق شرعية، ولا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها، لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه. ومنه [قد] انقح حال دعوى الوضع التعيني معه، ومع الغض عنه، فالإنصاف أن منع حصوله في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه مكابرة. نعم، حصوله في خصوص لسانه ممنوع، فتأمل.

(١) سورة البقرة: آية ١٨٣.

(٢) سورة الحج: آية ٢٧.

(٣) سورة مريم: آية ٣١.

وأما الثمرة بين القولين فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت، وعلى معانيها الشرعية على الثبوت، فيما إذا علم تأخر الاستعمال، وفيما إذا جهل التاريخ ففيه إشكال، وأصالة تأخر الاستعمال - مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع - لا دليل على اعتبارها تعبدًا، إلا على القول بالأصل المثبت، ولم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك، وأصالة عدم النقل إنما كانت معتبرة فيما إذا شك في أصل النقل، لا في تأخره، فتأمل.

أقول: الكلام فعلاً في بحث الحقيقة الشرعية، والكلام فيها يقع في عدة نقاط:

بيان محل البحث:

النقطة الأولى: في بيان محل البحث، ونذكر في هذه النقطة أموراً ثلاثة:
الأمر الأول: هو إنه لا إشكال في وجود معانٍ مخترعة ومستحدثة من قبل الشارع المقدس، وهي تتبادر إلى أذهاننا من ألفاظ كانت موجودة عند العرب في معانٍ أخرى، نظير لفظ (الصلاة)، فإن له معنى مستحدثاً من قبل الشارع المقدس، وهو المركب الخاص، وإذا أطلق لفظ (الصلاة) يتبادر إلى ذهننا في هذه الأزمان هذا المعنى الخاص، وقد كانت كلمة (الصلاة) عند العرب موضوعاً ومستعملة في مطلق الدعاء أو الانعطاف، ثم استعملت في المعنى المعروف والمعهود الذي بدؤه التكبير، ونهايته التسليم.

ونظير لفظ (الصلاة) لفظ (الحج) الذي قيل: إن معناه كان هو مطلق القصد أو خصوص القصد المتكرر أو القصد لمكان أو شخص معظم، ثم استخدم في خصوص قصد البيت المعظم وأداء النسك الخاص في المشاعر المقدسة على لسان الشارع المقدس، وصار يتبادر هذا المعنى الجديد (قصد

البيت، وأداء النسك) من الكلمة في الأزمان المتأخرة.

والسؤال الذي يريد الأصوليون الإجابة عليه في مبحث (الحقيقة الشرعية) هو: هل الشارع المقدس - وهو النبي الأكرم ﷺ ولو على بعض الآراء - قد قام بنقل الألفاظ إلى هذه المعاني الجديدة، فتكون الألفاظ موضوعة فيها من زمن الشارع المقدس، وبهذا تثبت الحقيقة الشرعية، أي: يثبت وجود وضع لهذه الألفاظ تحقق بيد الشارع المقدس أو تحقق في زمانه ﷺ ولو بواسطة استعماله هو مع استعمالات أصحابه ﷺ، أم لم يتحقق الوضع والنقل من الشارع أو في زمانه ﷺ؟

وإذا قلنا: لم يتحقق النقل والوضع في زمان النبي ﷺ فهذا يعني أن في استعمالاته ﷺ واستعمالات أصحابه للفظ (الصلاة، والحج، والصوم، والزكاة)، وغيرها من الألفاظ التي وقع الكلام في ثبوت الحقيقة الشرعية لها ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن تكون استعمالات مجازية، أي: أطلق النبي ﷺ لفظ (الحج) - مثلاً - على غير المعنى الوضعي، أي: على هذا المركب المخترع الذي هو عبارة عن قصد البيت وأداء النسك، وهو غير المعنى الوضعي.

الاحتمال الثاني: أن تكون على وجه الحقيقة من باب تعدد الدال والمدلول، بأن يُقال بأن لفظ (الحج) - مثلاً - موضوع ويستعمل في اللغة في مطلق القصد أو القصد الخاص، والنبي ﷺ لما استخدم كلمة (الحج) أراد المعنى اللغوي،

وهو مطلق القصد أو القصد الخاص، ولم يقصد معنى آخر غير المعنى اللغوي الذي كانت تستخدم فيه كلمة (الحج) في زمانه، والأزمة السابقة على زمانه. نعم، هو ﷺ أفاد إرادة القصد الخاص - وهو قصد البيت وأداء النسك - بتعدد الدال والمدلول، فكأنه قال: (أريد القصد منكم)، ثم جاء بألفاظ أخرى حددت أنه لا يريد مطلق القصد، وإنما يريد قصداً خاصاً، فيوجد استخدام للفظ (الحج) في معناه اللغوي، مع إفادة إرادة قصد خاص بدال آخر من باب تعدد الدال والمدلول، وهذا نظير أن يقول المولى: (أعتق رقبة مؤمنة)، فإنه لم يستعمل كلمة (الرقبة) في غير المعنى الوضعي، وإنما استعملها فيه، وهو مطلق الرقبة، غايته إنه قد جاء بقرينة حددت أنه لا يريد مطلق الرقبة، فبلحاظ المراد الاستعمالي استعملت كلمة (الرقبة) في معناها الوضعي، وقيد (مؤمنة) دال آخر بين أن ما يريده جداً ليس الطبيعة الشاملة للرقبة المؤمنة ولغيرها، وإنما خصوص الرقبة المؤمنة، فهنا قد أفيد الخاص، ولكن بطريقة تعدد الدال والمدلول.

وكذلك الحال في استخدامات الشارع للفظ (الحج) على الاحتمال الثاني، فإنه لما قال: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١) فقد أراد من لفظ (الحج) المعنى اللغوي، كأن يكون المقصود مطلق القصد، وأفاد بدوال أخرى أن المقصود جداً ليس مطلق القصد الذي ينطبق على حج البيت

(١) سورة آل عمران: آية ٩٧.

وغيره، وإنما المقصود خصوص حج البيت، والنبی ﷺ بين أن المقصود ليس حج البيت مطلقاً، وإنما وفق نسك خاص، فقال: (حجوا كما رأيتموني أحج) أو: (خذوا عني مناسككم)^(١).

والفرق بين هذا الاحتمال والاحتمال السابق هو إن في الاحتمال السابق يقال بأن كلمة (الحج) قد استعملت في المعنى المخترع، وهو المركب الخاص الذي يتبادر إلى أذهاننا عندما تطلق كلمة (الحج)، وحيث إن هذا المعنى ليس هو المعنى اللغوي للكلمة وإنما هو معنى مستحدث فيكون استخدام الشارع استخداماً مجازياً، وأما في الاحتمال الثاني فقد استعمل الشارع لفظ (الحج) في المعنى اللغوي - وهو مطلق القصد - ثم ذكر دواً أخرى تبين أنه لا يريد مطلق القصد جداً، وإنما حصة خاصة، وهي ما تتوفر فيها خصوصية البيت في زمان مخصوص لأجل الإتيان بنسك مخصوص.

الاحتمال الثالث: أن يكون استعمال كلمة (الحج) من قبل الشارع أو من قبل أصحابه على وجه الحقيقة، ولكن من جهة أن نفس هذه المركبات - التي نُعبر عنها بمركبات مخترعة - كانت موجودة سابقاً عند العرب، فالشارع المقدس ليس هو الذي اخترع (الحج) الذي هو قصد البيت مع الإتيان بالنسك، بل كانت كلمة (الحج) ومعناها الذي نُعبر عنه بالمعنى الشرعي موجودين سابقاً، ثم لما جاء النبي ﷺ استخدم هذه الكلمة في المعنى المركب،

(١) عوالي اللآلي: ج ٤ ص ٣٤ ح ١١٨.

ولكن اعتبر فيه شروطاً خاصة، وحذف عنه إضافات أضافها المشركون ما أنزل الله بها من سلطان، ويظهر هذا المعنى من رواية نقلها الشيخ الكليني رحمته الله عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: لم يزل بنو إسماعيل ولالة البيت، [و] يقيمون للناس حجهم، وأمر دينهم، يتوارثونه كابراً عن كابر، حتى كان زمن عدنان بن أدد، فطال عليهم الأمد، فقسّ قلوبهم، وأفسدوا، وأحدثوا في دينهم، وأخرج بعضهم بعضاً، فمنهم من خرج في طلب المعيشة، ومنهم من خرج كراهية القتال، وفي أيديهم أشياء كثيرة من الحنيفية من تحريم الأمهات والبنات وما حرم الله في النكاح، إلا أنهم كانوا يستحلون امرأة الأب، وابنة الأخت، والجمع بين الأختين، وكان في أيديهم الحج، والتلبية، والغسل من الجنابة، إلا ما أحدثوا في تلبيتهم وفي حجهم من الشرك، وكان فيما بين إسماعيل وعدنان بن أدد موسى عليه السلام ^(١).

وبناء على هذا الاحتمال سوف يكون استعمال الشارع المقدس لكلمة (الحج) استعمالاً حقيقياً، لا بمعنى أن النبي صلّى الله عليه وآله أو القرآن استخدم كلمة (الحج) في مطلق القصد، ثم أفاد الخصوصية بتعدد الدوال كما في الاحتمال السابق، وإنما بمعنى أن هذه الطبيعة المركبة نفسها كان لفظ (الحج) مستخدماً فيها سابقاً، والنبي صلّى الله عليه وآله لما أطلق كلمة (الحج) جرى على الاستخدام اللغوي، وبين بعض القيود الوجودية والعدمية.

(١) فروع الكافي: ج ٤ ص ٢١١.

وبعبارة أخرى: سوف يكون استعماله من باب الحقيقة اللغوية، لا من باب الحقيقة الشرعية. نعم، هو أضاف قيوداً، ورفض أخرى، وهذا نظير كلمة (البيع)، فإن البيع بلا شك كان موجوداً عند العرب، فقد كان العرب يتعاملون بالبيع، وكانوا يطلقون على الحقيقة المركبة المبرزة بالإيجاب والقبول لفظ (البيع)، والنبي ﷺ لم يأت بمعنى جديد، وإنما أمضى ما عليه العقلاء. نعم، قام ﷺ بإضافة قيود في صحة البيع أو في لزومه، ورفض قيوداً كانت موجودة عند العرب، وكونه أضاف قيوداً ورفض أخرى لا يعني أنه وضع لفظاً لمعنى جديد، كما يدعي بعض العلماء.

وخلاصة الأمر الأول هي: إن محل البحث هو أن لفظ (الحج) - مثلاً - هل هو منقول من قبل الشارع فيكون موضوعاً لهذه المعاني الشرعية من قبل الشارع، فتثبت الحقيقة الشرعية أم لا؟ وإذا كان غير منقول في زمن الشارع المقدس ففي ذلك ثلاثة احتمالات، وعلى الاحتمال الثالث تثبت الحقيقة اللغوية، وأما على الاحتمالين الأولين فيمكن أن يُقال: بأن تبادل المركب الخاص من لفظ (الحج) في أزماننا المتأخرة يعني تحقق نقل ووضع ولكن ليس في زمن الشارع، وإنما في أزمنة المشرعة، فتثبت عندنا حقيقة مشرعية، لا حقيقة شرعية.

الأمر الثاني: هل يختص البحث في الحقيقة الشرعية بالمعاني المخترعة من قبل الشارع المقدس أم يشمل غيرها؟

بيان ذلك: إن موضوعات ومتعلقات أحكام الشارع المقدس تنقسم إلى قسمين أساسيين:

القسم الأول: الأمور الخارجية التكوينية غير المخترعة، كمفهوم الدم، والماء، والكلب، وغيرها.

القسم الثاني: الأمور الاعتبارية المخترعة أو الماهيات المخترعة - بحسب تعبير الشهيد الأول عليه السلام - والأمور الاعتبارية المخترعة تصنف إلى صنفين:

الصنف الأول: الماهيات التي أمضى الشارع حكمها الثابت عند العقلاء، كالصلح في قوله عليه السلام: (الصلح جائز) ^(١) أو البيع في قوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ ^(٢)، فالبيع ماهية اعتبارية مخترعة، ولكن كانت موجودة قبل الشارع المقدس، ومخترعة من قبل العقلاء، والشارع المقدس لم يأت فيها بحكم جديد، وإنما أمضى حكمها وفق شروط خاصة.

الصنف الثاني: الماهيات التي لم يمض الشارع حكمها عند العقلاء؛ لأنها لم تكن ذات حكم عندهم، وإنما الشارع أوجد لها حكماً جديداً، نظير ماهية الصلاة، فإن الصلاة بالنحو الخاص - الذي بدؤه التكبير، ونهايته التسليم - لم تكن ذات حكم عند العقلاء؛ لأنها بهذه الكيفية غير موجودة عندهم، وقد

(١) وسائل الشريعة: ج ١٨ ص ٤٤٣.

(٢) سورة البقرة: آية ٢٧٥.

جاء بها الشارع المقدس، فيوجد أمور اعتبارية ذات أحكام غير ممضاة، وإنما أحكامها تأسيسية، والشارع هو من أسسها.

ولا ينبغي البحث في خروج القسم الأول - وهو الأمور الخارجية التكوينية - عن محل البحث، فإن العلماء الذين عقدوا بحث (الحقيقة الشرعية) لم يعتقدوه لكي يتعرفوا على أن لفظ الدم هل هو موضوع من قبل الشارع للسائل الخاص أم لا؟ فإنهم مطبقون على أن لفظ الدم، والماء، والكلب، والخنزير، وغيرها من الألفاظ التي تدل على معان خارجية تكوينية؛ قد استخدمها الشارع في معانيها العرفية، ولم يضع فيها وضعاً جديداً.

كما أنه لا ينبغي البحث في دخول الصنف الثاني من القسم الثاني - وهي الماهية المخترعة التي أسس الشارع لها حكماً خاصاً مثل الصلاة - فإن البحث فيها هو القدر المتيقن من بحث (الحقيقة الشرعية). نعم، وقع البحث في شموله للصنف الأول من القسم الثاني - وهي الماهيات المخترعة التي كان لها حكم عند العقلاء، وقد أمضى الشارع حكمها وفق شروط خاصة - ويوجد في دخولها في محل البحث رأيان:

الرأي الأول: عدم دخولها؛ لأن كونها إمضائية يعني أن الشارع استعملها في معانيها الموجودة عند العرف، فهو نظر إلى المعنى العرفي وأمضاه، وهذا يعني أنه لم يأت بوضع جديد، وإنما هو خاطب العرف بكلمة (البيع) مثلاً التي يفهمون منها معنى خاصاً، وقال لهم: إن هذا المعنى الخاص الذي عندكم

أنا أمضي حكمه، ولكن ضمن شروط خاصة.

الرأي الثاني: دخولها، فإن هذه أمور اعتبارية، وهي إن كان لها وجود وحكم عند العقلاء، والشارع نظر إلى حكم العقلاء وأمضاه، إلا أنه للبحث عن الحقيقة الشرعية في ألفاظ هذه الأمور الإمضائية مجال واسع؛ باعتبار أن الشارع المقدس لما أخذ قيوداً خاصة زائدة على القيود العقلية في البيع، وصار لفظ البيع يتبادر منه في الأزمنة المتأخرة غير البيع الصحيح عند العقلاء سابقاً، بل البيع الذي هو صحيح عند الشارع المقدس؛ فحينئذٍ سوف يأتي هذا السؤال، وهو: إن كلمة البيع هل يتبادر منها حقيقة خاصة ضمن القيود الشرعية في زمن الشارع، فتتحقق الحقيقة الشرعية؟ أم لا بأن كان الشارع يستخدم كلمة (البيع) في المعنى العرفي الذي هو أعم من الصحيح؟ نعم، في الأزمنة المتأخرة وبسبب كثرة الاستعمال صار يتبادر إلى ذهن البيع الصحيح عند الشارع، فلا يثبت الحقيقة الشرعية.

وبتعبير آخر: يمكن في ألفاظ المعاملات التي هي معانٍ إمضائية من قبل الشارع المقدس أن يطرح بحث الحقيقة الشرعية، بأن يُقال إن الشارع المقدس لما أخذ قيوداً خاصة في المعاملات فنحتمل أنه في زمانه وضع ألفاظ المعاملات بوضع جديد للطبيعة المخترعة الخاصة المستجمعة لشروطه، فلا بد أن نبحث في أن مثل هذا الوضع هل هو متحقق أم لا؟ فللحديث عن ثبوت الحقيقة الشرعية في المعاملات مجالاً.

الأمر الثالث: ذكر المصنف رحمته الله أن في ثبوت الحقيقة الشرعية أقوالاً، فقد قال رحمته الله: (اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمها على أقوال)، وكلمة (أقوال) جمع، وأقل الجمع ثلاثة، وهذا يعني وجود ثلاثة أقوال كحد أقل، وبعض الشراح جعل الأقوال ستة، وبعضهم جعلها خمسة، والصحيح أنها أربعة فقط، ولا يوجد قول خامس ولا قول سادس، وتحقيق أنها أربعة أم أكثر ليس مهماً، لهذا ندخل في استعراض الأقوال الأربعة:

القول الأول: ثبوت الحقيقة الشرعية مطلقاً، أي: في جميع الماهيات المخترعة، سواء كانت من العبادات أم من المعاملات.

القول الثاني: عدم الثبوت مطلقاً، أي: في المعاملات والعبادات.

القول الثالث: التفصيل بالقول بثبوت الحقيقة الشرعية في العبادات، دون المعاملات.

القول الرابع: التفصيل بين الألفاظ كثيرة الاستعمال في زمن الشارع المقدس، كلفظ الصوم، والصلاة، والزكاة، والبيع، والصلح، وبين الألفاظ غير المتداولة كثيراً، كلفظ الإحرام، حيث قد يقال بأنه لم يقع الإحرام للعمرة والحج كثيراً في زمانه صلى الله عليه وآله، ففي الألفاظ التي كانت تستخدم كثيراً في زمن الشارع يُقال بتحقيق الحقيقة الشرعية بالوضع التعيني؛ لكثرة الاستعمال، وهي سبب لنشوء العلاقة الوضعية بين الألفاظ وبين معانيها الجديدة، وأما في الألفاظ التي لم يكثر فيها الاستعمال فلم تنشأ العلاقة وتتحقق في زمن النبي صلى الله عليه وآله، فلم تتحقق الحقيقة الشرعية.

ما يمكن أن تتحقق به الحقيقة الشرعية:

النقطة الثانية: في بيان ما يمكن أن تتحقق به الحقيقة الشرعية لو بنينا على بتحققها.

والحقيقة تتحقق بالوضع، فمتى ما وضع اللفظ لمعنى صار ذلك المعنى حقيقياً للفظ، وقد تقدم سابقاً أن الوضع ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الوضع التعييني، وهو أن يقوم الواضع بتحقيق اختصاص اللفظ بالمعنى من خلال تنصيب وإخبار، كأن يقول: (جعلت اسم محمد لولدي هذا)، فإن الواضع بهذا يوجد اختصاص لفظ (محمد) في المثال بولده، ولكن من خلال التنصيب والإخبار عن أنه جعل الاسم له.

القسم الثاني: هو الوضع التعييني، وهو ما يحصل بكثرة الاستعمال، وذلك بأن يستخدم اللفظ في المعنى قبل أن يكون موضوعاً له، كأن يكون الاستعمال مجازياً، ثم يكثر الاستعمال، فتشدد العلاقة بين المعنى واللفظ، وإذا اشتدت يتحقق الوضع، كأن يحصل نقل، ويسمى هذا الوضع بالوضع التعييني؛ لأن اللفظ صار مختصاً بالمعنى أو تحقق الاختصاص بينه وبين المعنى بسبب كثرة الاستعمال.

وقد أطبق الأصوليون على أنه إن كانت الحقيقة الشرعية ثابتة فلا تكون ثابتة بالوضع التعييني الذي يصرح فيه النبي ﷺ بتخصيص لفظ (الحج) مثلاً بقصد البيت مع الإتيان بالمناسك؛ وذلك لأنه لو تحقق نقل اللفظ بالوضع

التعييني الذي ينص النبي ﷺ فيه على أنه جعل لفظ (الحج) للماهية المخترعة؛ لاهتم المسلمون اهتماماً بالغاً بحدث التنصيب والتخصيص؛ لأنه شأن من شؤون حياة رسول الله ﷺ، وهو ملفت لنظر المسلمين المعاصرين له، وكان المسلمون يهتمون بتفاصيل حياة النبي ﷺ، ويتناقلونها فيما بينهم، فالدواعي تقتضي أن ينقل إلينا بالتواتر تعيين وتنصيب الرسول ﷺ لو وقع، مع أنه لم يُنقل ذلك لا على نحو التواتر ولا بأخبار الآحاد؛ إذ لم ينقل أن رسول الله ﷺ عقد مؤتمراً لغوياً، ويُن فيه أنه جعل لفظ (الصلاة) للمركب الخاص الذي بدؤه التكبيرة، ونهايته التسليم، أو جعل لفظ (الحج) للمركب الخاص الذي يشتمل على قصد البيت مع الإتيان بالنسك، وعدم نقل ذلك دليل على أنه لم يقع؛ إذ لو كان لبان.

وعليه فقد يقول قائل: بأن الحقيقة الشرعية لو كانت مقبولة فهي مقبولة بالوضع التعيني فقط، بأن نفرض أن النبي ﷺ استخدم - مثلاً - كلمة (الحج) مجازاً في المركب الخاص، ثم بسبب كثرة الاستعمال منه أو من المعاصرين له صار لفظ (الحج) حقيقة في المعنى المخترع، ويتبادر المعنى المخترع إلى الذهن عند سماعه في زمن رسول الله ﷺ بدون قرينة، ولأن التبادر تحقق في زمن رسول الله ﷺ تثبت الحقيقة الشرعية، فإن ثبوتها فيما إذا تحقق الوضع في زمنه ﷺ، فلا بد وأن تكون كثرة الاستعمال المحققة للوضع ثابتة في زمانه ﷺ، وقبل ارتحاله والتحاقه بالرفيق الأعلى، وأما إذا تحققت كثرة الاستعمال بعد

ارتحاله ﷺ بحيث صار المعنى الجديد يتبادر من اللفظ بلا قرينة فيما بعد؛ فإن الحقيقة الشرعية لن تكون ثابتة، وإنما ستثبت الحقيقة التشريعية، أي: الحقيقة التي تحققت بكثرة استعمال التشريع بعد رسول الله ﷺ، وعليه يقال: حيث إنه ليس من المعقول أن تتحقق الحقيقة الشرعية بالوضع التعيني؛ فإذا كانت ثابتة فهي ثابتة بالوضع التعيني في زمانه ﷺ، أي: بكثرة الاستعمال فيه إما منه، وإما من أصحابه، وإما منه ومن أصحابه معاً.

ولكنه ﷺ يرى هذا القول غير صحيح؛ فإنه إذا قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية فكما يمكن أن نقول بثبوتها بالوضع التعيني في زمن رسول الله ﷺ يمكن أن نقول بتحققها بالوضع التعيني. وإذا قلت: كيف؟! ولو تحقق الوضع التعيني لنقل بالتواتر، مع أنه لم يُنقل لا بالتواتر، ولا بخبر الواحد. يجب المصنف ﷺ بأنه بالإمكان أن يتحقق الوضع التعيني، لكن ليس الوضع التعيني الذي يُخبر فيه النبي ﷺ وينص على أنه جعل اللفظ للمعنى الجديد، وإنما بقسم آخر من الوضع التعيني، ويسميه ﷺ بـ(الوضع التعيني بالاستعمال).

حقيقة الوضع التعيني بالاستعمال:

وإذا سألت: ما هي حقيقة الوضع التعيني بالاستعمال؟ وكيف يتحقق؟ يجب المصنف ﷺ: بأن حقيقته أن يستعمل الواضع كالنبي ﷺ اللفظ كلفظ (الحج) في هذا المعنى الجديد؛ وكأنه يدل بنفسه على المعنى، وموضوع

له، من دون أن يأتي بقرينة بحيث تكون إفادة اللفظ للمعنى بمعونة القرينة، وإنما يستعمله في الاستعمال الأول وكأنه بنفسه يدل على المعنى.

نعم، توجد قرينة على أن النبي ﷺ في مقام الوضع، وبهذا يتحقق الوضع - الذي هو بناء على نظرية صاحب الكفاية اختصاص اللفظ بالمعنى - بنفس هذا الاستعمال، وهو استعمال اللفظ في المعنى على أنه دال بنفسه وكأنه موضوع له، وإن لم يكن سابقاً موضوعاً، وهذا فيما إذا كان الاستعمال من دون قرينة، فلا يعتمد الواضع في دلالة اللفظ على المعنى على قرينة، كما في المعنى المجازي، فالاستعمال المحقق للوضع ليس مجازياً؛ لأنه بلا قرينة. نعم، توجد قرينة تُبين أن النبي ﷺ في مقام الوضع بهذا الاستعمال، وببركة وجود القرينة والاستعمال في المعنى بدون قرينة تصرف اللفظ عن معناه السابق - كما في الاستعمال المجازي الذي تكون الإفادة فيه بمجموع اللفظ والقرينة - يتحقق اختصاص اللفظ بالمعنى.

وهذا نظير أن يرزق شخص بمولود فيقول: (اعطوني ابني محمداً)، فإنه لم يقل: وضعت لفظ (محمد) لابني، وإنما استعمل لفظ (محمد) في المولود الجديد، وتوجد قرينة حالية على أنه في مقام الوضع، فنستفيد بهذا تحقق العلة الوضعية، واختصاص اللفظ بالمعنى، وسوف يأتي - إن شاء الله - تحليل كيفية إفادة الاستعمال بقصد الوضع للوضع، وحصول اختصاص اللفظ بالمعنى.

وعلى رأي المصنف رحمه الله يكون للوضع أقسام ثلاثة:

القسم الأول: الوضع التعيني

القسم الثاني: الوضع التعيني الذي يكون فيه إنشاء الوضع - بناء على أن حقيقة الوضع أمر اعتباري - بمثل قول الواضع: (جعلت اللفظ للمعنى)، أو يتحقق فيه الاقتران الأكيد بين اللفظ والمعنى - بناء على أن حقيقة الوضع هو القرن الأكيد، كما يبني عليه السيد الشهيد عليه السلام - بالإخبار ونحوه، كما إذا قال شخص: (جعلت اسم محمد لولدي)، فإن إخباره هذا يفيدنا قرناً بين اللفظ والمعنى، فيتبادر إلى ذهننا المعنى كلما سمعنا اللفظ.

والقسم الثالث: - ما ذكره المصنف عليه السلام - الوضع التعيني الذي يكون بأول استعمال للفظ في المعنى مع وجود قرينة على أن المستعمل في مقام الوضع وإفادة المعنى باللفظ وكأنه حقيقة دال بدون قرينة.

ويمكن أن تكون الحقيقة الشرعية ثابتة في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالوضع التعيني بالاستعمال، ولا يأتي المحذور المتقدم فيما لو قيل بتحققها بالوضع التعيني الذي يكون فيه تنصيب من قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم؛ إذ لا يمكن أن يُقال بأن الوضع التعيني بالاستعمال لو كان ثابتاً لنقل بالتواتر؛ لأن الوضع التعيني بالاستعمال ليس إلا استعمال اللفظ في المعنى، وهذا ما نعلم به، وهو منقول بالتواتر؛ فإن من الواضح اليقيني أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والقرآن الكريم استخدموا ألفاظاً، مثل لفظ (الحج)، و(الصلاة)، و(الصوم)، و (الزكاة) في المعاني المستحدثة. نعم، وقع الكلام في أن هذا الاستعمال هل كان على نحو الحقيقة في زمانه صلى الله عليه وآله وسلم

أم كان على نحو المجاز ثم تحققت الحقيقة بعد ذلك؟ وأما الاستعمال نفسه فلا خلاف في تحققه.

وبعبارة أخرى: إن الاستعمال ليس أمراً ملفتاً للنظر بالنسبة للعقلاء المعاصرين لزمن النبي ﷺ؛ لأنه ما عليه سيرة العقلاء المخترعين؛ فإن كل مخترع إذا اخترع معنى جديداً أو شيئاً جديداً، كدواء أو سلاح أو غير ذلك؛ فإنه يستعمل لفظاً جديداً فيما اخترع، حتى يميز اختراعه عن غيره، والنبي ﷺ من المحتمل أنه جرى على هذه السيرة، فلما جاء بمعان مخترعة - وهي الماهيات المركبة الخاصة - استخدم فيها ألفاظاً بغرض الوضع، جرياً على السيرة العقلانية الموجودة عند المخترعين، واستعماله هذا ليس أمراً ملفتاً للنظر، بل هو أمر اعتيادي معلوم ومتوقع من المخترعين، لهذا لا تقتضي الدواعي أن يُنقل، وهذا بخلافه في الوضع التعييني بالتنصيص، فإنه أشبه بمؤتمر لغوي، وإذا قلنا بتحقيقه فكأن رسول الله ﷺ عقد مؤتمراً لغوياً، وبين فيه أوضاعه المتعددة للكلمات التي جاء فيها بمعان جديدة لم تكن موجودة عند العرب سابقاً، ومن الواضح أن هذا حدث جديد مُلفت للنظر بالنسبة إلى المعاصرين، فالدواعي في مثله متوافرة في النقل، فتتوقع أن يُنقل بالتواتر، بل التنصيص نفسه بقطع النظر عن تحقق مؤتمر لغوي يشكل فعلاً نبوياً، والمسلمون كانوا مهتمين بنقل كل ما يرتبط بالنبي ﷺ.

ويوجد فرق بين تحقق الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني وبين تحقيقها

بالوضع التعيني بالاستعمال، فقد كان اللفظ في الوضع التعيني الذي يكون بكثرة الاستعمال موضوعاً لمعنى ثم بكثرة الاستعمال وضع في آخر، ففي (الحج) مثلاً كان اللفظ مستخدماً في مطلق القصد، ثم جاء النبي ﷺ واستعمل كلمة (الحج) في المركب الخاص مجازاً، ولما كثر استعماله ﷺ واستعمال من معه لهذا اللفظ تحققت علاقة بين لفظ (الحج) والمعنى الجديد، حيث تأكدت هذه العلاقة إلى أن صار المعنى الجديد يتبادر من اللفظ بلا قرينة، وأما في الوضع التعيني بالاستعمال فإنه لا تتحقق العلاقة ويكون اللفظ بنفسه موجباً لتبادر المعنى بسبب كثرة الاستعمال، وإنما باستعمال واحد، وهو الاستعمال الأول، فالنبي ﷺ في أول استعمال له بسبب وجود قرينة على أنه في مقام الوضع؛ يُحقق اختصاص اللفظ بالمعنى، كما في مثال الشخص الذي قال بعد أن رزق بولد: (اعطوني ولدي محمداً) وكان في مقام الوضع، فإنه لم يستعمل لفظ (محمد) في ولده كثيراً، وإنما استعمله مرة واحدة، وبهذه المرة تحقق الوضع، وصار المعنى يتبادر من اللفظ عند سماعه، فهناك فرق بين الوضع التعيني وبين الوضع التعيني بالاستعمال، ويرى المصنف رحمه الله عدم وجود محذور في تحقق الحقيقة الشرعية بهما. نعم، يختص المحذور بالوضع التعيني الذي يكون فيه إخبار بجعل اللفظ للمعنى؛ لأن هذا هو الذي تقتضي الدواعي نقله.

ولا يخفى أن البحث هنا ليس في إقامة الدليل على تحقق الحقيقة بالوضع

التعيني بالاستعمال، وإنما في إمكان ذلك، في مقابل من يقول بعدم الإمكان؛ لأنها لو كانت متحققة بالوضع التعيني لنقل لنا ذلك بالتواتر، فلو كان لبان، فإن المصنف يجب بأن ذلك ممكن، ولكن بالوضع التعيني بالاستعمال؛ لأن الإشكال لو كان موجوداً فهو موجود في الوضع التعيني الذي يُنص فيه بجعل اللفظ للمعنى، ولا يوجد في الوضع التعيني بالاستعمال، وهذا الجواب أحدث قسمًا ثالثاً للوضع، وهو الوضع التعيني بالاستعمال.

بحث حول الوضع التعيني بالاستعمال:

وقد صار هذا القسم من الوضع محل بحث وتأمل وتدقيق عند علماء الأصول الذين جاؤوا بعد المصنف رحمته الله، وقد أوقعوا البحث عنه في ثلاث جهات:

الجهة الأولى: هل الوضع بالاستعمال ممكن أم لا؟ وقد رأينا صاحب الكفاية رحمته الله يقول بأنه لو قلنا بتحقق الحقيقة الشرعية فإنه يمكن أن يُقال بأنها متحققة بالوضع التعيني بالاستعمال، والسؤال المطروح حول قوله رحمته الله هو: هل هذا القسم من الوضع ممكن في نفسه أم هو مستحيل؟ فإنه إذا قلنا بإمكانه يكون قول صاحب الكفاية رحمته الله بإمكان تحقق الحقيقة بالوضع بالاستعمال محتملاً، أما إذا قلنا باستحالته في نفسه فسوف يكون قول صاحب الكفاية رحمته الله غير محتمل.

الجهة الثانية: هل الاستعمال الموجود في الوضع بالاستعمال على نحو

الحقيقة أم هو على نحو المجاز أم هو لا على نحو الحقيقة، ولا على نحو المجاز؟

الجهة الثالثة: في تحليل كيفية تحقيق الاستعمال للوضع.

فهذه جهات ثلاث تعرض لها الأعلام بعد صاحب الكفاية رحمته الله تعليقاً على ما أبدعه من وجود القسم الثالث من أقسام الوضع، ونريد أن نقف عند هذه الجهات الثلاث تبعاً للأعلام (رحم الله الماضين منهم، وحفظ الباقين، وأطال في أعمارهم) ولكن بنحو مختصر يتناسب مع طبيعة هذه البحوث.

هل الوضع بالاستعمال في نفسه ممكن؟

وقد اختلف العلماء في هذه الجهة، فذهب صاحب الكفاية رحمته الله إلى إمكان تحقق الوضع بالاستعمال، وخالفه المحقق النائيني رحمته الله، حيث ذهب إلى الاستحالة^(١)، والمهم أن نستعرض الأدلة التي استدلل بها لإثبات الاستحالة، و- إن شاء الله - من خلال استعراض الأدلة واستعراض الأجوبة العلمية على هذه الأدلة، سوف يتضح الكلام في الجهة الثانية والجهة الثالثة من جهات البحث في الوضع التعيني بالاستعمال.

الدليل الأول: - على استحالة الوضع بالاستعمال - هو الدليل الذي ذكره المحقق النائيني رحمته الله، حيث ذهب إلى أن الوضع بالاستعمال باطل لأنه يلزم منه اجتماع اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي في شيء واحد في زمان واحد،

(١) أجود التقريرات: ج ١ ص ٣٣.

واجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي في شيء واحد في زمان واحد محال، وما يلزم منه المحال - وهو الوضع بالاستعمال - محال، وقد ذكر لهذا الدليل تقريران:

التقريب الأول: ما نقله السيد الروحاني رحمته الله ^(١)، و- أيضاً - السيد الشهيد الصدر رحمته الله ^(٢)، ونسباه إلى المحقق الأصفهاني رحمته الله، وتعرض له الشيخ آل راضي رحمته الله ^(٣)، وحاصل هذا التقريب: هو أن يُقال بأن الوضع بالاستعمال يلزم منه اجتماع اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي في نفس حكاية اللفظ ودلالته على المعنى؛ وذلك لأن المفروض في الوضع بالاستعمال تحقق استعمال واحد محقق للوضع، وعليه فهذا الاستعمال الواحد من جهة كونه استعمالاً يقتضي أن نلاحظ الدلالة باللحاظ الآلي، ومن جهة كونه محققاً للوضع يقتضي أن نلاحظ الدلالة باللحاظ الاستقلالي؛ فيلزم اجتماع اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي في الدلالة، والدلالة شيء واحد.

ولكي يتضح هذا التقريب أكثر علينا أن نرجع إلى حقيقة الاستعمال وحقيقة الوضع، فإنه بتحليل حقيقة الاستعمال والوضع نقف على وجه لزوم اجتماع اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي في الدلالة نفسها، فإن حقيقة الاستعمال استخدام اللفظ مع إفنائه في المعنى أو التعامل مع اللفظ على أن

(١) منتقى الأصول: ج ١ ص ١٨٨.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١٠٠.

(٣) بداية الوصول إلى كفاية الأصول: ج ١ ص ٧١-٧٢.

يكون مرآة للمعنى، فلا يُنظر إليه، وإنما يُنظر به إلى المعنى، فالمستعمل في الحقيقة لا ينظر إلى اللفظ ولا ينظر إلى دلالته، وإنما ينظر إلى المعنى، واللفظ يأتي به كمرآة ينظر من خلالها إلى المعنى، فلا ينظر إلى اللفظ وحكايته بالنظر الاستقلالي، وإنما ينظر إلى ذات المعنى، وأما في الوضع فإن حقيقة الوضع إذا بنينا على مسلك الاعتبار اعتبار اللفظ على المعنى أو اعتبار اللفظ وجوداً للمعنى - على الخلاف في حقيقة الاعتبار - وهذا الاعتبار يتقوم بلحاظ اللفظ ولحاظ المعنى، والغرض منه أن يكون اللفظ دالاً على المعنى، فالدلالة ملحوظة بالاستقلال؛ لأنها غرض من الاعتبار، وكذلك الأمر فيما إذا بنينا على مسلك التعهد، فإن المتعهد يلتزم نفسياً بأن لا يستخدم اللفظ إلا إذا أراد المعنى أو يلتزم ويتعهد بأنه إذا أراد المعنى يستخدم اللفظ، والغرض من هذا الالتزام إفادة التفهيم، وأن يكون في اللفظ دلالة على المعنى الذي يراد تفهيمه، فالحكاية منظور إليها كغاية من الوضع بناء على مسلك الاعتبار، ومسلك التعهد، فتكون ملحوظة بالاستقلال، فإذا قلنا بأن الوضع يتحقق بالاستعمال بأن كان الأب في قوله: (هذا ولدي محمد) محققاً للوضع باستعماله الأول لكلمة (محمد)؛ فسوف يكون الأب ناظراً إلى الدلالة بالنظر الآلي؛ لأنه مستعمل، وأيضاً سوف يكون ناظراً إلى الدلالة بالنظر الاستقلالي، وغرضه من هذا الاستعمال أن يضع كلمة (محمد) لولده حتى تحصل دلالة عليه، وهذا يعني اجتماع اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي في هذا الاستعمال في دلالة

اللفظ على المعنى، وهذا مستحيل.

وإذا تأملنا في هذا التقريب نجده يتقوم بأمر ثلاثة:

الأمر الأول: هو إن الوضع يتقوم باللحاظ الاستقلالي للدلالة بمعنى أنه لا يمكن أن يتحقق الوضع من دون أن نلاحظ الدلالة باللحاظ الاستقلالي، فكلما تحقق وضع فهناك لحاظ استقلالي للدلالة.

والأمر الثاني: إن الاستعمال يتقوم باللحاظ الآلي للدلالة، بمعنى أنه كلما تحقق استعمال فهناك لحاظ آلي متعلق بدلالة اللفظ على المعنى.

الأمر الثالث: استحالة اجتماع اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي في شيء واحد في زمان واحد.

ولو أنكرنا واحداً من هذه الأمور الثلاثة فلا يكون هذا التقريب تاماً في إثبات استحالة الوضع بالاستعمال، فلو قلنا بأن الوضع لا يتقوم باللحاظ الاستقلالي للدلالة لن يكون عندنا محذور؛ لأنه في الوضع بالاستعمال سوف يوجد لحاظ آلي فقط.

وإذا أنكرنا تقويم الاستعمال باللحاظ الآلي، وقلنا إنه من الممكن أن يتحقق الاستعمال مع اللحاظ الاستقلالي؛ فلن تكون مشكلة؛ لأنه في الوضع بالاستعمال لن يوجد إلا اللحاظ الاستقلالي.

ولو سلمنا بالأمريين الأولين، وقلنا بأن اللحاظ الاستقلالي واللحاظ الآلي دائماً موجودان في الوضع بالاستعمال، ولكن أنكرنا الأمر الثالث، وقلنا

بإمكان أن يجتمع اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي في شيء واحد في زمان واحد؛ فإنه لن يلزم محذور؛ إذ يمكن أن نقول بأن الوضع بالاستعمال يوجد فيه لحاظ آلي ولحاظ استقلالي، وهما مجتمعان في شيء واحد، وهو الدلالة؛ لأننا نرى إمكان أن تلحظ النفس الشيء الواحد بلحاظين أحدهما استقلالي والآخر آلي في آن واحد.

ومن هنا أخذ الأعلام يتأملون في هذه الأمور الثلاثة، فهل هي بأجمعها تامة أم ليست تامة؟ أم أن بعضها تام وبعضها ليس تاماً؟ ونقتصر على ذكر تعليقين - يرتبطان بالأمر الأول، والأمر الثاني -:

التعليق الأول: أن يُقال بأن الوضع لا يتقوم باللحاظ الاستقلالي للدلالة بنحو لا يتحقق الوضع إلا ومعه اللحاظ الاستقلالي المتعلق بالدلالة.

أما إذا بنينا على مسلك الشهيد الصدر رحمته الله في حقيقة الوضع وهو القرن الأكيد؛ فإن الأمر واضح؛ فإن الوضع على هذا المسلك أمر تكويني، وهو الاقتران نفسه، والاقتران كما يمكن أن يحصل بقول الشخص: (جعلت هذا الاسم لولدي) وهو ملتفت وشاعر وعنده لحاظ للفظ والمعنى والدلالة؛ يمكن أن يتحقق باقتران اللفظ بالمعنى ولو من لفظ فاقد للشعور، كما إذا استخدم النائم كلمة في معنى أو حصل اقتران اللفظ بالمعنى من صوت صادر من آلة فاقدة للعقل، والشعور، والقصد، واللحاظ، فبناء على مسلك السيد الشهيد رحمته الله لا يتقوم الوضع بأصل اللحاظ، فضلاً عن اللحاظ الاستقلالي.

وأما على مسلك الاعتبار وهو الذي ذهب إليه المشهور؛ فلأنه على مسلك المشهور وإن كان إفادة الدلالة غرض وغاية من الاعتبار إلا أن وضع المعبر للفظ لا يتوقف على التفاته التفصيلي ولحاظه الاستقلالي للغاية - وهي كون اللفظ ذا دلالة على المعنى - لأن إفادة الدلالة غرض متوسط، وليس هو الغرض النهائي، والهدف منه إرادة التفهيم الذي يحصل ببركة كون اللفظ دالاً على المعنى، فيمكن أن يتحرك الواضع والمعتبر نحو اعتبار اللفظ للمعنى أو على المعنى أو وجوداً للمعنى، ويكون المحرك له هو الوجود الارتكازي للدلالة الملحوظة باللحاظ الآلي، وغرضه النهائي الملتفت إليه تفصيلاً والذي يلاحظه باللحاظ الاستقلالي هو أن يحصل الفهم من المستمع أو القارئ.

وأما على مسلك التعهد فالأمر كذلك؛ فإن السيد الخوئي رحمته الله يرى أن التعهد التزام نفساني، وهذا الأمر النفساني لا يحتاج إلى أكثر من تصور اللفظ، وتصور المعنى، وتصور الالتزام والتعهد، ثم الإتيان باللفظ على وجه التعهد، وعلى وجه الالتزام، وإذا تحقق ذلك تحقق الوضع من دون حاجة إلى أخذ لحاظ الدلالة باللحاظ الاستقلالي.

إذن، يمكن أن يقال بعدم تقوم الوضع باللحاظ الاستقلالي للدلالة، وإذا رفعنا اليد عن هذا التقويم يمكن أن نقول بعدم وجود لحاظ استقلالي متعلق بالدلالة في الوضع بالاستعمال، وإنما يوجد لحاظ آلي، فالدلالة سواء كان المتكلم واضحاً أم كان مستعملاً ملحوظة باللحاظ الآلي فقط، فلم يجتمع

اللاحاظ الآلي واللاحاظ الاستقلالي، هذا ما يرتبط بالأمر الأول.

التعليق الثاني: إن الاستعمال لا يتقوم باللاحاظ الآلي، فيناقش في الأمر الثاني، بالقول بأنه يمكن أن يتحقق استعمال والدلالة فيه ملحوظة باللاحاظ الاستقلالي، ومُلتفت إليها فعلاً، وهذا مشاهد في كثير من الموارد، فإن المتكلم قد يكون له غرض متعلق بإفادة مراده بدرجة خاصة من درجات الدلالة، فإن المتكلم قد يريد إفادة المعنى بنحو يكون كلامه صريح حتى ينفي أي لبسٍ عن المستمع، وقد لا يهتم بإفادة كلامه بهذه الدرجة، وإنما يهتم بأصل إفادة كلامه ولو كان كلامه غير صريح، وإنما يدل بالدلالة الظهريّة، فالتكلم وهو مستعمل قد يلتفت إلى مرحلة الدلالة ويطلب درجة خاصة من الدلالة، فليس الاستعمال منافياً لللاحاظ الدلالة باللاحاظ الاستقلالي؛ لأن الاستعمال أعم، فقد يكون مع اللاحاظ الآلي، وقد يكون مع اللاحاظ الاستقلالي بأن يكون المستعمل ملاحظاً للدلالة، كأن يريد أن يُفيد المعنى على نحو الصراحة أو يريد أن يفيد المعنى باللفظ نفسه بنحو يكون اللفظ هو منشأ حصول الدلالة من دون ضم قرينة سياقية حالية عامة، كالدلالة التي يستند فيها إلى الإطلاق ومقدمات الحكمة.

والنتيجة هي: إذا كان الاستعمال لا يتقوم باللاحاظ الآلي فيمكن أن يتحقق مع اللاحاظ الاستقلالي، فيمكن أن يقال: بأن الوضع بالاستعمال ممكن، ولا محذور فيه؛ لأنه لا يجتمع فيه اللاحاظ الآلي واللاحاظ الاستقلالي؛

فإن المستعمل في الوضع بالاستعمال لديه فقط لحاظ استقلالي من جهة كونه واضحاً، و من جهة كونه مستعملاً؛ لأن المستعمل يمكن أن يلاحظ الدلالة باللحاظ الاستقلالي.

التقريب الثاني: هو ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله^(١)، ونقله السيد الحكيم رحمته الله^(٢)، والسيد الروحاني رحمته الله^(٣)، والشهيد الصدر رحمته الله^(٤)، والشيخ التبريزي رحمته الله^(٥)، وحاصل هذا التقريب هو: إن الوضع بالاستعمال محال؛ لأنه يلزم منه اجتماع اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي في اللفظ نفسه - لا في حكاية اللفظ كما في التقريب السابق - وذلك بأن يقال إن مقام الاستعمال هو مقام لحاظ اللفظ أداة لإفادة المعنى أو مرآة تحكي المعنى، فيكون ملحوظاً باللحاظ الآلي، وليس ملحوظاً باللحاظ الاستقلالي، والملحوظ باللحاظ الاستقلالي ذو الأداة، وهو المعنى، وأما الأداة - وهي اللفظ - فإنها ملحوظة باللحاظ الآلي والأدائي.

وأما في مقام الوضع فحيث إن الواضع يريد جعل اللفظ بنفسه أداة لتفهم المعنى فهو لا محالة يكون ملاحظاً للفظ وناظراً إليه بالنظر الاستقلالي، فلو قيل بأن الوضع يتحقق بالاستعمال الذي يكون اللفظ فيه ملحوظاً

(١) بدائع الأفكار: ج ١ ص ٣٣.

(٢) حقائق الأصول: ج ١ ص ٤٨.

(٣) منتقى الأصول: ج ١ ص ١٩٠.

(٤) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١٠٠.

(٥) دروس في مسائل علم الأصول: ج ١ ص ٩١.

باللحاظ الآلي للزم اجتماع اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي في اللفظ، بأن يكون اللفظ ملحوظاً باللحاظ الآلي؛ لأن المفروض أن الواضع بالاستعمال في مقام استعمال اللفظ في المعنى، فمن حيث كونه مستعملاً لاحظ اللفظ باللحاظ الآلي، وهو - أيضاً - ناظر إلى اللفظ باللحاظ الاستقلالي، لأنه واضح، والواضع ناظر إلى اللفظ باللحاظ الاستقلالي، فيجتمع اللحاظان في زمان واحد في شيء واحد، وهو اللفظ.

وإذا تأملنا في هذا التقريب نجده يتقوم بأمر أربعة:

الأمر الأول: توقف عملية الوضع على لحاظ اللفظ باللحاظ الاستقلالي.

الأمر الثاني: توقف الاستعمال على لحاظ اللفظ باللحاظ الآلي.

الأمر الثالث: اتحاد رتبة اللحاظين بأن تكون حقيقة الوضع تتقوم باستعمال اللفظ الذي هو إبراز للوضع، فإنه في الوضع بالاستعمال يوجد استعمال واحد، وهو الاستعمال الأول لللفظ في المعنى؛ والواضع بهذا الاستعمال الواحد يريد أن يُحقق الوضع والعلاقة الوضعية بين اللفظ وبين المعنى، فإذا قلنا بأن الوضع يتقوم بهذا الاستعمال وليس شيئاً وراء هذا الاستعمال فسوف يأتي التقريب الثاني لكلام المحقق النائيني رحمته الله ليقول: حيث إن هذا الاستعمال الواحد هو استعمال ومقوم للوضع فيلزم من ذلك اجتماع اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي في اللفظ.

وبعبارة أخرى: إذا قلنا بأن الوضع يتقوم باستعمال اللفظ الأول فسوف

يكون اللفظ من جهة مستعملاً، فيكون ملحوظاً باللحاظ الآلي، ومن جهة أخرى محققاً للوضع، والواضع يريد أن يجعل العلاقة بينه وبين المعنى بالاستعمال نفسه؛ فيكون اللفظ في مرحلة الاستعمال ملحوظاً باللحاظ الاستقلالي، فيأتي إشكال لزوم اجتماع اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي في شيء واحد.

أما إذا قلنا بأن الوضع في مرحلة سابقة تختلف عن نفس مرحلة استعمال اللفظ، ولا يتقوم بمرحلة استعمال اللفظ؛ فلن يجتمع اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي؛ إذ يمكن أن يقال بأن لحاظ اللفظ استقلالاً في مرحلة سابقة قبل مرحلة الاستعمال، وأما لحاظ اللفظ باللحاظ الآلي فهو في مرحلة الاستعمال المتأخرة، فلم يجتمع اللحاظان في شيء واحد في زمان واحد.

والأمر الرابع: استحالة اجتماع اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي في شيء واحد في زمان واحد.

وعليه، فتتوقف صحة هذا التقريب وتمايمته في إثبات استحالة الوضع بالاستعمال على تمامية جميع هذه الأمور الأربعة، وأما لو أنكرنا تمامية واحد منها فلن يكون هذا التقريب تاماً، ولن يُثبت استحالة الوضع بالاستعمال، والأعلام الذين ذهبوا إلى عدم تمامية هذا التقريب ذكروا عدة مناقشات تختلف جهة نظرها، فبعضها ناظر إلى الأمر الأول، وهو يريد أن يُثبت أنه ليس تاماً، وبعضها ناظر إلى الأمر الثاني، والبعض الثالث ناظر إلى الأمر

الثالث، ويريد أن يثبت أن مرحلة الوضع مرحلة متقدمة على الاستعمال في الوضع بالاستعمال، فلا يجتمع اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي في شيء واحد، وبعض المناقشات ناظر إلى الأمر الرابع، ويريد أن يمنع استحالة اجتماع اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي في اللفظ في النفس المجردة، ونقتصر على ذكر أربع مناقشات:

المناقشة الأولى: ما ذكره الشهيد الصدر رحمته الله كما في تقرير بحثه ^(١)، وهي مناقشة ناظرة إلى الأمر الأول، وهو توقف الوضع على لحاظ اللفظ باللحاظ الاستقلالي، وحاصل هذه المناقشة هو: إن توقف الوضع على اللحاظ الاستقلالي مبني على مسلك المشهور أو السيد الخوئي رحمته الله في حقيقة الوضع، وليس الأمر كذلك على مسلك القرن الأكيد، فإنه إذا قلنا: بأن الوضع اعتبار - بأي صيغة من صيغ الاعتبار - فإن الوضع سوف يكون متوقفاً على لحاظ اللفظ؛ وذلك لأن المعتبر يقوم بعملية نفسية، وهي - مثلاً - اعتبار اللفظ وجوداً اعتبارياً للمعنى، ولكي تتم هذه العملية النفسانية لابد من لحاظ اللفظ، ولحاظ المعنى، ثم اعتبار هذا اللفظ الملحوظ وجوداً للمعنى، فعلى مسلك الاعتبار يوجد لحاظ استقلالي للفظ، وكذلك على مسلك التعهد، فإن التعهد التزام نفساني باستعمال اللفظ إذا أريد المعنى أو بعدم استعمال اللفظ إلا إذا أريد المعنى، والالتزام النفساني يتقوم بالالتفات إلى اللفظ والمعنى، ثم

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١٠٠.

تعلق التعهد والالتزام بعدم استعمال اللفظ إلا إذا أريد المعنى أو باستعمال اللفظ فيما إذا أريد المعنى - على الخلاف في صيغة التعهد - فعلى مسلك التعهد، وعلى مسلك الاعتبار - وهو المشهور - يتوقف الوضع على لحاظ اللفظ باللحاظ الاستقلالي.

وأما إذا قلنا : بأن الوضع اقتران اللفظ الأكيد بالمعنى بنحو يتبادر المعنى من اللفظ بمجرد تصور اللفظ؛ فإن الوضع لن يكون متوقفاً على اللحاظ الاستقلالي، وذلك لأنه أمر تكويني، وهو وجود الاقتران، وليس أمراً نفسانياً كالاعتبار أو التعهد؛ لكي يكون متوقفاً على لحاظ اللفظ باللحاظ الاستقلالي، والاقتران قد يحصل مع لحاظ اللفظ باللحاظ الاستقلالي وقد يحصل - أيضاً - مع لحاظ اللفظ باللحاظ الآلي من دون لحاظه باللحاظ الاستقلالي، وهذا واقع في الوضع التعيني؛ فإن الوضع التعيني ينشأ من كثرة الاستعمال، ولا يوجد إلا باستعمالات كثيرة، وفي جميع هذه الاستعمالات يكون اللفظ ملحوظاً باللحاظ الآلي؛ لأن اللحاظ الموجود في الاستعمال لحاظ آلي، ومع ذلك يتحقق الوضع؛ لأن هذه الاستعمالات وإن كان اللفظ فيها ملحوظاً باللحاظ الآلي إلا أنها مُحَقَّقة لهذا القرن الأكيد التكويني، ولهذا صارت سبباً لأن يكون اللفظ موجباً لتصور المعنى كلما انقذح في الذهن، والنتيجة ما هي؟

النتيجة هي: أن التقريب الثاني لدليل المحقق النائيني رحمته الله يتقوم بكون الوضع متوقفاً على لحاظ اللفظ باللحاظ الاستقلالي، وحيث إننا - بناء على

مسلك القرن الأكيد - قد أنكرنا ذلك، وقلنا بإمكان أن يتحقق الوضع مع عدم لحاظ اللفظ باللحاظ الاستقلالي؛ فلن يلزم من القول بالوضع بالاستعمال اجتماع اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي في شيء واحد، بل يتحقق الوضع ولا يوجد إلا لحاظ آلي، كما في الوضع التعييني، ولا فرق بين الوضع التعييني والتعيني بالاستعمال إلا في وحدة وكثرة الاستعمال، ففي الوضع التعييني يوجد استعمالات كثيرة، وفيها لحاظ آلي فقط، وفي الوضع بالاستعمال يوجد استعمال واحد، وفيه لحاظ آلي فقط، هذا ما ذكره السيد الشهيد رحمته الله في مناقشة التقريب الثاني لدليل النائيني رحمته الله.

وهذه المناقشة - وإن ذكرها هذا المحقق العبقري الدقيق الفذ - قصر فهمي عن إدراك وجه معقول لها؛ وذلك لأن كون الوضع في نفسه لا يتوقف على لحاظ اللفظ باللحاظ الاستقلالي غاية ما يدل عليه أن الوضع قد يتحقق من دون أن نتصور اللفظ وننظر إليه نظراً استقلالياً، كما في الوضع التعييني، وهذا لا ينافي أن تكون هناك طريقة خاصة للوضع لا يتحقق فيها الوضع إلا بلحاظ اللفظ باللحاظ الاستقلالي، لا لأن طبيعة الوضع تقتضي لحاظ اللفظ باللحاظ الاستقلالي، وإنما لخصوصية في نفس تلك الطريقة، وهذا ما قد يقال في الوضع بالاستعمال الذي قُصد فيه وضع اللفظ للمعنى وإيجاد العلة اللفظية والوضعية بين المعنى وبين اللفظ، فإن في هذه الطريقة الخاصة - وهي الوضع بالاستعمال - أمرين:

الأمر الأول: استعمال اللفظ في معنى من المعاني.

الأمر الثاني: أنه قُصد بهذا الاستعمال علاوة على كون اللفظ مرآة للمعنى أو فانياً فيه؛ وضع اللفظ للمعنى وإحداث القرن بين اللفظ وبين المعنى على نحو التعيين، غايته هذا التعيين ليس بالإخبار، وإنما بالاستعمال، وقصد الواضع وإن لم يكن مقوماً للوضع أو قل: إن الوضع وإن لم يكن متوقفاً على قصده؛ لأنه أمر تكويني قد يتحقق من دون قصده - كما في كثرة الاستعمال - إلا أنه إذا قُصد تحقيق الوضع بالاستعمال أو بالتنصيص والإخبار فإن هذا القصد يقتضي تصور اللفظ تصوراً استقلالياً، وبحثنا هنا في المقام ليس بحثاً عن طبيعة الوضع وأن هذه الطبيعة هل تتوقف على لحاظ اللفظ باللحاظ الاستقلالي أم لا؟ ولو كان بحثنا في هذه الجهة لثم ما ذكره السيد الشهيد رحمته الله؛ فإن طبيعة الوضع لا تتقوم باللحاظ الاستقلالي، ولهذا تحقق الوضع بكثرة الاستعمال، مع أن كل استعمال من هذه الاستعمالات الكثيرة لا يوجد فيه لحاظ استقلالي للفظ.

بل لأن البحث يدور حول طريقة خاصة ذهب صاحب الكفاية رحمته الله إلى إمكان تحقق الوضع بها، وهذه الطريقة الخاصة تتقوم بقصد الاستعمال؛ فإن البحث في الوضع بالاستعمال عن إمكانية تحقق الوضع باستعمال لم يؤت به بقصد التفهيم فقط، وإنما بقصد التفهيم، والوضع وتعيين اللفظ للمعنى معاً، وكون هذه الطريقة لا تقتضي اللحاظ الاستقلالي من جهة طبيعة وحقيقة

الوضع لا ينافي أنها تقتضي اللحاظ الاستقلالي من جهة تقومها بقصد الوضع. الدليل الثاني: ما تعرض له صاحب الكفاية رحمته الله، وحاصله هو: إن استعمال اللفظ في الوضع بالاستعمال غلط، وليس استعمالاً صحيحاً، والوجه في ذلك هو إن الاستعمال ينحصر في قسمين:

القسم الأول: هو الاستعمال الحقيقي، وهو استعمال اللفظ فيما وضع له، والاستعمال في الوضع بالاستعمال ليس حقيقياً؛ لأنه لا يوجد وضع قبله حسب الفرض، ففي الوضع بالاستعمال يراد أن يتحقق الوضع بالاستعمال نفسه، فقبل الاستعمال بحسب الفرض لا يوجد وضع، وإذا لم يكن وضع فالاستعمال ليس استعمالاً حقيقياً؛ لأن الاستعمال الحقيقي هو استعمال اللفظ فيما وضع له، فلا بد أن يكون مسبقاً بالوضع؛ وإذ ليس فليس.

القسم الثاني: الاستعمال المجازي، وهو استعمال اللفظ فيما يناسب المعنى الوضعي، وهو ما يُعبر عنه بالوضع التبعية، فإن علماء اللغة قد يُعبرون عن الاستعمال المجازي بأنه استعمال للفظ فيما وضع له ولكن بالوضع التبعية، ويقصدون من ذلك أن الاستعمال المجازي استعمال للفظ فيما يناسب المعنى الحقيقي الذي وضع له اللفظ. والاستعمال المجازي خلاف الفرض، فإن الملحوظ في المقام هو إمكانية تحقق الوضع بالاستعمال، سواء كان اللفظ سابقاً موضوعاً لمعنى في اللغة يناسب المعنى الذي يراد وضع اللفظ له بالاستعمال أم كان موضوعاً لمعنى لا يناسبه أم لم يكن موضوعاً من رأس، وفي فرض عدم

المناسبة أو كون اللفظ غير موضوع من رأسٍ لا يُتصور أن يكون الاستعمال استعمالاً مجازياً، وعليه فإذا لم يكن الاستعمال في الوضع بالاستعمال مجازاً ولم يكن من الاستعمال الحقيقي فيكون غلطاً؛ لأن الاستعمال إما حقيقي، وإما مجازي؛ إذ هو إما استعمال يستند إلى الوضع بالأصالة أو استعمال يستند إلى الوضع بالتبع، والمفروض أن الوضع بالاستعمال ليس مسبقاً بوضع أصلي، ولا يشترط أن يكون مسبقاً بوضع تبعي، أو توجد مناسبة بين ما يراد وضع اللفظ له وبين معنى سابق جُعل له اللفظ، وإذا كان الاستعمال غلطاً فلا يمكن أن يكون سبباً لحصول العلة الوضعية؛ إذ الباطل لا يبتني عليه إلا باطل، وبهذا التعبير عبر بعض شراح الكفاية.

وأجاب العلماء بعدة أجوبة:

الجواب الأول: ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله من أنه لا محذور في وجود قسم من الاستعمال لا يرجع إلى الحقيقة، ولا إلى المجاز؛ إذ المدار في صحة الاستعمال استحسان الطبع، ولا يشترط الوضع فيه، وقد تقدم صحة استعمال اللفظ في مثله، ونوعه، وصنفه؛ مع أنه ليس من الاستعمال الحقيقي والمجازي، وعليه فكون الاستعمال في الوضع بالاستعمال غير حقيقي ولا مجازي لا يضر، ولا يوجب بطلانه، قال المصنف رحمته الله: (وكون استعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وضع له، بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز، فلا يكون بحقيقة، ولا مجاز، غير ضائر، بعد ما كان مما يقبله الطبع، ولا يستنكره، وقد عرفت

سابقاً أنه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة، ولا مجاز).
 الجواب الثاني: ما ذكر السيد الشهيد رحمته الله ^(١) من أنه لو سلمنا بأن الاستعمال
 الذي يخرج عن الحقيقة والمجاز باطل فإن الاستعمال في الوضع بالاستعمال
 حقيقي، فلا يكون باطلاً؛ لأنه لا يخرج عن قسم من قسمي الاستعمال
 الصحيحين.

فإن قلت: إن الاستعمال الحقيقي ما كان مسبقاً بالوضع، وهذا الاستعمال
 به يتحقق الوضع، فليس هو استعمالاً مسبقاً بالوضع، فكيف يكون استعمالاً
 حقيقياً؟!

وبعبارة أخرى ^(٢): إن الاستعمال متأخر رتبة عن المعنى المستعمل فيه
 اللفظ؛ لأن الاستعمال متعلق بالمعنى؛ لأنه استعمال اللفظ في المعنى، والمتعلق -
 بالفتح - متقدم عن المتعلق، فالاستعمال متأخر عن المعنى؛ لأنه متعلق بالمعنى،
 والمتعلق بالمعنى متأخر عن ما يتعلق به، وهو المعنى.

وعليه، فإذا ذهبنا إلى الرتبة السابقة على الاستعمال، وهي رتبة المعنى،
 وطرحنا هذا السؤال: هل المعنى موضوع له اللفظ في هذه الرتبة أم لا؟ فإن
 الجواب لا يخلو من احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يكون اللفظ موضوعاً، ويكون الاستعمال حينئذٍ

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١٠١.

(٢) تحقيق الأصول: ج ١ ص ٢١١.

استعمالاً حقيقياً؛ لأنه استعمال للفظ فيما وضع له، فتكون الحقيقة ثابتة قبل الاستعمال، وهذا خلف الفرض؛ فإن الفرض هو إن الحقيقة ليست ثابتة قبل الاستعمال، وإنما يراد تحقيقها بالاستعمال.

الاحتمال الثاني: أن يكون اللفظ غير موضوع للمعنى، فيكون استعمال اللفظ فيه استعمالاً للفظ في غير ما وضع له، فلا يكون حينئذ استعمالاً حقيقياً، فكيف يقال بأن الاستعمال في الوضع بالاستعمال استعمال حقيقي مع أنه على هذا الاحتمال هو استعمال للفظ في معنى مع عدم سبق الوضع، والاستعمال الحقيقي يتقوم بسبق الوضع؟!

ويجب السيد الشهيد^{عليه السلام}: بأنه لا يضر عدم سبق الوضع الزمني في حقيقة الاستعمال؛ إذ يكفي أن يكون الوضع متحققاً مع الاستعمال في زمان واحد، لكي يتحقق استعمال حقيقي، وتأخر الوضع رتبة لأنه يتحقق بالاستعمال لا يضر؛ لأنه مقارنة زماناً للاستعمال، فإن اللفظ بنفسه أفاد المعنى حسب الفرض، وصار سبباً لحصول العلة الوضعية في زمان واحد مع الاستعمال.

وبعبارة أخرى: إن غاية ما يثبت كلام المشكل هو إن المعنى في زمان سابق على الاستعمال لم يكن موضوعاً له اللفظ، وتقدم عدم الوضع زماناً على الاستعمال لا يضر في كون الاستعمال استعمالاً حقيقياً ما دام هنالك تعاصر ومعية في الزمان بين الوضع وبين الاستعمال، مع كون الاستعمال متقدماً رتبة، وهذا ما يدعيه من يقول بتحقيق الوضع بالاستعمال، فإنه يدعي أن الاستعمال

الواحد الذي يكون في زمان واحد مُحقق للوضع في ذلك الزمان، فيكون المعنى في زمن الاستعمال موضوعاً له اللفظ، وإذا كان في زمن الاستعمال موضوعاً له اللفظ يكون الاستعمال استعمالاً حقيقياً في ذلك الزمان؛ لأننا لا نريد في حقيقة الاستعمال أكثر من أن يكون اللفظ في زمن الاستعمال موضوعاً للمعنى ولا نشترط أن يكون موضوعاً للمعنى في زمن سابق.

الجواب الثالث: هو ما ذكره الشيخ الوحيد رحمته الله في دورته السابقة^(١)، وحاصله: إن استعمال اللفظ في الوضع بالاستعمال مجاز؛ وذلك لأن الألفاظ التي قيل بوجود حقيقة شرعية لها وأنها موضوعة بالوضع بالاستعمال كان لها وضع سابق في اللغة، ثم نقلت إلى المعاني الجديدة، كلفظ (الصلاة) الذي كان سابقاً موضوعاً للدعاء، ثم استعمل في المركب الخاص، فإذا قلنا بأن وضع لفظ (الصلاة) للمركب الخاص الذي جاء به الشارع قد تحقق بالوضع بالاستعمال فاستعمال الشارع الأول للفظ (الصلاة) في المركب الجديد استعمال مجازي؛ لأنه ليس مسبوقاً بوضع لفظ (الصلاة) في المركب الشرعي، وإنما هو مسبوق بوضعه للدعاء، فهو استعمال للفظ في غير ما وضع له، فيكون حينئذٍ استعمالاً مجازياً.

ويلاحظ عليه: إن البحث عن الوضع بالاستعمال عام يشمل الوضع للألفاظ التي كان لها معان سابقة مثل (الصلاة)، والألفاظ الجديدة التي لم

(١) تحقيق الأصول: ج ١ ص ٢١٢.

يكن لها معنى، بل كانت مهملة مثل لفظ (ديز) فيما إذا أريد وضعه لأول مرة لمعنى بالوضع بالاستعمال، وفيه لا يمكن أن يقال بأن الاستعمال استعمال مجازي؛ لأنه استعمال للفظ في غير المعنى الذي كان اللفظ موضوعاً فيه، كما أن بحث الوضع بالاستعمال يشمل الألفاظ التي كان لها وضع سابقاً في معنى آخر ولكن يراد الآن وضعها بنفس الاستعمال لمعان جديدة مع عدم وجود مناسبة بينها وبين المعاني القديمة أو توجد مناسبة ولكن المناسبة لا تصحح الاستعمال المجازي عند العرف، وفي هذا الفرض لا معنى لأن يُقال بأن الاستعمال استعمال مجازي صحيح.

الدليل الثالث: لا يمكن الوضع بالاستعمال للزوم محذور الدور، وإشكال الدور قُرب بعدة تقرّيات، ونكتفي بذكر التقريب الذي ذكره الشهيد الصدر (شكر الله سعيه)^(١)، وحاصله: إن الاستعمال الذي يكون مفيداً للوضع هو استعمال اللفظ الذي بنفسه يكون دالاً على المعنى وبلا قرينة، وهذا هو الاستعمال المفروض في الوضع بالاستعمال، وفي الوضع بالاستعمال يفرض أن الاستعمال الذي يكون فيه اللفظ بنفسه دالاً بلا قرينة هو الاستعمال المحقق للوضع، فالوضع يتوقف على أن يكون اللفظ في الاستعمال بنفسه يدل على المعنى، ولكن كون اللفظ كذلك - يدل بنفسه على المعنى - يتوقف على الوضع؛ إذ لا توجد دلالة ذاتية في الألفاظ؛ فإن الألفاظ

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١٠٢.

بذاتها لا تدل على المعنى، وإنما تدل على المعنى ببركة الوضع، فيلزم تقدم دلالة اللفظ بنفسه بلا قرينة على الوضع؛ لأنها هي المحققة للوضع، وأيضاً يلزم تقدم الوضع عليها؛ لأن كون اللفظ يدل بنفسه على المعنى وبلا قرينة يتوقف على الوضع، فيتقدم الوضع على نفسه، وهذا هو الدور.

قال رحمته الله: «والتحقيق: إن الدور لا مناص عنه في المقام، ولكن لا بتقريب: توقف الاستعمال على الاستعداد حتى يجاب بأن الاستعداد في ظرف الاستعمال كاف، وهو حاصل في المقام بسبب القرينة الدالة على أن المتكلم في مقام وضع اللفظ للمعنى، بل بتقريب: إن كون اللفظ دالاً بنفسه على المعنى هو مقوم الوضع المزعوم على المسلك المستظهر من صاحب الكفاية رحمته الله، مع أنه موقوف على الوضع، كما عرفت مفصلاً».

وقد يُقال في مقام مناقشة هذا الوجه: بأن الوضع مستفاد من دلالة اللفظ بنفسه على المعنى بلا قرينة، وأما دلالة اللفظ بنفسه فليست مستفادة من الوضع؛ لأنه هنا لا يوجد وضع سابق على الاستعمال، وإنما مستفادة من القرينة، بيان ذلك:

تقدم سابقاً أن صاحب الكفاية رحمته الله يرى تحقق الوضع بالاستعمال ولكن ضمن شرط، وهو أن توجد قرينة تدل على أن المستعمل لما استعمل اللفظ أراد إفادة المعنى بنفس اللفظ وبلا قرينة، واستعماله هذا تسبب لتحقيق العلاقة الوضعية بين اللفظ وبين المعنى، وهذه القرينة هي التي تفيد دلالة

اللفظ بنفسه على المعنى في هذا الاستعمال الوضعي، فدلالة اللفظ بنفسه تُحقق الوضع، وهي لا تتحقق بالوضع ليزم الخلف أو الدور، وإنما تتحقق بالقرينة، ويحتمل أن هذا هو مراد الشيخ التبريزي رحمته الله^(١). وبهذا نكون قد انتهينا من بحث الجهة الأولى من جهات البحث في الوضع بالاستعمال.

في بيان حقيقة الاستعمال في الوضع بالاستعمال:

الجهة الثانية: في بيان حقيقة الاستعمال في الوضع بالاستعمال، هل هو حقيقي أم مجازي؟ وقد اتضح مما تقدم الحديث في هذه الجهة، فقد ذهب صاحب الكفاية رحمته الله إلى أنه لا يندرج ضمن الحقيقة أو المجاز، وذهب الشهيد رحمته الله إلى أنه استعمال حقيقي، وذهب الشيخ الوحيد رحمته الله بحسب دورته السابقة إلى أنه استعمال بالمجاز، ثم رجح رأي صاحب الكفاية رحمته الله^(٢).

كيفية إفادة الاستعمال للوضع:

الجهة الثالثة: في كيفية إفادة الاستعمال للوضع، وقد اتضح مما ذكرناه سابقاً أن في كيفية إفادة الاستعمال للوضع في الوضع بالاستعمال؛ عدة تصورات:

التصوير الأول: ما ذكره الشهيد الصدر رحمته الله من أن الاستعمال يُفيد اقتران اللفظ بالمعنى، وهذا الاستعمال الجديد - الذي لم يقع سابقاً، وهو يقع لأول

(١) دروس في مسائل علم الأصول: ج ١ ص ٩٣.

(٢) تحقيق الأصول: ج ١ ص ٢١٢.

مرة - يوجب حدوث اقتران بين اللفظ وبين المعنى في ذهن المستمع، وحقيقة الوضع هو هذا الاقتران.

التصوير الثاني: إن إفادة الاستعمال للوضع من باب إنشاء الملزوم، وذلك بإبراز اعتباره باللفظ الدال على اللازم فيما إذا كانت حقيقة الإنشاء الإبراز للأمر الاعتباري، والأمر الاعتباري هو جعل اللفظ على المعنى أو جعل اللفظ وجوداً للمعنى - كما هو مختار المحقق الأصفهاني رحمته الله.

التصوير الثالث: إن إفادة الاستعمال للوضع عبارة عن إبراز التعهد النفسي الذي هو حقيقة الوضع، وهذا ما يناسب نظرية التعهد التي تبناها السيد الخوئي رحمته الله.

التصوير الرابع: إن إفادة الاستعمال للوضع بمعنى أن اللفظ الدال على اللازم أو الذي بنفسه لازم للوضع؛ يوجد الوضع ويُحققه في عالم الاعتبار، وهذا يناسب نظرية المشهور في حقيقة الوضع.

وخلاصة ما انتهى إليه المصنف رحمته الله هو: إن الوضع بالاستعمال ممكن، وعليه فإذا قلنا بوجود دليل على الحقيقة الشرعية في زمن النبي صلّى الله عليه وآله، كالتبادر مثلاً، وقلنا بطلان الوضع التعيني الذي ينص فيه النبي صلّى الله عليه وآله على جعل اللفظ للمعنى؛ فإنه سوف يكون القول بتحقيق الحقيقة الشرعية بالوضع بالاستعمال - حسب تعبيره - قريب جداً، ومدعي القطع به غير مجانب للصواب.

وبهذا ننتهي من النقطة الثانية من نقاط البحث في الحقيقة الشرعية، وهي

النقطة المتكفلة ببيان ما يمكن أن يتحقق به وضع الألفاظ في زمن النبي ﷺ بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية.

هل الحقيقة الشرعية ثابتة؟

النقطة الثالثة: وهي في بيان ما ذكره المصنف ﷺ في مقام الإثبات، فإنه إذا كان من الممكن تحقق وضع لفظ (الصلاة) - مثلاً - للمركب الشرعي في زمن رسول الله ﷺ بالوضع بالاستعمال؛ يفتح باب السؤال عن وجود ما يدل على تحقق الوضع، وفي هذه النقطة الثالثة ذكر المصنف ﷺ عدة أمور:

الأمر الأول: هو إن دعوى تحقق الوضع بالوضع التعيني بالاستعمال دعوى قريبة جداً، ومدعي القطع بهذه الدعوى غير مجازفٍ في دعواه، ويدل عليها دليل، ويؤيد الدليل مؤيد.

أما الدليل - على تحقق الوضع في زمن رسول الله ﷺ بالاستعمال - فهو تبادل المعاني الجديدة المستحدثة من قبل الشارع عند استعمال الشارع المقدس لهذه الألفاظ التي ادعي ثبوت الحقيقة الشرعية لها، كلفظ (الصلاة)، والحج، والزكاة، والصوم)، وغيرها، فإنه إذا أطلق الشارع كلمة (الصلاة) - مثلاً - يتبادر إلى الذهن المعنى الجديد، وقد تقدم سابقاً في بحث علامات الحقيقة أن التبادر من علامات الحقيقة.

وأما المؤيد: فهو إن الألفاظ التي ادعي أنها موضوعة في زمن رسول الله ﷺ للمعاني لو لم تكن موضوعة في زمنه ﷺ للمعاني المستحدثة للزم أن

يكون استعمالها من قبله ﷺ مجازاً، ولكن استعمالها على نحو المجاز باطل، فيتعين أن تكون موضوعة في زمنه ﷺ في هذه المعاني المستحدثة، ويتعين أن يكون استعماله ﷺ لها على نحو الحقيقة، لا المجاز.

وهذا المؤيد يعتمد على وجود ملازمة بين نفي الحقيقة وبين كون الاستعمال على نحو المجاز، وعلى أن كون الاستعمال على نحو المجاز في زمن رسول الله ﷺ باطلاً، فصاحبه بحاجة إلى إثبات أمرين:

الأمر الأول: الملازمة.

الأمر الثاني: بطلان اللازم.

أما وجه الملازمة فواضح؛ فإنه إذا لم يكن لفظ (الصلاة) موضوعاً للمركب الخاص فإنه سوف يكون استعمال النبي ﷺ للفظ (الصلاة) في المركب الخاص؛ استعمالاً مجازياً؛ لأنه استعمال للفظ في غير ما وضع له، وليس الاستعمال المجازي إلا هذا.

وأما وجه بطلان اللازم - وهو كون الاستعمال مجازياً - فلأنه - بحسب تعبير المصنف رحمه الله - قد لا تكون هنالك علاقة مصححة للمجاز بين المعنى الذي كان اللفظ موضوعاً له قبل الشارع وبين المعنى الجديد الذي استعمل فيه الشارع لفظ (الصلاة) أو لفظ (الحج) أو لفظ (الصوم) أو غيرها من الألفاظ التي ادعى ثبوت الحقيقة الشرعية لها.

ويمكن أن يلاحظ هذا في (الصلاة)، فإن الصلاة في لغة العرب - كما قيل

- مطلق الدعاء، وهذا المعنى وإن كان جزءاً من الصلاة الجديدة، فإن الصلاة الجديدة تشتمل على الدعاء، إلا أنه لا يصحح الاستعمال المجازي بمناسبة علاقة الجزء بالكل؛ لأن الجزء المصحح لإطلاق لفظ الجزء على الكل ما كان جزءاً أساسياً عند العرف، والجزء الأساسي عند العرف هو الجزء البارز الذي ينتفي الكل بانتفائه، والدعاء ليس جزءاً أساسياً تنتفي الصلاة بانتفائه، كالركوع، والطهارة، ولهذا تصح الصلاة بدون الدعاء الذي لم يؤخذ على وجه الركنية فيما إذا ترك المكلف الدعاء المستحب - بناء على جزئية المستحب - عن عمد، وترك الدعاء الواجب عن نسيان أو جهل قصوري؛ لجريان قاعدة (لا تعاد الصلاة).

وعليه، فلا يمكن أن يُقال بأن استعمال لفظ (الصلاة) في المركب الجديد على نحو المجاز لوجود مناسبة علاقة الجزء بالكل؛ وذلك لأنه ليس كل علاقة كل بجزء مصححة للاستعمال المجازي، وإنما المصحح فرد خاص من علاقة الكل بالجزء غير متوفر، فلا يكون استعمال النبي ﷺ للفظ (الصلاة) في المركب الجديد على نحو المجاز؛ لعدم وجود المناسبة المصححة للمجاز، فيتعين أن يكون على وجه الحقيقة، فيثبت وضع هذه الألفاظ في زمن رسول الله ﷺ.

ومن حَقِّك أن تطرح السؤال التالي: لماذا اعتبر صاحب الكفاية رحمه الله هذا الوجه مؤيداً ولم يعتبره دليلاً كالمتبادر؟

وفي مقام الجواب على هذا السؤال ذكرت عدة احتمالات:

الاحتمال الأول: إن ما ذكر من أن مصحح المجاز في علاقة الجزء بالكل كون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه، والدعاء لا ينتفي المركب بانتفائه، فلا يصح استعمال الصلاة في المركب الشرعي مجازاً؛ غير تام؛ وذلك لأن مصحح المجاز في علاقة الجزء بالكل كل ما يقبله الذوق ويستحسنه العرف - كما تقدم - والذوق العرفي يقبل استعمال لفظ (الصلاة) مجازاً في المركب الجديد لاشتماله على الدعاء، وتقييد علاقة الجزء بالكل المصححة للاستعمال المجازي بكون الجزء جزءاً أساسياً ينتفي الكل بانتفائه؛ لا وجه له؛ فإن المدار على كون علاقة الجزء بالكل مُصححة عند الذوق والعرف العام، والدعاء وإن لم يكن جزءاً أساسياً من المركب الجديد إلا أن الذوق العام يقبل استعمال لفظ (الصلاة) في هذا المركب الجديد؛ لأن جزءه دعاء.

الاحتمال الثاني: هو أنه لا يتوقف إطلاق لفظ (الصلاة) بمعنى الدعاء على المركب الجديد على علاقة الجزء بالكل من رأسٍ حتى يقال إنه يشترط في تصحيح علاقة الجزء بالكل للاستعمال المجازي شرط وهو أن يكون الجزء جزءاً أساسياً ينتفي الكل بانتفائه؛ إذ يُحتمل أن يكون استعمال النبي ﷺ للفظ (الصلاة) في المركب الجديد استعمالاً مجازياً يستند إلى نكتة أخرى مُصححة للاستعمال المجازي، وهي علاقة المشابهة؛ فإنه توجد مشابهة بين الدعاء وبين المركب الجديد، وهي إن الدعاء يشتمل على توجه إلى العالي، وكذلك المركب

الجدید فيه توجه إلى الله (تبارک وتعالی)، فلو جود هذا الشبه صح استعمال رسول الله ﷺ للفظ (الصلاة) الموضوع في اللغة للدعاء في المركب العبادي الجديد.

الاحتمال الثالث: يمكن أن يقول قائل: إننا نسلّم بأن استعمال النبي ﷺ للفظ (الصلاة) في زمانه لم يكن على نحو المجاز؛ وذلك لعدم وجود مناسبة تُصحح الاستعمال المجازي، ولكن هذا لا يُعيّن أن الاستعمال كان منه ﷺ على نحو الحقيقة إلا إذا قلنا بأن كل استعمال صحيح لا يخرج عن كونه على وجه الحقيقة أو على وجه المجاز، وأما إذا قلنا بصحة الاستعمال الذي لا يكون على وجه الحقيقة ولا على وجه المجاز - كما تقدم في استعمال اللفظ وإرادة صنفه أو في الاستعمال الذي يتحقق به الوضع في الوضع بالاستعمال - فحينئذ لا محذور في أن نقول بأن استعمال النبي ﷺ لم يكن على وجه المجاز، وأيضاً لم يكن على وجه الحقيقة، فإثبات بطلان الاستعمال المجازي لا يُعيّن ثبوت الاستعمال على وجه الحقيقة؛ لصحة أن يكون استعماله لا على وجه المجاز، ولا على وجه الحقيقة.

وخلاصة ما ذكره المصنف رحمه الله في بداية حديثه الإثباتي عن الحقيقة الشرعية - والذي جعلناه أمراً أولاً - هو: إن الوضع في زمن رسول الله ﷺ متحقق بالوضع بالاستعمال، ويدل على ذلك التبادر.

وقد صار كلامه ﷺ مثاراً للإشكالات؛ وذلك لأن التبادر الذي ينفعنا هو

التبادر في زمن رسول الله ﷺ؛ لأننا نريد أن نُثبت تحقق الوضع في زمنه ﷺ، فما يفيد هو التبادر في زمانه ﷺ، وأما التبادر في زماننا فهو لا ينفع؛ لأنه يحتمل أن يكون بسبب الوضع عند المشرعة، فيكون الثابت الحقيقة التشريعية؛ فإنه يحتمل تحقق الوضع بكثرة استعمال لفظ (الصلاة) بعده ﷺ في المركب الخاص، ولتحقق الوضع في زمن المشرعة صار يتبادر في زماننا من الألفاظ المنقولة عن رسول الله ﷺ المعاني الجديدة، وإذا كان يُحتمل ذلك فهو لا يُثبت الوضع في زمنه ﷺ.

الأمر الثاني: هو إن المصنف رحمه الله أشكل على ثبوت الحقيقة الشرعية في زمن رسول الله ﷺ بالوضع بالاستعمال بإشكال، حاصله:

إن القول بثبوت الحقيقة الشرعية يتوقف على أن لا تكون هذه المعاني الشرعية، كالمركب الخاص الموجود في (الصلاة) أو (الحج) أو (الصوم)؛ موجودة قبل زمان رسول الله ﷺ، وأما إذا قلنا بأنها كانت موجودة قبل زمانه ﷺ، وهو لم يخترعها؛ فلا معنى للقول بأنه ﷺ وضع الألفاظ بالوضع التعيني بالاستعمال، وهذه المعاني الشرعية كانت ثابتة قبل الشارع المقدس، ويدل على ذلك جملة من الآيات المباركة، كقوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١)، فالصيام كان موجوداً قبل رسول الله ﷺ، وكقوله تعالى في حكاية قصة نبي الله

إبراهيم عليه السلام: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَكَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾^(١)، فإن هذا يدل على ثبوت الحج قبل زمن النبي صلَّى الله عليه وآله، وفي لامية أبي طالب عليه السلام ذكر جملة من المناسك التي كان عليها العرب قبل الإسلام، فقد قال (روحي فداه):

وأحضرت عند البيت رهطي وإخوتي	وأمسكت من أثوابه بالوصل
قياماً معاً مستقبليين رتاجه	لدى حيث يقضي نسكه كل نافل
وحيث ينيخ الأشعرون ركابهم	بمفضي السيول من أساف ونائل
موسمة الأعضاد أو قصراتها	مخيسة بين السديس وبازل
ترى الودع فيها والرّخام وزينة	بأعناقها معقودة كالعثاكل
أعوذُ برّب الناس من كلّ طاعن	علينا بسوء أو ملحّ بباطل
ومن كاشح يسعى لنا بمعيبة	ومن ملحق في الدين ما لم نحاول
وثورٍ ومن أرسى ثبيراً مكانه	وعيرٍ، وراقٍ في حراءٍ ونازل
وبالبيت ركن البيت من بطن مكة	وبالله إن الله ليس بغافل
وبالحجر المسودّ إذ يمسحونه	إذا اكتنفوه بالضّحى والأصائل
وموطىء إبراهيم في الصخر رطبة	على قدميه حافياً غير ناعل

وأشواطِ بَيْنَ المَرَوَتَيْنِ إِلَى الصَّفا
وَمَنْ حَجَّ بَيْتَ اللَّهِ مِنْ كُلِّ رَاكِبٍ
وَبِالْمَشْعَرِ الْأَقْصَى إِذَا عَمَدُوا لَهُ
وَتَوَقَّافِهِمْ فَوْقَ الْجِبَالِ عَشِيَّةً
وَلَيْلَةَ جَمْعِ وَالْمَنَازِلِ مِنْ مِثْلٍ
وَجَمْعِ إِذَا مَا الْمُقَرَّبَاتُ أَجْزَنَهُ
وَبِالْجَمْرَةِ الْكُبْرَى إِذَا صَمَدُوا لَهَا
وَكِنْدَةً إِذْ هُمْ بِالْحِصَابِ عَشِيَّةً
وَمَا فِيهِمَا مِنْ صُورَةٍ وَتَمَاثِلٍ
وَمِنْ كُلِّ ذِي نَذْرٍ وَمِنْ كُلِّ رَاكِبٍ
إِلَّا إِلَى مَفْضَى الشَّرَاحِ الْقَوَابِلِ
يُقِيمُونَ بِالْأَيْدِي صُدُورَ الرَّاكِلِ
وَمَا فَوْقَهَا مِنْ حُرْمَةٍ وَمَنَازِلِ
سِرَاعًا كَمَا يَفْزَعْنَ مِنْ وَقْعِ وَابِلٍ
يَوْمُئِذٍ قَذْفًا رَأْسَهَا بِالْجَنَادِلِ
تُجِيزُهُمْ حِجَابَ بَكْرِ بْنِ وَائِلٍ

وقوله تعالى في حكاية نبي الله عيسى (على نبينا وآله وعليه أفضل الصلاة والسلام): ﴿وَأَوْصِنِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾^(١) يدل على ثبوت الصلاة والزكاة قبل زمن النبي ﷺ.

وعليه، فلا تثبت الحقيقة الشرعية؛ لأنه لا معنى لوضع النبي ﷺ هذه الألفاظ لهذه المعاني مع وجود هذه المعاني سابقاً قبل مجيئه ﷺ، فإذا كان هنالك شيء ثابت فهو الحقيقة اللغوية، لا الحقيقة الشرعية، وما نبحت عنه هو ثبوت الحقيقة الشرعية.

فإن قلت: هنالك فرق بين الحج، والصلاة، والصوم، والزكاة؛ في شرعنا

وبينها في الشرائع السابقة، وذلك لاختلاف الأجزاء والشرائط، فليست هذه المعاني بنفسها موجودة سابقاً، وعليه، فيأتي البحث حينئذ عن أن النبي ﷺ حين استعمل لفظ (الصلاة) - مثلاً - في المركب الخاص والذي أخذ ﷺ فيه شروطاً وأجزاء لم تكن موجودة في الشرائع السابقة؛ هل كان استعماله في مركبه على نحو المجاز أم إنه استعمال يُقصد به الوضع، فيتحقق الوضع في المركب الخاص، فتثبت الحقيقة الشرعية؟

فوجود الألفاظ مع المعاني القريبة لا يمنع البحث عن ثبوت الحقيقة الشرعية، لأنه مع اختلاف القيود في شرعنا يكون للبحث عنها مجال واسع.

قلت: الاختلاف في الأجزاء والشرائط لا يوجب اختلاف حقيقة المعنى لكي نبحث عن وضع للمعنى الجديد، وإنما هو يوجب الاختلاف في كيفية تحقق المعنى، ولكي يتضح ذلك أذكر مثالين:

المثال الأول: اختلاف صلاة الحاضر عن صلاة المسافر، وصلاة المريض عن صلاة الصحيح المختار، فإنه لا إشكال ولا شبهة في أن هنالك اختلافاً في الأجزاء بين صلاة الحاضر وصلاة المسافر، فالحاضر يصلي الظهرين والعشاء أربع ركعات، بينما المسافر يصلي ركعتين، وكذلك هنالك فرق بين صلاة الصحيح المختار وبين صلاة المريض أو الخائف، فالصحيح يجب عليه أن يصلي قائماً وأما المريض الذي لا يتمكن من القيام فوظيفته أن يصلي جالساً أو مضطجعاً، وهذا الفرق لا يوجد اختلاف معنى الصلاة في شرعنا، فإن المعنى واحد، ولكن كيفية تحقيقه تختلف بين

الحاضر والمسافر، وبين الصحيح والمريض.

المثال الثاني: ما ذكره الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله^(١)، وهو لفظ الميزان، فإن حقيقة الميزان ما يوزن به غيره، وهو يتحقق بمصاديق متعددة، فميزان الفواكه يختلف عن ميزان الذهب، وميزان الذهب يختلف عن ميزان ضغط الدم، وهو يختلف عن ميزان الأعمال في يوم القيامة، ولكن هذا الاختلاف لا يوجب أن يكون استعمال الميزان في ميزان الفواكه حقيقة وفي غيره مجازاً، بل للميزان معنى واحد، واستعماله في جميع هذه المصاديق على وجه الحقيقة، وإن اختلفت هذه المصاديق فيما بينها في الأجزاء، حيث يوجد ميزان له كفتان، وآخر له كفة واحدة، ويوجد ميزان إلكتروني، وآخر غير إلكتروني، فإن هذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في المعنى الواحد، وكذلك الأمر في الصلاة العيسوية، والصلاة الخاتمية، فإنها من حيث الحقيقة والمفهوم واحدة، والاختلاف في الأجزاء والشرائط اختلاف في كيفية تحقيق هذه الحقيقة الواحدة، فلا يأتي احتمال أن يكون النبي صلوات الله عليه وآله وضع الألفاظ لهذه المعاني مع أنها كانت موجودة سابقاً.

تعليقات على كلام المصنف رحمته الله:

هذا ما ذكره رحمته الله في مقام مناقشة القول بثبوت الحقيقة الشرعية في زمن رسول الله صلوات الله عليه وآله، وتوجد حول ما ذكره رحمته الله مجموعة من التعليقات، وبعضها توضيحي، وبعضها الآخر تأملي، ونقتصر على ذكر ثلاثة تعليقات:

(١) بداية الوصول: ج ١ ص ٧٥.

التعليق الأول: هو إن المصنف رحمته الله ذكر أن ثبوت الحقيقة الشرعية يتوقف على عدم ثبوت هذه المعاني الشرعية قبل النبي صلّى الله عليه وآله، وأما إذا ثبتت قبله صلّى الله عليه وآله فلا تثبت الحقيقة الشرعية، وإنما ستثبت الحقيقة اللغوية، والحقيقة اللغوية لا تنفعنا، وحيث إن هذه المعاني ثابتة سابقاً فلا يمكن إثبات الحقيقة الشرعية، ولهذا قال رحمته الله: (ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال) أي: احتمال ثبوت المعاني قبل زمان النبي صلّى الله عليه وآله (لا مجال لدعوى الوثوق - فضلاً عن القطع - بكونها حقائق شرعية) وكون ألفاظ الصلاة أو الحج أو الزكاة موضوعة للمعاني الجديدة، (ولا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها) أي: الحقيقة الشرعية (لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه)، فإن القوم ذكروا وجوهاً، منها التبادر، مع المؤيد - وقد تقدما - ومنها عدم صحة السلب، وهذه الوجوه لو كانت في نفسها تدل على ثبوت الحقيقة الشرعية فإنها مع ثبوت هذه المعاني قبل زمان النبي صلّى الله عليه وآله أو احتمال ثبوتها، لا تنفع في إثبات الوثوق - فضلاً عن إثبات القطع - بثبوت الحقيقة الشرعية في زمن النبي صلّى الله عليه وآله، فإذا جزمنا بوجود هذه المعاني قبله صلّى الله عليه وآله فسوف تثبت الحقيقة اللغوية، وهي لا تنفعنا.

وأورد السيد الخوئي رحمته الله على هذا الكلام إشكالاً، وحاصله هو: إن ثبوت هذه المعاني قبل زمن النبي صلّى الله عليه وآله وبالتالي ثبوت الحقيقة اللغوية لا الشرعية؛ لا يضر بالمطلوب في بحث الحقيقة الشرعية؛ فإن المطلوب - كما سوف يأتي إن شاء الله في مبحث فائدة الحقيقة الشرعية - هو معرفة أن الألفاظ الموجودة في الكتاب

والصادرة عن النبي ﷺ هل هي موضوعة في هذه المعاني الشرعية في زمانه لكي تُحمل عليها أم لا؟ فإذا لم تكن موضوعة لم نتمكن من حملها على المعاني الشرعية فيما إذا شككنا في المراد منها، وإذا قلنا بأن لفظ (الصلاة) موضوع للمركب الشرعي في زمن رسول الله ﷺ فسوف تُحمل الألفاظ الصادرة منه ﷺ عند الشك على هذا المعنى الشرعي؛ لأنه معنى وضعي في سواء كان الوضع منه ﷺ أم كان من غيره وموجوداً قبله بأن قلنا بالحقيقة اللغوية، فثبتت الحقيقة اللغوية لا يضر بترتب الفائدة المقصودة من بحث الحقيقة الشرعية، وعليه فقول صاحب الكفاية ﷺ بأن وجود هذه المعاني يمنع من تحقق الحقيقة الشرعية ويثبت الحقيقة اللغوية، والحقيقة اللغوية لا تنفعنا في المقام؛ في غير محله؛ لأن ثبوت الحقيقة اللغوية لا يضر في ترتب الغرض الأصولي من بحث الحقيقة الشرعية، وهو حمل الألفاظ عند الشك في المراد منها على المعاني الشرعية^(١).

ودفع الشهيد الصدر رحمه الله هذا الإشكال بأن هنالك فرقاً بين ثبوت الحقيقة الشرعية، وبين ثبوت الحقيقة اللغوية، وغرض الأصولي - وهو حمل الألفاظ على المعاني الشرعية - لا يتحقق إلا إذا قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية، فإنه إذا قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية وشككنا في لفظ صدر في القرآن أو عن النبي ﷺ هل يراد منه المعنى اللغوي أم يراد منه المعنى الشرعي؟ فإن كون النبي ﷺ واضحاً يوجب أن يكون ظاهر حاله ﷺ - وهذا التعبير لم يأت في عبارات السيد الشهيد

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ١٣٠.

- في إرادة المعنى الذي وضع اللفظ له، فيحمل اللفظ على المعنى الوضعي من قبله ﷺ، وهو المعنى الشرعي، فلفظ (الصلاة) - مثلاً - وإن كان في اللغة موضوعاً للدعاء إلا أنه إذا وضعه النبي ﷺ للمركب الشرعي؛ فإن الوضع يوجب ظهور حاله ﷺ فيما إذا استعمل لفظ (الصلاة) في إرادة المركب الشرعي الخاص الذي جاء به، فمع الشك في فرض ثبوت الحقيقة الشرعية يكون للفظ ظهور في إرادة المعنى الشرعي، وأما مع ثبوت الحقيقة اللغوية فلا يمكن الحمل على المركب الشرعي؛ وذلك لأن لفظ (الصلاة) سوف يكون مشتركاً بين الدعاء وبين المركب العبادي، فقبل أن يأتي النبي ﷺ كانت الصلاة حقيقة في الدعاء وحقيقة في هذا المعنى بناء على ثبوت هذه المعاني قبله ﷺ، فهو مشترك، والمشارك لا يُحمل على أحد معانيه إلا مع وجود قرينة، فإذا صدر لفظ منه ﷺ، وشككنا هل أراد المعنى اللغوي الأول وهو الدعاء أو المعنى اللغوي الثاني وهو المركب العبادي؛ فهنا ينبغي التوقف، لا الحمل على المركب العبادي؛ لأن حمل اللفظ المشترك على أحد معانيه يتوقف على وجود قرينة^(١).

لهذا اعترض صاحب الكفاية رحمه الله على إثبات الحقيقة الشرعية بوجود ما يدل على ثبوت المعاني الشرعية سابقاً، فإنه إذا ثبت وجود هذه المعاني تثبت الحقيقة اللغوية، لا الشرعية، وإذا ثبتت الحقيقة اللغوية فلن تترتب الفائدة المرجوة من بحث الحقيقة الشرعية، أي: لن نستطيع فيما إذا شككنا هل أراد

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١٨٢-١٨٣.

المتكلم من لفظ (الصلاة) الدعاء أو المركب العبادي؟ أن نحمل لفظ (الصلاة) على المركب العبادي، وإنما ينبغي علينا أن نتوقف؛ لأن لفظ (الصلاة) صار حينئذٍ في اللغة مشتركاً، والمشارك لا يُحمل على أحد معانيه إلا مع وجود القرينة، وهذا الكلام لا يأتي إذا قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية؛ وذلك لأنه بناء على ثبوتها فإنه سوف يكون ظاهر حال النبي ﷺ فيما إذا تلفظ بالصلاة إرادة الاصطلاح الخاص الذي تحقق بسبب وضعه هو للفظ الصلاة في المركب العبادي؛ فإن كونه مخترعاً لهذا المعنى يوجب ظهور حاله في أنه إذا أطلق هذا اللفظ فإنه يريد المعنى الذي اخترعه، فالفائدة المرجوة تترتب على ثبوت الحقيقة الشرعية بالخصوص، ولا تترتب على ثبوت الحقيقة اللغوية، قال ﷺ: «هذا الاعتراض غير وارد على صاحب الكفاية ﷺ؛ وذلك لأن ثمرة الحقيقة الشرعية عنده هي الحمل على المعنى الشرعي، لا التوقف بينه وبين المعنى اللغوي، وهذا إنما يحصل إذا ثبت وضع من الشارع؛ إذ شأن من يؤسس معنى ويضع له اللفظ أن يخصص اللفظ به بحيث يجعل مجرد الإتيان به دالاً على مخترعه بلا حاجة إلى إقامة قرينة أصلاً. وتعبير آخر: إن السيرة جارية على النقل من قبل المؤسس، وأما إذا كانت الحقيقة سابقة، فلا وجه للنقل، بل يكون للفظ حينئذٍ معنيان لغويان، ونتيجة ذلك مع عدم القرينة التوقف لا محالة».

ولا يخفى أن كلامه الأخير فيه دعوى قيام السيرة على النقل، فإذا كان مع

هجران المعنى الأول فسوف يكون المستند إما ظهور الهجران، أو البناء العملي على حمل اللفظ على المعنى الجديد.

هل عدم ثبوت الحقيقة الشرعية يتوقف على ثبوت عدم المعاني؟

التعليق الثاني: هو إن المصنف رحمته الله ذكر أنه لا يمكن أن تثبت الحقيقة الشرعية؛ لوجود آيات تثبت وجود المعاني الشرعية قبل النبي صلوات الله عليه وآله، وقد أشكل على كلامه بأن مجرد وجود المعاني لا يمنع من ثبوت الحقيقة الشرعية؛ لاحتمال أن هذه المعاني وإن كانت موجودة إلا أنها لا تسمى بالألفاظ التي وقع البحث في أنها هل هي حقائق شرعية أم لا؟ وإنما تسمى بألفاظ أخرى.

فعلى سبيل المثال كان يوجد معنى الصلاة قبل النبي صلوات الله عليه وآله، إلا أن هذا لا يمنع من ثبوت الحقيقة الشرعية في زمانه بوضعه صلوات الله عليه وآله لفظ (الصلاة) لهذا المعنى الذي كان موجوداً؛ لأنه يُحتمل أن يكون لهذا المعنى اسم آخر غير لفظ (الصلاة)، ثم وضع النبي صلوات الله عليه وآله لفظ (الصلاة) له، فمجرد إثبات المعاني سابقاً لا يمنع من تحقق الحقيقة الشرعية في زمنه صلوات الله عليه وآله، إلا إذا ثبت أن هذه المعاني موجودة بالألفاظ نفسها، فحينئذ يمكن أن يقول: إنه لا معنى للوضع بعد الوضع؛ لأنه من تحصيل الحاصل، فلا تكرار في التجلي.

والآيات التي ذكرها المصنف رحمته الله المشتملة على التعبير بالصلاة، والزكاة، والحج؛ لا تدل على وجود هذه الألفاظ نفسها في المعاني، كيف؟! والقرآن في هذه الآيات يتحدث عن حج نبي الله إبراهيم عليه السلام، وعن صوم وصلاة نبي الله

عيسى، ولم تكن لغة هذين النبيين العظيمين (صلوات الله وسلامه على نبينا وآله وعليهما) اللغة العربية، وإنما السريانية المتفرعة من الآرامية.

وقد أجاب بعض من جاء بعد المصنف رحمته الله بعدة أجوبة، وبعضها في الحقيقة تعديل وتطوير لكلامه، وهو ما ذكره الشهيد الصدر رحمته الله من أنا نعلم بأن كثيراً من المعاني الشرعية التي كانت موجودة قبل النبي صلوات الله عليه وآله كانت موجودة بألفاظها المستعملة في شرعنا، كلفظ الحج؛ فإن الحج كان من الممارسات العبادية قبل الإسلام، وكان يطلق عليه لفظ الحج، ولأن الحج كان عندهم مرة واحدة في السنة كانوا يطلقون على السنة لفظ الحجة، ومثل : الحج و الصلاة والصوم والزكاة، فقد كان يعيش في الجزيرة العربية أصحاب الديانات المختلفة، ومنهم اليهود، والمسيح، وكانت عبادة اليهود، والمسيح قريبة من العبادات الإسلامية، بل ذكر السيد الشهيد رحمته الله أن بعض الباحثين نقل أن لفظ الصلاة والزكاة كانا موجودين في اللغة العبرية، كما في اللغة العربية، وأن الفرق بين نطق لفظ (الصلاة) و(الزكاة) في اللغة العبرية والعربية كالفرق الموجود في اللهجات المختلفة في نفس اللغة الواحدة، فمثلاً في اللغة العربية يقال: (صلاة، زكاة)، بينما في اللغة العبرية يقولون: (صلوت، زكوت)، فهناك تقارب كبير، وكأن الفرق بين نطق اللغة العربية والعبرية فرق في اللهجة فقط، بل نقل بعض الباحثين أن الفرق بين العربية والعبرية كالفرق بين لفظيهما، وإذا كنا نجزم بوجود هذه المعاني بألفاظها فيكون ما ذكره

صاحب الكفاية رحمه الله متين فلا يمكن بعد هذا إثبات الحقيقة الشرعية في زمن النبي صلّى الله عليه وآله.

قال رحمه الله: «والتحقيق: إن مجرد كون المعاني الشرعية قديمة وإن كان لا يستلزم أنها كانت بنفس هذه الأسماء الخاصة، ولكن مع هذا يمكن دعوى أن كثيراً من تلك المعاني الشرعية كانت بنفس هذه الأسماء قبل الإسلام، فيكون المعنى واللفظ كلاهما قديماً، فالحج مثلاً وما فيه من مناسك وآداب كان معروفاً ومعهوداً قبل الإسلام، حتى سميت السنة في اللغة بالحجة، وكذلك الصلاة والصيام وجملة من العبادات الأخرى لم تكن غريبة عن ذهنية الناس قبل مجيء الإسلام. وكأن صاحب هذا المدعى يفترض أن الإسلام جاء بهذه التصورات والمعاني في مجتمع لم يعيش حياة دينية، ولم يسمع شيئاً عن العبادات والطقوس الثابتة في الشرائع السابقة، ومثل هذا الزعم مما لا يساعد عليه الاعتبار التاريخي لمجتمع الجزيرة العربية قبل الإسلام، ولا اللغوي، فإن مجتمع الجزيرة كان فيه جمع غفير من أصحاب الديانتين السابقتين على الإسلام، وكان تعيش تفاعلاً مستمراً مع أصحابها، وهم يمارسون مختلف عباداتهم التي جزء كبير منها مشترك بينهما وبين الإسلام، بل كان في القبائل العربية الأصلية نفسها من اعتنق إحدى الديانتين، ومن البعيد افتراض أنهم كانوا لا يطلقون اسماً عربياً على تلك العبادات رغم شيوعها ودخولها في محل ابتلائهم، ولو كانت مسماة عندهم بأسماء أخرى لانعكس ذلك في لغتهم، ولنقله تاريخ

الأدب العربي لا محالة.

ومما يعزز قدم الأسماء أن الإسلام والقرآن الكريم منذ بداية الوحي طرح نفس الأسماء واستعملها لإفادة تلك العبادات يوم كان النبي ﷺ مستضعفاً، وليس في مرحلة إيجاد عرف لغوي جديد، وهذا يعني أن تلك الألفاظ لم تكن بدعاً من التعبير، ولم يستغربه الناس، وهو كاشف عن تعارفها بمعانيها العبادية قبل ذلك. بل نلاحظ أن القرآن الكريم يعرض بكفار الجاهلية وعبادتهم فيطلق عليها في مجال التعريض اسم الصلاة، وهذا ظاهر في أن هذا اللفظ هو الاسم الذي كانوا يطلقونه على عبادتهم، كما يطلقه الشارع على ما جاء به، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾، ويعزز هذا المدعى أيضاً ما يقال: من أن (صلوات وزكوت) لفظتان عبريتان، كانتا بمعنى العبادة المعهودة^(١)، وقد عرب اللفظ وبقي محافظاً على الواو في الخط تأثراً بأصله^(٢).

التعليق الثالث: هو إنه يمكن أن يُقال بأنه لا حاجة لإثبات وجود هذه المعاني بألفاظها قبل زمان الشارع لمنع الحقيقة الشرعية، فإنه يكفي عدم الدليل على نفي الوجود، واحتمال وجود هذه المعاني بألفاظها قبل النبي ﷺ؛ فإنه بهذا لا يوجد طريق لإثبات الحقيقة الشرعية؛ فإنه إذا جزمنا بأن هذه المعاني غير

(١) دائرة المعارف الإسلامية: ج ٧ ص ٣٠٤

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١٨٣.

موجودة قبل زمانه ﷺ، وجزمنا بأنها في زمانه ﷺ تتبادر من الألفاظ بدون قرينة؛ فسوف نجزم بتحقق الوضع في زمانه ﷺ، وأما إذا احتملنا أن هذه المعاني كانت موجودة قبل زمانه ﷺ بألفاظها؛ فلا يمكن الجزم بتحقق الوضع في زمنه ﷺ، وبالتالي لا يمكن الجزم بثبوت الحقيقة الشرعية فيه؛ لأنه إذا قيل بثبوت الحقيقة الشرعية وأنه يوجد علم بتحقق الوضع في زمنه ﷺ؛ فمن حقنا أن نسأل ما هو الطريق المثبت والمفيد للعلم؟

وفي الجواب احتمالان:

الاحتمال الأول: أن تكون السيرة العقلائية القائمة على أن من اخترع شيئاً يضع له لفظاً جديداً، أو أن ظاهر حال كل مخترع إذا اخترع معنى أن يضع له لفظاً جديداً، والشارع المقدس حيث إنه مخترع للمعاني الجديدة فإنه يجري على هذه السيرة أو ظاهر حال أنه يضع لفظاً لهذا المعنى المخترع.

ويلاحظ عليه : أن هذا الطريق إنما ينفع فيما إذا جزمنا بأن النبي ﷺ مخترع، والمفروض أننا نحتمل وجود هذه المعاني سابقاً بألفاظها.

الاحتمال الثاني: التبادر؛ لأن الألفاظ كانت إذا أطلقت في زمن النبي ﷺ يتبادر منها المركب الشرعي، والمعنى الشرعي، ولأنها كذلك فهي موضوعة في زمانه ﷺ، فتثبت الحقيقة الشرعية.

ويلاحظ عليه : أن التبادر في زمانه ﷺ يفيد أن اللفظ موضوع للمعنى في زمانه، ولكن لا يفيد أن هذا الوضع منه ﷺ لكي تثبت الحقيقة الشرعية، بل يُحتمل

أنه متحقق قبله، فتثبت الحقيقة اللغوية، فما دمنا نحتمل وجود هذه المعاني وهذه الألفاظ في هذه المعاني قبل زمانه ﷺ فلا يمكن بالتبادر أن تُثبت أن الوضع تحقق منه ﷺ، فالتبادر أعم من الحقيقة الشرعية والحقيقة اللغوية على هذا التقدير.

فإذا كنا نحتمل وجود هذه المعاني بألفاظها قبل النبي ﷺ فلا طريق لإثبات الحقيقة الشرعية، ولا داعي إلى تجشم عناء إثبات وجود المعاني كما فعل صاحب الكفاية رحمه الله؛ حيث إنه ذكر بعض الآيات حتى يُثبت ذلك، وأيضاً كما فعل الشهيد الصدر رحمه الله؛ فإنه يكفي الاحتمال، وعلى الطرف المقابل الذي يدعي ثبوت الحقيقة الشرعية ويستند إلى سيرة المخترعين أو ظهور حال المخترعين أو التبادر؛ أن يثبت ويبرهن أن هذه المعاني بألفاظها لم تكن موجودة قبل زمان رسول الله ﷺ.

إمكان تحقق الوضع بالوضع التعيني:

الأمر الثالث: ذكر المصنف رحمه الله أن وضع الألفاظ التي ادعي ثبوت الحقيقة الشرعية لها كما يمكن أن يتحقق في زمان رسول الله ﷺ بالوضع بالاستعمال، وهو ما كنا نتحدث عنه فيما سبق؛ كذلك يمكن أن يتحقق بالوضع التعيني الحاصل بكثرة الاستعمال، والمحذور إنما ينحصر في تحقق الحقيقة الشرعية بالوضع التعيني النصيصي، حيث قيل بعدم تمثله في كتب التاريخ، والروايات، ولو كان لبان، وأما إذا تحقق بالوضع بالاستعمال أو بالوضع بكثرة الاستعمال فلا تقتضي الدواعي نقله.

الأمر الرابع: إن الإشكال المتقدم في تحقق الوضع بالاستعمال، وهو وجود الوضع للمعاني سابقاً؛ يجري في الوضع التعيّن، وإذا غرض الطرف عن الإشكال، وقيل بوجود علم بعدم تحقق الوضع سابقاً؛ فلا ينبغي الشك في أن النبي ﷺ ومن كان معه من أهل بيته وأصحابه قد استعملوا لفظ (الصلاة) - مثلاً - كثيراً جداً إلى درجة صار سماع اللفظ وبدون قرينة موجباً لتبادر المركب الخاص إلى الذهن، ومنع تحقق هذه العلة الوضعية بكثرة الاستعمال من رسول الله ﷺ ومن معه مكابرة، فلو قال شخص لم يتحقق في زمنه ﷺ الكثرة الكافية لتحقيق الوضع، فإن قوله مكابرة وتعالى على ما هو واضح وبين. نعم، يمكن أن يمنع حصول هذه الكثرة في لسان النبي ﷺ فقط، وعليه إذا كان هنالك وضع تعيّن فهو متحقق بكثرة الاستعمال في لسانه ﷺ ولسان معاصريه.

ثم قال المصنف رحمه الله: (فتأمل)، وفي وجه الأمر بالتأمل احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: هو إن مدة حياة النبي ﷺ التبليغيّة زادت على العشرين سنة، واستعمل ﷺ الألفاظ التي وقع البحث في وقوع الحقيقة الشرعية فيها في بعض المركبات من أول أيام بعثته ﷺ، كلفظ (الصلاة)، ومن البعيد في هذه المدة الطويلة أن لا تتحقق كثرة الاستعمال الكافية لإيجاد العلة الوضعية في لسانه ﷺ، ففي الاحتمال الأول يريد المصنف رحمه الله أن يدفع منع تحقق الكثرة في لسان النبي ﷺ فقط.

الاحتمال الثاني: إن تحقق الوضع منه ﷺ ومن معاصريه كاف في إثبات الحقيقة الشرعية؛ لأن المطلوب إثبات الوضع في زمان رسول الله ﷺ، والوضع في زمانه ﷺ الذي هو مثبت للحقيقة الشرعية أعم من أن يكون بسبب كثرة الاستعمال في لسانه فقط ﷺ أو في لسانه ولسان معاصريه ﷺ، فالأمر بالتأمل لبيان أنه لا فرق بين القول بوقوع كثرة الاستعمال من لسانه فقط وبين القول بوقوع كثرة الاستعمال من لسانه ولسان معاصريه ﷺ، فإنهما معاً يثبتان المطلوب.

الاحتمال الثالث: أن يكون نظر المصنف رحمه الله إلى إشكال ويريد أن يلتفت إليه، وإلى جوابه..

أما الإشكال فهو إن استعملات النبي ﷺ ومن معه هل هي استعملات على نحو المجاز أم على نحو الحقيقة من باب تعدد الدال والمدلول؟ ومعنى كونها على نحو المجاز هو إن النبي ﷺ كان يستعمل كلمة (الصلاة) - مثلاً - في غير معناها اللغوي، وهو المركب الخاص، ويُقيم قرينة على أنه لا يريد المعنى الحقيقي، وإنما يريد المعنى المجازي، ومعنى كونها على نحو تعدد الدال والمدلول هو إنه ﷺ كان يأتي بلفظ (الصلاة) في معناها اللغوي - وهو الدعاء مثلاً - ثم يُفيد إرادة سائر الأجزاء الموجودة في الصلاة، كالتكبيرة، والقراءة، والركوع، والسجود، والتشهد، وسائر الأجزاء والشرائط؛ بدوال أخرى، فيكون استعماله للفظ الصلاة استعمالاً حقيقياً، وإفادته للمركب بنحو تعدد الدال والمدلول.

فإذا كانت استعمالات النبي ﷺ الكثيرة التي ادعي أنها محققة للوضع على نحو المجاز فإنها لن تكون سبباً لحصول الوضع؛ لأنه إذا كان الاستعمال على نحو المجاز فهو ﷺ لم يأت بلفظ فقط حتى تنشأ علاقة بينه وبين المعنى الجديد، وإنما أتى باللفظ الصلاة، وبالقرينة، أو ما يدل على أن الاستعمال مجازي.

وإذا كان الاستعمال على نحو تعدد الدال والمدلول، فالإشكال أوضح؛ لأن لفظ (الصلاة) مثلاً استعمل في الاستعمالات المتعددة في (الدعاء)، وهو معناه الحقيقي، وأفيدت سائر الأجزاء بتعدد الدالو المدلول، فيوجد أكثر من دال، فلا تحصل علاقة وضعية بين اللفظ وبين المركب العبادي.

وللسيد الشهيد ﷺ كلام ينفع في الجواب على هذا الإشكال، وهو إن كثرة الاستعمال مع القرينة أو تعدد الدال والمدلول حيث يكون فيها لفظ واحد مكرر، وهو لفظ (الصلاة) مثلاً، وأما القرينة فلا تكون محفوظة في جميع الاستعمالات وإنما تختلف من مقام إلى مقام آخر، وكذلك الدوال الأخرى تختلف من مقام إلى آخر؛ فإنه سوف تنشأ حينئذ العلاقة الوضعية بين لفظ (الصلاة) الواحد المكرر وبين المعنى الجديد.

وذكر ﷺ أن هذا هو التخريج الفني لحصول الوضع بكثرة الاستعمال. وإذا عرفنا لماذا قال لنا صاحب الكفاية (تأملوا) نرجع إلى ما كنا نتحدث عنه، وهو إن الوضع التعيني يمكن أن يكون متحققاً في زمان رسول الله ﷺ، فتكون الحقيقة الشرعية مستندة إليه، ولكن إمكانه لا يعني الوقوع، فنحتاج

إلى دليل على الوقوع، كالتبادر، وعدم صحة السلب، ونحو ذلك، ولا يمكن أن تُثبت وقوع الوضع في زمانه ﷺ بكثرة الاستعمال؛ لأن الوضع بكثرة الاستعمال مبتلى بنفس الإشكال المبتلى به الوضع بالاستعمال، وهو إشكال وجود هذه المعاني قبل زمانه ﷺ، فإنه إذا كانت هذه المعاني موجودة أو بحسب التصوير الذي ذكره السيد الشهيد: هذه المعاني بألفاظها كانت موجودة قبل زمان رسول الله ﷺ لا يمكن أن يُقال بتحقيق الوضع في زمانه ﷺ؛ لأنه لا تكرار في التجلي، ونحن ذكرنا في التعليق الثالث على كلام صاحب الكفاية في الأمر الثاني أنه يكفي احتمال وجود هذه المعاني بألفاظها قبل زمانه ﷺ لكي نُعدم الطريق المُثبت لتحقيق الحقيقة الشرعية في زمانه ﷺ.

ثمرة البحث عن ثبوت الحقيقة الشرعية:

النقطة الرابعة: في ثمرة البحث عن ثبوت الحقيقة الشرعية، وقد ذهب المصنف رحمه الله إلى ترتب ثمرة على هذا البحث؛ لأنه إذا ورد لفظ من الألفاظ التي وقع البحث في ثبوت الحقيقة الشرعية لها في آية أو رواية، كما لو ورد: (صل عند رؤية الهلال)، ووقع الشك في المراد هل هو المعنى اللغوي - كالدعاء مثلاً - أم المركب العبادي الشرعي؟ فهنا تارة نبني على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية وأخرى نبني على ثبوتها..

فإذا بنينا على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فإن الأمر يدور حينئذ بين الحقيقة والمجاز، أي: بين الدعاء الذي هو المعنى الوضعي وبين المركب

العبادي الذي هو معنى مجازي - بناء على هذا التقدير، وهو عدم ثبوت الحقيقة الشرعية - ومتى دار الأمر بين الحقيقة المجاز جرت أصالة الحقيقة، فنحمل لفظ (الصلاة) على المعنى العرفي اللغوي، وهو الدعاء.

وأما إذا بنينا على ثبوت الحقيقة الشرعية فيوجد في المقام صور ثلاث:
الصورة الأولى: أن نعلم بتحقيق استعمال لفظ الصلاة في مثل: (صل عند رؤية الهلال) بعد وضع لفظ (الصلاة) في المركب العبادي، وهنا نحمل لفظ الصلاة على المركب العبادي؛ لأننا نُحرز أن الوضع قد تحقق قبل الاستعمال، فلفظ الصلاة الوارد في (صل عند رؤية الهلال) موضوع للمركب العبادي، فنحمله على المركب العبادي.

ومن حَقِّك أن تطرح هذا السؤال، وهو: إنه إذا قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية، وأن الوضع قد تحقق قبل الاستعمال؛ فهذا يعني أن لفظ (الصلاة) صار مشتركاً بين الدعاء والمركب العبادي، فإذا تردد المراد فلا مُرجح لأحدهما؛ لأنه من دوران الأمر بين الحقيقة والحقيقة، ومع عدم القرينة على إرادة أحد معنَيي أو معاني المشترك ينبغي التوقف، فلماذا يحمل اللفظ على المعنى الشرعي فيما إذا أحرزنا تحقق الوضع قبل الاستعمال؟! فقد يقال إن الأصح هو التفصيل بين تحقق الوضع قبل الاستعمال مع هجران المعنى الأول، فيقال بالحمل على المعنى الشرعي، وبين تحقق الوضع مع عدم هجران المعنى الأول فيقال بتحقيق الاشتراك، ومع الاشتراك ينبغي التوقف، وهذا ما

ذكره السيد الشهيد رحمته الله ^(١).

ولكن يمكن أن يُقال بأنه إذا تحقق الوضع من النبي صلّى الله عليه وآله بالتنصيص أو بالوضع بالاستعمال أو بكثرة الاستعمال؛ فإنه يوجب ظهور حاله صلّى الله عليه وآله في إرادة المعنى الذي وضع هو له اللفظ، فيحمل اللفظ على المعنى الشرعي مطلقاً حتى في صورة عدم هجران المعنى الأول، أي: في صورة الاشتراك؛ لأن تصديقه صلّى الله عليه وآله نفسه للوضع في الوضع بالتنصيص أو في الوضع بالاستعمال أو كثرة الاستعمال في المعنى الجديد الموجب لتحقيق الوضع التعيّن؛ يوجب أن يكون ظاهر الحال إرادة المعنى الشرعي أو لا أقل يوجب أن يكون اللفظ ظاهراً في إرادة المعنى الشرعي، فيحمل اللفظ على المعنى الشرعي، ولعل هذا هو ما جعل صاحب الكفاية رحمته الله يقول في هذه الصورة بحمل اللفظ على المعنى الشرعي مطلقاً.

الصورة الثانية: أن نعلم بتحقيق الاستعمال قبل الوضع، وهنا يُحمل اللفظ على المعنى اللغوي، ويكون حكم هذه الصورة من الفرض الثاني حكم الفرض الأول - وهو فرض القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية - والكلام هو الكلام.

الصورة الثالثة: أن لا نعلم بتاريخ تحقق الاستعمال فهل هو قبل الوضع أم بعده؟ بأن نحتمل تقدم الاستعمال ونحتمل تقدم الوضع، وهنا حكم

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١٨٥.

المصنف رحمته الله بالتوقف وعدم إمكان الحمل على المعنى اللغوي الأول أو المعنى الجديد الذي تحقق وضع اللفظ له من الشارع المقدس.

وفي مقابل التوقف يوجد احتمالان كلاهما باطل عنده رحمته الله:

الاحتمال الأول: أن يُقال بالحمل على المعنى الشرعي لأصالة عدم تحقق الاستعمال إلى ما بعد الوضع، فحيث إننا لا نعلم هل وقع الاستعمال قبل الوضع أم وقع بعده؛ فيمكن أن يُقال: إننا نعلم بعدم تحقق الاستعمال، ونشك هل تحقق في الفترة الواقعة قبل الوضع أم لا، والأصل أنه لم يتحقق، وأن النبي صلى الله عليه وآله لم يستعمل اللفظ مع الوضع؛ فنبنى على عدم تحقق الاستعمال إلى ما بعد الوضع لكي نثبت أن الاستعمال تحقق بعد الوضع، فإذا كان الاستعمال تحقق بعد الوضع نحمله على المعنى الشرعي.

ويرد على هذا الاحتمال أنه ما هو المقصود بأصالة عدم تحقق الاستعمال إلى ما بعد الوضع؟ فهل المقصود استصحاب عدم الاستعمال وتطبيق (لا تنقض اليقين بالشك) الذي هو أصل شرعي أم المقصود أصل عقلائي قائم على عدم تحقق الاستعمال عند الشك في تحققه قبل الوضع؟

فإن كان المراد الثاني - أي أصل عقلائي - فالإشكال عليه واضح، وهو إنه لا يوجد أصل قائم على إثبات تأخر الاستعمال على الوضع، فإنه إذا علمنا بوجود لفظ قد وضع مرتين لمعنيين - كما هو في المقام، بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية - ثم علمنا بتحقيق استعمال، وشككنا هل الاستعمال وقع بين

الوضعين - أي: بعد الوضع الأول، وقبل الوضع الثاني - أم لا بأن يكون قد وقع متأخراً عنهما معاً؟ فلا يوجد ارتكاز أو سيرة عقلائية قائمة على تأخر الاستعمال عنهما، ولا أقل نشك في وجود مثل هذه السيرة.

وإن كان المراد منه أصالة عدم الاستعمال أو تأخر الاستعمال؛ فيرد عليه:
أولاً: إن هذا الاستصحاب لا يجري في نفسه؛ لوجهين:

الوجه الأول: إن المقام من فروض مجهولي التاريخ؛ حيث نعلم بتحقق الوضع، ونعلم بتحقق الاستعمال، ونشك في المتقدم والمتأخر منهما، فهل تحقق الاستعمال قبل الوضع الثاني أو تحقق الوضع الثاني قبل الاستعمال؟ ومبنى صاحب الكفاية رحمته الله على ما سيأتي - إن شاء الله - هو عدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ؛ لعدم إحراز موضوع دليل حجية الاستصحاب، وهو (نقض اليقين بالشك)، وتفصيل ذلك في مباحث الاستصحاب.

الوجه الثاني: إن حجية هذا الاستصحاب مبنية على حجية الأصل المثبت؛ وذلك لأن استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع لا يُثبت حكماً شرعياً مباشراً، وإنما يُثبت به بواسطة لوازم عقلية، وليس لازماً عقلياً واحداً فقط، فإن هذا الاستصحاب يجري ليثبت عدم الاستعمال إلى ما بعد الوضع، ولهذا لازم، وهو إن الاستعمال تحقق بعد الوضع، وهذا لازم عقلي، ولهذا اللازم العقلي لازم، وهو إن اللفظ حال الاستعمال حقيقة في المعنى الشرعي، وهذا لازم عقلي، ولهذا اللازم العقلي لازم، وهو إن ظاهر اللفظ

إرادة المعنى الشرعي، وهذا لازم عقلي، ثم بعد هذا تطبق حجية الظهور، فإذا ثبتت كل هذه اللوازم يمكن أن يُقال بأن الحكم الثابت هو الإتيان بالركب الخاص؛ لأن قوله (صل عند رؤية الهلال) ظاهر في المركب الخاص.

فهذا الاستصحاب في نفسه لا يجري .

إما لعدم إحراز موضوع دليل الاستصحاب، فيكون المقام شبهة موضوعية لدليل حجية الاستصحاب أو لأنه مُثبت، ونُحرز عدم تحقق موضوع دليل الاستصحاب فيه.

وثانياً: لو سلّمنا أنه في نفسه يجري فإنه معارض باستصحاب عدم تحقق الوضع قبل الاستعمال، فإنه كما نحتمل تحقق الاستعمال قبل الوضع أو بعده كذلك نحتمل تحقق الوضع قبل الاستعمال أو بعده، فيجري استصحاب عدم تحقق الاستعمال إلى ما بعد الوضع، ويجري استصحاب عدم تحقق الوضع إلى ما بعد الاستعمال، والنتيجة هي التعارض، ومع وجود المعارضة يتساقط الاستصحابان، فلا يمكن إثبات تأخر الاستعمال عن الوضع، ولا يمكن القول بحمل اللفظ على المعنى الشرعي.

الاحتمال الثاني: أن يُقال بحمل اللفظ على المعنى اللغوي في مورد عدم إحراز تأخر الاستعمال على الوضع؛ وذلك لأنه إذا شككنا في أن الاستعمال قد تحقق قبل الوضع أو بعده، ففي الواقع نحن نشك هل تحقق النقل قبل الاستعمال أم لا؟ وحيث لا يمكن أن نُثبت تأخر الاستعمال - لما تقدم في

مناقشة الاحتمال الأول من أن استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد الوضع لا يجري في نفسه، إما لعدم إحراز موضوع دليل الاستصحاب أو لأنه استصحاب مثبت - فيمكن أن نطبق أصالة عدم النقل أو أصالة الثبات في اللغة، فنحن فيما سبق نعلم أن لفظ (الصلاة) موضوع للدعاء، ثم وضع للمركب الخاص بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية، ونشك هل تحقق النقل والوضع قبل الاستعمال أم بعده؟ وهو يعني الشك في تغير اللغة أو في نقل اللفظ، والأصل إذا شككت في تحقق النقل أو في تحقق التغير في اللغة هو الثبات وعدم التغير، وقد تقدم الحديث مفصلاً عن هذا الأصل في بحث أحوال اللفظ، ونتيجة هذا الاحتمال البناء على عدم تحقق النقل، فإذا بنينا على عدم تحقق النقل يثبت أن الاستعمال تحقق قبل الوضع الثاني، فنحمل حينئذٍ لفظ الصلاة الوارد في (صل عند رؤية الهلال) على المعنى اللغوي.

ورفض المصنف رحمه الله هذا الكلام؛ لأن دليل أصالة عدم النقل أو أصالة الثبات لبّي، وهو السيرة العقلية، والدليل اللبّي يقتصر فيه على القدر المتيقن، والقدر المتيقن هو ما لو كنا نشك في أصل تحقق النقل أو أصل تحقق التغير في اللغة، كما لو كنا نعلم أن اللفظ موضوع لمعنى ونشك هل نُقل عنه أم لا؟ أو كنا نعلم أن اللفظ موضوع لمعنى وشكنا هل هذا المعنى هو مفاده الأول الذي وضع له اللفظ أم كان اللفظ موضوعاً لمعنى آخر، ثم تحقق النقل إلى هذا المعنى؟ فهنا نشك في أصل تحقق النقل، فيمكن أن نُجري أصالة

الثبات، وأما إذا كنا نُحرز تحقق النقل والتغيّر ولكن نشك في التاريخ - كما في المقام حيث علمنا أن اللفظ قد وضع مرتين لمعنيين، وشككنا هل الاستعمال وقع بينهما أم بعدهما؟ فيحرز أصل النقل والتغير، ولكن يُشك في تاريخه - فلا نحرز قيام السيرة على أصالة عدم النقل، فلا يمكن أن نطبق هذه الأصالة، ومع عدم تطبيق هذه الأصالة لا يمكن أن نُثبت أن الاستعمال قد تحقق قبل الوضع الثاني، فلا يمكن أن نحمل اللفظ على المعنى اللغوي.

والنتيجة: إنه ينبغي التوقف في صورة مجهولي التاريخ.

ثم قال المصنف رحمته الله: (فتأمل)، وقد ذكر في وجه أمره بالتأمل عدة احتمالات:

الاحتمال الأول: ما ذكره السيد الحكيم رحمته الله ^(١) من أن (فتأمل) إشارة إلى أن السيرة جارية - أيضاً - في مورد مجهولي التاريخ، فإذا شككنا هل تحقق النقل قبل الوضع الثاني أم بعد الوضع الثاني فإن هذا الشك داخل ضمن القدر المتيقن من السيرة القائمة على أصالة عدم النقل أو أصالة الثبات في اللغة.

الاحتمال الثاني: ما ذكره الشيخ الوحيد رحمته الله ^(٢) من أن قوله (فتأمل) إشارة إلى أن قوله بالمعارضة بين أصالة تأخر الاستعمال وأصالة تأخر الوضع؛ مبنية على مسلك الشيخ الأنصاري رحمته الله القائل بأن الاستصحاب في مجهولي التاريخ يجري في نفسه ويسقط بسبب المعارضة، وأما على مختاره - الذي بيّناه سابقاً -

(١) حقائق الأصول: ج ١ ص ٥٢.

(٢) تحقيق الأصول: ج ١ ص ٢١٨.

فهو لا يجري في نفسه، لا أنه يجري وتصل النوبة إلى المعارضة.
وقد ذكرنا أن أصالة عدم تحقق الاستعمال إلى ما بعد الوضع بمعنى
الاستصحاب لا تجري لوجهين:

الوجه الأول: إن الاستصحاب لا يجري في نفسه.

الوجه الثاني: المعارضة.

وصاحب الكفاية لما قال: (فتأمل) فإنه يريد أن يقول إن الوجه الثاني ليس
على مبناه، وإنما على مبنى الشيخ رحمته الله، فأمره بالتأمل لكي يُلفت إلى أن النوبة على
مبناه لا تصل إلى المعارضة.

الاحتمال الثالث: ما ذكره الشيخ الوحيد رحمته الله ^(١) - أيضاً - وهو إن قوله
(فتأمل) راجع إلى أصل ترتب الثمرة، فالمصنف فيما سبق ذهب إلى ترتب
ثمره، فإنه إذا لم نبين على الحقيقة الشرعية فإنه تحمل الألفاظ على المعاني
اللغوية، وأما إذا بنينا عليها، وأحرزنا أن الاستعمال بعد الوضع؛ فإنها تحمل
على المعنى الشرعي، ويريد من قوله: (فتأمل) أن يقول بأن الصحيح عدم
ترتب الثمرة؛ فإنه لا بد من حمل الألفاظ الموجودة في لسان الشارع والتي
ادعي ثبوت الحقيقة الشرعية لها؛ على المعنى الشرعي مطلقاً، سواء قلنا بثبوت
الحقيقة الشرعية أم لم نقل.. أما إذا قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية فالأمر واضح
إذا كان الاستعمال متحققاً بعد الوضع، وأما إذا أنكرنا الحقيقة الشرعية فلأن

(١) المصدر السابق.

المعنى الشرعي بسبب كثرة الاستعمال يكون مجازاً مشهوراً له قرينة تُفيد ظهور اللفظ في المعنى، وهي كثرة الاستعمال، فتحمل الألفاظ على المعاني الشرعية، فإنه إذا دار الأمر بين الحقيقة والمجاز يُحمل اللفظ على الحقيقة مع عدم القرينة، وفي مورد دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز المشهوري توجد قرينة، وهي كثرة الاستعمال؛ فإن كثرة الاستعمال في المجاز من النبي ﷺ، وأصحابه؛ توجب ظهور اللفظ في المعنى المجازي، ومع ظهور اللفظ في المعنى المجازي - وهو المعنى الشرعي - يُحمل اللفظ على المعنى الشرعي.

الاحتمال الرابع: أن يكون قوله (فتأمل) ناظراً إلى نفي الثمرة من بحث الحقيقة الشرعية، ولكن ببيان آخر لا بالبيان السابق، وهو إنه تقدم سابقاً أن ثمرة القول بالحقيقة الشرعية تظهر فيما إذا أحرزنا أن الاستعمال وقع بعد الوضع، فإنه حينئذٍ يمكن أن نحمل اللفظ على المعنى الشرعي، وهل يمكن أن نُثبت أن الاستعمالات الصادرة من النبي ﷺ أو الموجودة في القرآن تحققت بعد الوضع؟

الجواب: لا يمكن؛ إذ لا طريق مع الشك، وتقدم من المصنف رحمه الله لزوم التوقف في فرض الجهل بتاريخ الوضع، فهذه الثمرة صحيحة من الناحية النظرية، ولكن من الناحية العملية التطبيقية لا يمكن أن نستفيد منها؛ فهذه الثمرة في الواقع لا تترتب؛ لأنه من حيث التطبيق لا يمكن أن نستفيد منها، لأننا نجهل تاريخ الاستعمال وتاريخ الوضع.

الاحتمال الخامس: أن يكون قوله ﷺ: (فتأمل) ناظراً إلى نفى ثمرة البحث في الحقيقة الشرعية - كما تقدم في الاحتمال الرابع، والاحتمال الثالث - ببيان ثالث غير البيانين السابقين، وهو البيان الذي ذكره المحقق النائيني رحمته الله، وبعض تلامذته^(١)، فإنه نفى ترتب ثمرة على بحث الحقيقة الشرعية؛ وذلك لأنه يجزم بأن الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة لا يراد منها المعنى اللغوي، وإنما يراد منها المعنى الشرعي.

فإن قلت: ولكن هنالك روايات وردت عن النبي ﷺ، ويحتمل فيها المعنى اللغوي كما يحتمل المعنى الشرعي، فلا بد أن نبحت هل تحقق الوضع قبل الاستعمالات المنقولة عن النبي ﷺ أم لا؟

قلت: الروايات المروية عن النبي ﷺ إن كانت مروية من كتب العامة فهي ليست حجة، فلا قيمة لها، وإن كانت مروية من طرقنا عن الأئمة عليهم السلام فإن الأئمة لا ينقلون كلام النبي ﷺ باللفظ، وإنما ينقلونه بالمعنى، فيستخدمون لفظ (الصلاة)، والزكاة، والحج؛ لإفادة المعنى الذي أراده عليه السلام، ومن الواضح البين أن هذه الألفاظ في زمن الأئمة عليهم السلام موضوعة للمعاني الشرعية، فإننا وإن كنا نشك في تحقق الوضع في زمنه عليه السلام إلا أنه لا شك في تحققه بسبب كثرة الاستعمال من الذين جاؤوا بعد زمانه عليه السلام، فظاهر الألفاظ الواردة في لسان الأئمة عليهم السلام إرادة المعنى الشرعي.

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ١٣٣.

فإن قلت: قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾^(١) يحتمل فيه المعنى اللغوي ويحتمل فيه المعنى الشرعي، وهو غير وارد عن الأئمة عليهم السلام لكي يقال بإحراز الوضع في زمانهم.

قلت: الروايات المعتبرة، كصحيحتي زرارة؛ بيّنت أن المراد بالزكاة في هذه الآية زكاة الفطرة التي تُدفع قبل صلاة الفطر، وعليه فلا يوجد فائدة عملية تترتب على البحث في الحقيقة الشرعية؛ لأننا نُحرز أن الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة يراد منها المعنى الشرعي، فسواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية أم لم نقل؛ فإننا سنحمل هذه الألفاظ على المعنى الشرعي.

(١) سورة الأعلى: آية ١٤ - ١٥.

توضيح عبارة الكتاب:

يقول المصنف رحمه الله: (التاسع:) في بحث الحقيقة الشرعية، فإنه لا شك في استخدام الشارع المقدس لألفاظ لها معان لغوية قبل الشرع في معان مستحدثة، فإنه استعمل لفظ (الصلاة) في المركب الخاص، وكانت في اللغة بمعنى مطلق الدعاء أو الانعطاف، وهذا يطرح أمامنا سؤالاً له ثمره في عملية الاستنباط - كما سوف يأتي - وهو: هل تحقق وضع هذه الألفاظ في زمن الشارع المقدس، فتثبت الحقيقة الشرعية أم لم توضع - وإذا كانت موضوعة الآن فهذا حدث بعد زمن النبي صلّى الله عليه وآله -؟ وملاحظة كلمات الباحثين تفيد عدم وجود اتفاق و(إنه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية، وعدمه على أقوال) أربعة، (وقبل الخوض في تحقيق الحال) وذكر الأدلة الإثباتية على تحقق الحقيقة الشرعية والتأمل فيها هل هي تامة أو ليست تامة؟ (لا بأس بتمهيد مقال) يبين لنا ما يمكن أن يكون محققاً للوضع في زمن النبي صلّى الله عليه وآله بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية، (وهو: إن الوضع التعيني كما يحصل بالتصريح بإنشائه) بناء على أن الوضع أمر اعتباري يمكن أن يتحقق بالإنشاء، فإن الواضع بإمكانه أن يحقق الوضع بعملية الإنشاء بأن يقول: (اعتبرت لفظ (محمد) لهذا المولود

الجديد)، فيتحقق الوضع؛ (كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له) وهو الوضع بالاستعمال، وهو تعييني، حيث يستخدم اللفظ غير الموضوع لمعنى في ذلك المعنى باستعمال أول، ويتحقق الوضع به، ولكن يكون الاستعمال في المعنى (كما إذا وضع له) فيحصل استعمال اللفظ في غير ما وضع له وكأنه مستعمل فيما وضع (بأن يقصد الحكاية عنه) أي: المعنى (والدلالة عليه بنفسه) أي: اللفظ (لا بالقرينة)، فلا يكون هذا الاستعمال استعمالاً مجازياً بقرينة، فإن النبي ﷺ إذا استعمل كلمة (الحج)، وقال: (حجوا)؛ لم يقصد إفادة الماهية المخترعة بلفظ الحج مع قرينة بأن تكون الإفادة بالمجموع، وإنما قصد إفادة الماهية المخترعة بمادة الحج في (حجوا) فقط، وبدون قرينة، وكأنها موضوعة للمعنى، وهذا الاستعمال هو الذي يُحقق الوضع، لا الاستعمال مع القرينة؛ فإن الاستعمال مع القرينة لا يوجب أن تتحقق علاقة بين ذات اللفظ والمعنى؛ لأن المعنى لم يُفد بذات اللفظ، وإنما أُفيد باللفظ مع القرينة. نعم، توجد قرينة، ولكنها ليست قرينة لإفادة الدلالة على المعنى، وإنما قرينة تُبين أن المستعمل يقصد الوضع، فالصحيح هو أنه (وإن كان لا بد - حينئذ - من نصب قرينة، إلا أنه) أي: نصب القرينة (للدلالة على ذلك) أي: للدلالة على أن المستعمل في مقام الوضع، ويستعمل اللفظ واضعاً (لا على إرادة المعنى، كما في المجاز، فافهم).

ويحتمل في الأمر بالفهم احتمالات:

الاحتمال الأول: إن المطلب دقيق، وبالتأمل حقيق، وهو مع ذلك مطلب جديد غير عتيق.

الاحتمال الثاني: - ما ذكره بعض المعلقين - وهو أن يكون نظر المصنف رحمته الله إلى وجود إشكال على الوضع بالاستعمال، وينبغي التأمل لملاحظة أنه وارد أم غير وارد.

وقد يمنع إمكان تحقق الوضع بالاستعمال بأنه ليس على نحو الحقيقة والمجاز، فيكون باطلاً.. أما عدم كونه على نحو الحقيقة؛ فلأنه لا يوجد وضع قبله، وأما أنه ليس على نحو المجاز؛ فلأنه قد لا يكون اللفظ موضوعاً لمعنى أو يكون موضوعاً ولكن لا تراعى المناسبة المصححة للمجاز، وإذا كان باطلاً فلا يمكن أن يكون سبباً للوضع، إلا أن هذا الكلام غير تام؛ (و) ذلك لأن (كون استعمال اللفظ فيه) أي: المعنى الجديد، كالمركب الخاص في الصلاة (كذلك) أي: مع قصد الوضع، ووجود قرينة على القصد بحيث يكون استعمالاً (في غير ما وضع له)، وأيضاً لا يكون مجازاً؛ لأنه (بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز) من المناسبة المصححة، فلا تنطبق عليه ضابطة الحقيقة والمجاز (فلا يكون بحقيقة ولا مجاز؛ غير ضائر) في تحقق الوضع به (بعد ما كان) الاستعمال (مما يقبله الطبع، ولا يستنكره، وقد عرفت سابقاً أن في الاستعمالات الشائعة في المحاورات مالمس بحقيقة ولا مجاز) كما في استعمال اللفظ وإرادة صنفه، وعليه تحقق الوضع بالاستعمال ممكن ثبوتاً، فـ(إذا عرفت

هذا) أي: إمكان تحقق الوضع التعيني في زمن رسول الله ﷺ، ولكن بالوضع بالاستعمال (فدعوى الوضع التعيني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جداً، ومدعي القطع به) أي: مدعي تحقق الوضع في ذلك الزمان (غير مجازف قطعاً، ويدل عليه) أي: على تحقق الوضع التعيني بالاستعمال (تبادر المعاني الشرعية منها في محاوراته)، فإنه يتبادر إلى ذهننا من الألفاظ المنقولة في روايات رسول الله ﷺ المعاني الجديدة^(١)، (ويؤيد ذلك أنه ربما لا تكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللغوية)، فلا يوجد علاقة مصححة للمجاز بين معاني الألفاظ اللغوية والمعاني الجديدة، فلا بد أن نقول بأن استعمال هذه الكلمات من قبل الشارع ليس على نحو المجاز، وإذا قلت: كيف لا توجد علاقة مصححة؟!

قلت: (فأي علاقة بين الصلاة شرعاً والصلاة بمعنى الدعاء)؟!

(و) إن قلت: توجد مناسبة وعلاقة بين معنى الصلاة في اللغة وبين المركب، وهي: علاقة الجزء بالكل.

قلت: إن (مجرد اشتغال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما، كما لا يخفى)؛ فإن مجرد كون الدعاء جزءاً من الصلاة لا يكفي لتصحيح استعمال لفظ الصلاة الموضوع في الدعاء في المركب

(١) غير أن هذا لا ينفع - كما تقدم - ويحتمل إرادة التبادر عند المعاصرين له، غير أن هذا يحتاج إلى إثبات تحقق ذلك بلا قرينة منهم.

العبادي؛ وذلك لأن علاقة الجزء بالكل المصححة للاستعمال المجازي هي تلك العلاقة التي يكون فيها الجزء أساسياً بحيث ينتفي المركب بانتفائه، والدعاء بالنسبة إلى المركب العبادي ليس كذلك؛ إذ قد ينتفي ولا ينتفي مفهوم الصلاة، أو ينتفي ولا تنتفي صحة الصلاة.

(هذا كله) - أي: ما ذكرناه سابقاً من أن القول بتحقيق الحقيقة الشرعية بالوضع بالاستعمال ثابت - إذا قلنا بإمكان الوضع بالاستعمال، وادعائه ادعاء قريب، ومدعيه ليس مجازفاً؛ إذ يمكن أن يستدل عليه بالتبادر؛ ويكون مقبولاً (بناء على كون معانيها مستحدثة في شرعنا) بأن قلنا بأن المركب العبادي الخاص في باب (الصلاة) - مثلاً - مستحدث في شرعنا، فحينئذ نقول: بأنه إذا كان مستحدثاً فالحقيقة الشرعية ثابتة بالبيان المتقدم.

(وأما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة كما هو قضية غير واحد من الآيات، مثل قوله تعالى: ﴿كُنِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُنِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْصِنِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ إلى غير ذلك ف) لن تثبت الحقيقة الشرعية، و(ألفاظها) سوف تكون (حقائق لغوية، لا شرعية).

فإن قلت: يوجد فرق بين الحج، والصوم، والصلاة، والزكاة في الشرائع السابقة؛ وبينها في شريعتنا؛ إذ يوجد اختلاف في الأجزاء والشرائط، فتلك معاني (و) ما في شرعنا معان أخرى مختلفة.

قلت: (اختلاف الشرائع فيها جزءاً وشرطاً) أي: اختلاف شريعتنا في هذه المعاني عن الشرائع السابقة في الأجزاء والشرائط (لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية؛ إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات، كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا)، كاختلاف الصلاة - مثلاً - في شرعنا بين الحاضر والمسافر، وبين الصحيح المختار والمريض، (كما لا يخفى).

فإذا ثبتت هذه المعاني فلن تثبت الحقيقة الشرعية، وإنما ستثبت الحقيقة اللغوية، والحقيقة اللغوية لا تنفعنا، وحيث إن هذه المعاني ثابتة سابقاً فلا يمكن إثبات الحقيقة الشرعية، (ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال) أي: احتمال ثبوت المعاني قبل زمان النبي ﷺ (لا مجال لدعوى الوثوق - فضلاً عن القطع - بكونها حقائق شرعية) وكون ألفاظ الصلاة أو الحج أو الزكاة موضوعة للمعاني الجديدة، (ولا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها) أي: الحقيقة الشرعية (لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه)، فإن القوم ذكروا وجوهاً، منها التبادر، مع المؤيد - وقد تقدما - ومنها عدم صحة السلب، وهذه الوجوه لو كانت في نفسها تدل على ثبوت الحقيقة الشرعية فإنها مع ثبوت هذه المعاني قبل زمان النبي ﷺ أو احتمال ثبوتها لا تنفع في إثبات الوثوق - فضلاً عن إثبات القطع - بثبوت الحقيقة الشرعية في زمن النبي ﷺ، فإذا جزمنا بوجود هذه المعاني قبل النبي ﷺ فسوف تثبت الحقيقة اللغوية، والحقيقة اللغوية لا تنفعنا.

وكما يمكن أن يكون الوضع بالاستعمال يمكن أن يكون متحققاً بالوضع التعيني في زمان رسول الله ﷺ، فتكون الحقيقة الشرعية مستندة إليه، ولكن إمكانه لا يعني الوقوع، بل لابد من دليل على الوقوع، كالتبادر، وعدم صحة السلب، ونحو ذلك، ووقوع الوضع في زمن رسول الله ﷺ بكثرة الاستعمال مبتلى بالإشكال المبطل به الوضع بالاستعمال، وهو إشكال وجود هذه المعاني قبل زمان رسول الله ﷺ، فإنه إذا كانت هذه المعاني موجودة بألفاظها فلا يمكن أن يُقال بتحقيق الوضع في زمانه ﷺ، بل يكفي احتمال وجود هذه المعاني بألفاظها قبل زمان رسول الله ﷺ لكي نُعدم الطريق المُثبت لتحقيق الحقيقة الشرعية في زمان رسول الله ﷺ، (و) هذا يعني أنه بعد أن تبين وجود إشكال يمنع من القول بثبوت الحقيقة الشرعية في زمن رسول الله ﷺ بالوضع بالاستعمال؛ يتضح الحال في دعوى تحقق الحقيقة الشرعية بالوضع التعيني فـ(منه) أي: وجود الإشكال في الوضع بالاستعمال (انقذح حال دعوى الوضع التعيني معه)؛ إذ الإشكال هو الإشكال، (و) لكن (مع الغض عنه)، أي: عن إشكال ثبوت هذه المعاني قبل زمان رسول الله ﷺ (فالإنصاف أن منع حصوله في زمان الشارع في لسانه) أي: النبي ﷺ، (ولسان تابعيه؛ مكابرة. نعم، حصوله في خصوص لسانه) ﷺ فقط (ممنوع، فتأمل).

(وأما الثمرة بين القولين) وهما ثبوت الحقيقة، وعدم ثبوتها (فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغوية مع

عدم الثبوت)؛ لأنه مع القرينة يكون المدار عليها حتى لو قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية، فمع القرينة على إرادة المعنى الشرعي نحمل اللفظ على المعنى الشرعي، أو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية فمع وجود قرينة على إرادة المعنى اللغوي نحمل اللفظ على المعنى اللغوي، فلا تظهر الثمرة حينئذ مع القرينة، (و) مع عدم القرينة يفتح باب الثمرة فيحمل اللفظ على المعنى اللغوي مع عدم الثبوت، (وعلى معانيها الشرعية على الثبوت)، لكن هذا (فيما إذا علم تأخر الاستعمال)، وأنه بعد الوضع، (و) أما (فيما إذا جهل التاريخ) ولم يعلم المتقدم والمتأخر (ففيه إشكال)، وينبغي أن نتوقف، (و) لا يصح أن يقال بالحمل على المعنى الشرعي لأصالة تأخر الاستعمال عن الوضع؛ لأن (أصالة تأخر الاستعمال) يرد عليها - (مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع) - أنه (لا دليل على اعتبارها تعبدًا، إلا على القول بالأصل المثبت)، وهذا إشكال أول يرد لو جرت في نفسها بلا معارض، (و) أريد منها الاستصحاب، ويوجد إشكال آخر مبني على مختار صاحب الكفاية وهو إننا لا نُحرز موضوع دليل الاستصحاب، وهو نقض اليقين بالشك؛ لعدم إحراز اتصال زمن الشك باليقين، وهذا إذا كان المراد من أصالة تأخر الاستعمال الأصالة الشرعية، وإذا كان المراد أصالة عقلائيّة فإننا نقول: إنه (لم يثبت بناء من العقل على التأخر مع الشك).

(و) إن قلت: نحمل هذه الألفاظ على المعاني اللغوية؛ لأصالة عدم

النقل، فنحن نشك هل تحقق النقل قبل الاستعمال أم لا؟ وأصالة عدم النقل تقول: إن النقل لم يتحقق قبل الاستعمال، فنحمل المعاني على المعاني اللغوية. قلت: إن (أصالة عدم النقل إنما كانت معتبرة فيما إذا شك في أصل النقل)؛ لأنه القدر المتيقن من دليلها - وهو الارتكاز العقلائي - (لا) فيما إذا أحرز أصل تحققه، وشك (في تأخره) أي: في تاريخه، (فتأمل).

الأمر العاشر الصحيح، والأعم

متن الكتاب:

قال المصنف رحمته الله:

العاشر: أنه وقع الخلاف في أنّ ألفاظ العبادات أسام لخصوص الصحيحة أو للأعمّ منها؟ وقبل الخوض في ذكر أدلّة القولين يذكر أمور:

منها: أنه لا شبهة في تأتّي الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة، وفي جريانه على القول بالعدم إشكال. وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره: إنّ النزاع وقع - على هذا - في أنّ الأصل في هذه الألفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع؛ هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الأعمّ؟ بمعنى أنّ أيّهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغويّة ابتداءً، وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسبتة؛ كي ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغويّة، وعدم قرينة أخرى معيّنة للآخر؟ وأنت خير بأنّه لا يكاد يصحّ هذا إلّا إذا علم أنّ العلاقة إنّما اعتبرت كذلك، وأنّ بناء الشارع في محاوراته استقرّ - عند عدم نصب قرينة أخرى - على إرادته، بحيث كان هذا قرينة عليه، من غير حاجة إلى قرينة معيّنة أخرى، وأنّى لهم بإثبات ذلك؟!

وقد انقدح بما ذكرنا تصوير النزاع على ما نسب إلى الباقلانيّ، وذلك بأنّ

يكون النزاع في أنّ قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدّى عنها إلّا بالأخرى - الدالة على أجزاء المأمور به، وشرائطه - هي تمام الأجزاء والشرائط، أو هما في الجملة، فلا تغفل.

ومنها: أنّ الظاهر أنّ الصحة عند الكلّ بمعنى واحد، وهو التمامية. وتفسيرها بإسقاط القضاء - كما عن الفقهاء - أو بموافقة الشريعة - كما عن المتكلمين - أو غير ذلك؛ إنّما هو بالمهمّ من لوازمها؛ لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار. وهذا لا يوجب تعدّد المعنى، كما لا يوجب اختلافها بحسب الحالات من السفر، والحضر، والاختيار، والاضطرار، إلى غير ذلك، كما لا يخفى. ومنه ينقدح: أنّ الصحة والفساد أمران إضافيان، فيختلف شيء واحد صحة وفساداً بحسب الحالات، فيكون تامّاً بحسب حالة، وفساداً بحسب أخرى، فتدبّر جيّداً.

ومنها: أنّه لا بدّ على كلا القولين من قدر جامع في البين، كان هو المسمّى بلفظ كذا. ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة، وإمكان الإشارة إليه بخواصّه، وآثاره؛ فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثّر الكلّ فيه بذاك الجامع، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاة - مثلاً - بـ«الناحية عن الفحشاء»، و«ما هو معراج المؤمن»، ونحوهما.

والإشكال فيه: بـ«أنّ الجامع لا يكاد يكون أمراً مركّباً؛ إذ كلّ ما فرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً وفساداً - لما عرفت - ولا أمراً بسيطاً؛ لأنّه لا

يخلو إمّا أن يكون هو عنوان المطلوب أو ملزوماً مساوياً له، والأوّل غير معقول؛ لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتّى إلّا من قبل الطلب في متعلّقه، مع لزوم الترادف بين لفظة الصّلاة والمطلوب، وعدم جريان البراءة مع الشكّ في أجزاء العبادات، وشرائطها؛ لعدم الإجمال حينئذ في المأمور به فيها، وإنّما الإجمال فيما يتحقّق به، وفي مثله لا مجال لها - كما حقّق في محله - مع أنّ المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشكّ فيها. وبهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً؛ مدفوع: بأنّ الجامع إنّما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركّبات المختلفة - زيادة، ونقيصة؛ بحسب اختلاف الحالات - متّحد معها نحو اتّحاد، وفي مثله تجري البراءة، وإنّما لا تجري فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركّب مردّد بين الأقلّ والأكثر، كالطهارة المسيّبة عن الغسل والوضوء فيما إذا شكّ في أجزائها. هذا على الصحيح. وأمّا على الأعمّ فتصوير الجامع في غاية الإشكال؛ فما قيل في تصويره أو يقال وجوه:

أحدها: أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة، كالأركان في الصّلاة - مثلاً - وكان الزائد عليها معتبراً في المأمور به، لا في المسمّى.

وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها؛ ضرورة صدق الصّلاة مع الإخلال ببعض الأركان، بل وعدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء والشرائط عند الأعمى؛ مع أنّه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو

المأمور به بأجزائه وشرائطه مجازاً عنده، وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، لا من باب إطلاق الكلّي على الفرد والجزئيّ - كما هو واضح - ولا يلتزم به القائل بالأعم، فافهم.

ثانيها: أن تكون موضوعة لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً، فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمّى، وعدم صدقه عن عدمه.

وفيه - مضافاً إلى ما أورد على الأوّل أخيراً -: أنّه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمّى، فكان شيء واحد داخلياً فيه تارة، وخارجاً عنه أخرى، بل مردداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء، وهو كما ترى، سيّما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات. ثالثها: أن يكون وضع الأعلام الشخصية كـ«زيد»، فكما لا يضرّ في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر، والكبر، ونقص بعض الأجزاء وزيادته؛ كذلك فيها.

وفيه: أنّ الأعلام إنّما تكون موضوعة للأشخاص، والتشخص إنّما يكون بالوجود الخاص، ويكون الشخص حقيقة باقياً ما دام وجوده باقياً، وإنّ تغيّرت عوارضه من الزيادة والنقصان، وغيرهما من الحالات، والكيفيات، فكما لا يضرّ اختلافها في التشخص لا يضرّ اختلافها في التسمية. وهذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات ممّا كانت موضوعة للمرّكبات والمقيّدات، ولا يكاد يكون

موضوعاً له إلا ما كان جامعاً لشتاتها، وحاوياً لمتفرقاتها، كما عرفت في الصحيح منها.

رابعها: إنَّ ما وضعت له الألفاظ ابتداء هو الصحيح التام الواجد لتمام الأجزاء والشرائط، إلا أنَّ العرف يتسامحون - كما هو ديدنهم - ويطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض تنزيلاً له منزلة الواجد، فلا يكون مجازاً في الكلمة - على ما ذهب إليه السكاكي في الاستعارة - بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أو دفعات، من دون حاجة إلى الكثرة والشهرة؛ لأنَّ السَّ حاصل من جهة المشابهة في الصورة أو المشاركة في التأثير، كما في أسامي المعاجين الموضوعة ابتداء لخصوص مركَّبات واجدة لأجزاء خاصَّة، حيث يصحَّ إطلاقها على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صورة، والمشارك في المهمَّ أثراً؛ تنزيلاً أو حقيقة.

وفيه: أنَّه إنَّما يتمُّ في مثل أسامي المعاجين وسائر المركَّبات الخارجيّة ممَّا يكون الموضوع له فيها ابتداء مركَّباً خاصّاً، ولا يكاد يتمُّ في مثل العبادات التي عرفت أنَّ الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات، وكون الصحيح بحسب حالة فاسداً بحسب حالة أخرى، كما لا يخفى، فتأمل جيّداً.

خامسها: أن يكون حالها حال أسامي المقادير والأوزان، مثل المثقال والحقَّة والوزنة إلى غير ذلك ممَّا لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة، فإنَّ الواضع وإن لاحظ مقداراً خاصّاً إلا أنَّه لم يضع له بخصوصه، بل

للأعمّ منه ومن الزائد والناقص، أو أنّه وإن خصّ به أولاً إلّا أنّه بالاستعمال كثيراً فيها - بعناية أنّها منه - قد صار حقيقة في الأعمّ ثانياً.

وفيه: إنّ الصحيح - كما عرفت في الوجه السابق - يختلف زيادة ونقصاً فلا يكون هناك ما يلاحظ الزائد والناقص بالقياس عليه كي يوضع اللفظ لما هو الأعمّ، فتدبر جيّداً.

منها: أنّ الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات عامين. واحتمال كون الموضوع له خاصاً بعيد جداً؛ لاستلزامه كون استعمالها في الجامع - في مثل: «الصلاة تنهى عن الفحشاء»، و«الصلاة معراج المؤمن»، و«عمود الدين»، و«الصوم جنّة من النار» - مجازاً، أو منع استعمالها فيه في مثلها، وكلّ منهما بعيد إلى الغاية، كما لا يخفى على أولي النهاية.

ومنها: أنّ ثمرة النزاع إجمال الخطاب على القول الصحيح، وعدم جواز الرجوع إلى إطلاقه في رفع ما إذا شكّ في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته أصلاً؛ لاحتمال دخوله في المسمّى كما لا يخفى، وجواز الرجوع إليه في ذلك على القول الأعمّي في غير ما احتمل دخوله فيه ممّا شكّ في جزئيته أو شرطيته. نعم، لا بدّ في الرجوع إليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان، كما لا بدّ منه في الرجوع إلى سائر المطلقات، وبدونه لا مرجع أيضاً إلّا البراءة أو الاشتغال، على الخلاف في مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

وقد انقدح بذلك أنّ الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال في موارد إجمال

الخطاب أو إهماله على القولين، فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البراءة على الأعم، والاشتغال على الصحيح، ولذا ذهب المشهور إلى البراءة مع ذهابهم إلى الصحيح.

وربما قيل بظهور الثمرة في النذر أيضاً. قلت: وإن كان تظهر فيما لو نذر لمن صَلَّى إعطاء درهم في البرء - فيما لو أعطاه لمن صَلَّى ولو علم بفساد صلاته؛ لإخلاله بما لا يعتبر في الاسم - على الأعم، وعدم البرء على الصحيح، إلا أنه ليس بثمرة لمثل هذه المسألة؛ لما عرفت من أن ثمرة المسألة الأصولية هي أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الأحكام الفرعية، فافهم.

وكيف كان قد استدلل للصحيحيّ بوجوه:

أحدها: التبادر ودعوى أن المنسبق إلى الأذهان منها هو الصحيح. ولا منافاة بين دعوى ذلك وبين كون الألفاظ على هذا القول مجملات؛ فإنّ المنافاة إنّما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبينة بوجه، وقد عرفت كونها مبينة بغير وجه.

ثانيها: صحّة السلب عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقة، وإن صحّ الإطلاق عليه بالعناية.

ثالثها: الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات، مثل: «الصلاة عمود الدين» أو «معراج المؤمن»، و«الصوم جنة من النار»، إلى غير ذلك؛ أو نفي ماهيّتها وطبائعها، مثل: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»،

ونحوه ممّا كان ظاهراً في نفي الحقيقة بمجرد فقد ما يعتبر في الصّحة شرطاً أو شرطاً. وإرادة خصوص الصحيح من الطائفة الأولى، ونفي الصّحة من الثانية؛ لشيوع استعمال هذا التركيب في نفي مثل الصّحة أو الكمال؛ خلاف الظاهر، لا يصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه.

واستعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع، حتّى في مثل «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد»، ممّا يعلم أنّ المراد نفي الكمال؛ بدعوى استعماله في نفي الحقيقة في مثله أيضاً بنحو من العناية، لا على الحقيقة، وإلّا لما دلّ على المبالغة، فافهم.

رابعها: دعوى القطع بأنّ طريقة الواضعين وديدهم وضع الألفاظ للمركّبات التامة - كما هو قضيّة الحكمة الداعية إليه - والحاجة وإن دعت أحياناً إلى استعمالها في الناقص أيضاً إلّا أنّه لا يقتضي أن يكون بنحو الحقيقة، بل - ولو كان - مساحّة؛ تنزيلاً للفاقد منزلة الواجد. والظاهر أنّ الشارع غير متخطّ عن هذه الطريقة. ولا يخفى: أنّ هذه الدعوى وإن كانت غير بعيدة إلّا أنّها قابلة للمنع، فتأمّل.

أقول: الكلام في الأمر العاشر - من الأمور التي ذكرها المصنف رحمته الله في مقدمة كتابه - في مسألة الصحيح والأعم، وفي هذه المسألة يُحاول العلماء الإجابة على السؤال التالي: هل أسماء العبادات والمعاملات موضوعة لخصوص المركب العبادي أو المعاملي الصحيح أم موضوعة للأعم من الصحيح والفاسد؟ وقد قصر المصنف رحمته الله البحث في عنوان هذا الأمر على العبادات، فقال: «أنه وقع الخلاف في أن ألفاظ العبادات، أسام لخصوص الصحيحة أو للأعم منها؟»، ولكن سوف يأتي - إن شاء الله - في تنبيهات هذه المسألة وبالتحديد في التنبيه الأول البحث عن وضع أسامي المعاملات. والبحث في هذه المسألة يقع في عدة نقاط:

بيان الأمور الخمسة التي مهّد بها المصنف رحمته الله:

النقطة الأولى: في بيان الأمور الخمسة التي مهّد بها المصنف رحمته الله البحث.

ارتباط مسألة الصحيح والأعم بمسألة الحقيقة الشرعية:

الأمر الأول: في بيان ارتباط مسألة الصحيح والأعم بمسألة الحقيقة الشرعية التي تقدمت. والسؤال الذي يريد المصنف رحمته الله أن يُجيب عليه هو: هل

الخلاف في مسألة الصحيح والأعم يأتي في جميع الاحتمالات المذكورة في مسألة الحقيقة الشرعية أم هو خاص ببعض الاحتمالات؟
ولكي يتضح ذلك نتكلم في جهات:

الجهة الأولى: في بيان الاحتمالات التي تقدمت في الحقيقة الشرعية، وهي أربعة:

المحتمل الأول: القول بثبوت الحقيقة الشرعية، وهي - على ما تقدم -
تعني أن الشارع اخترع معاني العبادات، ووضع لها أسماء من قبيل الصلاة،
والصوم، والحج، ونحو ذلك.

المحتمل الثاني: ثبوت الحقيقة اللغوية، و، عدم ثبوت الحقيقة الشرعية،
والحقيقة اللغوية تعني أن المعاني العبادية كانت موجودة قبل الإسلام
بألفاظها، فمعنى (الصلاة) كان موجوداً قبل بعثة النبي ﷺ، ولفظها كان
موضوعاً لهذا المعنى، ومستخدماً فيه.

المحتمل الثالث: القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية واللغوية، وإن
استعمال الشارع في المركبات الخاصة كان على نحو المجاز، مع القرينة.

المحتمل الرابع: القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية واللغوية، وأن
استعمال الشارع في المركبات الخاصة لم يكن مجازاً، وإنما كان على نحو الحقيقة
من باب تعدد الدال والمدلول، وهذا هو رأي الباقلاني وقد تقدم شرحه وبيان
المراد منه والفرق بينه وبين القول بالاستعمال المجازي، ولكن حيث لا تخلو

الإعادة من إفادة نوضح ذلك مرة أخرى بنحو مختصر، فقد ذهب الباقلاني إلى أن لفظ (الصلاة) مثلاً موضوع للدعاء في اللغة، والشارع المقدس لم يستعمله في غير الدعاء لكي يلزم المجازية، وإنما استعمله في الدعاء، فيكون استعمالاً حقيقياً، ولكن حيث إنه لا يريد مطلق الدعاء وإنما يريد المركب الخاص الذي جزء منه الدعاء؛ فقد أفاد ذلك بطريق تعدد الدال والمدلول، فهو استخدم كلمة (الصلاة) في مطلق الدعاء، ثم أفاد إرادة انضمام سائر الأجزاء والشرائط باستخدام دوال أخرى متعددة، فتحققت إفادة المركب الخاص - الصلاة المكونة من أجزاء وشرائط - بدوال متعددة، فдал يدل على إرادة مطلق الدعاء وهو لفظ (الصلاة)، ودوال أخرى تدل على دخالة الركوع، والسجود، والقراءة، والطهارة، واستقبال القبلة، وسائر الأجزاء والشرائط، وهذه هي طريقة تعدد الدال والمدلول.

الجهة الثانية: لا ينبغي الشك في أن البحث عن أن أسامي العبادات هل هي موضوعة للصحيح أم للأعم؟ معقول على الاحتمالين الأولين، فإذا قلنا بالحقيقة الشرعية أو قلنا بالحقيقة اللغوية فلا ينبغي الشك في معقولية طرح هذا السؤال؛ لأنه حينئذ سوف يُقال: إذا كانت أسماء العبادات موضوعة للمركبات الخاصة فسواء كان الواضع هو الشارع أم كان غير الشارع. فينبغي أن يلاحظ: هل الواضع - الذي هو الشارع أو غيره - وضع هذه الأسماء لخصوص الصحيح أم وضعها للأعم؟

فالبحث عن الموضوع له بحث معقول؛ لأنه يوجد وضع، غايته يوجد خلاف في من هو الواضع، وإذا كان هنالك وضع فمن حقنا أن نسأل عن الموضوع له، فإذا قيل بالوضع لخصوص الصحيح يكون إطلاق اللفظ - كلفظ (الصلاة) - على الفاسد مجازاً، وإذا قيل بالوضع للأعم يكون الإطلاق على الصحيح والفاسد على وجه الحقيقة.

الجهة الثالثة: في أن الخلاف في مسألة الصحيح والأعم هل يجري على الاحتمال الثالث والاحتمال الرابع؟ أي: إذا قلنا بأن استعمال الشارع أو العرف كان استعمالاً مجازياً في المركب الخاص أو قلنا بأنه حقيقي على نحو تعدد الدال والمدلول - كما هو مذهب الباقلاني - فهل البحث عن الصحيح والأعم سوف يكون معقولاً أم لا؟

نسب إلى الشيخ الأنصاري رحمته الله في تقرير بحثه المعروف بمطرح الأنظار أنه ذهب إلى إمكان جريان الخلاف إذا قلنا بأن الاستعمال على نحو المجاز، أي: على الاحتمال الثالث، ولا يجري إذا بنينا على نظرية الباقلاني والاحتمال الرابع. وذكر الشيخ رحمته الله على ما نُسب إليه وجهاً لطيفاً لتصوير الخلاف بناء على المجازية، وحاصله: إن لفظ (الصلاة) مثلاً إذا لم يكن موضوعاً للمركب العبادي ففي استعمال الشارع له مجازاً في المركب العبادي احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون الشارع لاحظ أولاً المناسبة بين المعنى الحقيقي - مثلاً الدعاء - وبين المركب الصحيح، ثم لاحظ العلاقة بين المركب الأعم

من الصحيح والفساد وبين المركب الصحيح، فيكون استعمال لفظ (الصلاة) في المركب الصحيح بمناسبة المعنى الحقيقي، وأما في المعنى الأعم فهو من باب سبك المجاز في المجاز، أي: لوحظ فيه المناسبة بين الأعم - وهو المجاز الثاني - مع الصحيح - وهو المجاز الأول - وعلى هذا الاحتمال يترتب أثر، وهو إنه إذا أطلق الشارع لفظ (الصلاة) يتبادر إلى الذهن المعنى الحقيقي وهو الدعاء، فإذا نصب قرينة على عدم إرادة المعنى الحقيقي يتبادر إلى الذهن المجاز الأول - وهو الصحيح - ولا يتبادر الأعم، وإذا أراد الشارع إفادة الأعم يأتي بقرينتين:

١- قرينة يبين بها أنه لا يريد المعنى الحقيقي.

٢- وقرينة يبين بها أنه لا يريد المعنى المجازي الأول، وهو الصحيح، وإنما يريد من استعمال اللفظ بيان المجاز الثاني وهو الأعم من الصحيح والفساد. الاحتمال الثاني: أن يكون الشارع قد لاحظ أولاً المناسبة بين المعنى الحقيقي والأعم، ثم لاحظ المناسبة بين الأعم من الصحيح والفساد وبين خصوص الصحيح الذي هو المجاز الثاني، أي: عكس الاحتمال الأول، فإذا أطلق الشارع لفظ (الصلاة) ولم ينصب قرينة يتبادر إلى الذهن المعنى الحقيقي، وهو الدعاء، وإذا نصب قرينة على عدم إرادة المعنى الحقيقي ينصرف الذهن إلى المركب الأعم؛ لأنه الذي لاحظ الشارع أولاً المناسبة بينه وبين المعنى الحقيقي، وأما خصوص المركب الصحيح فمناسته في طول مناسبة المركب

الأعم، وإذا نصب الشارع المقدس قرينتين: قرينة على عدم إرادة المعنى الحقيقي، وقرينة على عدم إرادة المركب الأعم؛ فحينئذ ينصرف الذهن إلى المركب الصحيح.

وإذا اتضح هذان الاحتمالان يتبين إمكان جريان الخلاف في مسألة الصحيح والأعم بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية واللغوية، وكون الاستعمال مجازاً، فإذا بنينا على أن الشارع لاحظ أولاً علاقة المعنى الحقيقي مع المركب الصحيح؛ فسوف نكون من الصحيحيين الذين يقولون مع عدم إرادة المعنى الحقيقي يُحمل اللفظ على المركب الصحيح، وأما إذا اخترنا الاحتمال الثاني، وقلنا بأن الشارع لاحظ العلاقة بين المعنى الحقيقي والمركب الأعم أولاً، فهذا يعني أننا من الأعميين القائلين بحمل اللفظ على الأعم، فيما إذا أحرز عدم إرادة المعنى اللغوي والمعنى الحقيقي، ولا يُحمل اللفظ على المركب الصحيح إلا مع القرينة الدالة على عدم إرادة المركب الأعم. هذا ما نسب إلى الشيخ رحمته الله لإثبات جريان الخلاف في مسألة الصحيح والأعم حتى لو أنكرنا القول بالحقيقة الشرعية، والحقيقة اللغوية، وقلنا بأن اللفظ يستعمل في المركب الخاص مجازاً.

وقد أورد عليه المصنف رحمته الله إشكالين:

الإشكال الأول: إن هذا الوجه وجه نظري لا ترتب عليه أي فائدة عملية؛ وذلك لأن ثمرة البحث في الصحيح والأعم على ما سوف يأتي

مفصلاً - إن شاء الله - إمكان التمسك بإطلاق دليل (صل) مثلاً لإثبات عدم دخل شيء يُشك في تقيّد الصلاة به، وهذا يتوقف على إحراز أن لفظ (صل) قد استعمل في الأعم، لا في خصوص الصحيح، وهذه الثمرة لا يمكن ترتبها فيما إذا أنكرنا الحقيقة الشرعية واللغوية، وقلنا بأن الاستعمال الصادر من الشارع استعمال مجازي بهذا التقريب الذي ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله؛ وذلك لأن تقريب الشيخ يتوقف على إثبات أمرين:

الأمر الأول: أن الشارع لاحظ العلاقة بين المعنى الحقيقي وبين الأعم أولاً بناء على الأعم، أو لاحظ العلاقة بين المعنى الحقيقي وبين خصوص المركب الصحيح بناء على الأخص، ودلالة اللفظ مع عدم القرينة على إرادة خصوص المركب الصحيح.

والأمر الثاني: أن الشارع إذا لاحظ العلاقة أولاً بين المعنى الحقيقي والمركب الأعم، وشككنا في إرادة الأعم أو خصوص المركب الصحيح؛ يُحمل اللفظ على الأعم، وأما إذا لاحظ أولاً العلاقة بين المعنى الحقيقي وخصوص المركب الصحيح، وشك في إرادة المعنى الأعم أو الصحيح؛ فيُحمل اللفظ على الصحيح من دون حاجة إلى قرينة مُعيّنة، وكأنه يكفي إذا كان الشارع لاحظ أولاً المناسبة بين المعنى الحقيقي وبين الأعم وجود قرينة على عدم إرادة المعنى الحقيقي لكي يُحمل اللفظ على الأعم ولا نحتاج إلى قرينة تُعين أن المقصود وأنه الأعم وليس مجازاً آخر، وهو خصوص المركب الصحيح.

فبيان الشيخ رحمته الله يتوقف على أن تُثبت أن الشارع المقدس لما استخدم لفظ (الصلاة) لاحظ أولاً المناسبة بين المعنى الحقيقي والأعم إذا كنا أعميين أو نُثبت أنه لاحظ المناسبة بين المعنى الحقيقي وخصوص المركب الصحيح إذا كنا صحيحين، وأن تُثبت أنه إذا كان لاحظ المناسبة بين المعنى الحقيقي والأعم أولاً فيكفي أن ينصب قرينة على عدم إرادة المعنى الحقيقي حتى يُحمل اللفظ على الأعم، ويشكل عليه المصنف رحمته الله بأنه لا يوجد طريق لإثبات واحد منهما، وعليه فإذا علم أن الشارع في خطابٍ لم يقصد المعنى الحقيقي فلا يمكن أن نحمل اللفظ على إرادة الأعم أو إرادة خصوص المركب الصحيح، وإنما ينبغي التوقف؛ إذ لا مُعَيَّن لهذين الاحتمالين، وهذا معنى عدم ترتب ثمرة عملية على بيان الشيخ رحمته الله؛ إذ لا يوجد دليل يفيد أنه إذا كان استعمال الشارع للفظ مجازياً فهو في هذا المجاز لاحظ أولاً المناسبة بين المعنى الحقيقي وبين الأعم، أو لاحظ المناسبة أولاً بين المعنى الحقيقي وبين خصوص الصحيح.

ولو وجد دليل يُثبت هذا المعنى فلا توجد قاعدة معتبرة تفيد أنه إذا كان الشارع في استعماله المجازي لاحظ أولاً المناسبة بين المعنى الحقيقي والأعم، ثم لاحظ المناسبة بين الأعم وبين خصوص المركب الصحيح فيكون استعمال اللفظ في المركب الصحيح من سبك المجاز في المجاز؛ يُحمل اللفظ على الأعم مع وجود قرينة على عدم إرادة المعنى الحقيقي، وبالتالي لا يمكن أن نحمل اللفظ على إرادة الأعم من دون قرينة مُعَيَّنة فيما إذا وجدت قرينة على عدم

إرادة المعنى الحقيقي.

الإشكال الثاني: هو إن الشيخ رحمته الله قال بجريان الخلاف بناء على أن الاستعمال مجازي، ولا يجري بناء على نظرية الباقلاني القائلة بأن الاستعمال حقيقي من باب تعدد الدال والمدلول، ويلاحظ عليه - مع غض النظر عن الإشكال الأول - أن البيان الذي ذكره يمكن أن يجري حتى على نظرية الباقلاني، وذلك بأن يُقال:

إذا قلنا بأن الشارع المقدس استعمل لفظ (الصلاة) في الدعاء، وأفاد إرادة الدعاء مع سائر الأجزاء من باب تعدد الدال والمدلول؛ فهذا يعني أن الشارع نصب قرينة على إرادة سائر الأجزاء والشرائط، وهذه القرينة يحتمل فيها احتمالان:

الاحتمال الأول: أن تكون دالة على إرادة المركب الصحيح.

الاحتمال الثاني: أن تكون دالة على إرادة المركب الأعم من الصحيح والفاسد.

فإذا قلنا بالاحتمال الأول - وأن القرينة تدل على إرادة خصوص المركب الصحيح - فهذا يعني أن اللفظ إذا شُك في المستعمل فيه يُحمل على إرادة الصحيح، فنكون من الصحيحين.

وأما إذا قلنا بالاحتمال الثاني فإنه يُبنى على أن اللفظ مستعمل في الأعم، فنكون أعميين.

إذن، فالبيان الذي ذكره رحمته لو كان تاماً في نفسه فهو يجري في الاحتمال الرابع كما يجري في الاحتمال الثالث، فتفريق الشيخ بين الاحتمالين على ما نُسب إليه بالقول بجريان الخلاف في الاحتمال الثالث دون الرابع؛ في غير محله.

مصّب الخلاف على المحتملات:

ولا يخفى من البيان السابق - الذي بيّنا به مطلب المصنّف رحمته - أن الخلاف في مسألة الصحيح والأعم يختلف باختلاف المحتملات الأربعة، فإنه إذا بُني على الحقيقة الشرعية أو اللغوية فسوف يكون مصّب الخلاف الوضع نفسه، فهل الوضع وضع لخصوص الصحيح فيكون استعمال اللفظ في المركب الفاسد مجازاً أم هو موضوع للأعم فيكون استعماله في المركب الفاسد حقيقة وليس مجازاً؟ فبناء على الاحتمال الأول والاحتمال الثاني فإن الخلاف يرتبط بنحو الوضع.

وأما إذا بنينا على الاحتمال الثالث وقلنا بأن استعمال الشارع لأسمي المركبات استعمال مجازي، واستند في إفادة المعنى المجازي إلى قرينة؛ فحينئذٍ سوف يكون مصّب الخلاف هو العلاقة والمناسبة التي لاحظها الشارع في الاستعمال المجازي، فهل لاحظ المناسبة الواقعة بين المعنى الحقيقي وخصوص الصحيح أولاً ثم في طولها لاحظ المناسبة بين المركب الصحيح والأعم أم العكس؟ فهنا الخلاف ينصب على العلاقة المجازية التي صحت الاستعمال المجازي.

وأما إذا بنينا على الاحتمال الرابع فإن مصب الخلاف سوف يكون القرينة التي أفاد بها الشارع إرادة سائر الأجزاء والشرائط، فهل هذه القرينة تدل على إرادة خصوص المركب الصحيح أم تدل على الأعم؟

معنى الصحة الموصوف بها المركب:

الأمر الثاني: وهو في معنى الصحة الموصوف بها المركب على القول بالوضع للصحيح، وقد تعرّض المصنف رحمته الله في هذا الأمر لبيان جهات ثلاث: الجهة الأولى: هي إن عبارات الفقهاء والمتكلمين وأهل الحكمة مختلفة في تفسير المراد بالصحيح، وصحة المركب، فالفقهاء عرّفوا الصحيح بأنه المسقط للأداء والقضاء، والصحة بأنها سقوط الأداء والقضاء، وأما المتكلمون فقد عرّفوا الصحيح بأنه الموافق لمتعلق الأمر، فتكون الصحة بمعنى الموافقة الشرعية أو موافقة الشريعة، وأما أهل الحكمة فقالوا بأن المقصود بالصحيح ما ترتب عليه الأثر، والصحة حينئذٍ هي ترتب الأثر، وتحقيق الغرض، وقيل إن هذا المعنى هو المعنى الموافق للعرف.

الجهة الثانية: في جواب السؤال التالي: هل هؤلاء الذين اختلفت عباراتهم في تعريف الصحيح والصحة مختلفون حقيقة في معنى الصحيح والصحة أم هم متفقون على معنى واحد ولكن جهات نظرهم إلى ذلك المعنى الواحد مختلفة؟

أجاب المصنف رحمته الله: بأن الظاهر هو أن هؤلاء متفقون على إرادة معنى واحد، فهم لا يريدون أن يقولوا معاني مختلفة في تحديد الصحيح والصحة،

بل هم يتفقون على معنى واحد، ولكن المعنى الواحد له لوازم مختلفة، وكل فريق من هؤلاء نظر إلى اللازم الأهم الذي يعنيه في البحث عن الصحيح والصحة، والمعنى الواحد الذي يتفق عليه هؤلاء هو أن الصحيح التام والصحة هي التمامية، وهذا المعنى يختلف عن المعاني الثلاثة المتقدمة في الجهة الأولى، فليس هو سقوط الأمر، سواء كان أدائياً أم قضائياً، وليس هو الموافقة لمتعلق الأمر، كما أنه ليس ترتب الأثر والغرض، وإنما هو كون الشيء تاماً. نعم، يُحتمل أن يكون نظر المتكلم لما عرف الصحيح بالموافق لمتعلق الأمر أن يكون المراد بالموافقة التمامية، أي: أن يكون الفعل مطابقاً لمتعلق الأمر، ولم ينقص فيه منه شيء، فيكون نظره إلى المعنى الذي ذكره المصنف رحمته الله نفسه، وليس إلى لازم من لوازمه، إلا أن المصنف رحمته الله يرى ما ذكره هؤلاء - بما فيهم علماء الكلام - لوازم معنى واحد، وهو التمامية، وإنما اختلفت عباراتهم في تعريف الصحيح والصحة؛ لأن كل فريق من هؤلاء نظره إلى لازم يعنيه، ويرتبط بغرضه، وفنه الذي يبحث فيه، فالفقيه لما كان غرضه من الصحة سقوط وجوب الإعادة أو القضاء ذكر في رسم الصحة الأثر المناسب مع غرضه، فقال: الصحة سقوط الأمر بالأداء أو القضاء.

والتكلم غرضه متعلق بتحقيق المطاوعة وعنوان الطاعة؛ لأنه هو المسقط للعقاب في يوم القيامة، فذكر رسماً للصحة أخذ فيه الأثر المناسب لغرضه: فقال: الصحة هي موافقة متعلق الأمر أو الشريعة.

وأهل الحكمة والمعقول يبحثون عن علاقة التأثير والتأثر، فذكروا رسماً للصحة يناسب هذا الغرض، فقالوا: الصحة هي ترتب الأثر.

وبعد أن يُبين المصنف رحمته الله أن حقيقة الصحة واحدة عند الجميع، وإنما توجد لوازم مختلفة وتختلف الأغراض باختلافها؛ ذكر أن من الواضح أن اختلاف آثار الشيء لا يوجب تعدد الشيء في نفسه، وإنما يوجب اختلاف نظر الباحثين إلى تلك الحقيقة باختلاف لوازمها، فيبحث عن تلك الحقيقة في كل فن باعتبار اللازم الذي يرتبط بالفن، واختلاف آثار الشيء لا يوجب تعدد الشيء في نفسه، وإنما هو نظير اختلاف محقق الصحة، ففي المسافر يتحقق الفعل الصحيح والتام وتثبت الصحة بالإتيان بركعتين، بينما في الحاضر لا تتحقق الصحة بالإتيان بركعتين، فلا يكون الفعل تاماً بالإتيان بركعتين، وإنما يكون بالإتيان بأربع ركعات، فكما أن الصحة معنى واحد واختلاف كيفية تحقق هذا المعنى الواحد في الحالات المختلفة لا يوجب اختلاف تلك الحقيقة؛ فكذلك تعدد لوازم الصحة وآثار الصحة لا يوجب تعدد نفس مفهوم الصحة.

الجهة الثالثة: حيث إن محقق الصحة يختلف باختلاف الحالات، ففي حالة السفر تتحقق الصحة بركعتين، وفي حالة الحضر تتحقق بأربع ركعات؛ فهذا يدلنا على أن الصحة والفساد أثران إضافيان، ففي مورد تحقق التمامية بأربع ركعات - وهو مورد الحضر - تكون الصحة في الإتيان بأربع ركعات، وفي مورد السفر تتحقق التمامية وتتحقق الصحة بركعتين، فالركعتان صلاة

صحيحة تامة لكن بالإضافة إلى حال السفر، وأما بالإضافة إلى حال الحضر فإنهما فاسدتان غير تامّتين، وهذا معنى أن الصحة والفساد إضافيان؛ فتدبر في هذا جيداً.

تعليقان يرتبطان بالتمهيد الثاني:

وهنا أذكر تعليقين بسيطين على ما ذكره المصنف هنا:

التعليق الأول: هو إن صاحب الكفاية رحمته الله اعتبر موافقة الأمر، وسقوط الأداء والقضاء وترتب الغرض والأثر؛ من لوازم الصحة، ومن المعلوم أن اللازم هو المعلول المتأخر عن علته وهو الملزومة، وعليه فتكون موافقة الأمر وسقوط الأداء والقضاء وترتب الغرض أموراً متأخرة عن الصحة التي هي التمامية، وإذا كانت متأخرة عن الصحة فلا تكون مقومة لها؛ لأن المعلول المتأخر لا يكون مقوماً لعلته، فيكون مفهوم الصحة مفهوماً مستقلاً عن عنوان موافقة الأمر أو موافقة الشريعة، وعن عنوان ترتب الغرض وترتب الأثر، وعن عنوان سقوط القضاء والأداء.

وكلامه رحمته الله صار محط تأمل لجملة من الأعلام الذين جاؤوا بعده، ومنهم المحقق الأصفهانى^(١)، والمحقق الروحاني^(٢)، والمحقق الصدر رحمته الله^(٣)، فقد ذكر

(١) نهاية الدراية: ج ١ ص ٥٠.

(٢) منتقى الأصول: ج ١ ص ٢٠٣.

(٣) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١٩٠.

هؤلاء الثلاثة كلاماً مشتركاً أصله من المحقق الأصفهاني رحمته الله، وهو إن الصحة دائماً تلحظ بالقياس إلى شيء، وذلك الشيء هو الغرض الذي يراد من الفعل، فالصلاة - مثلاً - التي توصف بأنها صحيحة ليست التامة بلحاظ نفسها، وبلحاظ أجزائها التي تُحققها، وإلا لكانت الصلاة الناقصة تامة؛ لأن الصلاة الناقصة في نفسها لها أجزاء، وإذا قصر النظر على أجزائها التي حققتها تكون تامة؛ باعتبار أن هذه الأجزاء بجمعها تحققت، فتحققت الصلاة التامة بلحاظ ما حققها، فليس المقصود من الصحة وصفاً يثبت للشيء في نفسه بلحاظ أجزائه، وإنما هو وصف يثبت للشيء بالقياس إلى غرض يراد من ذلك الشيء، فالصلاة الصحيحة هي الصلاة المقيسة إلى متعلق الأمر، فإن كانت موافقة له، وفيها جميع ما اعتبر في متعلق الأمر تكون الصلاة صحيحة، أو هي المقيسة إلى غرض سقوط الأداء والقضاء أو إلى ترتب الغرض وتحصيل الملاك، فإن كانت الصلاة تُسقط الأداء والقضاء أو تحقق الملاك فهي صحيحة وإلا ففاسدة، وهذا يعني أن الصحة وصف منتزع من قياس الفعل - وهو الصلاة في المثال - إلى العناوين التي اعتبرها صاحب الكفاية رحمته الله عناوين خارجة عن حقيقة الصحة، وإنما هي لوازم متأخرة معلولة للصحة، فلا تكون مقومة لمفهوم الصحة، وإذا كانت الصحة تتوقف على ملاحظة هذه العناوين؛ لأنها وصف للشيء بالقياس إلى هذه العناوين فسوف تكون الصحة متقومة بها، وإذا كانت متقومة بها فلا تكون هذه العناوين مجرد لوازم متأخرة؛ فإن

حقيقة الصحة على هذا وصف للشيء بالقياس إلى الموافقة لمتعلق الأمر أو سقوط القضاء والأداء، وترتب الغرض أو ترتب الأثر، وتحصيل الملاك، فما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله من أن هذه العناوين مجرد لوازم متأخرة ليست مقومة لحقيقة الصحة؛ صار بهذا البيان محط تأمل.

قال السيد الشهيد الصدر رحمته الله: «والواقع أنَّ معنى الصحة والفساد لا يساوق التمامية والنقصان أيضاً، بل الصحة في شيء تعني وجدانه للحيثية المرغوب فيها من وراء ذلك الشيء، سواء كان ذلك في المركبات المشتملة على أجزاء وشرائط أم لا، ولذلك يصحّ عرفاً توصيف ما لا جزء له ولا شرط بالصحة والفساد، فيقال مثلاً هذه الفكرة صحيحة أو فاسدة؟ بمعنى مطابقة للواقع أم لا؟ أو مؤدية إلى المصلحة أم لا؟ ومنه يعرف: أنَّ التمامية من حيث الأجزاء والشرائط التي جعلها الأستاذ معنى للصحة - فضلاً عن تفسيرنا نحن - تكون الحثيات المتقدمة عن الأعلام مقومة لها، وليست مجرد لوازم شرعية للعمل الصحيح، لأنَّ تمامية عمل أو وجدانه للحيثية المطلوبة كلاهما أمر نسبي لا بدّ من ملاحظتهما بالإضافة إلى جهة ومعنى، كسقوط الأمر أو موافقته أو حصول الغرض منه، ليتمكن انتزاع وصف الصحة أو الفساد للعمل بلحاظ ذلك، وإلا فكلّ شيء لو لوحظ بذاته كان تامّاً وواجداً لأجزاء ذاته. ولعلّ هذا مقصود المحقق الأصفهاني رحمته الله حينما ادّعى أنَّ هذه الحثيات ليست من لوازم التمامية، فحسب بل ممّا تتم بها حقيقة، وبما أنَّ الجهة الملحوظة

المطلوبة في العبادات ليست إلا ما ذكر من موافقة الأمر أو سقوط الإعادة والقضاء أو تحصيل الغرض العبادي، وكلّ منها يعبر عن حيثيّة مطلوبة في العمل العبادي؛ فالصحة والفساد في العبادة يكونان بالقياس إلى هذه الحيثيات لا محالة».

التعليق الثاني: هو إن المصنف رحمته الله عرّف الصحة بالتامية، ولم يقل: الصحة تمامية الأجزاء والشرائط، خلافاً لتعبير جملة من علماء الأصول، ومنهم السيد الخوئي رحمته الله ^(١)، والشيخ الوحيد الخراساني رحمته الله ^(٢)، فإن هذين العلمين وغيرهما من علماء الأصول عبروا عن الصحة بأنها تمامية الأجزاء والشرائط، وصاحب الكفاية عبر بالتامية فقط، ولم يضيف الأجزاء والشرائط.

فهل مراد هؤلاء الأعلام جميعاً واحداً؟ بأن كان مراد صاحب الكفاية رحمته الله هو مراد السيد الخوئي رحمته الله، و الشيخ الوحيد رحمته الله، ولكن من باب الاختصار - حيث إن كتاب الكفاية مبني على الاختزال - لم يذكر صاحب الكفاية (الأجزاء والشرائط) أم ليس المراد واحداً - خلافاً لما يظهر من جملة من شراح الكفاية - وإنما هنالك خلاف جعل المصنف رحمته الله لا يضيف (الأجزاء والشرائط) في متن الكفاية واقتصر على أن المراد بالصحة هي التامية؟

من المحتمل أن يكون صاحب الكفاية رحمته الله قد ترك لفظ الأجزاء والشرائط

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ١٤٣.

(٢) تحقيق الأصول: ج ١ ص ٢٢٧.

عمداً؛ وذلك لأنه يرى التمامية لا تقتصر على المركب من أجزاء وشرائط، وإنما هي أعم، فقد تثبت في المركب، وقد تثبت في البسيط، فإنه يقال: فكرة صحيحة، أي: مطابقة للواقع، ويُقال: أمر صحيح، أي: مطابق للمصلحة، وتحقق لها، مع أن الفكرة والأمر من البسائط، وليس من المركبات؛ إذ لا يوجد في الفكرة والأمر أجزاء، ومع ذلك يُوصفان بالصحة التي هي التمامية، ففي الفكرة ليس المراد بصحتها جمعها لجميع الأجزاء والشرائط، وإنما المقصود أن هذه الفكرة بلحاظ المطابقة للواقع هي مطابقة، وكذلك في الأمر يراد من وصفه بالصحة بيان أنه بالقياس إلى الغرض - وهو داعي الأمر لتصدير الأمر - صحيح، أي: محقق للغرض.

إذن، الصحة بمعنى التمامية كما تأتي في المفاهيم والحقائق المركبة تأتي أيضاً في المفاهيم البسيطة والحقائق البسيطة بالقياس إلى أمر هو غرض، كما في مطابقة الفكرة للواقع، الذي هو غرض لمن يتعلم تلك الفكرة، أو موافقة الأمر للمصلحة التي هي غرض لمن صدر الأمر، فمن المحتمل أن صاحب الكفاية رحمته الله كان ملتفتاً إلى أن الصحة التي فُسرت بالتمامية قد تكون وصفاً للبسائط كما تكون وصفاً للمركبات، فلا معنى لتعريفها بأنها تمامية الأجزاء والشرائط.

تصوير الجامع بين الأفراد:

الأمر الثالث: - من الأمور الخمسة التي ذكرها المصنف رحمته الله في تمهيد

الحديث عن مسألة الصحيح والأعم -: في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة على القول بالوضع للصحيح أو بين الأفراد الأعم من الصحيحة والفسادة على القول بالوضع للأعم، وقبل بيان هذا الأمر أذكر مقدمة، وهي إنه يوجد في وضع أسماء العبادات والمعاملات احتمالات أربعة:

الاحتمال الأول: أن يكون وضعها على نحو الوضع الخاص، والموضوع له الخاص، أي: يتصور الواضع صورة الفرد، ويضع اللفظ بإزاء هذا المعنى المتصور، وهو مفهوم الفرد، فيكون لكل فرد وضع خاص، وعلى هذا تكون أسماء المعاملات والعبادات مشتركة لفظاً؛ لأنه كما أن اسم محمد مشترك لفظاً، يُطلق على (محمد بن عمرو) و(محمد بن زيد)؛ فكذلك لفظ (الصلاة) مشترك لفظي، يطلق على الفرد الأول، وعلى الفرد الثاني؛ على نحو الاشتراك؛ لأن الوضع متعدد، والموضوع له متعدد، وهذا ما يقتضي ثبوت الاشتراك اللفظي بين الأفراد، ووجه كون اللفظ مشتركاً على هذا الاحتمال واضح، فإنه يوجد أوضاع متعددة، وكل لفظ في كل وضع قد وضع بوضع خاص مختلف عن وضع اللفظ الآخر.

وهذا الاحتمال واضح البطلان، ولم يقل به أحد؛ إذ اتفق الجميع على أن أسماء العبادات والمعاملات، كالصلاة، والبيع؛ موضوعه لمعنى واحد، وهذه الأفراد مصاديق، نظير وضع لفظ (الإنسان) للحيوان الناطق، وكون زيد، وعمرو، وخالد؛ مصاديق له، فإنه لا يوجد وضع متعدد بعدد هذه الأفراد،

وأسماء العبادات والمعاملات عند الصحيح والأعمى ليست موضوعة للأفراد على نحو الوضع الخاص، والموضوع له الخاص، بل هي من قبيل أسماء الأجناس، فلا تندرج ضمن هذا النحو من الوضع، كيف؟! والأفراد غير متناهية، فلا يُعقل تعدد الوضع بعدد الأفراد؛ لأنه يلزم تحقق أوضاع غير متناهية.

الاحتمال الثاني: أن يكون وضع أسماء العبادات والمعاملات من الوضع الخاص، والموضوع له العام، أي: إن الواضع في عملية الوضع تصور فرداً خاصاً من أفراد الصلاة - مثلاً - ثم وضع لفظ (الصلاة) للمعنى العام الذي ينطبق على هذا الفرد، وينطبق على غيره.

وهذا الاحتمال باطل أيضاً؛ لأنه تقدم عدم إمكان الوضع الخاص، والموضوع له العام؛ لأن الخاص حصة من العام، وتصوره لا يوجب تصور العام بتمامه، فلا يحضر العام بحضور الخاص في الذهن، ويشترط في تحقق الوضع حضور المعنى الذي يراد وضع اللفظ له.

الاحتمال الثالث: أن يكون من الوضع العام، والموضوع له الخاص، بمعنى أن الواضع يتصور مثلاً طبعي الصلاة، ولكن لا يضع اللفظ للطبيعي، وإنما يضع اللفظ لكل فرد فرد، أي: للأفراد المحكية بالطبيعي.

وهذا الاحتمال لا يلزم منه تعدد الأوضاع، وذهابها إلى ما لا نهاية، كما يرد على الاحتمال الأول، كما أنه ليس في نفسه مستحيلاً كما في الوضع الخاص،

والموضوع له العام، فإنه في نفسه ممكن، ولكن مع ذلك هو احتمال باطل؛ لأنه يلزم أن يكون لفظ (الصلاة) مشتركاً لفظياً لا معنوياً؛ لأنه موضوع لكل فرد فرد، وليس موضوعاً لمعنى جامع ينطبق على جميع الأفراد، فيكون معناه جزئياً، وهذا خلاف ما عليه العلماء قاطبة، سواء كانوا من القائلين بالوضع للصحيح أم من القائلين للوضع للأعم.

كما يوجد إشكال على هذا الاحتمال، وهو لزوم انتفاء ثمرة البحث في مسألة الصحيح والأعم، فإن الثمرة - على ما سوف يأتي - إمكان التمسك بالإطلاق فيما إذا احتملنا دخالة قيد على القول بالوضع للأعم؛ لأنه يُحرز المراد الاستعمالي، غايته يُشك في دخالة قيد في المراد الجدي، ومقتضى التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي هو عدم إرادة ذلك القيد، وأما إذا قلنا بالوضع للصحيح فإنه لا يمكن التمسك بالإطلاق؛ لعدم إحراز المراد الاستعمالي؛ فإن احتمال دخالة قيد يعني عدم إحراز انطباق العنوان على المركب الفاقد لذلك القيد؛ لأن العنوان وضع لفظه للمركب الصحيح، فإذا شككنا في دخالة قيد في الصحة فنحن نشك في انطباق العنوان، ونشك في المراد الاستعمالي، ومع الشك في المراد الاستعمالي لا يمكن نفي القيد بالإطلاق؛ لأن نفي القيد بالإطلاق فرع إحراز المراد الاستعمالي.

وإذا قلنا بأن وضع أسماء العبادات والمعاملات من الوضع العام، والموضوع له الخاص، وكل فرد له وضع خاص، وإطلاق أسماء العبادات

والمعاملات على الأفراد على نحو الاشتراك اللفظي؛ فلا يمكن التمسك بالإطلاق حتى على القول بالوضع للأعم؛ لأنه عند الشك في دخالة قيد ففي الحقيقة يحصل إجمال في اللفظ الوارد في لسان الدليل؛ لأن الشك في دخالة قيد يعني الشك في أي المعنى المراد، والشك في أن المطلوب هل هو المركب من تسعة أجزاء أم المركب من عشرة أجزاء؟ هو شك في أن لفظ (الصلاة) مثلاً - المشترك بين هذين المعنيين (المركب من تسعة أجزاء)، و(المركب من عشرة أجزاء) - في أي معنى من معنييه المختلفين اللذين وضع لهما على نحو تعدد الوضع مراد، وهو يوجب الإجمال مع عدم القرينة، وإن وجدت قرينة أخذ بها، وهي تُعَيِّن أي معنى من معاني أو معنيي المشترك مقصود، ومع عدم القرينة لا يتمسك بالإطلاق؛ لأن الأمر لا يدور بين الأقل والأكثر، وإنما يدور بين معنيين مختلفين، فيتحقق الإجمال.

والاحتمال الرابع: أن يكون وضع أسماء العبادات والمعاملات من الوضع العام والموضوع له العام، بمعنى أن الواضع تصور معنى عاماً في وضع لفظ (الصلاة) مثلاً، ووضع اللفظ لذلك المعنى العام المنطبق على جميع الأفراد، وعلى هذا الاحتمال تكون أسماء العبادات والمعاملات مشتركة بالاشتراك المعنوي، بمعنى أن لفظ (الصلاة أو الحج أو البيع أو الإجارة أو غيرها) قد وضع لجامع ينطبق على المصاديق، والذي يقول بالوضع للصحيح يقول بأنه قد وضع لجامع ينطبق على الأفراد الصحيحة فقط، والذي يقول بالوضع

للأعم يقول بأنه قد وضع لجامع ينطبق على الأفراد الصحيحة وعلى الأفراد الفاسدة أيضاً.

وإذا اتضحت هذه المقدمة نصل إلى هذه النتيجة: وهي إنه على كل واحد من الصحيحي والأعمي أن يصور جامعاً على مبناه، فعلى مبني الصحيحي ينبغي أن يُصوّر جامع يجمع جميع الأفراد الصحيحة، وعلى مبني الأعمي ينبغي أن يُصوّر جامع يجمع جميع الأفراد الصحيحة وغير الصحيحة، وإذا لم يتمكن الصحيحي من تصوير جامع يجمع الأفراد الصحيحة وتمكن الأعمي؛ فسوف نقول بأن الحق مع الأعمي؛ لأن وضع أسماء العبادات والمعاملات من الوضع العام، والموضوع له العام، فلا بد أن يوجد معنى عام وضع له اللفظ، وإذا كان المعنى العام ممكناً بين جميع الأفراد الأعم من الصحيحة والفاسدة فقط؛ فسوف تميل الكفة مع الأعمي، والعكس هو العكس، فإنه إذا لم يمكن تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة، وأمكن تصوير الجامع بين خصوص الأفراد الصحيحة؛ فإنه سوف تميل الكفة مع الصحيحي.

ومن هنا اهتم علماء الأصول في مقدمة البحث في مسألة الصحيح والأعم بالبحث عن إمكان تصوير الجامع على القول بالصحيح، وعلى القول بالأعم، والمصنف رحمته الله عقد الأمر الثالث من مقدمات الصحيح والأعم في تصوير هذا الجامع.

ويمكن أن نُقَرِّب ما تقدم ببيان آخر، وهو إن أسماء العبادات والمعاملات يُعلم بأنها ليست من الوضع الخاص، والموضوع له الخاص؛ للزوم وجود أفراد للوضع غير متناهية، كما يُعلم بأنها ليست من الوضع الخاص، والموضوع له العام؛ لأن هذا القسم من الوضع مستحيل، فينحصر وضع أسماء العبادات والمعاملات في أحد قسمين:

القسم الأول: الوضع العام، والموضوع له الخاص.

والقسم الثاني: الوضع العام، والموضوع له العام.

وبقطع النظر عن بطلان القسم الأول، وهو كون الوضع من الوضع العام، والموضوع له الخاص، ومخالفة هذا القسم لجميع العلماء القائلين بالوضع للصحيح، والقائلين بالوضع للأعم؛ فإن هذين القسمين يشتركان في أنه لا بد من تصوير معنى واحد عام.. إما يوضع له اللفظ إذا كان الوضع من الوضع العام، والموضوع له العام، أو يوضع لأفراده إذا كان الوضع من الوضع العام، والموضوع له الخاص، وذلك العنوان العام.. إما جامع لخصوص الأفراد الصحيحة، وهذا إذا بنينا على القول بالوضع للصحيح، أو جامع للأفراد الصحيحة وغيرها إذا بنينا على القول بالوضع للأعم، فسواء قلنا بالوضع للأعم أم الوضع لخصوص الصحيح فإنه لا بد من تصوير جامع.

وهذا ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله بقوله: (أنه لا بد على كلا القولين من

قدر جامع في البين)، فإنه لابد من وجود عنوان جامع على كلا القولين، فإما أن يُقال بأن الواضع تصوره، ووضع اللفظ لأفراده، أو يُقال بأنه تصوره، ووضع اللفظ له، فعلى كل تقدير لابد من وجود جامع.

وإذا اتضحت هذه المقدمة نأتي عند تصوير الجامع، ونتحدث في تصوير الجامع في مقامين:

تصوير الجامع على القول بالوضع لخصوص الصحيح:

المقام الأول: في تصوير الجامع على القول بالوضع لخصوص الصحيح، وفي هذا المقام ذكر صاحب الكفاية رحمته الله عدة أمور:

الأمر الأول: هو إن هنالك جامعاً حقيقياً بين جميع الأفراد الصحيحة، غايته نحن لا ندركه تفصيلاً، ولكن ندرك حقيقته إجمالاً ببرهان فلسفي يتكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي إن أفراد الصحيح المختلفة والمتكثرة يترتب عليها أثر واحد، وهو أثر العروج إلى الله؛ فإن (الصلاة معراج المؤمن) أو التقرب إلى الله؛ فإن (الصلاة قربان كل تقي) أو النهي عن الفحشاء والمنكر؛ فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١)، فهناك أثر واحد يترتب على الأفراد المتعددة والمتكثرة.

(١) سورة العنكبوت: آية ٤٥.

المقدمة الثانية: بناء على قاعدة الواحد الفلسفية فإنه يستحيل أن يصدر الواحد عن الكثير، فإن الواحد لا يصدر إلا عن واحد؛ لوجود سنخية بين الأثر والمؤثر، وحيث إن أفراد الصلاة متكثرة متعددة فلا يمكن أن تكون بما هي كثيرة ومتكثرة علة للأثر الواحد المشترك؛ لأنه يلزم من ذلك صدور الواحد عن الكثير، فلا بد من وجود جهة مشتركة، فتوجد بين الأفراد جهة واحدة هي علة صدور الأثر الواحد، ولفظ الصلاة بناء على الوضع للصحيح قد وضع لهذه الجهة الواحدة المشتركة بين جميع أفراد الصلاة الصحيحة، فالبرهان الفلسفي قادنا وأرشدنا إلى وجود تلك الجهة المشتركة، وهو يُفيدنا تصور تلك العلة المشتركة على نحو الإجمال.

والنتيجة: يوجد جامع حقيقي بين أفراد الصلاة الصحيحة، ومستكشف ببرهان عقلي، وهو العلة لترتب الأثر الواحد، وعلى القول بالوضع للصحيح فإن لفظ (الصلاة) قد وضع لذلك الجامع الذي لا وجود له إلا في الأفراد الصحيحة التي يترتب عليها أثر النهي عن الفحشاء والمنكر أو العروج أو التقرب إلى الله (تبارك وتعالى).

وإذا تأملتكم أكثر فإننا سنجد هذا الدليل منتجاً لما يلي:

النتيجة الأولى: وجود جامع بسيط، وهو علة الأثر الواحد المترتب على جميع الأفراد الصحيحة، وهذا العنوان الواحد البسيط نُدرکه إجمالاً، ولا نُدرکه تفصيلاً، وبهذا يكون الوضع للصحيح وضعاً للجامع الذي نتصوره

إجمالاً ببركة تصور لازم من لوازمه، وفي عملية الوضع لا يتصور الواضع العلة المشتركة تفصيلاً، وإنما يتصور اللازم، فإنه يتصور مفهوم (الناهي عن الفحشاء والمنكر) الذي هو لازم العلة، وكاشف عنها، ثم يضع اللفظ للملزوم.

النتيجة الثانية: إن الجامع جامع حقيقي خارجي يتحد بأجزاء الأفراد؛ وذلك لأن له أثراً خارجياً، وهو العروج إلى الله أو النهي عن الفحشاء والمنكر أو ما شاكل ذلك، فإن أثر النهي عن الفحشاء والمنكر يترتب في الخارج، فلا بد أن تكون علته في الخارج، فالعلة موجودة، ولكنها موجودة بوجود الأجزاء، وتتحد معها.

والنتيجة الثالثة: - والتي ذُكرت في لسان جملة من شُراح الكفاية - هي أن الجامع الحقيقي جامع ذاتي مقولي للأفراد المختلفة، وليس جامعاً عرضياً، وقد ذكر هذه النتيجة السيد الروحاني رحمته الله^(١)، والشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمته الله^(٢)، وذكر الشهيد الصدر رحمته الله أنه ذاتي، وردد في مناقشته^(٣).

وإذا قلنا بأن هذه النتيجة تستفاد من كلام المصنف رحمته الله فإنه سوف يرد إشكال، وهو إن الصلاة - مثلاً - تتكون من أجزاء من مقولات متعددة مختلفة، والاختلاف بين المقولات اختلاف بتمام الذات، فإنه توجد قراءة،

(١) منتقى الأصول: ج ١ ص ٢١٥.

(٢) بداية الوصول إلى كفاية الأصول: ج ١ ص ٨٨.

(٣) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١٩٥.

وهي من الكيف المسموع، وركوع، وهو من مقولة الوضع، ولا يوجد جامع ذاتي مقولي بين مقولة الكيف ومقولة الوضع، فكيف يقول المصنف بوجود جامع ذاتي مقولي يتحد بالأفراد مع أن الأفراد مركبة من أجزاء من مقولات متباينة بتمام الذات؟

ولكن قد يُقال بأن غاية ما يدل على دليل المصنف رحمته الله وجود حيثية جامعة متحدة بوجود الأفراد، وهي العلة للأثر الواحد، وأما أن ذلك الجامع البسيط والواحد هل هو جامع ذاتي أم جامع عرضي؟ فهذا مما لا يتكفل الدليل بإثباته، بل يمكن أن يكون الجامع لازماً لوجود الفرد، وإن كان متحداً معه وجوداً، نظير الإمكان الذي هو لازم لوجود الممكن، وعلة لافتقاره إلى العلة، والخضوع لها، فله أثر خارجي مع أنه لازم، ومن الواضح البين أن الإمكان لا وجود له خارجاً بوجود مستقل عن وجود الممكن، وفي نفس الوقت ليس جامعاً حقيقياً مقولياً للممكنات المختلفة، فيمكن أن يكون مراد المصنف رحمته الله وجود جامع ليس مقولياً حقيقياً بمعنى أنه ينطبق عليه تعريف الأجزاء بالتعريف الماهوي، وإنما مقصوده وجود جامع حقيقي خارجي ليس اعتبارياً، وهو منشأ للأثار، ومتحد بوجود الأفراد، وإن كان جامعاً عرضياً، إلا أن السيد الشهيد رحمته الله ذكر وجهاً لطيفاً لاستفادة إرادة الجامع المقولي من برهان المصنف رحمته الله، ذلك الوجه هو:

إن المصنف رحمته الله قال بأن الأفراد الصحيحة لها أثر واحد، ثم قال: وهذا

الأثر الواحد لا بد أن تكون له علة خارجيّة واحدة متحدة مع الأفراد، واللفظ موضوع لتلك العلة الواحدة، وهذا يُفهم منه أنه يبحث عن جامع مقولي؛ لأنه لو كان يريد جامعاً عرضياً لما احتاج إلى أن يضيف وجود جامع حقيقي في الخارج استناداً إلى أن الواحد لا يصدر إلا عن واحد؛ فإن الجامع العرضي، هو ما يثبت للشيء بالنسبة إلى غيره، والأفراد إذا كان لها أثر واحد يمكن بالنسبة إلى ذلك الأثر أن نتزع عنواناً عرضياً ينطبق عليها جميعاً، فنضع اللفظ لذلك العنوان العرضي من دون حاجة إلى تجشم عناء ضم مقدمة الواحد لا يصدر إلا من واحد لإثبات وجود جهة خارجيّة متحدة بالأفراد ليقال بأن اللفظ موضوع لتلك الجهة الخارجية، فتجشم عناء ضم هذه المقدمة من قبل المصنف رحمته الله يكشف عن أنه أراد أن الجامع جامع ذاتي مقولي، وليس مجرد جامع عرضي^(١).

وإذا كان مراد المصنف رحمته الله الجامع العرضي الذي هو لازم لوجود الأجزاء؛ فإنه يرد عليه إشكال، وهو إن الموضوع له لفظ (الصلاة) لو كان جامعاً عرضياً غير ذاتي لأجزاء الصلاة للزم أن يكون المأمور به في قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ السَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴾^(٢) شيئاً آخر غير التكبيرة، والقراءة، والركوع، والسجود، وسائر الأجزاء، وهذا

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١٩٥.

(٢) سورة الإسراء: آية ٧٨.

خلاف المعلوم قطعاً من أن هذه الأجزاء أجزاء للمأمور به، لا أجزاء مُحَقَّقة للمأمور به، ولازمة للمأمور به، فعلى هذا لا بد أن يلتزم المصنف رحمته الله بأن العنوان البسيط الجامع متحد مع الأفراد، ونسبته إلى الأفراد نسبة ذاتية.

وبهذا يصطدم المصنف رحمته الله بإشكال وجود جامع ذاتي للأجزاء المختلفة في تمام ذاتها، فهو إما أن يقول بأن الجامع جامع مقولي متحد مع وجود الأفراد، وهذا يرد عليه أن الأفراد تتكون من أجزاء من مقولات متباينة، فكيف يمكن أن يوجد جامع واحد مقولي لأفراد تندرج ضمن مقولات لا جامع بينها؟! أو يقول بأن الجامع العرضي لازم لوجود الأفراد المكونة من هذه الأجزاء فيلزم أن تكون الصلاة غير مركبة من الأجزاء، وإنما هي اللازم الذي يترتب على هذه الأجزاء.

الأمر الثاني: ذكر فيه المصنف رحمته الله بعد تصوير الجامع على القول بالوضع للصحيح إشكالاً منسوباً إلى الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١)، وحاصل هذا الإشكال هو: إنه لا يوجد جامع بين أفراد الصلاة الصحيحة مثلاً؛ وذلك لأن الجامع الذي يراد استكشافه بالبرهان الفلسفي والدليل العقلي يُحتمل فيه احتمالات ثلاثة كلها باطلة:

الاحتمال الأول: أن يكون جامعاً مركباً، أي: عبارة عن عدد خاص من الأجزاء، كأن يؤخذ عشرة أجزاء في الصلاة، ويُقال إن هذه الأجزاء العشرة

(١) في تقارير بحثه المعروف بمطرح الأنظار: ص ٦.

هي جامع ذاتي لجميع أفراد الصلاة الصحيحة، فكلما تحققت خارجاً في فرد فذلك الفرد صحيح، وإذا لم يتحقق فذلك الفرد ليس صحيحاً، فهنا يوجد أجزاء، وهذه الأجزاء هي الجامع الموجود في جميع الأفراد الصحيحة، والذي يكون علة لصدور الأثر الواحد - الذي هو النهي عن الفحشاء والمنكر أو التقرب إلى الله (تبارك وتعالى) أو العروج إليه - فمعنى أن الجامع المأخوذ جامع مركب هو أنه عبارة عن أجزاء محفوظة في جميع الأفراد.

وهذا الاحتمال باطل، وذلك لوجه له تقريران:

الأول: هو إن الجامع المفروض من عشرة أجزاء والتي اعتبر تحققها مقوماً لصحة الأفراد الصحيحة؛ قد يتحقق ويُحكم بصحة الفرد، وقد يتحقق ويُحكم بفساد الفرد، فهذه الأجزاء العشرة المفروضة لها أحوال مختلفة، ففي حال تكون محققة للأثر، كالنهي عن الفحشاء والمنكر، فيكون الفرد المشتمل عليها صحيحاً، وفي حال لا تكون محققة للنهي عن الفحشاء والمنكر، فلا يكون الفرد المشتمل عليها صحيحاً؛ وذلك لما تقدم من أن الصحة والفساد أمران إضافيان؛ فإن العمل بالإضافة إلى حال يكون صحيحاً، وبالإضافة إلى حال أخرى لا يكون صحيحاً، فالعشرة أجزاء إذا صدرت من المريض الذي يضر به بعض هذه الأجزاء ضرراً منهياً عنه في الشريعة؛ يكون المركب من هذه الأجزاء العشرة فاسداً؛ لأن جزءاً من أجزائه محرم، والمحرم لا يمكن أن يتقرب به إلى الله (تبارك وتعالى)، وأما إذا صدرت من المختار الذي لا يضر به

جزء من هذه الأجزاء العشرة، فيُحكم بصحة الصلاة.

وأي عدد يُؤخذ في هذا الجامع المركب فإنه سوف تكون له حالتان، وبهذا يكون المركب الجامع ليس جامعاً لخصوص الأفراد الصحيحة، وإنما هو جامع للأفراد الصحيحة وللأفراد الفاسدة، مع أن بحثنا في المقام الأول عن تصوير جامع لخصوص الأفراد الصحيحة.

الثاني: هو إنه إذا أخذ في الجامع المركب عدد خاص من الأجزاء والخصوصيات يلزم أن تكون تلك الأجزاء والخصوصيات دخيلة في الصحة، فتنتفي الصحة بانتفائها أو بانتفاء بعضها، وهذا اللازم باطل؛ وذلك لأننا نجد القيود والخصوصيات تنتفي في بعض الحالات وتثبت الصحة، كالقيام - مثلاً - الذي هو من خصوصيات الصلاة، فإنه بلحاظ صلاة المختار قيد، فلو أن المختار ترك القيام في الصلاة عمداً لكانت صلاته فاسدة، ولكن بلحاظ المضطر والمريض والغريق ينتفي القيام ومع ذلك تثبت الصحة، وهذا جارٍ في الركوع، والسجود؛ فإن صلاة المختار بدونها باطلة، بينما صلاة المريض والغريق بدونها - كما إذا كانت مع الإيحاء - صلاة صحيحة، وعليه فلا يمكن تصوير جامع مركب؛ لأنه إن أخذ فيه الركوع يلزم بطلان صلاة الغريق الذي لا يركع، وإذا لم يؤخذ فيه الركوع يلزم صحة صلاة المختار إذا ترك الركوع.

الاحتمال الثاني: أن يكون الجامع جامعاً بسيطاً، وهو عنوان المطلوب

العرضي، ولفظ الصلاة - مثلاً - موضوع للمطلوب الذي هو جامع لجميع أفراد الصلاة الصحيحة؛ فإن كل فرد من أفراد الصلاة الصحيحة مطلوب، وينتزع منه مفهوم المطلوب، والصلاة موضوعة لهذا المفهوم. نعم، يتصور الواضع لازم هذا المفهوم، وهو (الناهي عن الفحشاء والمنكر) - مثلاً - ثم يضع اللفظ لعنوان المطلوب أو مباشرة يتصور عنوان المطلوب ويضع له اللفظ؛ فإنه لا فرق من هذه الجهة، والمهم في هذا الاحتمال هو أن يكون الجامع للأفراد الصحيحة الذي وضع له لفظ (الصلاة) بناء على الوضع العام والموضوع له الخاص؛ مفهوماً عرضياً، وهو مفهوم المطلوب.

ويرى الشيخ الأنصاري رحمته الله أنه حيث إن وضع أسماء العبادات والمعاملات من الوضع العام والموضوع له العام فينبغي أن نحاكم احتمال أن يكون الجامع عنواناً بسيطاً لازماً لأجزاء الأفراد وهو عنوان المطلوب بناء على الاحتمال الصحيح في وضع أسماء العبادات والمعاملات وهو إن الوضع من الوضع العام والموضوع له العام، وإذا حاكمنا هذا الاحتمال بناء على أن الوضع من الوضع العام والموضوع له العام فسوف نجد أن هذا الاحتمال باطل لوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: هو لزوم محذور الدور أو الخلف، وبيانه:

إن القول بأن لفظ (الصلاة) موضوع لمفهوم المطلوب يلزم منه تقدم وتأخر تعلق الأمر بالصلاة على نفسه؛ وذلك لأن كون الصلاة مطلوبة فرع

تعلق الأمر بها، فهي أولاً يتعلق الأمر بها، ثم تكون مطلوبة؛ لأن عنوان المطلوب متزاع من ذات الشيء بالنسبة إلى تعلق الأمر وتعلق الطلب به، فتعلق الطلب منشأ انتزاع عنوان المطلوب، فيكون متقدماً على صدق عنوان المطلوب على الصلاة، فتعلق الأمر بالصلاة متقدم على عنوان المطلوب، وعنوان المطلوب فرع تعلق الأمر، بينما تعلق الأمر بناء على أن لفظ (الصلاة) موضوع للمطلوب متأخر؛ لأن الصلاة هي متعلق الأمر، وتعلق الأمر متأخر على هذا التقدير عن المطلوب؛ لأن المطلوب هو المتعلق، والمتعلق سابق على التعلق؛ إذ أولاً يفرض المتعلق، ثم يُصب عليه الحكم، و يتعلق الحكم به، وحيث إن المتعلق هو عنوان الصلاة الذي هو عنوان المطلوب فيما إذا قلنا بأن لفظ (الصلاة) موضوع لجامع بسيط هو المطلوب؛ فيلزم تقدم الصلاة - أو قل المطلوب - على تعلق الأمر، فيكون تعلق الأمر متقدماً؛ لأنه هو المطلوب الذي أخذ متعلقاً، فيكون متعلق الأمر متقدماً لتوقف انتزاع عنوان المطلوب على تعلق الطلب، ويكون تعلق الأمر في نفس الوقت متأخراً؛ لأنه حكم للمتعلق الذي هو المطلوب، والحكم متأخر عن متعلقه؛ فإن الحكم بمنزلة المحمول، والمتعلق بمنزلة الموضوع، والموضوع متقدم على المحمول، فيكون تعلق الطلب متأخراً متقدماً في آن واحد، وهذا محال.

الوجه الثاني: هو لزوم أن يكون لفظ (الصلاة) مرادفاً للفظ المطلوب؛ لأنه على هذا الاحتمال قيل بأن الجامع الذي وضع له اللفظ عنوان المطلوب،

فهذا هو العنوان العرضي، وحيث إن الحديث عن وضع لفظ (الصلاة) فهذا يعني أن لفظ (الصلاة) وضع للمطلوب، فيكون هناك ترادف بين لفظ (الصلاة) ولفظ (المطلوب)؛ لأن كلا اللفظين وضعاً لمعنى واحد، والقول بوجود ترادف بينهما لا يقول به الصحيح الذي يدعي وجود جامع لجميع الأفراد الصحيحة، بل يلزم من هذا الاحتمال أن تكون لفظة (الصلاة) مرادفة لجميع ألفاظ العبادات، كالحج والصوم والزكاة؛ لأن جميع أفراد الحج يترتب عليها أثر فيما إذا كانت صحيحة، فلا بد من فرض جامع، هو علة لهذا الأثر الواحد، وعلى الاحتمال الثاني يكون الجامع عنواناً بسيطاً لازماً للأفراد، وهو عنوان المطلوب، فيكون لفظ (الحج) مرادفاً للمطلوب، كما أن الموضوع له لفظ (الصلاة) هو المطلوب، وهذا البيان يجري في الزكاة، والصوم؛ فيلزم الترادف بين ألفاظ العبادات، ولا قائل بهذا بين علماء الأصول القائلين بالوضع للصحيح.

الوجه الثالث: ويتوقف بيانه على ذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي إنه سوف يأتي في تصوير ثمرة البحث في مسألة الصحيح والأعم أن الثمرة هي إمكان التمسك بالإطلاق لنفي دخالة قيد محتمل، فإذا أحرزنا - مثلاً - أن الصلاة مركبة من تسعة أجزاء، وشككنا في دخالة جزء عاشر؛ فإنه إذا قلنا بالوضع للأعم فيمكن أن نقول بأن الصلاة المركبة من تسعة أجزاء صلاة، ويصدق عليها المراد الاستعمالي في قوله تعالى:

﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴾^(١)، ولكن نحتمل أن كلمة (الصلاة) في الآية التي تصدق على تسعة أجزاء أخذ فيها قيد، وهو الجزء العاشر، فهي في مقام المراد الجدي مقيدة بجزء عاشر، وهنا يمكن أن يقال: بأن الإطلاق ينفي دخالة هذا القيد، وذلك لظهور حال المتكلم في التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، وهو قد أفاد في مرحلة المراد الاستعمالي الطبيعة التي تصدق على تسعة أفراد، ونشك هل أراد التقييد بجزء عاشر؛ فنقول: ما لم يقله لا يريده، ومقتضى الإطلاق إرادة الطبيعة التي تصدق حتى مع تسعة أجزاء، فالإطلاق يمكن أن ينفي دخالة القيد المحتمل بناء على الوضع للأعم، وأما إذا قلنا بالوضع لخصوص الصحيح فهذا يعني أن مفهوم (الصلاة) غير ثابت في حال الفساد، فإذا شككنا في دخالة قيد في الصحة فنحن نشك في الحقيقة في المراد الاستعمالي، وأن لفظ (الصلاة) هل يصدق على تسعة أجزاء أم لا؟ ومع عدم إحراز المراد الاستعمالي لا يمكن التمسك بالإطلاق؛ لأن الإطلاق يعني أن ما قاله المتكلم يريده فقط، ولا يريد غيره، أي: هنالك تطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي ثبوتاً، ومع عدم إحراز المراد الاستعمالي لا يمكن إحراز التطابق بينه وبين المراد الجدي، والقول بوجود إطلاق وهو يثبت إرادة الطبيعة بلا أخذ الجزء العاشر المحتمل دخله في الصلاة؛ قول في غير محله؛ لأننا لم نُحرز

(١) سورة الإسراء: آية ٧٨.

المعنى الوضعي فيما إذا شككنا في دخالة قيد في الصحة بناء على الوضع للصحيح، فكيف يمكن حينئذ أن نتمسك بالإطلاق وظهور حال المتكلم في التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي فنستكشف عالم ثبوته بعالم إثباته وبظاهر التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي؟!

إذن، الثمرة في الخلاف في أنه هل أسماء العبادات موضوعة لخصوص الصحيح أم الأعم؟ تظهر في إمكانية التمسك بالإطلاق وعدم التمسك بالإطلاق عند الشك في دخالة قيد.

المقدمة الثانية: هي إن الصحيحي والأعمي وإن اختلفا في إمكانية التمسك بالإطلاق عند احتمال دخل قيد في متعلق الأمر، ولكن الأعمي ومشهور الصحيحي على أنه إذا وصلت النوبة للأصل العملي عند احتمال دخل قيد لسبب أو لآخر - كما إذا كنا صحيحين وقلنا لا يمكن التمسك بالإطلاق لنفي القيد، أو كنا من الأعميين ولكن الدليل مجمل ليس في مقام البيان فلا يمكن أن يتمسك بإطلاقه - يُتمسك بالبراءة، ولا تجري أصالة الاحتياط؛ فإن الأعمي يقول بالرجوع إلى البراءة، ومشهور الصحيحي كذلك؛ وذلك لأن المكلف يعلم بأنه مطالب بتسعة أجزاء، ويشك في أنه هل مطالب بجزء عاشر أم لا، وهذا من الشك في التكليف، والشك في التكليف مجرى لأصالة البراءة.

وإذا اتضحت هاتان المقدمتان يأتي كلام المستشكل، وإنه إذا قلنا بأن

الصلاة موضوعة لعنوان المطلوب فإنه لا يمكن التمسك بالبراءة؛ وذلك لأن الشك في دخالة جزء عاشر حيثئذ ليس من الشك في التكليف حتى تجري أصالة البراءة؛ فإن المكلف به معلوم، وهو عنوان المطلوب، ولا يدور أمره بين الأقل والأكثر حتى يُقال بأن الأقل تكليف مُحَرَز، والأكثر تكليف مشكوك؛ فإن المكلف به معلوم، وهو المطلوب. نعم، وقع الشك في أنه هل يمكن تحقيق المطلوب، ومتعلق الأمر، والمكلف به؛ بتسعة أجزاء أم لا يمكن إلا بعشرة أجزاء؟ وهذا الشك من الشك في المحصل، ومفرغ الذمة من التكليف، وليس من الشك في أصل التكليف، والشك في المحصل مجرى لقاعدة الاحتياط، وليس مجرى لقاعدة البراءة.

إذن، فعلى القول بأن الموضوع له لفظ (الصلاة) هو عنوان مطلوب يلزم منه جريان أصالة الاحتياط لا البراءة عند الشك في دخالة قيد، ووصول النوبة إلى الأصل العملي، وهذا خلاف مشهور القائلين بالوضع للصحيح.

الاحتمال الثالث: هو أن يكون الجامع جامعاً بسيطاً، ولكن ليس عنوان المطلوب، وإنما عنوان لازم مساوٍ لعنوان المطلوب.

ويقول الشيخ الأنصاري رحمته الله إن هذا الاحتمال باطل، وحسب تقرير المصنف رحمته الله لكلامه يظهر أن وجه بطلان هذا الاحتمال هو الوجه الثالث الوارد على الاحتمال الثاني، وهو لزوم جريان الاحتياط عند الشك في دخالة قيد في الواجب؛ لأن الواجب سوف يكون أمراً معلوماً، وهو ذلك البسيط

اللازم لعنوان المطلوب، ولا يدور أمره بين الأقل والأكثر، فلا يوجد شك حيثئذ في التكليف، وإنما يوجد شك في محصل المفهوم البسيط اللازم لمفهوم المطلوب، فهذا الاحتمال باطل ليس من جهة لزوم الدور؛ لأنه لا يلزم الدور في تعلق الأمر بـلازم المطلوب، كما أنه ليس باطلاً من جهة لزوم الترادف بين الصلاة وبين العنوان اللازم، كعنوان (النهي عن الفحشاء والمنكر)، وكالقول بوجود ترادف بين لفظ (الصلاة) ولفظ (المطلوب) واضح الفساد، ولا يمكن الالتزام به، وأما القول بوجود ترادف بين لفظ (الصلاة) وبين لازم المطلوب في الصلاة كعنوان (النهي عن الفحشاء والمنكر)، و (معراج المؤمن)، و (قربان المؤمن)، ونحو ذلك؛ ليس واضح الفساد، ويمكن الالتزام به، لهذا لم يعتبر الشيخ الترادف دليلاً على بطلان الاحتمال الثالث، ووجه البطلان فيه هو لزوم جريان أصالة الاحتياط، وهذا مخالف لما عليه مشهور القائلين بالوضع للصحيح الذين نتحدث في المقام الأول على مبناهم.

الأمر الثالث: في دفع إشكال الشيخ الأنصاري رحمته الله، فقد قال المصنف رحمته الله في مقام الدفع والتخلص إنه يمكن أن نختار الشق الثالث، وهو إن الجامع عنوان بسيط ليس عنوان المطلوب، وإنما هو لازم منقطع من وجود المطلوب، ونقول إن هذا الجامع البسيط متحد وجوده مع وجود الأفراد، ونسبته إليها نسبة الكلي إلى الأفراد، كنسبة الإنسان - مثلاً - إلى زيد، وعمر، وهند، وحصّة، فإن وجود الإنسان متحد مع وجود الأفراد، وإن تفاوتت الأفراد في

عدد أجزائها، وأعضائها، فقد يوجد فرد له يدان، وفرد آخر له ثلاثة أيادٍ، أو فرد له رجلان، وفرد آخر له رجل واحدة، وكل الأفراد يتحد مع مفهوم الإنسان وإن تفاوتوا في عدد الأعضاء، والأجزاء.

كذلك الأمر بالنسبة إلى مفهوم (الصلاة) مثلاً، فإنه موضوع لجامع يتحد مع وجود الأفراد الصحيحة وإن تفاوتت في عدد الأجزاء، فإن أجزاء الصلاة التامة تختلف عن أجزاء الصلاة القصيرة، ومع ذلك فإن المفهوم يتحد معهما، فليس لمفهوم المحبوب - مثلاً - الذي هو لازم للمطلوب وجود مستقل عن وجود الأفراد فيما إذا قلنا بأن لفظ (الصلاة) موضوع له، فلا يعني هذا أن لهذا المفهوم وجوداً مستقلاً منحازاً عن وجود الأفراد ووجود الأفراد يكون محققاً لوجوده حتى تكون النسبة بين هذا المفهوم وبين وجود الأفراد نسبة المعلول إلى العلة؛ فإن الأفراد ليست علة بمعنى أن لها وجوداً مستقلاً عن وجود المفهوم وتحققه، بل المفهوم متحد بوجود الأفراد، فوجوده في الخارج عين وجود الأفراد، ونسبته إلى الأفراد نسبة المفهوم الانتزاعي إلى منشأ الانتزاع، فلا يوجد بينهما عليّة.

وبهذا البيان نكون قد تخلصنا - أيضاً - من الإشكالات الثلاثة الموجودة في الاحتمال الثاني، وهو أن يكون الجامع مفهوماً بسيطاً هو مفهوم مطلوب، وأيضاً تخلصنا من الإشكال الموجود في الاحتمال الأول وهو ما لو قيل الجامع هو عنوان مركب.

أما محذور كون الجامع جامعاً مركباً - وهو لزوم أن يكون هذا الجامع جامعاً للأفراد الأعم من الصحيحة والفسادة - فلأننا لم نقل بأن الجامع جامع مركب، وإنما قلنا بأنه جامع بسيط.

وأما محذور الدور الوارد على احتمال جعل الموضوع عنواناً بسيطاً هو عنوان المطلوب؛ فلأن هذا المحذور سببه أخذ ما يتأخر عن تعلق الأمر في متعلق الأمر المتقدم، فلما أخذنا عنوان المطلوب المتأخر عن تعلق الأمر متعلقاً للأمر ومتعلق الأمر متقدم على تعلق الأمر؛ جاء محذور الدور، وهو لزوم أن يكون تعلق الأمر متقدماً ومتأخراً في آن واحد، ونحن لم نأخذ عنوان المطلوب، وإنما أخذنا لازماً ينتزع من وجود المطلوب، كعنوان المحبوب مثلاً.

وأما محذور لزوم ترادف لفظ (الصلاة) مع لفظ (المطلوب) فلما تقدم من أن الواضح هو بطلان ترادف لفظ (الصلاة) مع لفظ (المطلوب)، وأما بطلان الترادف مع ما وضع له لفظ للآزم المطلوب الذي لا نعرفه تفصيلاً وإنما نعرفه إجمالاً بالدليل الفلسفي المتقدم؛ فلا وضوح في بطلانه، فلا مانع أن يكون لفظ (الصلاة) موضوعاً للآزم المطلوب، والمتحد مع وجود الأجزاء، وهو يختلف باختلاف الأجزاء في المركبات العبادية المختلفة.

وأما محذور لزوم جريان قاعدة الاحتياط عند وصول النوبة إلى الأصل العملي في فرض الشك في دخالة قيد في الصلاة مثلاً - وهو كما يقول الشيخ رحمته الله خلاف مشهور القائلين بالوضع للصحيح - فلأن سبب القول بجريان

الاحتياط هو إن الموضوع له لفظ (الصلاة) مثلاً لما كان عنواناً بسيطاً، وهو لازم المطلوب؛ فهو لن يكون دائراً بين الأقل والأكثر، ليقال بوجود شك في التكليف في الأكثر، فتجري فيه قاعدة البراءة، بل هو معلوم، غايته يوجد شك في المحقق له، والمحصل لامثاله، فهل المركب من تسعة أجزاء أم خصوص المركب من عشرة أجزاء؟ وهذا الشك من الشك في المحصل، فتجري أصالة الاحتياط، ولكن هذا الوجه إنما يجري إذا قلنا بأن الجامع البسيط معلول للأفراد المركبة، وله وجود مستقل منحاز عن وجود تلك الأفراد، وأما إذا قلنا بأنه هو منتزع منها، وموجود خارجاً بوجودها، ويتحد معها، أي: وجود الأجزاء هو وجود لذلك الأمر البسيط؛ فهنا سوف يكون الشك في أن المطلوب هل هو عشرة أجزاء أم تسعة أجزاء؟ والذي هو شك في عدد الأجزاء المطلوبة؛ شكاً في عدد أجزاء الصلاة، وفي ذلك العنوان البسيط الذي وضع له اسم العبادة؛ لأن وجود ذلك العنوان البسيط متحد خارجاً مع هذه الأجزاء التي يدور أمرها بين الأقل والأكثر، وهذا يعني أن العنوان البسيط سوف يكون مردداً بين الأقل والأكثر، ويُعلم بثبوت الأقل، ويُشك في ثبوت الأكثر، فتجري فيه قاعدة البراءة.

ونظر المصنف رحمته الله لكلامه بمثال الوضوء، واختلف كلام الشراح في وجه تنظيره، فهل ذكر مثال الوضوء لبيان أن هذه الغسلات والمسحات التي يأتي بها المتوضىئ متحدة وجوداً مع وجود الطهارة، ووجود الطهارة في الخارج

منشأ انتزاع، وبالتالي إذا شككنا في دخالة جزء في الوضوء تجري قاعدة البراءة؟ أم نظّر بالوضوء تكون الأجزاء فيه علة لتحقيق العنوان البسيط وهو عنوان الطهارة، فكأن الطهارة شيء له وجود في وعائه الخاص يختلف عن الغسلات والمسحات التي يأتي بها المتوضئ خارجاً، وإنما الفعل محصل لوجود الطهارة، وبالتالي إذا شككنا في دخالة جزء في اعتبار شيء في فعل المتوضئ تجري قاعدة الاحتياط ولا تجري قاعدة البراءة؛ لأن الشك حينئذٍ من الشك في المحصل؟

والأمر سهل، فإن المطلوب واضح لا غموض فيه من هذه الجهة، والمهم هو إن من المحتمل أن المصنف رحمته الله يريد بيان التالي:

إذا شككنا في دخالة جزء في الصلاة فإننا سوف نجري قاعدة البراءة، وإن كان متعلق الأمر عنواناً بسيطاً منتزِعاً من وجود الأفراد، وليس هو الأفراد نفسها؛ وذلك لأن العنوان البسيط وجوده في الخارج وجود للأفراد، فهو وإن كان بسيطاً ليس مفهوم الأفراد الذي هو مفهوم مركب، ولكنه يوجد في الخارج بوجود الأفراد المركبة من الأجزاء، وإذا كان وجوده وجود الأجزاء المتحققة في الخارج فإنه إذا شككنا في دخالة قيد فإننا سوف يدور الأمر عندنا في العنوان البسيط بين الأقل والأكثر، فتجري البراءة، نظير الوضوء، فإن المطلوب في الوضوء ليس الغسلات والمسحات، وإنما المطلوب الطهارة التي تُنتزع من وجود الغسلات، وتلك المسحات، ولكن لما كانت الطهارة

موجودة في الخارج بنفس وجود فعل المتوضئ الذي هو الغسل والمسح فإننا إذا شككنا في اعتبار جزء فإن أمر الطهارة سوف يدور بين الأقل والأكثر، فنجري حينئذ البراءة عن دخالة القيد المحتمل.

والخلاصة هي: إنه من الممكن تصوير جامع للأفراد الصحيحة، وقد تصوره الواضع حال الوضع، ثم وضع اللفظ له، ويوجد برهان عقلي يعتمد على قاعدة (استحالة صدور الواحد من الكثير) يكشف عنه، ولا نُدرکه تفصيلاً، ولكن نُدرکه إجمالاً، وذلك الجامع هو لازم لعنوان المطلوب، وليس معلولاً للأجزاء، وإنما هو متحد بها في الخارج، وعلاقته بها علاقة المفهوم المنتزع بمنشأ الانتزاع الموجود في الخارج، فالجامع الذي يكشف عنه البرهان العقلي متحدٌ مع الأفراد الصحيحة في الخارج، ولفظ (الصلاة) مثلاً قد وضع له. هذا ما ذكره المصنف رحمته الله في المقام الأول، وهو المقام المخصوص للبحث عن إمكانية تصوير جامع بناء على الوضع للصحيح.

تنبيهات وتعليقات:

وقبل الانتقال إلى المقام الثاني المخصص لتصوير الجامع على القول بالوضع للأعم؛ أذكر بعض التعليقات والتنبيهات البسيطة التي ترتبط بها تقدم:

التنبيه الأول: ذكر صاحب الكفاية رحمته الله أن الجامع بين الأفراد جامع حقيقي بسيط ملازم لعنوان المطلوب ومتحد مع الأفراد الخارجيّة، ووجه أنه متحقق

في الخارج ومتحد مع الأفراد هو أن له أثراً خارجياً، وهو النهي عن الفحشاء والمنكر أو تحقيق القربة أو العروج إلى الله (تبارك وتعالى)، غاية ما هنالك هو إننا لا نعرف الجامع على نحو التفصيل، ولكن نعرفه إجمالاً من خلال برهان عقلي فلسفي.

هذا الكلام يطرح أمام المصنف رحمه الله سؤالاً صعباً جداً، وهو كيف يكون الواحد البسيط متحداً خارجاً مع وجود الأفراد المركبة بنحو يكون الشك في دخالة جزء في هذه الأفراد المركبة شكاً في ذلك الجامع البسيط بين الأقل والأكثر؟!

إذا كان جامعاً بسيطاً فكيف يكون متحداً مع الأفراد المركبة بحيث يكون وجود الأجزاء المركبة وجوداً له؟! ثم كيف يدور أمره بين الأقل والأكثر؟! فلنفرض أننا قبلنا بصيغة ما اتحاد البسيط مع المركب خارجاً، ولكن أي صيغة تُخرج دوران المفهوم البسيط الذي لا أجزاء له بين الأقل والأكثر؟!

التنبيه الثاني: هو إن الشيخ رحمه الله قال - حسب تقرير صاحب الكفاية رحمه الله لإشكاله - بأن محذور الدور يرد إذا كان الجامع البسيط الذي وضع له لفظ (الصلاة) عنوان المطلوب، وأما إذا كان عنواناً لازماً لعنوان المطلوب فلا يرد محذور الدور أو الخلف.

ونحن في الشرح عبّرنا تارة بعنوان لازم لعنوان المطلوب، وأخرى بعنوان لازم لوجود المطلوب، وكان لنا غرض من تغيير التعبير وتبديله؛

وذلك لأنه قد يُقال : بأن محذور الدور أو الخلف - بعبارة أدق - باقٍ على حاله إذا أخذنا عنوان ملازم لعنوان المطلوب؛ لأن العنوان اللازم لعنوان المطلوب عنوان متأخر عن عنوان المطلوب؛ لأن اللازم متأخر عن الملزوم، وعنوان المطلوب متأخر عن تعلق الأمر؛ لأنه - كما تقدم - منتزِع من تعلق الطلب بمتعلّقه، فالعنوان اللازم لعنوان المطلوب سيكون متأخراً عن عنوان المطلوب المتأخر عن تعلق الطلب، فيكون متأخراً عن تعلق الطلب، فيكون هذا العنوان اللازم متأخراً عن تعلق الطلب، وحيث إنه - أي: (لازم المطلوب) - هو المتعلق - لأنه الذي وضع له لفظ (الصلاة) التي تعلق بها الطلب - فسوف يكون لازم المطلوب متأخراً عن تعلق الأمر الذي هو متأخر عن متعلق الأمر؛ لأن متعلق الأمر متقدم على تعلق الأمر؛ فأولاً يُتصور المتعلق ثم يُصب عليه الطلب، فتعلق الطلب متأخر عن لازم عنوان المطلوب، مع أن المتعلق متقدم على تعلق الطلب الذي هو متقدم على عنوان المطلوب، فمحذور الدور سوف يكون باقياً على حاله، إذا قيل بأن الجامع الذي وضع له لفظ (الصلاة) مثلاً عنوان لازم لعنوان المطلوب؛ وذلك لأن معنى أنه لازم لعنوان المطلوب أنه متأخر عن عنوان المطلوب المتأخر عن تعلق الطلب، فيكون ما وضع لفظ (الصلاة) له متأخراً عن تعلق الطلب مع أنه متقدم على التعلق لأنه هو المتعلق؛ إذ (الصلاة) هي التي تعلق بها الطلب، ومتعلق الطلب متقدم على تعلق الطلب، فيلزم تقدم الشيء على نفسه.

فالإشكال باقٍ على حاله إذا قيل بأن الجامع عنوان لازم لعنوان المطلوب، بينما الشيخ رحمته الله يريد أن يقول بأنه إذا قيل بأن الجامع عنوان لازم للمطلوب يندفع محذور الدور، ويبقى محذور واحد، وهو محذور جريان أصالة الاحتياط عند الشك في دخالة قيد، فمن كلامه نستكشف أنه رحمته الله يقول بأن العنوان البسيط اللازم للمطلوب، وليس المقصود منه أنه عنوان لازم لمفهوم المطلوب، ويتوقف انتزاعه على انتزاع مفهوم المطلوب، وإنما هو لازم لواقع المطلوب المعنون بعنوان المطلوب.

التنبيه الثالث: جعل المصنف رحمته الله الجامع الذي وضع لفظ (الصلاة) له على القول بالوضع للصحيح؛ جامعاً بسيطاً غير أجزاء الصلاة مفهوماً. نعم، هو متحقق في الخارج بوجود الأفراد، أي: إذا تحققت الأفراد يكون ذلك المفهوم البسيط متحققاً بتحققها، لا أنه متحقق بوجود مستقل مسبب عن وجود الأفراد، وعلى هذا يكون إطلاق الصلاة على الأجزاء إطلاقاً مجازياً بمناسبة كون الأجزاء متحدة مع العنوان البسيط الذي يختلف عن الأجزاء مفهوماً، وهذا يصطدم بأمرين:

الأمر الأول: وضوح كون الصلاة هي المركب من الأجزاء الذي بدوّه التكبير، وختامه التسليم، فالأجزاء الواقعة هي الصلاة بحسب المرتكز التشريعي، لا أن الصلاة شيء آخر يختلف مفهوماً عن هذه الأجزاء.

والأمر الثاني: هو وضوح عدم وجود أي عناية ومناسبة في إطلاق الصلاة

على الأجزاء وذات المركب.

فما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله من أن الصلاة وضعت لمفهوم بسيط غير مفهوم الأجزاء، وإنما هو متحد في الخارج مع وجود الأجزاء؛ محل تأمل. ومن هنا اهتم الشهيد الصدر رحمته الله وبعض المحققين بمحاولة تصوير جامع مركب يؤخذ فيه نفس الأجزاء ويُقال هو الذي وضع له كلمة (الصلاة)، وما ذاك إلا للتخلص من الاصطدام بوضوح أن حقيقة الصلاة هي الأجزاء، وأن استعمال الصلاة في هذه الأجزاء ليس استعمالاً مجازياً، وقد ذكر الشهيد الصدر رحمته الله بياناً لطيفاً جداً في تصوير جامع مركب ^(١) على القول بالوضع للصحيح، خلافاً تقريباً لما عليه العلماء؛ حيث إن محاولاتهم جميعاً كانت تنصب في تصوير جامع بسيط، وكأنهم استبعدوا معقولية أن يكون هنالك جامع مركب.

في تصوير الجامع بناء على الوضع للأعم:

المقام الثاني: في تصوير الجامع بناء على الوضع للأعم، فهل يمكن تصوير جامع يشمل الأفراد الصحيحة والأفراد الفاسدة غير الصحيحة بناء على الوضع للأعم أم لا يمكن تصوير جامع، وبالتالي إذا قلنا بأنه لا يمكن تصوير جامع فلا بد أن نرفض القول بالوضع للأعم؛ لأن الوضع للأعم يتوقف على أن نتصور جامعاً، ونضع له اللفظ، أو يتوقف على تصور جامع نجعله مرآة

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١٩٣.

للأفراد المتعددة الأعم من الصحيحة والفسادة، ثم نضع اللفظ للأفراد - بناء على أن وضع أسماء العبادات أو المعاملات من الوضع العام والموضوع له الخاص -؟

فالبحث أولاً ثبوتي في إمكان تصوير الجامع، فإذا قيل بالإمكان يفتح البحث الإثباتي عن ما هو الموضوع له أسماء العبادات والمعاملات هل هو خصوص الجامع للصحيح أو الجامع للأعم؟ أم لا يمكن تصوير جامع بين الأفراد الصحيحة والأفراد الفاسدة، وبالتالي لا يمكن أن يُقال بوضع الأسماء للأعم من الأفراد الصحيحة ومن الأفراد الفاسدة؛ لأن الوضع للأعم يتوقف على تصور جامع يجمع الأفراد الأعم، فإذا لم يمكن تصور جامع فلا يمكن الحديث عن وضع أسماء العبادات والمعاملات للأعم من الأفراد الصحيحة ومن الأفراد الفاسدة إثباتاً.

خلاصة ما ذكره المصنف رحمته الله هو إن تصوير جامع يجمع الأفراد الصحيحة والأفراد الفاسدة في غاية الإشكال، ثم استعرض رحمته الله خمس محاولات لتصوير جامع بناء على القول بالوضع للأعم، وناقش هذه المحاولات الخمس، وانتهى رحمته الله إلى عدم تمامية أي محاولة منها.

وهنا تأتي ملاحظة سجّلها بعض علماء الأصول على ما ذكره رحمته الله، وهي إن المصنف رحمته الله في المقام الأول - المختص بتصوير جامع على القول بالوضع للصحيح - قال بإمكان تصوير جامع لازم للمطلوب متحد مع الأجزاء

الموجودة في الأفراد الصحيحة، ونعلم به إجمالاً بدليل فلسفي عقلي، وهو إن الأفراد لها أثر واحد، وهو مثلاً في الصلاة (النهي عن الفحشاء والمنكر)، وهذا الأثر الواحد يستحيل أن يصدر من الأفراد الصحيحة الكثيرة من حيث هي كثيرة، فلا بد أن نقول بوجود جامع واحد هو المنشأ لصدور ذلك الأثر الواحد في الأفراد الكثيرة، فالمصنف رحمه الله بهذا البرهان أراد أن يُقنعنا بأن هنالك جامعاً يجمع الأفراد الصحيحة، وهذا البرهان وإن لم يُعين لنا بالتفصيل حقيقة وماهية ذلك الجامع إلا أنه يُثبت وجوده، ويُبين لنا بيان إجمالي.

وهنا يمكن أن يُقال بأن هذا البيان يمكن أن يُذكر ويتوصل به إلى وجود جامع يجمع الأفراد الأعم من الصحيحة والفسادة بناء على القول بالوضع للأعم؛ وذلك بأن يقال بأن جميع أفراد الصلاة الصحيحة والفسادة تشترك في أثر، وذلك الأثر هو قابلية النهي عن الفحشاء والمنكر أو قابلية التقريب إلى الله أو قابلية العروج بالقلب إليه (تبارك وتعالى)، فيوجد فيها أثر واحد وهو القابلية، لا فعلية ترتب الأثر، فالأثر لا يترتب فعلاً إلا ضمن شروط وجودية وشروط عدمية لها دخل في ترتب الأثر فعلاً، ويترتب في الصلاة الصحيحة الأثر فعلاً لتوفر هذه الشروط، وأما في الصلاة الفاسدة فلا يترتب الأثر فعلاً؛ لأن الشروط لم تنضم إليها وتوجد معها، ولكن هذا لا يعني أن الصلاة الفاسدة الفاقدة لهذه الشروط ليس فيها قابلية ترتب الأثر فيما لو انضمت إليها الشروط.

إذن، فتشترك الأفراد الصحيحة مع الأفراد الفاسدة في أثر قابلية ترتب

الأثر فيما إذا انضمت إليها الشروط، وتمتاز به عن أفراد سائر العبادات، وإذا كان هنالك أثر مشترك بين جميع الأفراد الأعم من الصحيحة والفسادة فسوف نقول بأن ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله في المقام الأول يجري هنا؛ فإن أثر القابلية واحد، والواحد لا يصدر إلا عن واحد، فلا بد من وجود جامع واحد يجمع جميع الأفراد الأعم من الصحيحة وهو الذي يوجب أن يترتب عليها الأثر الواحد، فلماذا المصنف رحمته الله فرق بين المقامين، وقال بالإمكان في المقام الأول، وأما في المقام الثاني فذكر أن تصوير الجامع في غاية الإشكال مع أن الكلام هو الكلام، والبرهان والدليل الفلسفي هو الدليل والبرهان^(١)؟!

محاولات تصحيح الجامع الأعمي:

المحاولة الأولى: - وهي المحاولة التي جاد بها المحقق القمي صاحب القوانين رحمته الله^(٢)، وتبعه في هذه المحاولة جملة من الأعلام، ومنهم السيد الخوئي رحمته الله^(٣) - وحاصلها هو:

إنه يوجد جامع يجمع الأفراد الصحيحة والأفراد الفاسدة، وهو جامع مركب، وليس جامعاً بسيطاً، والمقصود من الجامع المركب هو الجامع الذي يتكون من مجموعة من الأجزاء، فصاحب القوانين رحمته الله يدعي وجود جامع

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١٩٩.

(٢) قوانين الأصول: ج ١ ص ٤٤.

(٣) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ١٦٨.

مركب متوفر في الأفراد الصحيحة، ومتوفر أيضاً في الأفراد الفاسدة، وقد وضعت لفظة (الصلاة) مثلاً له، ولهذا يصدق معنى (الصلاة) حقيقة على الأفراد الصحيحة وعلى الأفراد الفاسدة باعتبار أن الأفراد الصحيحة والفاسدة مشتملة على هذا الجامع، وذلك الجامع المركب هو الأجزاء الركنية، والأجزاء التي يلزم من تركها ولو نسياناً أو جهلاً بطلان الصلاة، والتي اعتبرها بعض علماء الأصول متمثلة في (التكبير عن قيام للقادر على القيام، والطهور، والركوع، والسجود، وشرط الترتيب، والموالة)، فعلى القول بالوضع للأعم يكون لفظ (الصلاة) موضوعاً لهذه الأجزاء التي تسمى بالأجزاء الركنية، فمتى ما تحققت هذه الأجزاء بأجمعها يصدق مفهوم الصلاة، ومتى لم تتحقق هذه الأجزاء أو انتفى واحد منها ينتفي مفهوم الصلاة ومعنى الصلاة الذي وضع له اللفظ.

وأما سائر الأجزاء والشرائط مثل القراءة، والتشهد، والستر في الصلاة؛ فهي ليست أجزاء مقومة للمسمى، ولما وضع له لفظ (الصلاة)، وإنما هي شروط في صحة المأمور به في قوله تعالى ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾^(١).

وبعبارة أخرى: إن سائر الأجزاء والشرائط دخيلة في المأمور به، فتفسد الصلاة بدونها لو تركت عمداً، وليست مقومة للمسمى، وللمعنى الذي وضع له اللفظ.

(١) سورة الإسراء: آية ٧٨.

وقد سجّل على هذه المحاولة ثلاثة إشكالات:

الإشكال الأول: هو إن لفظ (الصلاة) لو كان موضوعاً لجامع مركب، وهو مجموع الأركان؛ للزم من ذلك أنه إذا انتفى ركن من الأركان لا يصدق مفهوم (الصلاة)؛ لأن الكل ينتفي بانتفاء الأجزاء أو بانتفاء بعضها، وهذا اللازم باطل؛ فإن من نسي ركوعاً يصدق أنه صلى، فإن لفظ (الصلاة) يطلق حقيقة على ما جاء به، غايته يُقال إن ما جاء به صلاة فاسدة، لا أنه يُقال إن ما جاء به ليس صلاة، وصدق مفهوم (الصلاة) حقيقة على العمل الفاقد للركوع دليل على أن لفظ (الصلاة) لم يوضع للأركان بنحو يلزم انتفاء مفهوم (الصلاة) عند انتفاء ركن منها.

وبعبارة أخرى: لو كان لفظ (الصلاة) موضوعاً لمجموع الأركان للزم من ذلك أنه إذا انتفى ركن ينتفي مفهوم (الصلاة) المسمى، والذي وضع له لفظها، وهذا اللازم باطل؛ لأننا ندرك أن إطلاق اللفظ على الصلاة الفاقدة لبعض الأركان حقيقي، فصدق الصلاة على الفاقدة لبعض الأركان دليل على أن لفظ الصلاة لم يوضع لمفهوم مركب هو مجموع الأركان.

الإشكال الثاني: لو كان لفظ (الصلاة) مثلاً موضوعاً للأركان للزم من ذلك أن من جاء بالأركان فقط، وترك سائر الأجزاء والشرائط، كمن كبر عن قيام، وركع، وسجد، وحافظ على الترتيب، والموالاتة، ولكن صلى عرياناً، و خارج الوقت، وإلى غير القبلة، وترك القراءة، والتشهد، والتسليم؛ يكون

محققاً للصلاة، ويصدق على ما جاء به عنوانها، وهذا باطل؛ فإنه لا يصدق على ما جاء به عنوان (صلاة)، وعدم الصدق دليل على أن اللفظ غير موضوع لفهوم هو مجموع الأركان فقط.

الإشكال الثالث: لو كان لفظ (الصلاة) موضوعاً للأركان فقط لكان إطلاق الصلاة على الأفراد الصحيحة - أي: الجامعة لجميع ما يُعتبر في المأمور به، والتي فيها الأركان، وأيضاً سائر الأجزاء والشرائط المعتبرة في الصحة - إطلاقاً مجازياً بعلاقة الجزء والكل؛ وذلك لأن الفرد الصحيح أو الفرد الفاسد الذي فيه بعض الأجزاء غير الركنية، وبعض الشرائط غير الركنية، واختلت فيه بعض الأجزاء غير الركنية، وبعض الشرائط غير الركنية؛ يشتمل على الأركان التي وضع لها لفظ (الصلاة)، ويشتمل على أجزاء وشرائط أخرى، فهو كل، وبعضه ما وضع له اللفظ - وهو الأركان - وبعضه ليس ما وضع له اللفظ - وهو ما انضم من سائر الأجزاء والشرائط - فيكون إطلاق اللفظ على الكل من إطلاق لفظ البعض وإرادة الكل، فإن لفظ (الصلاة) قد وضع للبعض، ولكنه أطلق على الكل - وهو الفرد الصحيح الذي فيه الأركان وغيرها أو الفاسد الذي فيه الأركان وفيه بعض غير الأركان الذي هو معتبر في الصحة - مجازاً؛ فإن إطلاق واستعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل من الإطلاق والاستعمال المجازي، نظير استعمال لفظ (اليد) في تمام بدن الإنسان، فإن لفظ (اليد) موضوع لبعض البدن، وإطلاقه على تمام البدن إطلاق مجازي

بعلاقة الجزء والكل.

وكذلك الأمر بناء على محاولة صاحب القوانين رحمه الله، فإنه إذا كان لفظ (الصلاة) موضوعاً لخصوص الأركان فإن إطلاقها على المركب الذي تشكل الأركان بعضه إطلاق مجازي، وكونه إطلاقاً مجازياً باطل، وذلك لوجهين: الوجه الأول: هو إنه خلاف الوجدان، فنحن بوجداننا إذا أطلقنا كلمة (الصلاة) على تمام صلاة الصبح المشتملة على جميع ما يعتبر في الصحة؛ لا نشعر بأي عناية وتجاوز.

والوجه الثاني: إنه خلاف غرض من يقول بالوضع للأعم؛ فإنه يريد أن ينتهي إلى أن إطلاق لفظ (الصلاة) على الأفراد الصحيحة بجميع أجزائها إطلاق حقيقي، وإطلاق الصلاة على الأفراد الفاسدة بجميع أجزائها إطلاق حقيقي، بينما هذه المحاولة تُثبت أن إطلاق لفظ (الصلاة) على المركب المشتمل على الأركان فقط إطلاق حقيقي فقط، وأما الإطلاق على الصحيح الذي يشتمل على الأجزاء الركنية، وغير الأجزاء الركنية أو الفاسد الذي فيه الأجزاء الركنية وبعض الأجزاء غير الركنية؛ ليس إطلاقاً حقيقياً، وإنما إطلاق مجازي.

فلم يصبح لفظ (الصلاة) موضوعاً للأعم من الصحيح والفاسد، بل صار موضوعاً للمركب المشتمل على الأركان فقط، ولعل هذا الإشكال صار سبباً لاهتداء المحقق النائيني رحمه الله إلى إشكال رابع سجله على هذه المحاولة

الأولى، فإنه ﷺ ذكر أنه إذا قيل بوضع لفظ (الصلاة) للأركان فلا يخلو الوضع من احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يُقال بأن لفظ (الصلاة) لا يصدق حقيقة إلا على المركب المشتمل على الأركان فقط، وهنا يأتي إشكال صاحب الكفاية ﷺ حيث يلزم أن يكون إطلاق لفظ (الصلاة) على المركب المشتمل على غير الأجزاء الركنية إطلاقاً مجازياً.

الاحتمال الثاني: أن يُقال بأن لفظ (الصلاة) موضوع لمعنى يصدق على الأركان إذا وجدت لوحدها، وكذلك يصدق على المركب من الأركان وغيرها إذا وجدت الأركان ووجد معها غيرها، كالقراءة، والتشهد، والتسليم، فيكون المقصود أن لفظ (الصلاة) موضوع للأركان كحد أدنى، ويصدق معناه على كل مركب يكون مشتملاً على الأركان أو على الأركان وغيرها، وعلى هذا الاحتمال يلزم محذوران:

المحذور الأول: هو تردد الماهية، فإنه يلزم أن تكون ماهية الصلاة هي خصوص الأركان فيما إذا وجدت الأركان من دون القراءة، وأيضاً هي الأركان مع القراءة بنحو تكون القراءة دخيلة في الماهية فيما إذا وجدت الأركان ومعها القراءة.

والمحذور الثاني: يلزم أن يكون الشيء جزءاً مقوماً إذا وجد، وإذا انتفى لا يؤثر، أي: لا يوجب انتفاء الماهية، فهو مع وجوده، مؤثر ومع عدمه لا يكون

مؤثراً، وهذا مستحيل^(١).

هذه أهم الإشكالات التي أثرت على المحاولة الأولى التي تبناها المحقق القمي رحمته الله في تصوير الجامع بناء على القول بالوضع للأعم.

المحاولة الثانية: - وهي المحاولة المنسوبة إلى المشهور - وحاصلها هو إن اسم (الصلاة) مثلاً موضوع لجامع مركب، أي: لعدد خاص من الأجزاء، وتلك الأجزاء ليس خصوص الأركان - كما تقدم في المحاولة الأولى - وإنما هي معظم الأجزاء، فإذا تحقق معظم الأجزاء صدق مفهوم (الصلاة)، وتحقق معناها، سواء كان المتحقق صحيحاً أم لم يكن، ولعل سبب ذهاب أصحاب هذه المحاولة إلى هذه المحاولة هو الفرار مما أشكل به على المحاولة السابقة، فإن صاحب القوانين لما ذكر أن الجامع عبارة عن مجموع الأركان أشكل عليه: أولاً: بأنه يلزم انتفاء مفهوم (الصلاة) مع انتفاء ركن من الأركان، مع أنه بالوجدان لا ينتفي، فإنه لا ينتفي معناها فيما إذا جاء المكلف بجميع الأجزاء ولكن أخل بركن من أركانها؛ إذ من الواضح أنه يصدق على ما جاء به صلاة عنوان (الصلاة)، غايته ليس صحيحاً شرعاً.

وثانياً: يلزم صدق مفهوم (الصلاة) على الفعل المشتمل على الأركان فقط، مع أنه لا يصدق مفهوم (الصلاة)؛ فلتخلص من هذين الإشكالين قال أصحاب هذه المحاولة بأن ما وضع له لفظ (الصلاة) ليس خصوص الأجزاء

(١) أجود التقريرات: ج ١ ص ٦١.

الركنيّة، بل المعظم من الأجزاء، فلو كان عدد أجزاء الصلاة عشرة فالجامع هو ستة أجزاء مثلاً، فمتى ما تحقق من الأجزاء ستة أجزاء يتحقق مفهوم (الصلاة)، وإن كان المتحقق ناقصاً وفاقدًا لبعض الأجزاء، فلا يرد الإشكالان السابقان، فإنه لا يرد إشكال لزوم انتفاء مفهوم (الصلاة) فيما إذا انتفى ركن من الأركان وجيء بباقي الأجزاء؛ لأن انتفاء ركن لا يلزم منه انتفاء معظم الأجزاء، كما لا يرد إشكال لزوم صدق الصلاة فيما إذا تحقق الأركان فقط؛ لأن الأركان إذا تحققت فقط فلا يعني تحققها تحقق معظم الأجزاء، فإذا تحققت الأركان فقط لا يتحقق مفهوم (الصلاة)؛ لعدم تحقق المعظم، وهذا ينسجم مع هذه النظرية؛ لأنها ترى عدم تحقق مفهوم (الصلاة). وناقش الشيخ الأنصاري رحمته الله هذه المحاولة، ولم يقبلها، وقد تبعه المصنف رحمته الله، وقد أشكل عليها بإشكالين:

الإشكال الأول: - وهو الإشكال الأخير الذي سُجل على المحاولة السابقة - وهو إن لفظ (الصلاة) مثلاً إذا كان موضوعاً لمعظم الأجزاء يلزم أن يكون إطلاقه على المركب التام المشتمل على جميع الأجزاء والشرائط إطلاقاً مجازياً؛ لأنه من إطلاق ما وضع للبعض على الكل، مع أننا بالوجدان لا نشعر بالمجازية فيما إذا أطلقنا لفظ (الصلاة) على تمام المركب بجميع أجزائه، وشرائطه، وإطلاق لفظ (الصلاة) على جميع الأجزاء والشرائط من دون شعور بمجازية - أو أي: عناية - يدل على أنه ليس موضوعاً للمعظم؛ لأنه لو كان

موضوعاً للمعظم لكان إطلاقه على جميع الأجزاء والشرائط إطلاقاً مجازياً.
 الإشكال الثاني: - ما يفهم من كلمات الشيخ الأعظم رحمته الله^(١) - وتبينه ضمن
 مقدمات:

المقدمة الأولى: هي إنه لا يمكن أن يكون المقصود من وضع لفظ
 (الصلاة) مثلاً لمعظم الأجزاء هو الوضع لمفهوم معظم الأجزاء الذهني، دون
 أن يكون مرآة لواقع معظم الأجزاء في الخارج؛ وذلك لأنه إذا كان لفظ
 (الصلاة) موضوعاً لمفهوم معظم الأجزاء فيلزم من ذلك عدة أمور باطلة لا
 يلتزم بها عالم من علماء الأصول..

الأمر الأول: أن يكون لفظ (الصلاة) مثلاً مرادفاً للفظ (معظم الأجزاء)؛
 لأن المعنى واحد، فما يدل عليه (معظم الأجزاء) هو ما وضع له لفظ
 (الصلاة).

الأمر الثاني: أن يكون لفظ (الصلاة) ولفظ (الحج) مترادفين، فكما أن
 لفظ (الصلاة) موضوع لمعظم الأجزاء فإن لفظ (الحج) موضوع لمعظم
 الأجزاء، بل إذا كان لفظ الصلاة موضوعاً لمفهوم معظم الأجزاء، وكذلك
 ألفاظ سائر العبادات، ومنها الحج، والزكاة، والصوم؛ فيلزم أن يوجد ترادف
 بين لفظ (الصلاة)، والحج، والصوم، والزكاة، ولا يلتزم عالم من علماء
 الأصول بذلك.

(١) مطارح الأنظار: ص ٨

الأمر الثالث: يلزم عدم انطباق مفهوم (الصلاة) على ما يأتي به المكلف في الخارج من الأجزاء، لأن لفظ (الصلاة) موضوع لمعظم الأجزاء، وهذا المفهوم موجود ذهني، ووعائه الذهن، ولا تحقق له في الخارج، وعليه فيلزم عدم إمكانية أن يمثل المكلف قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾^(٣)، فإذا كان لفظ (الصلاة) وألفاظ سائر العبادات موضوعة للمفهوم الذهني الذي هو مفهوم (معظم الأجزاء)؛ فيلزم أن يكون معنى ألفاظ العبادات معنى ذهنيًا، والمعنى الذهني لا يقبل التحقق في الخارج.

إذن، لا يمكن أن يُقال بأن لفظ (الصلاة) موضوع لمفهوم معظم الأجزاء، فلا بد أن يكون المقصود من الوضع لمعظم الأجزاء - عند أصحاب المحاولة الثانية - هو الوضع لواقع معظم الأجزاء الذي يحكيه مفهوم (معظم الأجزاء).

المقدمة الثانية: إذا كان لفظ (الصلاة) موضوعاً لواقع معظم الأجزاء، وليس موضوعاً لمفهوم معظم الأجزاء؛ فهنا سوف نقول بأن واقع معظم

(١) سورة الإسراء: آية ٧٨.

(٢) سورة آل عمران: آية ٩٧.

(٣) سورة التوبة: آية ١٠٣.

الأجزاء مردد، وليس منضبطاً، ويمكن بيان تردد عدم انضباط معظم الأجزاء ببيانات ذكرها علماء الأصول، ونقتصر على ذكر بيانين وردا في عبارة صاحب الكفاية رحمته الله.

البيان الأول: هو إن لفظ (الصلاة) إذا كان موضوعاً لواقع معظم الأجزاء، كأن يكون موضوعاً لستة أجزاء من أجزاء الصلاة العشرة أو لسبعة أجزاء منها؛ فهنا يلزم أنه في فرض تحقق ستة أجزاء ليس فيها التشهد مثلاً أن لا يكون التشهد جزءاً من الموضوع له لفظ (الصلاة)، وإذا تحققت ستة أجزاء فيها التشهد فيلزم أن يكون التشهد جزءاً من الموضوع له، فيكون جزء واحد وهو التشهد جزءاً من المعنى الذي وضع له اللفظ، وفي نفس الوقت هو ليس جزءاً، فتتردد ماهية (الصلاة) التي وضع لها اللفظ بين أن تكون متقومة بالتشهد وبين أن تكون ليست متقومة به.

البيان الثاني: هو إن لفظ (الصلاة) إذا كان موضوعاً لواقع معظم الأجزاء يلزم أن المصلي إذا جاء بعشرة أجزاء يتردد أمر الصلاة بين أن تكون الستة أجزاء التي منها القراءة أو الستة أجزاء التي ليست منها القراءة؛ فإن عدد أجزاء الصلاة عشرة، والمفروض أن المصلي جاء بعشرة أجزاء، ولفظ الصلاة ليس موضوعاً للعشرة، وإنما للمعظم، والمعظم يمكن أن يكون ستة من هذه العشرة ليس منها القراءة، ويمكن أن يكون ستة من هذه العشرة منها القراءة، فهنا سوف تتردد ماهية (الصلاة) بين أن تكون الستة التي منها القراءة أو

السته التي ليس منها القراءة، ولا مرجح لجعل ماهية (الصلاة) أحدهما. والنتيجة إلى هنا هي: إنه إذا كان لفظ (الصلاة) موضوعاً لمعظم الأجزاء فهو موضوع لواقع معظم الأجزاء، وواقع معظم الأجزاء مررد، وهذا التردد يلزم منه التردد في الماهية التي وضعت لها لفظ (الصلاة). المقدمة الثالثة: إذا اتضح من خلال المقدمة السابقة أن القول بالوضع لمعظم الأجزاء يلزم منه تردد الماهية، وعدم تعيين أجزائها؛ نقول: إن هذا التردد باطل، ومستحيل.

ما هو الوجه في استحالة التردد؟

الجواب: هناك وجوه كثيرة محتملة، والمصنف رحمته الله لم يذكر منها وجهاً، وإنما اكتفى ببيان أن التردد كما ترى، ونذكر بعض الوجوه تنميماً للفائدة:

الوجه الأول: هو إنه يلزم أن يكون الجزء في صورة وجوده مقوماً للمعنى الموضوع له اللفظ وفي صورة عدمه ليس مقوماً، مع أن الموضوع له لفظ (الصلاة) واحد؛ لاتحاد المعنى، واتحاد اللفظ، واتحاد الوضع؛ فإن لفظ (الصلاة) قد وضع بوضع واحد، وليس مشتركاً لفظياً، وإنما هو مشترك معنوي، فكيف يكون جزء واحد مقوماً في حال وليس مقوماً في حال آخر، فإذا وجد يكون مقوماً، وإذا عدم لا يكون مقوماً، مع أن المعنى الذي يكون الجزء له تارة مقوماً وأخرى غير مقوم معنى واحد، ووضع له اللفظ بوضع واحد؟!!

الوجه الثاني: لزوم إبهام الماهية وترددها مع أنها من حيث الأجزاء متعينة ومنضبطة، ويستحيل أن تتردد من حيث أجزائها.

الوجه الثالث: إن مشكلة تصوير جامع على القول بالوضع للأعم لن تنحل، فإنه على القول بالوضع للأعم نكون بحاجة إلى عنوان عام يحكي جميع الأفراد؛ سواء كانت صحيحة أم كانت فاسدة، لكي نقول بأن وضع أسماء العبادات الذي هو من الوضع العام، والموضوع له العام؛ لوحظ فيه المعنى العام كمرآة يحكي الأفراد الموجودة في الخارج، ولكي نصل إلى صيغة مقبولة نُخرج لنا وضع لفظ (الصلاة) لجميع الأفراد، سواء كانت أفراداً صحيحة أم كانت أفراداً فاسدة، وهذه المحاولة لا تعطينا هذه الصيغة، ولا تحل لنا المشكلة التي نواجهها؛ وذلك للبيان التالي:

فإن المشكلة التي نواجهها في مسألة إمكان تصوير جامع على القول بالوضع للأعم هي أن الأفراد متعددة ومختلفة في الأجزاء، والوضع ليس من الوضع الخاص، والموضوع له الخاص، ولا من الوضع الخاص، والموضوع له العام، وإنما هو من الوضع العام، والموضوع له العام، فلا بد من تصوير معنى عام يتصوره الواضع، ويضع اللفظ له، فإذا قيل بأن الموضوع له واقع أغلب الأجزاء أو معظم الأجزاء فسوف نقول إن هذا الجامع يحتاج إلى جامع؛ لأن معظم الأجزاء مصاديق متعددة، فتارة يكون المعظم مع التشهد، وثانية يكون بدونها، وثالثة يكون مع القراءة، ورابعة يكون بدونها، وهكذا، فلا بد من

تصوير جامع يجمع معظم الأجزاء في الخارج الذي له أفراد كثيرة متعددة كل فرد منها يسمى بمعظم الأجزاء، فنحتاج إلى عقد بحث آخر لكي نتحصل على جامع يجمع بين معظم الأجزاء، والمفروض أن لفظ (الصلاة) لم يوضع لمفهوم معظم الأجزاء، وإنما وضع للواقع، والواقع الخارجي متعدد.

المحاولة الثالثة: إن الموضوع له أسماء العبادات عنوان متميز من جهة، وهو عام ينطبق على جميع الأفراد المختلفة في الأجزاء والشرائط، والمنقسمة إلى صحيحة وفاسدة، وإن كان فيه إبهام من جهة الأجزاء والشرائط، وبيان ذلك: إن المشكلة التي يواجهها علماء الأصول في تصوير جامع على القول بالوضع للأعم تكمن في أمرين:

الأمر الأول: اختلاف الأفراد في الأجزاء والشرائط، فإنه يوجد صلاة سفرية تتكون من ركعتين، وصلاة حضرية تتكون من أربع ركعات، وقد تكون الصلاة عن قيام، وقد تكون عن جلوس، وقد تكون اضطجاع، فالصلاة في أجزائها تختلف من حيث الأجزاء والشرائط، فالأفراد الصحيحة تختلف، والأفراد غير الصحيحة أيضاً تختلف.

الأمر الثاني: عدم وجود عنوان جامع ولو عنوان المقتضي لأثر النهي عن الفحشاء والمنكر يشكل جهة جامعة أو يحكي عن جهة جامعة في الأفراد مع اختلاف أجزائها واختلاف شرائطها؛ لأن أثر النهي عن الفحشاء والمنكر لا يترتب على جميع الأفراد الأعم من الصحيحة والفاسدة، وإنما يترتب على

خصوص الأفراد الصحيحة، بينما البحث ليس في تصوير الجامع للأفراد الصحيحة، وإنما تصوير جامع أعم يشمل الأفراد الصحيحة والأفراد الفاسدة، وعليه فحيث لا يوجد جامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة، فإننا نواجه مشكلة في تصوير جامع لاحظته الواضع، ووضع له لفظ (الصلاة)، وهذا الجامع ينطبق على جميع الأفراد المختلفة في عدد أجزائها، وفي عدد شرائطها، وفي عدد انتفاء موانعها.

ويمكن علاج هذه المشكلة في تصوير جامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة بالقول بأن وضع أسماء العبادات نظير وضع أسماء الأعلام الشخصية، فلفظ (زيد) مثلاً موضوع لزيد، وهو ينطبق على زيد وهو صغير، وكبير، سواء كان تام الأجزاء أم حدث فيه نقص أو زيادة؛ فإنه ينطبق عليه حقيقة، مع أنه موضوع لحقيقة مُعَيَّنة، وهي حقيقة (زيد)، ومع ذلك فيه جهة مُبْهَمة من حيث الأحوال، وتام الأجزاء ونقصها أو زيادتها، ولهذا يطلق على المعنى المحدد في جميع أحواله، وكذلك الأمر في أسماء العبادات، كلفظ (الصلاة)، فإنه موضوع لحقيقة الصلاة المميزة والمتعَيَّنة، ولكن هذه الحقيقة المتعَيَّنة والممتازة من جهة عن حقيقة الحج، وحقيقة الصوم، وحقيقة الزكاة؛ هي مبهمة من حيث عدد الأجزاء والشرائط، ومن حيث الزيادة والنقص، ولهذا تصدق على ما اشتمل على ستة أجزاء، وعلى ما اشتمل على عشرة أجزاء، فإنه هنالك حقيقة واحدة ثابتة في الصلاة التامة وفي الصلاة الناقصة،

وفي صلاة القائم، وفي صلاة الجالس، وفي صلاة المضطجع، وفي الصلاة الصحيحة، وفي الصلاة الفاسدة، فهناك حقيقة واحدة مُبهِمة من حيث الأحوال، ومن حيث الشرائط والأجزاء، ولا تُقومها هذه الحالات الخاصة، ولهذا فهي تصدق مع تبدل الأحوال، فلا تتقوم بالزيادة، ولا تتقوم بالنقص، ولهذا تصدق في حالة الزيادة، وتصدق في حالة النقص.

والخلاصة: يمكن أن نُصور جامعاً ويكون ذلك الجامع محفوظاً في جميع الأفراد؛ لأنه جامع مُتَعَيِّن من جهة، ومُبْهِم من جهة، ولا يتقوم باختلاف الأحوال، كما هو الحال في أسماء الأعلام الشخصية.

في مقام التعليق على هذه المحاولة أذكر ثلاثة تعليقات:

التعليق الأول: هو إن المصنف رحمه الله لم يقبل هذه المحاولة، وأشكل عليها بأن هنالك فرقاً بين أسماء الأعلام الشخصية وبين أسماء العبادات، فقياس أسماء العبادات على أسماء الأعلام الشخصية قياس مع الفارق، ويمكن أن نُقرره إشكاله رحمه الله بتقريبين:

التقريب الأول: أن يُقال بأنه في أسماء الأعلام الشخصية كلفظ (زيد) يكون اللفظ موضوعاً للشخص، وحيث إن تشخص (زيد) بوجوده، وليست العوارض إلا أمارات للتشخص؛ فلا يضر تبدل العوارض بصدق المسمى في لفظ (زيد)؛ لأن لفظ (زيد) موضوع للشخصية، والشخصية تتقوم بالوجود، فما دام وجود زيد محفوظاً فإن شخصيته التي هي المسمى موجودة ومحفوظة،

والمعنى الذي وضع له اللفظ محفوظ وإن اختلفت العوارض، وتفاوتت أجزاء زيد بالزيادة والنقيصة.

وأما في أسماء العبادات التي يراد قياسها على لفظ (زيد) ونظائره فإن الموضوع له فيها معنى عام ليس متشخصاً، وينبغي أن يكون هذا المعنى العام منطبقاً على جميع الأفراد، ففي الصلاة ينبغي أن ينطبق المعنى على جميع أفراد الصلاة وإن اختلفت أحوالها، واختلفت أجزائها وشرائطها، وما يراد تحديده في بحث تصوير الجامع بناء على الوضع للأعم هو تحديد هذا المعنى العام الذي ينطبق على الأفراد بتمام أجزائها وشرائطها مع تعدد وجودها، فإنه إذا صلى زيد صلاة من عشرة أجزاء يصدق على تمام هذه الأجزاء العشرة أنه صلاة، وإذا صلى عمرو صلاة من سبعة أجزاء يصدق على تمام ما جاء به أنها صلاة، فليس صلاة زيد مع زيادة، وليس ما جاء به عمرو صلاة ناقصة، بل ما جاء به من حيث المسمى تام ينطبق عليه لفظ (الصلاة)، فما هو هذا الجامع العام الذي ينطبق على تمام الأفراد مع اختلافها من دون أن يكون هنالك نقص بلحاظ المسمى؟ فقد يكون نقص بلحاظ ما اعتبره الشارع في الصحة، ولكن لفظ الصلاة ليس موضوعاً لخصوص الصلاة الصحيحة، والصحة ليست مقومة للمعنى، بل موضوع للأعم، وهذا الأعم ينطبق على جميع الأجزاء في أي فرد من أفراد الصلاة، ونريد أن نتعرف على هذا الجامع.

التقريب الثاني: أن يقال بأنه في أسماء الأعلام الشخصية كلفظ (زيد)

يكون اللفظ موضوعاً لمركب حقيقي موجود بوجود واحد، وهو (زيد)، أي: الحيوان الناطق المتشخص بوجود زيد، وهنا لا يوجد تبدل في الحقيقة التي وضع لها لفظ (زيد)؛ فإن لفظ (زيد) موضوع لمركب (الحيوان الناطق) المتشخص في وجود (زيد)، فما دام وجود (زيد) محفوظاً فإن المسمى محفوظ، وما دام وجود زيد باقياً فإن المسمى باق، واختلاف العوارض ليس اختلافاً في ما هو موضوع له اللفظ، وإنما هو اختلاف في أمر منضم إلى ما وضع له اللفظ، وهي الأمارات الكاشفة عن تشخص (زيد).

وأما في أسماء العبادات كالصلاة فإن الموضوع له مركب اعتباري لا وجود له حقيقي متحد في الخارج، بل ما هو موجود في الخارج مكون من وجودات متعددة، من مقولات مختلفة، فالصلاة تتكون من القراءة، والقراءة من مقولة أن يفعل، وتتكون من ركوع، والركوع من مقولة الوضع، والماهيات حيث إنها متباينة بتهام ذاتها، ووجوداتها في الخارج وجودات متعددة؛ فيستحيل أن يكون لوجود واحد أكثر من ماهية من مقولتين مختلفتين، والصلاة كمركب اعتباري ليست مركبة فقط من أجزاء وجودية، بل مركبة من أجزاء وجودية وعدمية، فهي مركبة من ركوع، والركوع جزء وجودي، ومن عدم القهقهة، وهذا قيد عدمي، وعليه فلا يوجد في أي فرد من أفراد الصلاة وجود واحد محفوظ، بل هنالك وجودات متعددة، والشارع يعتبر لهذه الوجودات المتعددة أو لهذه الوجودات والعدميات وحدة اعتبارية

هي المركب الارتباطي أو ما يسمى بالصلاة في باب الصلاة، وعليه فلا يمكن أن نتصور وجود جامع قد وضع بإزائه لفظ (الصلاة) في باب الصلاة، ويكون جامعاً للأجزاء المختلفة في الأفراد المتعددة؛ إلا إذا كان هنالك أثر واحد يترتب على جميع الأفراد مع اختلاف وجودات أجزائها واختلاف عدد وجود أجزائها؛ إذ يمكن من خلال هذا الأثر الواحد أن نستكشف وجود جهة واحدة في هذه الأفراد المختلفة فيوضع اللفظ لهذه الجهة الواحدة، وفي الأفراد الأعم من الأفراد الصحيحة والفسادة لا يوجد هذا الأثر الواحد؛ فإن الأفراد مختلفة، وبعضها صحيح، وبعضها فاسد، فبعضها يترتب عليه أثر، وبعضها - وهو الأفراد الفاسدة - لا يترتب عليه أثر، والأفراد الصحيحة التي يترتب عليها أثر يمكن أن تصور فيها جامعاً، وهو ما يقتضي النهي عن الفحشاء والمنكر، وأما الأفراد الفاسدة فلا يوجد فيها جامع؛ لأنه لا يترتب عليها أثر واحد، فلا جامع بينها وبين الأفراد الصحيحة، كما أنه لا جامع بينها في نفسها؛ لأنها هي في نفسها تختلف في عدد الأجزاء والشرائط.

التعليق الثاني: هو هل هذه المحاولة تختلف عن المحاولتين السابقتين؟ فتختلف عن محاولة صاحب القوانين رحمه الله التي قال فيها بأن الجامع خصوص الأركان؟ وتختلف عن المحاولة المنسوبة للمشهور التي قال أصحابها فيها بأن الجامع هو معظم الأجزاء؟ أم هي لا تختلف وترجع إلى إحدى المحاولتين السابقتين؟

قد يُقال : هي لا تختلف عن المحاولتين السابقتين؛ لأن هذه المحاولة تفيد أن لفظ (الصلاة) مثلاً موضوع لمعنى متميز محفوظ في جميع أفراد (الصلاة) الصحيحة والفسادة مع اختلاف أجزائها، وذلك المعنى المتميز إما أن يُقال هو الأركان فترجع هذه المحاولة إلى المحاولة الأولى، أو يُقال بأن الجامع المتميز والمبهم من حيث عدد الأجزاء ومن حيث الحالات الطارئة؛ هو معظم الأجزاء، فمتى ما تحقق معظم الأجزاء يصدق عنوان الصلاة، وهذا المعظم متعين سار في جميع الأفراد الأعم من الصحيحة والفسادة، ومُبهم من حيث سائر الأجزاء المنضمة إلى المعظم، وإذا كان المقصود بالحقيقة المتعينة معظم الأجزاء رجعت هذه المحاولة إلى المحاولة الثانية.

وقد يُقال إنها مستقلة، وذلك بالبيان التالي:

قد يكون نظر أصحاب هذه المحاولة إلى تصوير جامع مركب، بأن المقصود بالجامع الذي وضع له لفظ (الصلاة) عدداً خاصاً من الأجزاء، وحينئذ يقال: إن كان خصوص الأركان فإن هذه المحاولة سوف ترجع إلى المحاولة الأولى، وإن كان معظم الأجزاء فإنها سوف ترجع إلى المحاولة الثانية، وقد يقال : إن هذه المحاولة ليست في مقام تصوير جامع مركب، وإنما هي في مقام تصوير جامع بسيط متحد بالأجزاء كالذي يترتب عليه عنوان النهي عن الفحشاء والمنكر، وهو ينطبق على الأجزاء والشرائط، كما صور المصنف رحمته الله في بحث تصوير الجامع بناء على الوضع للصحيح، فيوجد جامع

متميز بسيط متحد بالأجزاء في الخارج، وهو من جهة متعين، ومن جهة أخرى مُبهم، وهو مع كل فرد محفوظ وإن اختلفت الأجزاء، وتبدلت الشرائط، وحينئذ تكون هذه المحاولة محاولة مستقلة، كما ذكر المصنف رحمه الله لا ترجع إلى محاولة سابقة.

التعليق الثالث: ذكر بعض أساتذة الكفاية وشرّاحها أن هذه المحاولة ليست تصويراً للجامع في الحقيقة؛ لأنها لم تُحدد لنا ما هو الجامع بين الأفراد الصحيحة والأفراد الفاسدة، فما تقدمه هو إمكانية تصوير جامع فقط، وذلك بقياس أسماء العبادات على أسماء الأعلام الشخصية، فغاية ما يستفاد هو أن تصوير الجامع غير مستحيل؛ لأن المشكلة التي نوجهها تكمن في اختلاف أجزاء وشرائط أفراد الصلاة مع عدم وجود أثر واحد يستكشف به وجود الجامع، ويمكن التخلص من هذه المشكلة بالقول بأن وضع أسماء العبادات كوضع الأعلام الشخصية، فكما أن معنى (زيد) غير مُتعين، ومُبهم، وهو لا بشرط من حيث الأحوال والعوارض المنضمة، فكذلك الأمر بالنسبة إلى أسماء العبادات كلفظ (الصلاة)، فإنه يمكن أن يُقال بوجود معنى جامع، وهو مُبهم من حيث عدد الأجزاء والشرائط، وأما سؤال ما حقيقة ذلك الجامع؟ فلا جواب عليه، وهذا بخلافه بالنسبة إلى المحاولتين السابقتين، فمحاولة صاحب القوانين رحمه الله تجيب على السؤال ببيان أن الجامع هو الأركان، فالواضع تصوّر الأركان، ووضع اللفظ لها، والمحاولة المنسوبة إلى المشهور -

أيضاً - تجيب بجعل الجامع معظم الأجزاء، فالواضع يتصور مفهوم معظم الأجزاء، ويضع له اللفظ.

وبخلاف هذا المحاولة الثالثة، فإن أصحابها ذكروا أنه يمكن تصوير جامع بقياس أسماء العبادات على أسماء الأعلام الشخصية، وأما ما هو ذلك الجامع فهذا مسكوت عنه.

ولعل الذي دعا أصحاب هذه المحاولة إلى العدول عن تصوير جامع إلى إمكانية تصوير جامع هي الإشكالات التي أوردت على المحاولتين السابقتين، فكأنهم أرادوا بيان أنه يمكن أن يُقال بأن الوضع لمعنى عام مُبهم، ولا حاجة لتصور ذلك المعنى العام، وتصوره إجمالاً في وضع لفظ (الصلاة) أو (الحج) أو (الصوم)، فكأنه مغروس في أذهان هؤلاء أنه إذا أردنا أن نذكر جامعاً فيما أن نذكر جامعاً مركباً فحينئذ تأتي الإشكالات التي تقدمت على المحاولة الأولى، والثانية، أو نذكر جامعاً بسيطاً، والجامع البسيط وإن أخرجنا عن المحاولتين الأوليين وبالتالي لن يأتي ما يرد عليهما إلا أنه سوف يُوقعنا في إشكال ضرورة البرهنة على وجود هذا الجامع، ولا برهان ما دام لا يوجد أثر يكشف عن جامع بسيط متحد بالأجزاء والشرائط، والمخرج في القول بأنه يكفي أن نتصور جامعاً مُبهماً يكون قابلاً لأن يُحفظ وإن تبدلت الأحوال، وأدل دليل على إمكان تصوير جامع من هذا القبيل المعنى الموجود في أسماء الأعلام الشخصية؛ فإن أسماء الأعلام الشخصية موضوعة لمعنى متميز، وهو

أيضاً من جهة أخرى مُبهم لا يزول مع تبدل الأحوال واختلاف الأجزاء من حيث النقيصة، ومن حيث الزيادة.

المحاولة الرابعة: وهي أن يقال إن لفظ (الصلاة) مثلاً موضوع لخصوص الصحيح الجامع بين الأفراد الصحيحة التامة من حيث الأجزاء والشرائط، ثم استعمل اللفظ مجازاً في الأفراد الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط، ولكن لا على نحو المجاز في الكلمة، وإنما من باب المجاز السكاكي أو المجازي العقلي أو المجاز في الإسناد.

فقد تقدم أن المجاز تارة يكون في الكلمة، وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وأخرى يكون في الإسناد، وهو المجاز السكاكي، وحقيقته أن يستعمل اللفظ فيما وضع له ولكن يتوسع الذهن فيما وضع له اللفظ، ويجعله شاملاً للأفراد التي لا تدرج فيه حقيقة، وإنما تدرج فيه ادعاء بعد التوسعة العقلية، ولهذا يُقال إن هذا المجاز مجاز عقلي، وليس مجازاً في الكلمة، لأنه ليس استعمالاً للفظ في غير ما وضع له، بل هو استعمال للفظ في ما وضع له، ولكن الذهن توسع في المعنى الذي وضع له اللفظ وجعله شاملاً لبعض الأفراد التي لا يشملها حقيقة، وإنما ادعاء، فلفظ (الصلاة) قد وضع لخصوص الأفراد الصحيحة، واستعماله في الأفراد الصحيحة استعمال حقيقي، والعرف يستعمله في الفاقدة لبعض الأجزاء أو الشرائط من باب المجاز العقلي، فكأنه صلاة تامة في جميع أجزائها وشرائطها، وهو صلاة تامة قد وضع لها لفظ

(الصلاة) ولكن بعد توسعة العقل للمعنى، فالعرف يستعمل لفظ (الصلاة) الموضوع لرتبة وهي الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط في معناه وهو (الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط)، ولكن بعد توسعة هذا المعنى وجعله يشمل الفرد الناقص لبعض الأجزاء وإن كان صحيحاً، والفرد الفاقد لبعض الأجزاء والمتصف بالفساد؛ صار الاستعمال مجازياً في الفاقد مع الحفاظ على المعنى، ولكن المجاز مجاز عقلي، فيكون الاستعمال في الأعم من الأفراد الصحيحة والفاقدة استعمال للفظ فيما وضع له، ولكن في الأفراد الصحيحة بلا ادعاء، وفي الأفراد الفاقدة سواء كان الصحيحة أم الفاسدة يوجد ادعاء؛ حيث نُزِّلَ الفاقد منزلة الواجد أو قل: توسع الذهن في مفهوم الواجد وجعله شاملاً للفرد الفاقد - أيضاً - بل يمكن أن يُقال: إن ألفاظ العبادات في أول الأمر استعملت في الفاقد سواء كان صحيحاً أم فاسداً مع المجاز السكاكي، ولكن بسبب هذا الاستعمال - ولو لم يكن هذا الاستعمال كثيراً - صار لفظ العبادات موضوعاً بالوضع التعيّن للفرد الفاقد، سواء كان صحيحاً أم كان فاسداً، ففي البداية استعمل اللفظ مجازاً في الفرد الفاسد، وبهذا الاستعمال سواء كان استعمالاً مرة واحدة أم كان عدة مرات؛ تحقق وضع آخر للفظ (الصلاة) في الفرد الفاقد، ولو كان ذلك الفرد الفاقد فاسداً، وبهذا صار اللفظ موضوعاً للأفراد الأعم من الأفراد الصحيحة والفاقدة.

وقد نظر أصحاب هذه المحاولة بأسماء المعاجين المركبة، فلو فرضنا أن

الحلوى - كمعجون - تتكون من أربعة أمور: (السكر، والطحين، والزيت، والزعفران)، فإنه لو وجد معجون مشابه للحلوى في جميع الأجزاء إلا الزعفران فإنه يصح استعمال لفظ (الحلوى) فيه؛ لأنه معجون يُشابه الحلوى، وإن لم يكن هو المعنى الذي وضع له اللفظ، ولكن يمكن أن نُنزل المعنى الذي لم يُوضع له اللفظ منزلة المعنى الذي وضع له اللفظ؛ فإن ما يتكون من ثلاثة أجزاء (السكر، والطحين، والزيت) فقط ليس المعنى الذي وضع له لفظ (الحلوى)، لكن يُمكن أن نُنزل هذا الفاقد منزلة المعجون الواحد، أي: يمكن أن نُنزل غير المعنى الذي وضع له اللفظ منزلة معنى الحلوى أو قل يمكن أن نوسع معجون الحلوى، ونجعله شاملاً لما يشابهه من المعاجين الفاقدة لبعض أجزائه، كالمعجون الفاقد للزعفران، وإذا استعملنا لفظ (الحلوى) في المعجون الفاقد للزعفران فإن استعمالنا مجازي، والمجاز فيه مجاز عقلي، وبهذا الاستعمال الذي يستند إلى المشابهة يتحقق وضع ثانٍ تعيّن للفظ (الحلوى) في المعجون الفاقد لبعض أجزاء الحلوى، فيكون لفظ (الحلوى) حينئذٍ موضوعاً للأعم من المعجون المركب من أربعة أجزاء، فقد كان قبل هذا الاستعمال المجازي موضوعاً لخصوص المعجون المركب من أربعة أجزاء، ولكن بعد الاستعمال المشتمل على الادعاء العقلي صار موضوعاً للأعم، ويكون استعماله في المعجون المكون من أربعة أجزاء وفي المعجون المكون من ثلاثة أجزاء فقط؛ استعمالاً حقيقياً، وليس استعمالاً مجازياً.

وقد أشكل على هذه المحاولة بعدة إشكالات، نذكر إشكالين فقط:

الإشكال الأول: هو الإشكال الذي ذكره المصنف رحمه الله وبينه بقوله (وفيه: إنه إنما يتم في مثل أسامي المعاجين، وسائر المركبات الخارجية؛ مما يكون الموضوع له فيها ابتداء مركباً خاصاً)، وحاصله هو إن هذه المحاولة تامة في مثل لفظ (الحلوى)، وليست تامة في أسماء العبادات، فقياس أسماء العبادات على الحلوى قياس مع الفارق..

أما أنها تامة في اسم (الحلوى)؛ فلأنه في الحلوى يوجد مركب متعين، وله أجزاء أربعة متعيّنة، وهي (السكر، والطحين، والزيت، والزعفران) مثلاً، فيمكن أن يُقال: حيث إن هذا الاسم موضوع لحقيقة متعيّنة من حيث الأجزاء والشرائط؛ فيمكن أن يستعمل فيما هو مشابه للمعنى الذي وضع له، وهو معنى منضبط مع فقد بعض الأجزاء والشرائط، فيمكن أن يوجد شيء يكون مشابهاً للمعنى؛ لأن معنى الحلوى منضبط، فيمكن أن يوجد شيء يشابهه، وهو المعجون الذي يفقد الزعفران مثلاً، فيكون استعمال لفظ (الحلوى) في هذا المشابه استعمالاً مجازياً من باب المجاز العقلي، ويكون هذا الاستعمال منشأً لتحقيق وضع جديد، وهو وضع لفظ (الحلوى) في المركب أو المعجون المشابه للمعنى.

وأما أنها ليست تامة في أسماء العبادات؛ فلأنه في أسماء العبادات، كالصلاة - مثلاً - لا يوجد مركب خاص مُتَعَيَّن يسمى صحيحاً، بل يوجد أفراد متعددة

للسحيح، وهي مختلفة ومتفاوتة من حيث الحالات، والطوارئ، فصلاة المسافر التامة غير صلاة الحاضر التامة، وصلاة الخائف غير صلاة الآمن، وصلاة المختار غير صلاة المضطر، فهذه أفراد صحيحة، ومختلفة، وتفاوتت في عدد الأجزاء والشرائط، فلا يمكن أن يُقال بوجود فرد مشابه للفرد الذي وضع له لفظ (الصلاة)، فيكون استعمال اللفظ فيه استعمالاً مجازياً من باب المجاز العقلي، ويكون الاستعمال منشأ لحصول وضع آخر، فيكون اللفظ موضوعاً للأعم؛ فإن أفراد الصحيح مختلفة، ومتفاوتة، والفرق بينها فرق شاسع، فأى فرد فاسد يُلاحظ كمشابه للمعنى الذي وضع له لفظ (الصلاة) ويلحظ مع أي مرتبة وحصّة من حصص هذه المراتب والأفراد المختلفة للسحيح الذي وضع له لفظ (الصلاة)؟!

وبعبارة أخرى: إن صاحب هذه المحاولة يرى أن اللفظ موضوع للسحيح الواحد لتمام الأجزاء والشرائط، ثم للمشابهة بين الصحيح الواحد لجميع الأجزاء والشرائط صار لفظ (الصلاة) يطلق على الفاسد مجازاً، ثم بهذا الإطلاق صار حقيقة، ويلاحظ عليه: أن بعض أفراد الفاسد لا يوجد بينه وبين الفرد التام الجامع لجميع الأجزاء والشرائط أي مشابهة، فأى مشابهة مثلاً بين صلاة المضطجع الإيمائية التي يوماً فيها للركوع والسجود الفاسدة التي أحدث فيها، وبين صلاة الحاضر المختار التامة حتى يُقال: لأن توجد مشابهة بين معنى الصلاة الصحيحة والفرد الجامع لجميع الأجزاء والشرائط

وبين صلاة المضطجع الإيمائية؛ استعمل لفظ (الصلاة) في صلاة المضطجع مجازاً، ثم ببركة هذا الاستعمال صار اللفظ موضوعاً لصلاة المضطجع الإيمائية؟!

إن الحديث عن المشابهة في هذا المثال لا مسرح له، وبالتالي لا يمكن أن تتم هذه المحاولة؛ لعدم وجود مشابهة بين الفرد التام الجامع لجميع الأجزاء والشرائط وبين جميع الأفراد الفاسدة بما في ذلك صلاة المضطجع الإيمائية التي أحدث فيها.

ولم يقبل هذا الإشكال الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله^(١)، فقد أشكل عليه بأنه ليس من الضروري في استعمال الصلاة في الفاسد من باب المشابهة ملاحظة المشابهة بين الفرد التام الجامع لجميع الأجزاء والشرائط - كصلاة الحاضر، غير الخائف، المختار - وبين أفراد الصلاة الفاسدة ليقال إنه لا مشابهة بين الصلاة التامة وبين جميع أفراد الصلاة الفاسدة، بل يمكن أن يُقال: بأن الصلاة موضوعة للصحيحة، وللصحيح مراتب مختلفة، وتلاحظ المشابهة بين كل مرتبة من مراتب الصلاة الصحيحة وما يوازيها من مراتب الصلاة الفاسدة، فنلاحظ في صلاة المضطجع الإيمائية الفاسدة المشابهة بينها وبين صلاة المضطجع الصحيح، ونلاحظ في صلاة الحاضر غير الخائف وغير المضطر الفاسدة المشابهة بينها وبين صلاة الحاضر غير الخائف المختار

(١) بداية الوصول: ج ١ ص ١٠٢.

الصحيحة، وهكذا في سائر المراتب.

الإشكال الثاني: - وهو إشكال صاحب كتاب بداية الوصول في شرح كفاية الأصول وحاصله: إنه يلزم من هذه المحاولة انتفاء الثمرة التي يريد القائل بالوضع للأعم ترتيبها؛ فإن القائل بالوضع للأعم يريد أن يصحح التمسك بالإطلاق عند الشك في دخالة قيد في الصلاة؛ وذلك لأنه إذا شكنا - مثلاً - في اعتبار جلسة الاستراحة في الصلاة فإنه يمكن أن يُقال بأنه لا شك في أن من جاء بالعمل بدون جلسة الاستراحة فإنه يصدق على ما جاء به عنوان الصلاة، فالمراد الاستعمالي محرز في المقام؛ لأن الصلاة موضوعة للأعم من الصلاة الصحيحة والفسادة. نعم، نحن نشك هل هو صحيح أم لا؟ من جهة الشك في أن المولى (تبارك وتعالى) هل قيّد الصلاة بجللسة الاستراحة أم لا؟ وحيث نُحرز المراد الاستعمالي، ونشك في المراد الجدي فهل المولى أراد جدّاً خصوص الصلاة المقيدة بجللسة الاستراحة أو أراد الأعم؟ فيمكن أن نتمسك بالإطلاق، ونقول إن المولى لم يُقيد بذكر جلسة الاستراحة، فما لم يقله لا يريد، وهذه الثمرة لا تترتب بناء على المحاولة الرابعة؛ لأن لفظ (الصلاة) بناء عليها موضوع لخصوص الصلاة الصحيحة، ولكن من باب وجود مشابهة بين الصلاة الصحيحة والصلاة الفاسدة استعمل في الصلاة الفاسدة مجازاً على نحو المجاز العقلي، ثم يترقى أصحاب هذه المحاولة فيقولون بأن لفظ الصلاة بعد الاستعمال المجازي يكون موضوعاً في الصلاة الفاسدة.

فحينئذٍ يقال لهم: إن كنتم تقولون بأن لفظ (الصلاة) موضوع لخصوص الصحيحة، ويستعمل مجازياً في الفاسدة، ولا يوجد ترق؛ فإنه من الواضح أنه لا يمكن أن يُتمسك بالإطلاق؛ لأن المفروض أن لفظ (الصلاة) موضوع فقط للصلاة الصحيحة، ففيما إذا شككنا في دخالة جلسة الاستراحة في الصلاة فهذا يعني أننا نشك في صحة الصلاة بدون جلسة الاستراحة، وهذا مرجعه إلى أننا نشك في المعنى الاستعمالي، هل المعنى الذي استعمل فيه اللفظ على نحو الحقيقة أم على نحو المجاز؟

وبعبارة أخرى: هنا تطبق أصالة الحقيقة فيكون المعنى خصوص الصحيحة، ولا نُحرز الصحة فيما إذا لم يأت المصلي بجلسة الاستراحة، فيكون شكنا في شمول لفظ (الصلاة) للصلاة الفاقدة شكاً في المراد الاستعمالي، ولا يمكن التمسك بالإطلاق مع عدم إحراز المراد الاستعمالي.

وإن كنتم تقولون بأن الاستعمال في الفرد الفاسد على نحو المجاز، ثم ببركة هذا الاستعمال المجازي يحدث وضع تعيّن للفظ (الصلاة) في الفرد الفاسد؛ فيرد أيضاً عدم إمكان التمسك بالإطلاق؛ لأنه سوف يكون لفظ (الصلاة) موضوعاً بوضعين:

١- موضوع للصحيح.

٢- وموضوع للفاسد أو الأعم من الصحيح والفاسد.

فيكون لفظ (الصلاة) مشتركاً لفظياً، وليس مشتركاً معنوياً ينطبق على

نحو الاشتراك المعنوي على الأفراد الصحيحة وعلى الأفراد الفاسدة، ولا يسع التمسك بالإطلاق؛ فإنه إذا كان مشتركاً لفظياً، وشككنا هل أراد المولى من الصلاة المعنى الأول الذي وضع له لفظ الصلاة في الوضع الأول وهو الصحيح أو أراد المعنى الثاني الذي وضع له اللفظ في الوضع الثاني الفاسد أو الأعم من الصحيح والفاسد فإن شكنا هنا سوف يكون شكاً في المراد من اللفظ المشترك، فهل هذا اللفظ المشترك استعمل في معناه الأول أو استعمل في معناه الثاني؟ وهذا يعني وجود إجمال، نظير إطلاق كلمة (العين) مع الشك في المقصود هل العين النابعة أم العين الباصرة؟ فهنا لا يمكن أن يتمسك بالإطلاق ويُقال إنه يُقصد المعنيين؛ لأن الاستعمال هنا بناء على عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى أو كون استعمال اللفظ في أكثر من معنى خلاف الظاهر؛ سوف يكون مجملاً؛ لأننا نعلم أنه قصد أحد المعنيين ولكن لا ندري أي معنى قصد.

وهذه المحاولة في الحقيقة لا تُصور جامعاً يشمل الصحيح والفاسد، وإنما هي تُصور إمكانية أن يكون اسم العبادة حقيقة في الصحيح وحقيقة في الفاسد ولو من خلال وجود وضعين في أسماء العبادات يُحققان مشتركاً لفظياً، بل بحسب التأمل إن هذه المحاولة تجعل لفظ (الصلاة) مثلاً حقيقة في الأفراد الأعم من الصحيح بأوضاع متعددة، وليس بوضعين فقط؛ فإنه إذا تأملنا فسوف نجد أن هذه المحاولة تقول: إن كل فرد من أفراد الصحيحة

توجد بينه وبين فرد من أفراد الفاسد مشابهة، وبركة هذه المشابهة يتحقق استعمال مجازي، وهذا الاستعمال المجازي يُحقق وضعاً، ففي صلاة الجالس الفاسدة يوجد وضع حصل بعد استعمال لفظ (الصلاة) فيها للمشابهة مع صلاة الجالس الصحيحة، وفي صلاة المضطجع الفاسدة يوجد وضع آخر حصل بعد استعمال لفظ (الصلاة)؛ فيها للمشابهة مع صلاة المضطجع الصحيحة، وهكذا في جميع مراتب الصلاة الفاسدة وما توازيها من مراتب الصلاة الصحيحة.

المحاولة الخامسة: وقد بين المصنف رحمه الله لب هذه المحاولة بقوله: (خامسها: أن يكون حالها حال أسامي المقادير، والأوزان، مثل المثقال، والحقة، والوزنة، إلى غير ذلك مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة؛ فإن الواضع وإن لاحظ مقداراً خاصاً إلا أنه لم يضع له بخصوصه، بل للأعم منه ومن الزائد والناقص)، ثم أدخل رحمه الله بياناً فيه رجوع إلى ترقى المحاولة الرابعة، فقال رحمه الله: (أو أنه وإن خص به أولاً، إلا أنه بالاستعمال كثيراً فيهما بعناية أنهما منه؛ قد صار حقيقة في الأعم ثانياً)

وبيان هذه المحاولة هو أن يقال: إن أسماء العبادات - مثلاً - كالصلاة التي تصدق على الصحيحة، والفاسدة، مع اختلافهما في عدد الأجزاء، وتوفر الشرائط، أي: تصدق على ما هو متفاوت في عدد الأجزاء والشرائط، فتصدق على الصلاة التي فيها أربع ركعات، والصلاة التي فيها خمس ركعات، والصلاة

التي فيها ثلاث ركعات؛ لم توضع للمفهوم الجامع لجميع الأجزاء والشرائط دون زيادة، والذي هو الصحيح. نعم، الواضع في عملية الوضع يتصور مفهوم الصحيح الجامع لجميع الأجزاء والشرائط، ولكنه لا يضع اللفظ لهذا المفهوم الذي تصوره بحده على نحو الدقة، فلا يضع اللفظ لخصوص الصحيح مع مراعاة الدقة في حده، فلو كان الصحيح مثلاً مشتملاً على عشرة أجزاء وخمسة شروط، فإن الواضع لا يضع اللفظ لمفهوم الصحيح بحده الذي هو (عشرة أجزاء، وخمسة شروط)، وعلى نحو الدقة من دون أن يكون المعنى الذي وضع له اللفظ قابلاً للانطباق على ما نقص منه شرط أو زاد أو نقص جزء، وإنما يضع اللفظ مع التساهل في الحد، بنحو يكون اللفظ موضوعاً للمعنى مع مرونة في حده، فيكون المعنى الموضوع له قابلاً للانطباق على الحد الذي تصوره في عملية الوضع، وأيضاً قابلاً لانطباق على ما كان مقارباً له، وإن كان فيه نقيصة أو كان فيه زيادة، فيكون لفظ (الصلاة) مثلاً موضوعاً للمعنى الأعم الذي يشمل الفرد الذي فيه الحد الذي تصوره الواضع في عملية الوضع، ويشمل أيضاً الفرد الذي يقرب من الحد المتصور وإن كان فيه نقيصة، وإن كان فيه زيادة، وبهذا يكون اللفظ قد وضع لمعنى أعم من الصحيح، فينطبق على الصحيح، وينطبق على الفاسد، وبهذا يوجد جامع تصوره الواضع، ووضع له اللفظ، بناء على الوضع للأعم، وذلك الجامع هو الحد المرن الذي يقبل الانطباق على الصحيح، وعلى ما قرب من الصحيح.

وهذا هو لبّ المحاولة الخامسة التي ذكرها صاحب الكفاية رحمته الله، إلا أنه رحمته الله قد قام بدمج هذه المحاولة مع ما تقدم في المحاولة الرابعة المتقدمة، وذلك بأن يقال: إن الواضع في أول الأمر تصور الفرد التام، ووضع له اللفظ، مع مراعاة حده بالدقة، فاللفظ في أول الأمر قد وضع لخصوص الصحيح، ثم استعمل اللفظ في الأعم من الفرد الصحيح الذي فيه الحد بالدقة على نحو المجاز؛ باعتبار أن غير الفرد التام مشابه للفرد التام ولو في بعض أجزائه، وفي بعض شروطه، وبحسب ما تدل عليه عبارة المصنف رحمته الله قد استعمل اللفظ الموضوع لخصوص الصحيح في الأعم من باب المجاز السكاكي أو المجاز الادعائي، بأن استعمل اللفظ الموضوع للصحيح في الأعم بادعاء أن الأعم فرد من أفراد الصحيح.

ويمكن أن يُقال بأن اللفظ قد وضع لخصوص الصحيح، ثم استعمل مجازاً على نحو المجاز في الكلمة، فاستعمل اللفظ في الأعم بمناسبة المشابهة الموجودة بين الأفراد الصحيحة والأفراد غير الصحيحة، وكثر الاستعمال المجازي بعد ذلك سواء كان استعمالاً مجازياً على نحو المجاز العقلي أم كان على نحو المجاز في الكلمة، وبسبب كثرة الاستعمال حصل وضع آخر تعيّن في الأعم، فصار لفظ (الصلاة) مثلاً موضوعاً بوضع تعيّن لخصوص الصحيح، وموضوعاً أيضاً بوضع آخر تعيّن بسبب كثرة الاستعمال في الأعم من الصحيح والفساد.

والنتيجة هي إن لفظ (الصلاة) بهذه الطريقة صار موضوعاً للأعم من الأفراد الصحيحة ومن الأفراد الفاسدة.

وهذه المحاولة حيث إنها تشتمل على القول بوجود وضع لخصوص الصحيح ووضع آخر للأعم من الأفراد الصحيحة والفاسدة؛ فإنها تجعل اللفظ مشتركاً لفظياً، قد وضع بوضعين لمعنيين مختلفين:

المعنى الأول: خصوص الصحيح الذي فيه الحدّ بالدقة.

المعنى الثاني: الأعم الذي يقبل الانطباق على الناقص وعلى الزائد.

وإذا كان لفظ (الصلاة) - مثلاً - مشتركاً لفظياً فإنه سوف تنتفي الثمرة المرجوة من القول بالوضع للأعم؛ فإن الثمرة التي يراد ترتيبها بناء على القول بالوضع للأعم هي إمكان التمسك بالإطلاق في اعتبار جزء أو شرط، فإذا شككنا مثلاً هل يُعتبر في الصلاة جلسة الاستراحة أم لا؟ فعلى القول بالوضع للأعم، وأن لفظ (الصلاة) موضوع للأعم من الأفراد الصحيحة والفاسدة؛ يمكن التمسك بالإطلاق؛ لوجود اشتراك معنوي؛ لأن اللفظ قد وضع لمعنى واحد عام ينطبق على الفرد الصحيح، وينطبق على الفرد الفاسد، فالصلاة بحسب مدلولها الاستعمالي تصدق على الفرد الواجد لجلسة الاستراحة، وتصدق على الفرد الفاقد، والفرد الفاقد لجلسة الاستراحة صلاة، وينطبق عليه لفظه المستعمل، فإذا شككنا هل المراد الجدي يشمل الصلاة الفاقدة أم لا بأن احتملنا أن المراد الجدي خصوص الصلاة المقيّدة بجلسة الاستراحة؟ فهنا

يمكن أن نتمسك بالإطلاق، كما تقدم بيان ذلك. وأما إذا كان لفظ (الصلاة) موضوعاً لخصوص الفرد الصحيح فهنا لا يمكن التمسك بالإطلاق؛ لأن الشك في اعتبار جلسة الاستراحة يوجب الشك في صدق لفظ (الصلاة) على الفرد الفاقد؛ لأن المفروض أن اللفظ بناء على الوضع لخصوص الصحيح موضوع لمعنى الصحيحة، فالمراد الاستعمالي منها المعنى الصحيح فقط، فإذا شككنا في اعتبار جلسة الاستراحة ففي الحقيقة نحن نشك في أن الفرد الفاقد لجلسة الاستراحة هل هو صحيح أم لا؟ وبالتالي نشك في المعنى الاستعمالي، ولا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي مع عدم إحراز المراد الاستعمالي، فمثلاً لا يمكن أن نتمسك بإطلاق (أكرم الشاعر) لإثبات وجوب إكرام زيد الذي يكتب بعض المضامين الخيالية النثرية التي يكتب نظيرها الشعراء ولكن في الشعر العامودي؛ إذا كنا لا نُحرز انطباق لفظ الشاعر عليه؛ للشك في صدق الشعر على ما يكتب، فحيث لا نحرز شمول المراد الاستعمالي لكلمة (الشاعر) لمن يكتب النثر فلا مجال للتمسك بإطلاق لفظ (الشاعر)، وإثبات وجوب إكرام من يكتب النثر؛ لأنه لم يُحرز انطباق لفظ (الشاعر) من أصل.

وهذه الثمرة لا تترتب بناء على هذا البيان الذي أدخله صاحب الكفاية في المحاولة الخامسة، والذي بينه رحمته الله بقوله: (أو أنه وإن خص به أولاً إلا أنه بالاستعمال كثيراً فيهما بعناية أنهما منه؛ قد صار حقيقة في الأعم ثانياً؛ وذلك لأن هذا البيان يُصور وضعين لمعنيين، وليس وضعاً واحداً، فهو يدعي وجود

وضع لخصوص الصحيح، ووجود وضع آخر للأعم، والوضع الأول وضع تعييني، والوضع الثاني وضع تعييني، وعلى هذا البيان فسوف يكون لفظ (الصلاة) مشتركاً لفظياً، وليس مشتركاً معنوياً، وإذا كان مشتركاً لفظياً فإنه لا يمكن أن يتمسك بالإطلاق؛ لأنه سوف يكون شكنا في اعتبار جلسة الاستراحة شكاً قابلاً للتمسك بالإطلاق، إذا كان المقصود من لفظ (الصلاة) المعنى الأعم، أي: استعمل اللفظ المشترك في معناه الثاني الذي حصل بالوضع التعيني؛ فإنه على هذا التقدير يمكن أن يتمسك بالإطلاق؛ لأنه على هذا التقدير يكون اللفظ موضوعاً للأعم، فالمراد الاستعمالي هو الأعم، ونُحرز انطباقه على الفاقد، ونشك في المراد الجدي هل الأعم أم بعض أفراد الأعم وهو الفرد الذي فيه خصوص جلسة الاستراحة؟ فيقال حينئذ: إن ما لم يقله المتكلم لا يريده، وبعد تطبيق مقدمات الحكمة نبني على إرادة الطبيعة المنطبقة على الفاقد.

وأما إذا كان لفظ (الصلاة) قد استعمل في معناه الأول وهو خصوص الصحيح فلا يمكن التمسك بالإطلاق؛ لأننا لا نُحرز المراد الاستعمالي، وأنه منطبق على الصلاة الفاقدة لجلسة الاستراحة؛ فإن الشك في دخالة جلسة الاستراحة شك في الصحة، ومع عدم إحراز صحة الصلاة الفاقدة لجلسة الاستراحة فإننا لا نُحرز انطباق لفظ (الصلاة) عليها فيما إذا كان لفظ (الصلاة) مستعملاً في المعنى الأول والذي وضع له اللفظ بالوضع التعيني.

إذن، بناء على هذا البيان سوف يكون لفظ (الصلاة) مشتركاً، فإذا أطلق لابد أولاً وأن نُعيّن أن هذا الإطلاق استعمال في المعنى الثاني، وهو الأعم؛ حتى يمكن التمسك بالإطلاق، وما لم نُعيّن ذلك يكون اللفظ مُجَمَّلاً؛ إذ يُحتمل أنه مستعمل في المعنى الأول، وهو خصوص الصحيح، ولا يمكن معه التمسك بالإطلاق، فالتمسك بالإطلاق يتوقف على أن نُعيّن المعنى المقصود من اللفظ المشترك، وهذا التعيين يتوقف على قرينة، ومع عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً، فإذا شككنا في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾^(١) هل يشمل لفظ الصلاة الفاقدة لجلسة الاستراحة أم لا؟ فإننا سوف نقول إنه لا يمكن أن يُتمسك بالإطلاق إلا إذا عُيِّن أن المستعمل فيه لفظ (الصلاة)؛ لأنه مشترك لفظي، فإن تعين بقرينة أنه المعنى الثاني، أي: قُصد منه الأعم؛ أمكن التمسك بالإطلاق، وإلا فلا.

فما ذكره المصنف رحمته الله من بيان أرجع هذه المحاولة إلى الترقى الموجود في السابقة؛ وإن صوّر لنا وضعاً للأعم إلا أنه أفقد البيان ترتب الثمرة المرجوة من البحث في الوضع للصحيح والأعم.

ولهذا ينبغي على أصحاب المحاولة الخامسة رفع اليد عن البيان الذي أدخله المصنف رحمته الله، فيقتصر على ما ذكره المصنف بقوله: (أن يكون حالها حال أسامي المقادير، والأوزان)، فيقال: إن الواضع في عملية الوضع يتصور المعنى

(١) سورة الإسراء: آية ٧٨.

الصحيح التام، ولكنه لا يضع اللفظ للمعنى الصحيح بحدّه بالدقة، بل يضع اللفظ مع مرونة في الحد، بحيث تكون المرونة موجبة لكون المعنى الموضوع له قابلاً للانطباق على الفرد الذي فيه هذا الحد، وعلى الفرد القريب من الحد، وإن كان فيه زيادة قريبة من الحد أو فيه نقيصة قريبة من الحد، فيكون الموضوع له معنى عامّاً يشمل ما فيه الحد، وما لا يوجد فيه الحد، ولكنه قريب، وبهذا يكون لفظ (الصلاة) مشتركاً معنوياً، ويمكن أن يتمسك فيه بالإطلاق فيما إذا شك في دخالة شرط أو دخالة جزء.

وقد نظّر لهذه المحاولة بأسامي المقادير، والأوزان، فمن الأوزان - مثلاً - الكيلو، وهو يشتمل على ألف غرام، ففيه يقوم الواضع عند إرادة وضع لفظة (الكيلو) بتصور الألف غرام، والتي هي الحد الدقيق، ولكنه لا يضع اللفظ للألف غرام بالدقة من دون نقيصة غرام أو زيادة غرام، وإنما يضع اللفظ لهذا الحد مع المرونة فيه، والتساهل في الحد، ولهذا يصدق الكيلو على ما كان زائداً بمقدار عشر غرامات أو أقل بهذا المقدار ونحوه، وسبب الصدق على الناقص والزائد القريب من الألف غرام هو إن الواضع لما تصور الألف كيلو لم يضع اللفظ لحدها بالدقة، وإنما وضع للأعم، فمنظور إليه على نحو المرونة، والتساهل في الحد.

والأمر كذلك في لفظ (الصلاة)، فإن الواضع يتصور في وضعه الصلاة التامة، ولنفرض أن الصلاة التامة مكونة من عشرة أجزاء، ومن خمسة شروط، ولكنه لا يضع اللفظ لها بحدّها بالدقة، بل لهذا المعنى مع التساهل في

الحد، فيكون الموضوع له أعم من المشتمل على عشرة أجزاء، وخمسة شرائط، فيكون اللفظ موضوعاً لما فيه تسعة أجزاء وأربعة شرائط فقط أو ما فيه اثنا عشر جزءاً وخمسة شرائط، وهكذا.

وقد ناقش المصنف رحمه الله هذه المحاولة بأن صاحبها قد قاس أسماء العبادات مثلاً على أسماء الأوزان، والمقادير، وهذا قياس مع الفارق؛ فإنه في الوزن - مثلاً - يوجد حد مُعَيَّن، ففي الكيلو يوجد حد، وهو ألف غرام، ويمكن أن يتصوره الواضع في عملية وضع اللفظ، ويضع اللفظ للأعم من الواجد للألف غرام أو ما كان يدنو منه مع وجود نقيصة وزيادة، فهذا ممكن في مثل الكيلو من الأوزان، والمقادير؛ لوجود حد مضبوط يمكن أن يتصوره الواضع، ويضع اللفظ للأعم منه.

وأما في أسامي العبادات كالصلاة فإنه لا يوجد حد يمكن أن يتصوره الواضع في عملية الوضع، ثم يضع اللفظ للأعم منه، أي: له ولما يقرب منه؛ إذ يوجد فرق كبير بين صلاة المختار القادر على جميع الأجزاء والشرائط وبين صلاة الخائف أو صلاة المضطجع، ولا يوجد حد تقرب منه صلاة المختار وصلاة الخائف وصلاة المضطجع حتى يُتصور ذلك الحد، ويوضع اللفظ له، ولكل ما يقرب منه بحيث يصدق لفظ (الصلاة) حقيقة على صلاة المختار، وصلاة المضطجع، فالفرق كبير بين أفراد الصلاة، كما في صلاة من يُصلي واقفاً وصلاة من يُصلي ماشياً، فلا يُوجد حد يمكن أن يتصور، ثم يوضع

اللفظ للأعم منه، ولما يقرب منه، مع وجود نقيصة أو زيادة؛ لأنه لا يوجد تقارب بين كثير من الأفراد.

وبهذا انتهينا - والله الحمد - من الأمر الثالث الذي ذكره المصنف رحمته الله تمهيداً لمسألة الصحيح والأعم، وقد اتضح من هذا الأمر أنه يرى إمكان تصوير جامع بين الأفراد الصحيحة، ولا يرى إمكان تصوير جامع بين الأفراد الأعم من الصحيحة والفاسد.

في نحو وضع أسماء العبادات والمعاملات:

الأمر الرابع: وهو في بيان أن وضع أسماء العبادات والمعاملات من قبيل الوضع العام والموضوع له عام، وليست من قبيل الوضع العام، والموضوع له خاص. وفي بيان هذا الأمر نذكر نقاطاً ثلاثاً:

النقطة الأولى: هي إن المصنف رحمته الله جعل الأمر دائراً بين كون الموضوع له عاماً مع كون الوضع عاماً وبين كون الموضوع له خاصاً مع كون الوضع عاماً، واستبعد أن يكون الوضع في أسماء العبادات والمعاملات من الوضع الخاص، والموضوع له خاص، فالبحت يدور عنده رحمته الله بين احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يُقال بأن وضع هذه الأسماء من قبيل الوضع العام، والموضوع له عام.

الاحتمال الثاني: أن يُقال بأن وضع هذه الأسماء من قبيل الوضع العام، والموضوع له خاص.

والوجه في استبعاد المصنف رحمه الله أن يكون وضع أسماء العبادات والمعاملات من الوضع الخاص والموضوع الخاص؛ هو إن وضع هذه الأسماء لو كان من هذا القبيل للزم من ذلك أن توجد أوضاع لا متناهية، فلو كان وضع لفظ (الصلاة) مثلاً من الوضع الخاص والموضوع له الخاص لكان في لفظ (الصلاة) يوجد أوضاع متعددة لا متناهية، وهذا واضح البطلان.

وبيان ذلك أن يُقال: إن الوضع الخاص والموضوع له الخاص - كما تقدم بيانه فيما سبق - هو الذي يتصور فيه الواضع معنى شخصياً جزئياً خاصاً، من قبيل أن يتصور الأب معنى المولود الجديد، الذي هو معنى خاص، ثم يضع اللفظ للمعنى الخاص الذي تصوّره نفسه، فيتصور ولده، وهذا معنى خاص، ثم يضع اللفظ لولده الذي هو المعنى الخاص المتصور في عملية الوضع، فالمقصود من الوضع الخاص هو تصوّر معنى خاص في عملية الوضع، والمقصود من الموضوع له خاص هو إن اللفظ قد وضع للمعنى الخاص الذي تصوّره الواضع، فلو كان وضع لفظ (الصلاة) التي لها أفراد متعددة ليست متناهية في الخارج - والتي تختلف باختلاف الظروف والملابسات ^(١) - من قبيل

(١) فإن صلاة المختار لوحدها ذات أفراد غير متناهية في الخارج؛ إذ يوجد صلاة المختار الرباعية، وصلاة المختار الثلاثية، وصلاة المختار الثنائية، وصلاة المختار الرباعية تختلف أفرادها بالزمان والمكان، وتختلف أفرادها بحسب من يقوم بها؛ فإن الصلاة قد يصلّيها زيد وقد يُصلّيها عمرو، وتختلف من حيث كونها أدائية ومن حيث كونها قضائية.

إذن، أفراد قسم من الصلاة غير متناهية فكيف إذا ضم صلاة الخائف والمضطّر، وهذا في الصلاة الصحيحة، فكيف إذا ضم الصلاة الفاسدة بناء على الوضع للأعم.

الوضع الخاص والموضوع له الخاص؛ فهذا يعني أنه هنالك أوضاع متعددة، فإن الواضع قد قام بتصوير كل فرد فرد، ثم وضع اللفظ، فيلزم أن يكون الواضع قد قام بمعملية الوضع لكل فرد، وحيث إن أفراد الصلاة غير متناهية فيلزم أن يكون الواضع قد قام بأوضاع غير متناهية بعدد أفراد الصلاة، وهذا واضح البطلان.

إذن، الأمر في أسماء العبادات والمعاملات يدور بين أن يكون الواضع تصوّر معنى الصلاة العام - مثلاً - وهو طبيعة الصلاة التي تنطبق على كل فرد من هذه الأفراد غير المتناهية، ثم وضع اللفظ للمعنى العام الذي تصوّره وهو طبيعة الصلاة نفسه، فيكون الوضع من الوضع العام والموضوع له العام، أو قام بتصوير المعنى العام وهو طبيعة الصلاة مثلاً، وجعلها حاكية عن الأفراد، فوضع اللفظ للأفراد، فتصور المعنى العام وجعله حاكياً مرآة يرى بواسطته الأفراد، ووضع اللفظ للأفراد بوضع واحد، فيكون الوضع من قبيل الوضع العام، والموضوع له الخاص.

النقطة الثانية: قد يُقال بوجود فرق بين القول بأن وضع أسماء المعاملات والعبادات من قبيل الوضع العام والموضوع له العام وبين القول بأن وضع هذه الأسماء من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص، وذلك الفرق هو عدم ترتب الثمرة على القول بالوضع للأعم فيما إذا قلنا بأن الوضع من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص، فحتى لو بنينا على القول بأن أسماء

العبادات مثلاً موضوعة للأعم من الأفراد الصحيحة لا تترتب الثمرة فيما إذا قلنا بأن الوضع من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص.

بيان ذلك: إذا قلنا بأن الأسماء موضوعة بالوضع العام والموضوع له العام فهنا سوف يكون لفظ (الصلاة) مشتركاً معنوياً؛ لأن الواضع تصور طبيعة الصلاة التي تنطبق على جميع الأفراد، ثم وضع اللفظ لها، فالموضوع له معنى عام، وهو الطبيعة المنطبقة على جميع الأفراد، فيوجد اشتراك معنوي بين الأفراد في لفظ (الصلاة)، وإذا كان اشتراكاً معنوياً فسوف تترتب الثمرة المبحوث عنها في مسألة الصحيح والأعم، وهي إمكان التمسك بالإطلاق فيما إذا شككنا في دخالة شرط أو في دخالة جزء.

فإذا شككنا في اعتبار جلسة الاستراحة في الصلاة، وأنه هل أراد المولى من ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ ﴾ الطبيعة مطلقاً من دون أن يُقيدَها بجللسة الاستراحة أم أراد الطبيعة المقيدة بجللسة الاستراحة؟ فإنه يمكن أن نتمسك بالإطلاق، حيث يقال: إن المعنى الموضوع له لفظ (الصلاة) هو طبيعة الصلاة التي تنطبق على الصلاة الواجدة لجلسة الاستراحة، والصلاة الفاقدة لجلسة الاستراحة، فالمعنى الاستعمالي الذي هو الطبيعة ينطبق على الفاقدة لجلسة الاستراحة، غايته نحن نشك في المراد الجدي، فهل هو ما أفيد باللفظ وهو الطبيعة المطلقة الشاملة للصلاة الواجدة لجلسة الاستراحة والفاقدة أم المراد الجدي هو خصوص الصلاة المقيدة بجللسة الاستراحة؟ فهنا يوجد إحراز

للمراد الاستعمالي وشك في المراد الجدي من جهة احتمال دخالة قيد، وحيث لم يذكر القيد ولا وجود له إثباتاً، فهو لا يراد ثبوتاً، فما لم يقله المولى لا يريده.

وأما إذا قلنا : بأن الوضع في أسماء العبادات من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص؛ فالموضوع له هو الأفراد، وليس الطبيعة المطلقة، وهذا يعني أن لفظ (الصلاة) ليس موضوعاً لمعنى واحد، وهو المعنى العام الذي ينطبق على جميع الأفراد، وإنما هو موضوع لمعان متعددة، وهي الأفراد المختلفة في عدد الأجزاء والشرائط، والمختلفة من حيث الفاعل، والمختلفة من حيث الزمان، والمكان، فالقول بأن الوضع على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص يعني أن اللفظ قد وضع للأفراد، لا للطبيعة الواحدة المنطبقة على الأفراد، وحيث إن الأفراد مختلفة فيما بينها فهذا يعني أن لفظ (الصلاة) ذو معان متعددة، فيكون من قبيل المشترك اللفظي وليس من قبيل المشترك المعنوي، وإذا كان من قبيل المشترك اللفظي فلا يمكن أن نتمسك بالإطلاق فيما إذا شككنا في دخالة جلسة الاستراحة في الصلاة؛ لأنه إذا قال المولى (صل) فإن لفظ (الصلاة) من قبيل المشترك اللفظي، له معان متعددة، ومن معانيه الصلاة التي فيها جلسة الاستراحة، ومن معانيه الصلاة التي لا يوجد فيها جلسة الاستراحة، فإذا شككنا هل أراد الصلاة التي فيها جلسة الاستراحة أم الصلاة التي ليس فيها جلسة الاستراحة؟ فنحن في الحقيقة نشك في أنه أراد أي معنى من المعنيين اللذين اشترك فيهما اللفظ.

ومن الواضح اليّ أنه إذا أطلق لفظ مشترك، وتردد بين معنيه أو بين معانيه؛ فلا يمكن أن يُعيّن المعنى إلا بقريّة، ومع عدم القريّة يكون اللفظ مجملاً، لا أنه يتمسك بإطلاقه، والسبب هو إن المراد الاستعمالي ليس مُحَرَّزاً، نظير أن يقول السيد لعبده: (اذهب إلى عين)، وشك العبد هل أراد العين النابعة أم أراد العين بمعنى وجيه القوم؟ فهنا لا يمكن أن يعين إرادة المعنى الأول أو المعنى الثاني مع عدم القريّة، فيكون اللفظ مُجملاً، لا أنه يكون مطلقاً ويجب الذهاب إلى المعنيين، وإنما يكون اللفظ مطلقاً فيما إذا كان له معنى شامل، فيمكن أن يتمسك بإطلاقه، وإذا بنينا على أن وضع أسماء العبادات من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص فإنه سوف تكون الأفراد في نفسها معاني مختلفة للفظ، فتوجد معان متعددة للفظ (الصلاة)، ولا يوجد فيها معنى واحد شامل، فكيف يمكن أن نتمسك بإطلاق اللفظ حيثُذ؟!

إذن، من الضروري فيما إذا انتهينا إلى أن أسماء العبادات قد وضعت للأعم من الأفراد الصحيحة والأفراد الفاسدة أن نبحت هل وضعها من قبيل الوضع العام والموضوع له العام أو من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص؛ لأن البحث في هذه الجهة يُنقح لنا إمكانيّة ترتيب الثمرة المرجوة من البحث في مسألة الصحيح والأعم؛ فإن الثمرة لا تترتب بمجرد القول بأن أسماء العبادات موضوعة للأعم، بل لابد أن نقول إذا كانت موضوعة للأعم

بأن الوضع من قبيل الوضع العام، والموضوع له العام، ولعل المصنف رحمه الله عقد الأمر الرابع الذي نحن بصدد الحديث عنه لبحث هذا.

النقطة الثالثة: في بيان مختار المصنف رحمه الله، والدليل الذي اعتمد عليه، فقد اختار رحمه الله أن الوضع في أسماء العبادات من قبيل الوضع العام، والموضوع له العام، وليس من قبيل الوضع العام، والموضوع له الخاص. واستدل على ذلك بأنه ورد في القرآن الكريم وفي الروايات لفظ (الصلاة، والصوم، ونحوهما)، ويُقصد المعنى العام، والطبيعة الجامعة المنطبقة على جميع الأفراد.

فقد ورد في القرآن الكريم مثلاً قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١)، والمقصود من لفظ (الصلاة) فيها طبيعة الصلاة وليس المقصود معنى خاصاً؛ فإن الذي ينهى عن الفحشاء والمنكر هو طبيعة الصلاة الموجودة في كل فرد، وليس خصوص هذا الفرد أو ذلك الفرد، وكذلك ورد «الصَّلَاةُ قُرْبَانٌ كُلُّ تَقِيٍّ»^(٢)، والذي هو قربان كل تقي طبيعة الصلاة، سواء وجدت في الفرد الأول أم وجدت في الفرد الثاني أم وجدت في الفرد الثالث، فكل صلاة صحيحة رباعية كانت أم ثلاثية أم ثنائية، وصلاة المختار كانت أم صلاة المضطر أم صلاة الخائف، وصلاة أدائية كانت أم صلاة قضائية؛ هي قربان كل تقي.

(١) سورة العنكبوت: آية ٤٥.

(٢) الكافي: ج ٣ ص ٢٦٥.

وفي رواية: «الصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ»^(١) يقصد بالصوم طبيعته؛ لأن ما هو جُنَّة من النار طبيعة الصوم، سواء كانت صوم الفرد الذي في أول سنة البلوغ أم صوم الفرد الذي في السنين التالية أم صوم الفرد الذي في السنة المقبلة، وسواء صدر من زيد أم من غيره من أفراد الإنسان، ذكراً كان أم أنثى، فالصوم بطبيعته جُنَّة من النار.

إذن، وردت أسماء العبادات ويراد منها الطبيعة، ونحن لا نشعر بأي مجازية في هذا الاستعمال، فإنه لما أطلقت الصلاة وأريد بها الطبيعة ولم يُرد بها الفرد لم نشعر بعناية، مع أنه لو كان وضع لفظ (الصلاة) من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص لزم أن يكون استعمال لفظ الصلاة في الطبيعة مجازاً؛ لأن لفظ (الصلاة) قد وضع للفرد، واستعماله في الطبيعة من استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وعدم شعورنا بالمجازية في استعمال ألفاظ العبادات في الطبيعة في المعنى العام يدل على أن ألفاظ العبادات قد وضعت للمعنى العام، فوضعها من قبيل الوضع العام، والموضوع له العام.

فإن قلت: إن لفظ (الصلاة، والصوم) في هذه الموارد التي استشهدت بها لم تستعمل في الطبيعة، وإنما استعملت في الأفراد، ولأنها موضوعة للأفراد بالوضع العام والموضوع له الخاص لم نشعر بالمجازية.

قلت: منع أن تكون هذه الأسماء مستعملة في الطبيعة بعيد، ولم يبين

(١) الكافي: ج ٤ ص ٦٢.

المصنف رحمه الله وجه البعد، ولكن من المحتمل أنه من جهة أن الحكم الذي رتبته هذه الموارد (النهي عن الفحشاء والمنكر، قربان كل تقي، جنة من النار) ليس أثراً للفرد، وإنما هو أثر للطبيعة، ويحتمل أيضاً أن يكون الوجه التبادر؛ فإن الذي ينسب إلى ذهننا ونفهمه من لفظ (الصلاة) ومن لفظ (الصوم) في هذه الموارد؛ الطبيعة، وليس الفرد.

ثمرة الخلاف في مسألة الصحيح والأعم:

الأمر الخامس: - من الأمور التي مهّد بها المصنف رحمه الله مسألة الصحيح والأعم: - وهو مخصص لبيان ثمرة الخلاف في مسألة الصحيح والأعم، وقد ذكر المصنف رحمه الله أن علماء الأصول ذكروا ثلاث ثمرات، وقد قبل رحمه الله الثمرة الأولى منها، ورفض الثمرتين الأخيرتين..

والثمرة الأولى: - هي التي تقدم بيانها مراراً في الأبحاث السابقة - وهي إمكان التمسك بالإطلاق عند الشك في اعتبار قيد على القول بالوضع للأعم، وعدم إمكان التمسك بالإطلاق على القول بالوضع لخصوص الصحيح، وحيث تقدم بيان هذه الثمرة مراراً وتكراراً فلا نعيد البيان، ولكن نذكر بعض النقاط التي ترتبط بها ذكره المصنف رحمه الله في هذه الثمرة:

النقطة الأولى: هي إن هذه الثمرة - وهي إمكان التمسك بالإطلاق على القول بالوضع للأعم، وعدم إمكانية التمسك بالإطلاق على القول بالوضع لخصوص الصحيح - إنما تترتب فيما إذا كان المتكلم في مقام البيان، وأما إذا لم

يكن المتكلم في مقام البيان فإنها لا تترتب.

وبيان ذلك: إذا قال المولى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ وذكر اللفظ الذي يدل على طبيعة الصلاة، وشككنا هل المولى أراد من اللفظ مطلق الطبيعة أم أراد الطبيعة الخاصة المقيّدة مثلاً بجلسة الاستراحة أو التي تكون مع اللباس الأبيض، كما إذا شككنا في جزئية شيء أو شرطية شيء؟ فهنا توجد صور ثلاث:

الصورة الأولى: أن نُحرز أن المتكلم في مقام البيان من جهة ما يدل عليه لفظ (الصلاة)، وهنا يمكن أن نتمسك بالإطلاق، ونقول حيث إنه في مقام البيان من جهة ما يدل عليه اللفظ، ولم يذكر قيداً؛ إذ لم يُقيّد الصلاة بجزء أو بشرط، ولم يُقيّد الصلاة بجلسة الاستراحة أو بكون اللباس أبيض - مثلاً - فيقال حينئذ: ما لم يقله لا يريده، ونبني على أن ما أراده هو الطبيعة المطلقة التي تصدق على الفرد الواحد لجلسة الاستراحة والفرد الفاقد أو الفرد الذي يكون مع اللباس الأبيض أو الفرد الذي لا يكون كذلك.

وبعبارة أخرى: حيث إن المتكلم في مقام البيان من جهة مدلول لفظ (الصلاة) فظاهر حاله أنه أراد ما أفاده باللفظ، وحيث إن ما أفيد باللفظ الطبيعة فهو يريد الطبيعة التي تنطبق على كل فرد، سواء كان يوجد فيه القيد الذي نحتمل دخالته أم لا يوجد فيه؛ فإن الظاهر وجود تطابق بين ما أفاده في الكلام وبين عالم الثبوت والإرادة.

وفي هذه الصورة تترتب الثمرة التي ذكرها عليه السلام، وهي إمكانية التمسك بالإطلاق على قول الأعمى، وعدم إمكانية التمسك بالإطلاق على قول الصحيح؛ فإنه إذا بُني على أن لفظ (الصلاة) موضوع للأعم من الصحيح والفساد، وكان المتكلم في مقام البيان من جهة ما يدل عليه اللفظ، ولم يذكر قيداً؛ يقال إن ظاهر حاله أنه أراد الطبيعة السارية حتى في الفرد الفاقد للقيد، ففي صورة إحراز أن المتكلم في مقام البيان من جهة مدلول اللفظ تترتب الثمرة المبحوث عنها في مسألة الصحيح والأعم.

الصورة الثانية: أن نشك هل المتكلم في مقام البيان من جهة ما يدل عليه لفظ (الصلاة) أم لا؟ بأن كنا نحتمل أن المولى ليس في مقام البيان من جهة ما تدل عليه اللفظة، وإنما هو في مقام البيان من جهة أصل ثبوت الحكم، وهو إن الصلاة في الشرع واجبة، وأما هل الصلاة الواجبة كل صلاة أم الخاصة وهي التي فيها جلسة الاستراحة أو التي تكون مع اللباس الأبيض؟ فلا نُحرز أن المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة.

وهنا قد يُقال: بأنه لا يمكن التمسك بالإطلاق حتى لو قلنا بأن لفظ (الصلاة) موضوع للأعم؛ لأن من مقدمات التمسك بالإطلاق أن يكون المتكلم في مقام البيان، فإذا لم نُحرز أن المتكلم في مقام البيان فلا يمكن التمسك بالإطلاق.

وعليه قد يُقال: في هذه الصورة بعدم ترتب الثمرة المبحوث عنها في

مسألة الصحيح والأعم، فإنه سواء بنينا على أن ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح أم بنينا على أنها موضوعة للأعم؛ لا يمكن التمسك بالإطلاق؛ عدم إحراز كون المتكلم في مقام البيان.

وقد يُقال: بترتب الثمرة حتى في هذه الصورة الثانية؛ وذلك لأنه يوجد أصل عقلائي عند الشك في أن المتكلم هل هو في مقام البيان من جهة المعنى الذي أفاده باللفظ أم لا؟ وذلك الأصل العقلائي هو إن المتكلم في مقام البيان، وبهذا الأصل يمكن أن يُقال: إذا شككنا هل هو في مقام البيان أم لا نبني على أنه في مقام البيان، فتترتب الثمرة إذا قلنا بأن لفظ (الصلاة) موضوع للأعم؛ إذ يمكن أن نتمسك بالإطلاق، وأما إذا قلنا بأنه موضوع لخصوص الصحيح فلا يسع التمسك به، فحكم هذه الصورة كحكم الصورة السابقة من جهة ترتب الثمرة. نعم، يوجد فرق من جهة أنه في الصورة السابقة نعلم وجداناً أن المتكلم في مقام البيان، وأما في هذه الصورة الثانية فإننا لا نُحرز وجداناً ذلك؛ إذ لا يوجد قطع على أن المتكلم في مقام البيان، ويوجد شك، ولكن يوجد إحراز تعبدي؛ لوجود أصالة عقلائية تفيد أن الأصل هو أن المتكلم في مقام البيان، وهذا الأصل ممضى من قبل الشارع، فالشارع يُعبدنا أن المتكلم في مقام البيان فيما إذا شككنا هل هو في مقام البيان أم لا؟

والحاصل: يمكن أن يقال في هذه الصورة: لوجود الأصل العقلائي نبني على أن المتكلم في مقام البيان، فإذا كان في مقام البيان يمكن أن نتمسك

بالإطلاق على القول بالوضع للأعم فقط.

الصورة الثالثة: أن نُحرز أن المتكلم ليس في مقام البيان من جهة مدلول كلمة (الصلاة)، وإنما هو في مقام البيان من جهة أصل التشريع وثبوت الحكم في الشريعة، وهنا لا يمكن التمسك بالإطلاق حتى على القول بالوضع للأعم.

والنتيجة هي: إن إمكانية التمسك بالإطلاق إنما تكون فيما إذا أحرزنا أن المتكلم في مقام البيان من جهة ما تدل عليه لفظة (الصلاة) أو شككنا وقلنا بوجود أصل عقلائي عند الشك في كون المتكلم في مقام البيان يثبت أنه في مقام البيان.

الفرق بين الإطلاق المقامي واللفظي:

النقطة الثانية: هي إن الإطلاق ينقسم إلى قسمين:

١- إطلاق لفظي.

٢- إطلاق مقامي، وهنالك بحث في الفرق الدقيق بينهما، هنا نقتصر على ذكر فرق موجود في بعض الكلمات، وهو إن الإطلاق اللفظي هو عدم تقييد الطبيعة المفادة باللفظ كما في إطلاق لفظ (الصلاة)، فإنه إذا قال المولى: ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ ﴾ يكون معنى إطلاق (الصلاة) هو إن المولى لم يُقيد الطبيعة التي تدل عليها لفظة (الصلاة) بما يوجب تضيق المراد منها، فإذا لم يُقيد بها بجلسة الاستراحة بحيث يكون المراد الجدي (الصلاة الواجدة لجلسة الاستراحة)

فقط أو لم يُقيد الطبيعة بكون اللباس أبيضاً بحيث يكون المراد الجدي خصوص (الفرد الذي يقع مع اللباس الأبيض)، وعدم تقييد المعنى المراد من اللفظ - والذي هو الطبيعة - هو الإطلاق اللفظي، ويقابله التقييد الذي هو تضيق في الطبيعة المفادة باللفظ، ومعنى كون المتكلم في مقام البيان في الإطلاق اللفظي هو إن المولى في مقام البيان من جهة المعنى المفاد باللفظ، هل هو تمام الطبيعة أم حصة خاصة منها؟

وأما الإطلاق المقامي فليس المقصود منه عدم تقييد الطبيعة المفادة باللفظ، وإنما المقصود هو كون المتكلم في مقام البيان لتمام مراده بنحو يكون ما سكت عنه ليس مقصوداً، ولو كان ما سكت عنه مطلباً آخر مستقلاً لا يُعتبر قيداً للمطلب الذي بيّنه باللفظ، ويمكن أن نُمثّل للإطلاق المقامي بما لو قال المولى: (يجب في يوم الجمعة الصوم والصلاة، وزيارة الأقارب)، وسكت ولم يذكر وجوب الصدقة، فهنا لو كان المولى يريد أيضاً وجوب الصدقة في يوم الجمعة لذكره، ووجوب الصدقة الذي سكت عنه ليس قيداً في الطوائع التي أفاد وجوبها في (يجب الصوم، والصلاة، وزيارة الأقارب)، بل هي معنى آخر، ووجوبه وجوب مستقل، فسكوت المولى عنه ليس سكوتاً عن قيد لطبيعة أفادها باللفظ، بنحو لو ذكره لزم تضيق صدق الطبيعة على الأفراد، ففي هذا المثال إذا كان المتكلم في مقام بيان تمام مراده فإن سكوته يكشف عن أنه لا يريد وجوب الصدقة، وعدم إرادته لوجوب الصدقة لا يثبت أن لفظ

(الصلاة) مطلق، ولفظ (الصوم) مطلق، ولفظ (الزيارة)، فسواء كان يريد وجوب الصدقة أم لا يريد فإن الإطلاق اللفظي موجود في لفظ (الصلاة)، و(الصوم)، و(الزيارة). نعم، إذا كان لا يريد وجوب الصدقة ففي الحقيقة هو لا يريد مطلباً آخر مستقلاً غير المطالب التي أفادها.

وبعبارة أخرى: إذا كان المولى يريد وجوب الصدقة فإن كونه يريد وجوب الصدقة ليس تقييداً لما أفاده في قوله: (يجب في يوم الجمعة الصوم، والصلاة، والزيارة)، فإذا كان لا يريد ما سكت عنه فليس ذلك إطلاقاً للصوم، وللصلاة، ولزيارة الأقارب، أي: ليس إطلاقاً لفظياً، ولكن الفقهاء يصطلحون عليه بالإطلاق المقامي، فيقولون حيث إن المتكلم في مقام البيان لتمام مطالبه ولو كانت مستقلة عما أفاده باللفظ - كما في مثال الصدقة - فإن سكوته في هذا المقام يكشف عن أنه لا يريد إلا ما بينه، وأما ما لم يُبينه فلا يُريده ولو كان مطلباً مستقلاً.

وبهذا يتضح لنا أن المقصود في الإطلاق المقامي من كون المتكلم في مقام البيان يختلف عن المقصود في الإطلاق اللفظي من كون المتكلم في مقام البيان، ففي الإطلاق المقامي المقصود هو إن المتكلم في مقام بيان تمام مراده ولو كان مطلباً مستقلاً، بينما في الإطلاق اللفظي المقصود هو إن المتكلم في مقام البيان من جهة المعنى المفاد باللفظ، كما في ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾، حيث يقال إن المتكلم في مقام البيان من جهة مدلول (الصلاة)، وهل يُقصد به الطبيعة مطلقاً أو

الطبيعة الخاصة؟ إذن، هنالك فرق بين مفهوم الإطلاق اللفظي وبين مفهوم الإطلاق المقامي، كما أن معنى كون المتكلم في مقام البيان في الإطلاق اللفظي يختلف عن معنى كون المتكلم في مقام البيان في الإطلاق المقامي.

فإذا اتضح هذا المعنى نقول: ما ذكره المصنف رحمته الله في الثمرة الأولى - وهو إمكانية التمسك بالإطلاق إذا قلنا بوضع أسامي العبادات للأعم، وعدم إمكان التمسك بالإطلاق إذا قلنا بوضع أسامي العبادات لخصوص الصحيح - ناظر إلى الإطلاق اللفظي، فإنه لا يمكن أن نتمسك بالإطلاق اللفظي إذا كنا نقول بأن لفظ (الصلاة) موضوع لخصوص الصحيح؛ لأن لفظ (الصلاة) سوف يكون مجملاً فيما إذا شككنا في دخالة جزء أو دخالة شرط؛ إذ لم نُحرز المراد الاستعمالي، فلا يمكن أن نتمسك بالإطلاق لتحديد المراد الجدي.

وأما إذا قلنا بأنه موضوع للأعم فإنه يمكن أن نتمسك بالإطلاق؛ حيث نُحرز المراد الاستعمالي، ولا إجمال فيه، وإنما نشك هل المتكلم أراد ما دل عليه اللفظ - وهو الطبيعة - في مرحلة الاستعمال أم أراد حصة خاصة؟ فنتمسك بالإطلاق، ونُحدد المراد الجدي وهو إرادة الطبيعة المطلقة.

ففي الإطلاق اللفظي تترتب الثمرة على الخلاف في مسألة الصحيح والأعم. وأما الإطلاق المقامي فلا تترتب فيه هذه الثمرة؛ لأنه يمكن التمسك بالإطلاق المقامي حتى على القول بالوضع لخصوص الصحيح، فلو قلنا بأن لفظ (الصلاة) موضوع لخصوص الصلاة الصحيحة، وقال المتكلم: (يجب في

يوم الجمعة الصوم، والصلاة، وزيارة الأقارب) وسكت عن وجوب الصدقة، ولم يقل: وتجب الصدقة؛ فهنا إذا أحرزنا أن المتكلم في مقام البيان بالمعنى المقصود من (كون المتكلم في مقام البيان في الإطلاق المقامي)، أي: أحرزنا أن المتكلم في مقام بيان تمام مطالبه ولو كانت مطالب مستقلة؛ يمكن أن نقول بأن سكوته عن بيان وجوب الصدقة يدل على أنه لا يريد وجوب الصدقة في يوم الجمعة؛ لأنه لو كان يريد الوجوب وهو في مقام البيان ليّن، فسكوته يدل على عدم الإرادة، ولو كان لفظ (الصلاة) الذي ذكره في عبارته موضوعاً لخصوص الصحيح أو كان لفظ الصوم موضوعاً لخصوص الصحيح.

ففي الإطلاق المقامي لا تترتب الثمرة، سواء قلنا بأن أسامي العبادات موضوعة للأعم أم قلنا بأنها لخصوص الصحيح، فقول المصنف رحمته الله إن الثمرة الأولى التي تترتب على الخلاف في مسألة الصحيح والأعم هي إمكانية التمسك بالإطلاق؛ لا بد أن يحمل على إرادة الإطلاق اللفظي؛ لأن الإطلاق المقامي يمكن أن يتمسك به على كلا القولين، سواء قلنا بالوضع الأعم أم قلنا بالوضع لخصوص الصحيح، فلا تترتب الثمرة.

تحديد الأصل الجاري عند الشك وفقد الإطلاق:

النقطة الثالثة: قلنا إذا كان المتكلم في مقام البيان من جهة مدلول اللفظ الذي أفاده يمكن أن يتمسك بالإطلاق اللفظي على القول بالوضع للأعم، بخلافه على القول بالوضع للصحيح، وأما إذا لم يكن المتكلم في مقام البيان

من جهة مدلول اللفظ فإنه لا يمكن أن يُتمسك بالإطلاق، سواء قلنا بالوضع لخصوص الصحيح أم قلنا بالوضع للأعم على ما تقدم بيانه، وهذا يعني أنه إذا قلنا بالوضع لخصوص الصحيح أو قلنا بالوضع للأعم، ولكن أحرزنا أن المتكلم ليس في مقام البيان من جهة مدلول اللفظ؛ فإنه لا يوجد إطلاق لفظي يمكن أن نرجع إليه فيما إذا شككنا في دخالة جزء في الصلاة، كما إذا شككنا هل جلسة الاستراحة جزء من الصلاة أم لا؟ وهذا في الحقيقة شك في عدد أجزاء الصلاة، فهل الأجزاء عشرة مع جلسة الاستراحة أم هي تسعة بدون جلسة الاستراحة؟ وحيث إن عدد أجزاء الصلاة هو عدد لمركب ارتباطي فإن شككنا في الحقيقة من الشك بين الأقل والأكثر في عدد أجزاء مركب عبادي ارتباطي، وهو ما يصطلح عليه في علم الأصول بـ(دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين).

وفي مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين إما أن يوجد دليل لفظي نرجع إليه فيُعيّن المطلوب وهل هو عشرة أجزاء أم تسعة أجزاء؟ ومن الدليل اللفظي المحرز بالإطلاق، فإنه إذا أمكن التمسك بإطلاق لفظ (الصلاة) كما إذا قلنا بالوضع للأعم، وأحرزنا أن المتكلم في مقام البيان إما وجداناً أو تعبدًا، فإنه يمكن أن نقول بأن لفظ (الصلاة) مطلق يشمل الفرد الفاقدة لجلسة الاستراحة، فالفرد المشتمل على تسعة أجزاء محقق للطبيعة إذا وجد دليل مُحرز من هذا القبيل - ولو كان الإطلاق - نتمسك به، ونثبت كفاية

الإتيان بتسعة أجزاء، وأما إذا فقدنا الدليل المُحرز بما في ذلك الإطلاق، كما في فرض وضع أسامي العبادات لخصوص الصحيح، أو وضع أسامي العبادات للأعم ولكن أحرزنا أن المتكلم ليس في مقام البيان، فهنا تصل النوبة إلى الأصول العملية؛ فإن الأصول العملية هي المرجع عند الشك، وفقد الدليل الاجتهادي، والذي منه الإطلاق.

وقد اختلف علماء الأصول في تحديد الأصل الجاري عند الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين:

فقسم من علماء الأصول ذهبوا إلى جريان أصالة الاشتغال، فقالوا إذا شك المكلف في عدد أجزاء مركب اعتباري - كالصلاة - فهو في الحقيقة يشك في فراغ ما اشغلت به ذمته يقيناً فيما إذا أتى بتسعة أجزاء فقط، فمقتضى الاشتغال أن يأتي بعشرة أجزاء.

وقسم منهم ذهبوا إلى أن الشك من الشك في أصل التكليف، وليس من الشك في المحصل، والمُفرغ للذمة؛ فإنه وإن وجد علمٌ إجمالي إلا أنه مُنحل إما وجداناً أو تعبدًا بسبب عدم تعارض الأصول، وهذا إن شاء الله سوف نقف عنده ونبحثه مفصلاً في القسم الثاني من الكفاية.

إذن، ففي فرض عدم إمكانية التمسك بالإطلاق فيما إذا شككنا في دخالة جزء أو شرط في مركب عبادي؛ تصل النوبة إلى الأصل العملي، وفي الأصل العملي خلاف.

النقطة الرابعة: وهي ما بينه المصنف رحمه الله بقوله: (وجواز الرجوع إليه في ذلك على القول الأعمى في غير ما احتمال دخوله فيه مما شك في جزئيه أو شرطيته...).

وحاصل ما أراد المصنف رحمه الله بيانه هو: إننا إذا قلنا بإمكان التمسك بالإطلاق فيما إذا شكنا في دخالة جزء أو شرط على القول بالوضع للأعم؛ فالمقصود إمكان التمسك بالإطلاق اللفظي فيما إذا أحرزنا أن المشكوك في كونه دخيلاً في المأمور به ليس مقوِّماً للمسمى على القول بالوضع للأعم، واحتملنا أنه دخيل في المأمور به فقط مع كونه غير دخيل في المسمى، فحينئذ يسعنا أن نتمسك بالإطلاق حيث يحرز المراد الاستعمالي فيتمسك بالإطلاق لنفي دخالة القيد.

وأما إذا كنا نحتمل دخالة الجزء أو الشرط المشكوك في المسمى، ونحتمل أنه مقوم للمعنى الموضوع له اللفظ؛ فإنه حينئذ لا يمكن أن نتمسك بالإطلاق اللفظي، وتصل النوبة إلى الأصل العملي، ونوضح هذا في ظل المحاولة الأولى التي ذكرها المحقق القمي صاحب القوانين رحمه الله وتابعه فيها السيد الخوئي رحمه الله لتصوير الجامع على القول بالوضع للأعم:

فقد ذكر صاحب القوانين رحمه الله أنه بناء على الوضع للأعم يمكن أن نصوّر جامعاً موجوداً في جميع الأفراد الصحيحة والفسادة، وذلك الجامع هو الأركان، فلفظ (الصلاة) - مثلاً - موضوع للأركان، ولهذا فاللفظ يصدق على

جميع الأفراد الصحيحة والفاسدة؛ لأنها مشتملة على الأركان، وبناء على هذه المحاولة نقول: إذا أحرزنا تحقق جميع الأركان وشككنا في اعتبار جزء أو شرط زائد على الأركان فهنا نُحرز المسمى والمعنى الذي وضع له لفظ (الصلاة)، ونشك في إرادة جزء زائد على الأركان التي هي المقومة للمسمى، فهنا حيث إن الجزء المشكوك نُحرز أنه ليس مقوماً للمسمى وللمعنى الموضوع له اللفظ فنحن نُحرز انطباق لفظ (الصلاة) على الفرد الفاقد للجزء المشكوك، فالفرد الفاقد للجزء المشكوك صلاة بلا ريب؛ لأنه مشتمل على الأركان بتمامها، فما يُقوم المسمى والمعنى الموضوع له متوفر فيه فهو صلاة، غايته نحن نشك هل المراد الجدي من كلمة (الصلاة) يشملها كما يشملها المعنى الذي وضع له اللفظ وهو المعنى الاستعمالي أم لا؟ وذلك لتقيد المراد الجدي بالجزء الذي نشك في أنه دخيل، فهنا نحن نُحرز المراد الاستعمالي، ونشك في المراد الجدي، فيمكن أن نتمسك بالإطلاق، هذا إذا كنا نحزر أن الجزء المشكوك ليس من الأركان، فلا يكون مقوماً للمعنى الذي وضع له اللفظ.

وأما إذا شككنا في تقيد الصلاة بجزء أو بشرط، واحتملنا أن الجزء أو الشرط من الأركان المقومة للمعنى الموضوع له اللفظ؛ فهنا لا يمكن التمسك بالإطلاق، فكما لا يمكن التمسك بالإطلاق بناء على القول بالوضع للصحيح فيما إذا احتملنا دخالة جزء؛ فكذلك لا يمكن أن نتمسك بالإطلاق بناء على القول بالوضع للأعم فيما إذا احتملنا دخالة جزء نحتمل أنه من

الأركان ومقوم للمسمى والمعنى الذي وضع له اللفظ؛ للنكتة نفسها التي ذكرت في القول بالوضع للصحيح، فإنه في القول بالوضع للصحيح لا يمكن التمسك بالإطلاق لأن الشك في دخالة جزء يساق الشك في انطباق ما وضع له اللفظ على الفاقد للجزء، وكذلك الأمر إذا شككنا في دخالة جزء نحتمل أنه ركن مقوم للمعنى الذي وضع له اللفظ على القول بالوضع للأعم؛ فإنه مع الشك في كون الجزء المشكوك ركنًا لا نحرز المعنى الذي وضع له اللفظ، فلا نُحرز أنه منطبق على الفرد الفاقد للجزء، فلم نحرز المعنى الاستعمالي، ومع عدم إحراز المراد الاستعمالي لا يمكن أن نتمسك بالإطلاق.

والحاصل هو إنه إذا قلنا بأن ثمرة الخلاف في مسألة الصحيح والأعم إمكان التمسك بالإطلاق اللفظي على القول بالأعم، وعدم إمكان التمسك بالإطلاق اللفظي على القول بالوضع للصحيح؛ فالمقصود فيما إذا كان الجزء المشكوك أو الشرط المشكوك مما يجزم بأنه ليس مقوماً للمعنى الذي وضع له اللفظ، وأما إذا كنا نحتمل أنه مقوم للمعنى، كما إذا كنا نحتمل أن الجزء المشكوك من الأركان، وكنا نقول بأن الجامع بناء على الوضع للأعم هو الأركان؛ فهنا لا نُحرز المراد الاستعمالي لكلمة (الصلاة) مثلاً، فكلمة (الصلاة) سوف تكون مجملة بالنسبة إلى الفرد الفاقد.

الثمرة الثانية: وهي أن يقال: إذا لم نتمكن من التمسك بالإطلاق لنفي دخالة شرط أو جزء مشكوك، ووصلت النوبة إلى الأصل العملي؛ فإن الأصل

العملي على القول بالوضع للأعم هو البراءة، وعلى القول بالوضع للصحيح هو الاشتغال.

ومن حقل أن تسأل: لماذا ترتب هذه الثمرة؟ فلماذا على القول بالوضع للأعم تجري البراءة وعلى القول بالوضع لخصوص الصحيح تجري أصالة الاشتغال؟ ولماذا لا يكون الأمر بالعكس مثلاً؟

والجواب: إذا قلنا بالوضع للأعم فإن الموضوع سوف يكون جامعاً مركباً، وهو في المحاولة الأولى لتصوير الجامع التي جاد بها صاحب القوانين رحمه الله عبارة عن الأركان، ومعنى جامع مركب - كما تقدم - أخذ الأجزاء نفسها، كركوع، وسجود، وتكبيرة، فالجامع عبارة عن مجموعة من الأجزاء والشرائط مثل الترتيب، وفي المحاولة الثانية - التي تقدم بيانها، وهي التي ترى أن لفظ (الصلاة) مثلاً - موضوع لأغلب الأجزاء والشرائط - هنا يكون الجامع المركب عبارة عن أغلب الأجزاء.

فإذا كان الموضوع له لفظ (الصلاة) الأعم فسيكون مركباً، وإذا كان مركباً وقلنا لا يمكن التمسك بالإطلاق، إما لإجمال الدليل اللفظي^(١)، وأما

(١) إجمال الدليل اللفظي فيما إذا كان الجزء المشكوك الذي نحتمل أنه دخيل نحتمل أنه ركن؛ فإنه وفق المحاولة الأولى التي تقول بأن لفظ (الصلاة) موضوع للأركان لا نُحرز المعنى الذي وضع له لفظ (الصلاة)، فلا نُحرز أنه ينطبق على الفرد الفاقد للجزء المشكوك الذي نحتمل أنه جزء، ونحتمل أنه ركن، فهنا يوجد إجمال في مسمى الصلاة.

وكذلك إذا كنا نشك هل الفرد الفاقد فيه أغلب أجزاء الصلاة وقلنا بأن الجامع الذي

لأن الدليل اللفظي مهمل ليس في مقام البيان؛ فإنه سوف تصل النوبة إلى الأصل العملي، وحيث إن ما وضع له لفظ (الصلاة) جامع مركب - إما الأركان أو أغلب الأجزاء - فشكنا في دخالة جزء كجلسة الاستراحة - مثلاً - يكون من الشك بين الأقل والأكثر، فنحن نعلم بأننا مأمورون بالصلاة، ولم نستطع بالإطلاق اللفظي أن نثبت أننا مأمورون بتسعة أجزاء، فيدور الأمر بين أن يكون الواجب - الذي هو الصلاة - المركب من أجزاء - هي الأركان أو أغلب الأجزاء - الأركان مع جلسة الاستراحة أو أغلب الأجزاء مع جلسة الاستراحة أو الأركان متى ما تحققت سواء انضمت إليها جلسة الاستراحة أم لا أو أغلب الأجزاء سواء انضمت إليها جلسة الاستراحة أم لا؟ فهنا في الحقيقة نعلم بثبوت واجب مردد بين الأقل والأكثر، والأقل هو الأركان مطلقاً، سواء انضمت إليها جلسة الاستراحة أم لا، والأكثر هو الأركان مع

وضعت له لفظة الصلاة بناء على القول بالوضع للأعم هو أغلب الأجزاء - كما في المحاولة الثانية - فهنا يوجد إجمال في لفظ (الصلاة) بناء على المحاولة الثانية، لأنه لا نُحرز انطباق هذا اللفظ على الفرد الفاقد؛ لأن الفرد الفاقد لا نُحرز أنه واجد لأغلب الأجزاء أو ليس واجداً لأغلب الأجزاء، فهنا يوجد إجمال في لفظ الصلاة يمنعنا من التمسك بالإطلاق.

والمقصود بالإهمال عدم كون المتكلم في مقام البيان، كما لو أحرزنا أن الجزء المشكوك ليس من الأركان، فهو ليس مقوماً لما وضع له لفظ (الصلاة) بناء على المحاولة الأولى في تصوير الجامع بناء على الوضع للأعم، أو كنا نُحرز أن الفرد الفاقد واجد لأغلب أجزاء (الصلاة) فنحن لا نشك في انطباق ما وضع له لفظ (الصلاة) عليه بناء على المحاولة الثانية في تصوير الجامع بناء على القول بالوضع للأعم، ولكن نُحرز أيضاً أن المتكلم أيضاً ليس في مقام البيان وإنما هو في مقام بيان أصل التشريع، فهنا لا يمكن أن نتمسك بالإطلاق اللفظي.

جلسة الاستراحة - بناء على المحاولة الأولى - وإذا كان الأمر يدور بين الأقل والأكثر تجري البراءة عن الأكثر، حيث يقال: إننا نعلم باشتغال الذمة بالأقل، ونشك في اشتغال الذمة بالأكثر، وهذا شك في التكليف، والشك في التكليف مجرى للبراءة، هذا إذا قلنا بالوضع للأعم.

وأما إذا بنينا على القول بالوضع لخصوص الصحيح فهنا سوف يكون الموضوع له جامعاً بسيطاً، وهو الذي يترتب عليه أثر النهي عن الفحشاء والمنكر - كما تقدم عن المصنف رحمته الله - فإنه بناء على القول بالوضع للصحيح يوجد جامع بسيط منتزع من الأجزاء الموجودة في الخارج، وهو واحد متحد معها، ومنتزع منها، وذلك الجامع البسيط الواحد هو علة للأثر الواحد، وهو النهي عن الفحشاء والمنكر المستفاد من مثل قوله (تبارك وتعالى): ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١)، فعلى القول بالوضع للصحيح سيكون الجامع الذي وضع له اللفظ جامعاً بسيطاً منتزعاً من الأجزاء، وليس هو الأجزاء لكي يكون جامعاً مركباً، وإذا كان جامعاً بسيطاً فإنه لن يدور أمره بين الأقل والأكثر، وإنما يدور أمره بين أن يكون المحقق له الأجزاء العشرة - الأركان مع جلسة الاستراحة أو أغلب الأجزاء مع جلسة الاستراحة فقط - أو الأقل - الأركان أو أغلب الأجزاء سواء انضمت إليها جلسة الاستراحة أم لا - فيكون شكنا في دخالة جزء من الشك

(١) سورة العنكبوت: آية ٤٥.

في المحصل الذي يُحصل البسيط الذي اشتغلت به الذمة، والشك في المحصل مجرى لأصالة الاشتغال.

فحاصل الثمرة الثانية هو: إذا وصلت النوبة إلى الأصل العملي بناء على القول بالوضع للأعم تجري البراءة؛ لأن الشك يكون من الشك بين الأقل والأكثر، وبناء على القول بالوضع للصحيح تجري أصالة الاشتغال؛ لأن الشك من الشك في المحصل.

ولم يقبل المصنف رحمه الله هذه المحاولة، وزيادة في الفائدة تُبين ثلاث ملاحظات ترد على هذه الفائدة - ومن هذه الملاحظات ما ذكره المصنف رحمه الله :-

الملاحظة الأولى: هي إن هذه الثمرة مبنية على أنه إذا قلنا بالوضع للأعم فالجامع لا يكون إلا مركباً، وإذا قلنا بالوضع للصحيح فالجامع لا يكون إلا بسيطاً، ولهذا قال صاحب هذه الثمرة: إذا قلنا بالوضع للأعم تجري البراءة؛ لأنه لا يكون الجامع إلا مركباً، فيدور أمره بين الأقل والأكثر، وإذا قلنا بالوضع للصحيح تجري قاعدة الاشتغال؛ لأنه على القول بالوضع للصحيح لا يكون الجامع إلا بسيطاً، فلا يدور أمره بين الأقل والأكثر، وإنما يدور الأمر بين أن يكون المحصل خصوص الأكثر أو الأعم منه ومن الأقل، فهذه الفائدة والثمره تستبطن أن القول بالوضع للأعم يساوق كون الجامع مركباً، والقول بالوضع للصحيح يساوق كون الجامع بسيطاً، وهذا محل تأمل عند بعض علماء الأصول؛ فإنه يمكن أن يُقال بالوضع للأعم ومع ذلك يكون الجامع

بسيطاً، ويمكن القول بالوضع لخصوص الصحيح ومع ذلك يكون الجامع مركباً، وهذا ما ذكره الشهيد الصدر رحمته الله، حيث أفاد جامعاً مركباً على القول بالوضع للصحيح وذلك لتخريج المرتكز التشريعي القائم على صدق الصلاة - مثلاً على الأجزاء والعمل نفسه، لا على عنوان عرضي جامع بعد استحالة العنوان الذاتي، وذلك بتصوير جامع يؤخذ فيه بعض الأجزاء على نحو التعيين مطلقاً حتى حال الجهل والنسيان، وما له جامع اختياري أو اضطراري أو في ظرف خاص فيؤخذ الجامع في كل فرض بحسبه، وما لا يكون دخيلاً في الصحة مطلقاً ولا بدل له، كالبسملة أو السورة التي إذا تركت تقية لا تبطل الصلاة؛ فيكون دخله في المركب للتخلص من إشكال عدم الجامع بين الوجود والعدم بأحد بيانين:

١- أن يجعل اللفظ للأجزاء، ويشترط في الأمر بها أن لا يكون ترك البسملة والسورة عن عمد بلا تقية، وجهل، فلا تكون البسملة والسورة بحسب الدقة أجزاء.

٢- أن يجعل ما لا بدل له ولا يضر تركه في بعض الحالات جزءاً، بأن يقال: وضعت الصلاة للجامع بين الأجزاء والبسملة والسورة حال الاختيار والحضر والعلم والذكر وبين الأجزاء بلا سورة وبسملة في حالات أخرى^(١). وقد أشكل عليه بعض الأساتذة رحمته الله بأنه لا جامع بين ما بشرط وما

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ١٩٣.

بشرط لا، فلا جامع بين الركعتين الأخيرتين في الحضر والسفر، فكيف يمكن أخذ جامع كذلك في المركب الصحيح؟!

ويمكن دفعه بأن المأخوذ ليس اللحاظ الذهني، وهو (بشرط شيء، وبشرط لا)؛ فإن هذه اعتبارات ذهنية يلاحظها المولى في تصور متعلق الأمر، ثم يصب الحكم على الملحوظ بها، وهو الصلاة في المثال، والملاحظ له جامع، وهو ما ذكره الشهيد رحمته الله بقوله: «ثالثاً: القيود المعتبرة في الفعل بنفسها أو بدلها العرضي التعيني، كالوضوء من المحدث بالأصغر، والغسل من المحدث بالأكبر، وكالأخيرتين في الرباعية من الحاضر، وتركهما من المسافر، فيؤخذ الجامع بينها وبين بدلها مع تقييد كلٍّ منهما بموضوعه، فيكون صادقاً في الحالتين معاً» فتأمل.

الملاحظة الثانية: لو سلّمنا وقلنا بناء على الوضع للأعم لا يكون الجامع إلا مركباً ويكون الشك في دخالة جزء أو شرط من الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين؛ مع ذلك نقول: لا يتعين جريان البراءة؛ إذ لا بد أن نبحت في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر هل الشك فيها مجرى للبراءة أو مجرى للاشتغال؟ فلربما تنتهي أبحاثنا وتحقيقاتنا فيها إلى جريان قاعدة الاشتغال، كما هو رأي بعض علماء الأصول، فبعض علماء الأصول يقول بعدم انحلال العلم الإجمالي الدائر بين الأقل والأكثر، لا وجداناً، ولا تعبداً، وهو منجز، وتجري فيه أصالة الاشتغال.

إذن، جريان البراءة فيما إذا كان لفظ (الصلاة) موضوعاً للأعم ليس من ثمرات الخلاف في مسألة الصحيح والأعم، وإنما هو من ثمرات الخلاف في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين؛ إذ قد يقال هناك بجريان البراءة، وقد يقال: بجريان قاعدة الاشتغال.

الملاحظة الثالثة: لنفرض أنه إذا كان لفظ (الصلاة) موضوعاً للصحيح فإنه يكون الجامع بسيطاً، ولكن ما الدليل على أنه إذا كان الجامع بسيطاً يتعين أن يكون الشك في دخالة جزء أو دخالة شرط مجرى لأصالة الاشتغال؟! لعل الجامع البسيط يكون متحداً مع الأجزاء، وموجوداً بوجودها، كما هو مبنى المصنف رحمته الله، فإنه - كما تقدم - يرى الجامع البسيط غير موجود بوجود مستقل مسبب عن وجود الأجزاء، بل هو منتزع من وجود الأجزاء، موجود بوجودها في الخارج، فيكون الشك في الأجزاء شكاً فيه، فإذا شككنا في دخالة جزء ودار الأمر بين الأقل والأكثر فإن الجامع نفسه يدور أمره بين الأقل والأكثر، وإذا دار أمره بين الأقل والأكثر تجري فيه البراءة إذا بنينا في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر على جريان البراءة.

الثمرة الثالثة: ترتبط بباب النذر، فلو أن شخصاً نذر أن يتصدق على من يصلي، وصلى أخوه صلاة باطلة؛ فإن صاحب هذه الثمرة الثالثة يقول: إذا قلنا إن لفظ (الصلاة) موضوع للأعم فيجب الوفاء بالنذر بالتصدق، فعلى الناذر أن يتصدق على أخيه، وأما إذا قلنا بأن لفظ (الصلاة) موضوع

لخصوص الصحيح فلا يحصل ما علق عليه النذر؛ لأن ما جاء به لا يصدق عليه معنى لفظ (الصلاة) الذي أخذه الناذر في نذره؛ فإن الناذر أخذ الصلاة، وهي الطبيعة الصادقة على خصوص الأفراد الصحيحة، وأخوه لم يأت بفرد صحيح.

ولا بد أن يكون مراد صاحب هذه الثمرة نذر مسمى الصلاة، فإنه قال: من حقق مسمى الصلاة وما وضع له لفظها أتصدق عليه، ففي هذا تظهر الثمرة، ويوجد مثال شبيه بهذا المثال: وهو ما لو ورد عن الشارع المقدس: (تبطل صلاة الرجل بجانب صلاة المرأة)، ولنفرض أن رجلاً واقفاً يصلي فجاءت امرأة وصلت بجانبه صلاة باطلة، فعلى القول بالوضع للأعم تبطل صلاته، وعلى القول بالوضع للصحيح لا تبطل صلاته؛ لأن المفروض أن المرأة التي صلت بجانبه لا يصدق حقيقة مسمى الصلاة على ما فعلت.

ولم يقبل المصنف رحمته الله هذه الثمرة، وأورد عليها أن مثال النذر لا يصلح أن يكون ثمرة لأي مسألة من مسائل علم الأصول؛ وذلك لأن ثمرة المسألة الأصولية هي استنباط الأحكام الشرعية الكلية، لا بيان تطبيقات الأحكام الشرعية، وفي مثال النذر نحن لا نستنبط حكماً شرعياً من تحديد مدلول لفظ (الصلاة)، فوجوب الوفاء بالنذر ثابت بأدلتها الخاصة. نعم، نحن نعلم باشتغال ذمة الناذر بالنذر إذا تحقق المعلق عليه، ولكن نشك هل يتحقق بالإتيان بصلاة باطلة أم لا؟ فالحديث عن تطبيق وجوب الوفاء بالنذر،

ومسألة الصحيح والأعم تتدخل وتحدد هذا التطبيق، فتفيد أنه إذا كان لفظ (الصلاة) موضوعاً للأعم تحقق الانطباق فيمن صلى صلاة باطلة، وإذا كان موضوعاً لخصوص الصحيح لم يتحقق.

أدلة القول بالوضع لخصوص الصحيح

النقطة الثانية: في أدلة القول بالوضع لخصوص الصحيح
وقد ذكر المصنف رحمته الله أنه استدل للصحيح، ولإثبات أن أسامي العبادات موضوعة لخصوص الصحيح؛ بأدلة:

الدليل الأول: هو التبادر، فقد قيل إن المنسب إلى الذهن عند إطلاق كلمة (الصلاة) مثلاً خصوص الصلاة الصحيحة، فإذا سمعنا جملة (صلى زيد) نفهم أنه صلى صلاة صحيحة، وإذا قال الأمر (صل) ينقذح في ذهننا أنه يطلب خصوص الصلاة الصحيحة، وانسباق خصوص الصحيح أو انتقال الذهن إلى خصوص الصحيح عند الإطلاق - والذي هو التبادر - يدل على أن اللفظ موضوع لخصوص الصحيح.

وقد أشكل على هذا الدليل بإشكال، وحاصله: إنه تقدم أن الموضوع له على القول بالوضع للصحيح معنى مجمل؛ لأنه على القول بالوضع للصحيح يكون الموضوع له اللفظ جامعاً بسيطاً مُتحدّاً بوجود الأجزاء، وهو متزَعٌّ منها، وليس بَيِّنًا، وإنما يُعرف بأثره، كالنهي عن الفحشاء والمنكر أو معراجية المؤمن في الصلاة أو ترتب التقوى، كما في الصوم حيث يقول تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا

الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١﴾، وإذا كان المعنى الموضوع له اللفظ معنى مجملاً وليس مُبيناً، وإنما نتعرّف عليه ونتصوره بواسطة آثاره؛ فإن هذا يُنافي القول بأن المتبادر إلى الذهن عند سماع اللفظ هو المعنى الصحيح؛ فإن التبادر يعني وضوح المعنى؛ لأن تبادر المعنى من اللفظ فرع كونه واضحاً، ولهذا ينتقل إليه الذهن إذا أطلق اللفظ، فكيف يجتمع القول بحصول تبادر للمعنى الصحيح والذي هو يدل على الوضع للصحيح مع القول بأن المعنى الموضوع له اللفظ على القول بالصحيح معنى مجمل وليس بيناً وإنما نتصوره بأثره؟!

وقد دفع المصنف رحمه الله هذا الإشكال بأن الإجمال إذا أطلق يُقصد منه أحد معنيين، وينبغي التمييز بين هذين المعنيين، وعدم التمييز بينهما هو الذي أوقع المشكل في الوهم، وجعله يطرح هذا الإشكال:

المعنى الأول: هو الإجمال المطلق، والمقصود به عدم انقداح معنى من اللفظ أو دوران اللفظ بين معنيه من دون أن يكون مرجح لأحد المعنيين، ففي الإجمال المطلق لا ينقده معنى محدد للفظ، بل الأمر يدور بين عدم انقداح معنى من رأس أو تردد المعنى بين معنيين أو معان مع عدم إمكانية التعيين.

المعنى الثاني: هو الإجمال النسبي، والمقصود به الإجمال من وجه، وهو أن

ينقدح في الذهن معنى محدد، ولكن لا يُعلم ذلك من جميع الوجوه، وإنما يكون معلوماً من بعض وجوهه، وإذا قلنا بأن المعنى بناء على الوضع للصحيح مُجمل لا نقصد المعنى الأول للإجمال - وهو الإجمال المطلق - الذي ينافي التبادر، وانسباق المعنى إلى الذهن، وإنما نقصد من المعنى الثاني - وهو الإجمال النسبي - الذي يعني انقداح معنى ولكن ذلك المعنى ليس واضحاً من جميع الجهات، وإنما هو واضح من بعض وجوهه، ومن الواضح البين أن الإجمال بهذا المعنى - الإجمال النسبي - لا ينافي التبادر، فإنه إذا قلنا بأن اللفظ بناء على الوضع للصحيح موضوع لخصوص الصحيح؛ لأنه يتبادر المعنى الصحيح؛ فإن المقصود هو إن وضع اللفظ للجامع البسيط الذي لا نعلم به من جميع جهاته، وإنما نعلم به من بعض الجهات، ككونه علة ترتب أثر النهي عن الفحشاء والمنكر أو أثر معراجية المؤمن أو أثر التقوى، فاللفظ موضوع للمعنى المعين الذي نعرفه بأثره، والأثر وجه من وجوهه، ولا نعرفه من جميع وجوهه، فإذا أطلق اللفظ يتبادر إلى الذهن هذا المعنى الذي نعرفه من بعض وجوهه، وحيث إن هذا المعنى هو الذي يترتب عليه الأثر، وما يترتب عليه الأثر هو الصحيح؛ فالذي يتبادر إلى الذهن هو خصوص المعنى الصحيح، فلا منافاة بين القول بوضع اللفظ للصحيح - والذي هو المعنى المجمل الذي لا يُعرف من جميع وجوهه - وبين القول بتبادر خصوص الصحيح عند إطلاق اللفظ.

ولا يخفى أنه إذا قيل بأن التبادر يدل على الوضع فإن المقصود ليس مطلق التبادر، وإنما التبادر الذي يكون من حاق اللفظ، فإذا أردنا أن نستدل بالتبادر على الوضع لخصوص الصحيح فلا بد أن نُثبت أن التبادر، و الانسباق، وانتقال الذهن؛ من حاق لفظ (الصلاة)، وليس بسبب وجود قرينة تحف بالكلام توجب انصراف الذهن إلى خصوص المعنى الصحيح، وفي المقام قد يُقال: باحتمال وجود قرينة تجعلنا نتقل إلى خصوص المعنى الصحيح فيما إذا قال المولى: (صلِّ)، وقال العبدُ: (صَلَّيْتُ)، وتلك القرينة هي إن الغرض من قول المولى (صلِّ) هو تحقيق الملاك، والملاك لا يتحقق إلا بالفرد الصحيح، وهذا ما يجعلنا نفهم من قوله إرادة خصوص المعنى الصحيح، كما إن الغرض من امتثال العبد هو إفراغ الذمة، والخروج من عهدة التكليف، و أداء حق المولى، وإسقاط العقاب عن نفسه، وهذا الغرض لا يتحقق إلا بالصحيح الموافق لمتعلق الأمر، وهذا ما يجعلنا نفهم من قول العبد أنه يقصد خصوص الفرد الصحيح؛ لأن غرضه من الإتيان بالفعل يتقوم بخصوص الفرد الصحيح.

وعليه، فلكي يكون استدلالنا بالتبادر استدلالاً تاماً على وضع أسامي العبادات للصحيح لا بد أن نُقيم دليلاً على أن منشأ التبادر حاق اللفظ، وليس وجود قرينة تحف باللفظ.

الدليل الثاني: هو صحة السلب؛ فإنه يصح سلب لفظ (الصلاة) عن

الفرد الفاسد، فيقال في من صلى بلا وضوء مثلاً (لم يُصلِّ) أو ما جاء به ليس صلاةً.

وقد تقدم سابقاً أن لسلب الحمل معنيين:

المعنى الأول: سلب الحمل الأولي، والمقصود بالحمل الأولي الاتحاد الذهني مع الاختلاف الاعتباري، كما في (الإنسان إنسان) أو (الإنسان حيوان ناطق)، فإنه يوجد اتحاد ذهني بين مفهوم الإنسان والإنسان أو مفهوم الإنسان والحيوان الناطق، والسلب إذا دخل على الحمل الأولي فإنه يفيد نفي الاتحاد الذهني، وإذا قلنا: (هذا ليس هذا بالحمل الأولي) فالمقصود هو إن مفهوم هذا ليس مفهوم ذاك، ولا يوجد اتحاد ذهني بين الموضوع وبين المنفي في المحمول.

المعنى الثاني: سلب الحمل الشائع، والمراد بالحمل الشائع هو الاتحاد الخارجي، والتغاير الذهني، كما في حمل النوع على الأفراد، فإذا قلنا (زيد إنسان) فإن مفهوم الفرد يختلف عن مفهوم النوع، فالنوع الذي هو الإنسان هو الحيوان الناطق، وأما الفرد فهو الحيوان الناطق مع أمارات التشخص المنضمة إليه.

فسلب الحمل معنيان وهما (سلب الحمل الأولي، ومفاده نفي الاتحاد الذهني)، و(سلب الحمل الشائع، ومفاده هو سلب الاتحاد الخارجي، فإنه إذا كان الملحوظ في الحمل الشائع الاتحاد الخارجي فدخول السلب على الحمل

الشائع يُفيد نفي الاتحاد الخارجي بين الموضوع وبين المنفي في المحمول)،
والسؤال الذي نطرحه هنا - في الدليل الثاني على الوضع لخصوص الصحيح،
وهو صحة السلب - هو: ما هو المراد من صحة السلب؟ هل المراد صحة
سلب الحمل الأولي أو المراد صحة سلب الحمل الشائع؟

ذكر بعض شُراح الكفاية أن المقصود الحمل الشائع؛ فإن سلب مفهوم
الصلاة عن الفرد الفاسد والذي هو سلب بالحمل الشائع دليل على أن لفظ
(الصلاة) غير موضوع للأعم من الصحيح والفاسد؛ لأنه لو كان موضوعاً
لأعم من الصحيح والفاسد لكان متحداً وجوداً حتى مع الفرد الفاسد؛ لأنه
كما يوجد الطبيعي بالفرد الصحيح فإنه يوجد بالفرد الفاسد، فلو كان معنى
الصلاة الأعم فهذا يعني أنه إذا تحقق الفرد الفاسد توجد الطبيعة، فكما لا
يصح سلب الطبيعة عن الفرد الصحيح - أي: سلب حمل الطبيعة عن الفرد
الصحيح، والذي هو حمل شائع - كذلك لا يصح سلب حمل الطبيعة على
الفرد الفاسد؛ لأن الفرد الفاسد أيضاً متحد خارجاً بالطبيعة، فصحة سلب
الصلاة عن الفرد الفاسد دليل على أن الطبيعة التي وضع لها اللفظ لا تشمل
الفرد الفاسد، وإلا لكان المعنى الذي وضع له متحداً خارجاً مع الفرد الفاسد
فلا يصح السلب، فصحة السلب هنا ناظرة إلى الحمل الشائع؛ لأن الحديث
عن سلب حمل الطبيعة التي وضع لها اللفظ عن الفرد، وحمل الطبيعة على
الفرد كما تقدم شائع، وليس حملاً أولياً.

فالمقصود على هذا من صحة السلب صحة سلب الحمل الشايع، وليس المقصود صحة سلب الحمل الأولي الذي يكون الاتحاد فيه ذهنياً كما تقدم، ويقرب هذا أنه حتى لو قلنا بالوضع للأعم يصح سلب مفهوم الصلاة الذي هو الطبيعة الشاملة للصحيح والفساد عن الفرد الفاسد - كما يصح سلبها عن الفرد الصحيح - إذا كان المنظور في صحة السلب هو نفي الاتحاد الذهني، وسلب الحمل الأولي؛ وذلك لأن الملحوظ في الحمل الأولي الاتحاد الذهني، ولا يوجد اتحاد ذهني بين طبيعة الصلاة ولو كانت شاملة للفرد الفاسد وبين الفرد الفاسد والصحيح؛ لأن الطبيعة شيء والفرد شيء آخر، فالفرد ليس هو الطبيعة، بل هو الطبيعة مع المنضّمات.

ويمكن أن نُقرب هذا المعنى بمثال (الإنسان وزيد)، فإن لفظ الإنسان موضوع للحيوان الناطق الشامل لزيد، فيوجد حمل شايع بين الإنسان وبين زيد، ولكن لا يوجد حمل أولي؛ لأن مفهوم الحيوان الناطق غير مفهوم زيد؛ فإن زيدا عبارة عن الحيوان الناطق مع أمارات التشخيص والمنضّمات التي يُعبر عنها الفلاسفة القدماء بالمشخصات، فزيد ليس فقط حيواناً ناطقاً بل هو أيضاً.

الطويل الأسمر ابن مالك في بيته بالأمس كان متكي

في يده سيف لواه فالتوى

فكل هذه منضّمات إلى الحيوان الناطق، وبمجموعها تشكل زيد، فمفهوم

زيد غير مفهوم الإنسان الذي هو الحيوان الناطق، وبالتالي يصح سلب الإنسان عن زيد، ويمكن أن تقول زيد ليس الإنسان، والإنسان ليس زيد؛ لأن الإنسان الطبيعة التي تصدق على زيد وغيره، بينما زيد هو الطبيعة مع المنضّمات مع أمارات التشخيص، فليس دليل الوضع للصحيح سلب طبيعة الصلاة عن الفرد الفاسد بمعنى سلب الحمل الأولي؛ لأنه حتى لو قلنا بالوضع للأعم فإن مفهوم طبيعة الصلاة يختلف عن مفهوم الفرد الفاسد، كما يختلف عن مفهوم الفرد الصحيح، ولا يوجد اتحاد ذهني، وبالتالي يصح السلب، فصحة سلب الحمل الأولي ليست دليلاً على الوضع لخصوص الصحيح، وإنما الدليل هو صحة سلب الحمل الشائع.

الدليل الثالث: هو الأخبار، فقد استدل بالأخبار على أن أسامي العبادات موضوعة لخصوص الصحيح، وهذه الأخبار تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الأخبار التي تتحدث عن آثار العبادة، من قبيل: (الصلاة عمود الدين) أو (معراج المؤمن) أو (الصوم جنة من النار)، وتقريب الاستدلال بهذا القسم من الأخبار ضمن مقدمات:

المقدمة الأولى: هي إن ظاهر هذه الروايات الحديث عن آثار الطبيعة التي يدل عليها لفظ (الصلاة) في (الصلاة معراج المؤمن) أو لفظ (الصوم) في (الصوم جنة من النار)، فالمسمى الذي وضع له اللفظ متى ما تحقق وعلى نحو الإطلاق يترتب عليه الأثر، فليس الظاهر من هذه الأخبار الحديث عن

الطبيعة على نحو الإهمال وبيان أنها في الجملة يترتب عليها الأثر، بل مفادها أنه متى ما تحققت الطبيعة يترتب عليها الأثر، فإن ما يدل عليه (الصلاة معراج المؤمن) هو إن الطبيعة متى ما تحققت فهي معراج للمؤمن، وما يدل عليه (الصلاة عمود الدين) هو إن هذه الطبيعة متى ما تحققت فهي عمود للدين، وليس المقصود أن الصلاة في الجملة وعلى نحو القضية المهمة معراج للمؤمن أو عمود للدين.

المقدمة الثانية: هي إن الظاهر من هذه الروايات والأخبار بيان ترتب الأثر فعلاً، لا شأنًا، فرواية (الصوم جنة من النار) مفادها ليس أن الصوم من شأنه أن يكون جنة من النار لكي يكون معنى الصوم شاملاً حتى للصوم الفاسد؛ وذلك لأن الصوم الفاسد من شأنه أن يكون جنة من النار فيما إذا انضمت إليه سائر الشروط، بل مفاد هذه الأخبار هو إثبات ترتب الأثر فعلاً، فالصوم متى ما تحقق فهو بالفعل جنة من النار.

المقدمة الثالثة: وهي إن ما يترتب عليه الأثر فعلاً هو خصوص الصحيح. إذن، بمقتضى المقدمات الثلاثة تكون هذه الروايات في مقام الحديث عن خصوص الصلاة الصحيحة أو عن خصوص الصوم الصحيح.

المقدمة الرابعة: نحن لا نشعر بأي تجوّز أو عناية في استعمال لفظ (الصلاة) أو (الصوم) في الأخبار والروايات المتقدمة في خصوص الصحيح، مع أنه لو كان اللفظ موضوعاً للأعم من الصحيح والفاسد لكان استعماله في

خصوص الصحيح مجازاً، وفيه عناية؛ لأنه استعمال للفظ في غير ما وضع له، حيث سيكون اللفظ موضوع للطبيعة العامة، وقد استعمل في خصوص الصحيح.

إذن، فاستعمال هذه الألفاظ في الروايات في خصوص الصحيح مع عدم الشعور بالتجاوز؛ يدل على أنها موضوعة للصحيح، وليس للأعم؛ لأنها لو وضعت للأعم لشعرنا بالتجاوز؛ لأن استعمال الألفاظ الموضوعة للأعم في خصوص الصحيح استعمال للفظ في غير ما وضع له.

القسم الثاني: الأخبار التي دلت على نفي حقيقة الصلاة عن الفرد الفاقد لبعض ما يُعتبر في صحة الصلاة من أجزاء أو شرائط، ففي رواية: «لا صلاة لمن لم يقرأ في صلاته بفاتحة الكتاب»، و«سأله محمد بن مسلم عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته؟ فقال: لا صلاة له إلا أن يقرأها في جهر أو إخفات»^(١)؛ فإن الظاهر من مثل هذا نفي المسمى - وهو ما وضع له (لفظ) الصلاة - عن الفرد الفاسد الفاقد لما يُعتبر في صحة الصلاة، وهذا يدل على أن الوضع لخصوص الصحيح؛ لأنه لو كان الوضع للأعم لما صح نفي طبيعة الصلاة الشامل للفاسد عن الفرد الفاسد، فقوله (لا صلاة) حيث إنه نفي لما وضع له اللفظ، ونفي لوجود المسمى عن الفرد الفاقد للفاتحة المعتبرة في الصحة؛ فهو يدل على أن اللفظ موضوع لخصوص الصحيح؛ لأن ما يصح

(١) وسائل الشيعة: ج ٤ ص ٧٣٢.

نفيه هو الطبيعة الصحيحة، وأما الطبيعة الأعم من الصحيحة الشاملة للفساد فلا يصح سلبها عن الفرد الفاقد لبعض ما يعتبر في الصحة.

وقد أورد على الاستدلال بهذه الأخبار إشكال ذكره رحمته الله، فإنه قد يُقال: بأن المقصود من (الصلاة عمود الدين): الصلاة الصحيحة عمود الدين، بتقدير كلمة (الصحيحة)، والمقصود من (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب): لا صلاة صحيحة - بتقدير كلمة (صحيحة) - إلا بفاتحة الكتاب.

وإذا قيل: التقدير خلاف الأصل، ولا يُصار إليه إلا بقرينة، فما هي القرينة على التقدير؟ يجب بوجود قرينة، وما تعرض له المصنف رحمته الله هو قرينة ترتبط بالقسم الثاني من الأخبار، وهي إن الشائع في استعمال نفي الحقيقة بدخول (لا) النافية - نظير (لا صلاة) - إرادة نفي الكمال، ونفي الصحة، وليس إرادة نفي الوجود، فإذا قيل (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) فإن الشائع أن المقصود ليس لا صلاة موجودة ونفي وجود حقيقة الصلاة، وإنما المراد نفي الكمال أو نفي الصحة، وهذا كما في (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) فإنه ليس المقصود عدم صحة الصلاة وعدم تحقق الصلاة؛ فإنه مما لا خلاف فيه صحة صلاة جار المسجد في بيته، وإنما المقصود نفي الكمال، أي: إن الصلاة التي جاء بها ليست كاملة، كالصلاة التي في المسجد أو التي في البيت فيما إذا كان البيت ليس جاراً للمسجد.

وكون الشائع استعمال تركيب النفي بدخول (لا) النافية على الطبيعة في

نفي الصحة أو نفي الكمال، لا في نفي الوجود؛ قرينة على أن (لا صلاة بفاتحة الكتاب) يراد به نفي الكمال أو الصحة، لا نفي الطبيعة لكي يُقال بأن نفي الطبيعة عن الفاسد دليل على أنها موضوعة لخصوص الصحيح.

والحاصل: إن المقصود من (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) لا صلاة صحيحة؛ بقرينة شيوع مثل هذا الاستعمال في نفي الكمال، ونفي الصحة، وكذلك المقصود في (الصلاة عمود الدين) و(معراج المؤمن) خصوص الصلاة الصحيحة.

ويمكن ذكر قرينة على إرادة خصوص الصلاة الصحيحة في مثل (الصلاة عمود الدين)، وهي مناسبة الحكم للموضوع، فإنه إذا قال المولى: (الصلاة معراج المؤمن)، وحكم على الصلاة بأنها معراج المؤمن؛ نفهم أن المقصود هنا بالصلاة خصوص الصحيحة؛ لأن الحكم بالمعراجية لا يناسب الصلاة الفاسدة، وكذلك إذا قال: (الصوم جنة من النار)، فإن الذي هو جنة من النار الصوم الصحيح، وأما الفاسد الباطل الذي لم يأمر به الله (تبارك وتعالى) فلا نتوقع أن يكون جنة من النار، فمناسبة الحكم للموضوع تفيد أن المقصود خصوص الصوم الصحيح، والمقصود خصوص الصلاة الصحيحة.

وقد أجاب الصنف رحمته الله عن هذا الإشكال بأنه قد رتب الأثر على الصلاة في (الصلاة عمود الدين)، و(الصلاة معراج المؤمن)، وهذا يعني أن المقصود هنا ما يدل عليه لفظ (الصلاة) نفسه، كما أن النفي دخل على الطبيعة نفسها؛ فإن

المنفي هو الصلاة (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)، ولم يدخل النفي على وصف الصلاة، وهو الصحة أو الكمال، وهذا ظاهر في إرادة نفي وجود الطبيعة، ونفي وجود الطبيعة عن الفرد الفاقِد دليل على أن الطبيعة خصوص الطبيعة الصحيحة؛ لأن الطبيعة الصحيحة هي المنفية عن الفرد الفاسد، وعليه فيكون الظاهر أن المفاد باللفظ نفسه يترتب عليه الأثر، وأن المنفي في القسم الثاني من الأخبار ما يدل عليه اللفظ نفسه؛ إذ النفي داخل على الطبيعة، لا على وصف الصحة أو الكمال.

فإن قلت: ولكن في (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) نعلم بتحقيق الصلاة وأنها صحيحة، فكيف يكون المنفي طبيعة الصلاة؟!

أقول لك: المراد الاستعمالي هنا نفي الطبيعة، فلا النافية دخلت على الجنس، فهي تنفي الجنس، وهو طبيعة الصلاة، ولكن المراد الجدي - لوجود قرينة، وهي علمنا بصحة صلاة جار المسجد في بيته - هو نفي الكمال، فهنا أريد نفي الكمال، ولكن عبّر عن نفي الكمال بتعبير فيه مبالغة، وهو ما يدل على نفي الطبيعة، فنفي الطبيعة مبالغة في نفي الكمال.

وبعبارة أخرى: إذا جئنا عند القسم الأول من الأخبار - وهي التي رتبت الآثار على عنوان الصلاة أو على عنوان الصوم، كما في (الصلاة عمود الدين) و(الصوم جنة من النار) - فإننا نجد فيه أن الأثر مترتب على الطبيعة التي وضع لها اللفظ، فإذا قلنا بوضع لفظ (الصلاة) أو (الصوم) لخصوص

الصحيح فإننا لن نواجه مشكلة؛ فإن الأثر يترتب على المدلول، ومدلول (الصلاة) خصوص الصحيح الذي يترتب عليه الأثر.

وأما إذا قلنا بأن لفظ (الصلاة) مثلاً موضوع للأعم - أي: موضوع لطبيعة يترتب الأثر على بعض أفرادها، ولا يترتب على البعض الآخر - فهنا احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يُقال بوجود تقدير، فإن المولى لما قال: (الصلاة عمود الدين) لا يقصد المعنى الذي وضع له اللفظ بعرضه العريض، وهو طبيعة الصلاة الشاملة للفرد الفاسد، وإنما يقصد خصوص الصلاة الصحيحة، فيوجد تقدير، والأصل (الصلاة الصحيحة عمود الدين).

وهذا الاحتمال باطل؛ لأنه خلاف الظاهر، والأصل عدم التقدير؛ فإن ظاهر الرواية هو ترتيب الأثر على ذات الصلاة، لا الصلاة المقيدة بكونها صحيحة.

الاحتمال الثاني: أن يُقال بأنه لا يوجد تقدير، ولفظ (الصلاة) وإن كان موضوعاً للأعم إلا أنه استعمل هنا في خصوص الصحيح.

وهذا الاحتمال أيضاً باطل؛ لأنه يلزم منه المجازية؛ لأن استعمال ما وضع للعام في خصوص الصحيح استعمال للفظ في غير ما وضع له، ونحن لا نشعر بالمجازية.

إذن، لفظ (الصلاة) مستعمل في خصوص الصحيح، والصحيح هو

المعنى الذي وضع له اللفظ، وبهذا نتخلص من مشكلة التقدير أو مشكلة المجازية فيما إذا قلنا بالوضع للأعم، وذلك برفع اليد عن القول بالوضع للأعم، هذا بالنسبة إلى القسم الأول من الأخبار.

وأما بالنسبة إلى القسم الثاني من الأخبار فنقول بأن (لا) في (لا صلاة) قد دخلت على الصلاة من دون تقييد الصلاة بكونها صحيحة، والقول بتقدير الصحة خلاف الظاهر، والقول بأن لفظ الصلاة موضوع للأعم ولكن استعمل في خصوص الصحيح من دون تقدير كلمة الصحة؛ يلزم منه المجازية، ولا نشعر بأي مجاز في استخدام اللفظ في الجملة، فلا بد أن نقول بأن تركيب (لا صلاة) يدل على نفي وجود الطبيعة، وهذا البيان نُجْريه حتى في رواية (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)؛ فإننا لا نشعر بأي تجوُّز في استعمال كلمة (الصلاة) فيها، فالمقصود المعنى الذي وضع له اللفظ، و(لا) نفت طبيعة (الصلاة)، ولكن المراد الجدي ليس نفي طبيعة (الصلاة)، وإنما نفي الكمال؛ لوجود قرينة، وهي الضرورة الفقهية القائمة على صحة صلاة جار المسجد في بيته، ودلالة الكلام على المبالغة تفيد أن المراد الاستعمالي نفي الطبيعة.

ثم قال المصنف رحمته الله: (فافهم)، ويوجد في أمره بالفهم أكثر من احتمال:

١- ما ذكره بعض المعلقين على الكفاية من أن مراده رحمته الله بيان دقة وظرافة المطلب، فإن في جعل جملة (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) مستعملة في

نفي وجود الطبيعة، ولكن التعبير فيها على نحو المبالغة، ويراد منه نفي الكمال؛ مطلب دقيق ظريف.

٢- ما ذكره بعض المعلقين أيضاً من أن المقصود إيراد إشكال على الاستدلال بالأخبار لإثبات الوضع لخصوص الصحيح، وقيل بين المصنف رحمته الله ذلك الإشكال في حاشيته على الكفاية، وخلاصة الإشكال هي:

إننا نسلم بأننا نفهم من (الصلاة عمود الدين) و(لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) إثبات الأثر للصلاة الصحيحة، ونفي الصلاة الصحيحة عن الفرد الفاقد للفاتحة، فنفهم من كلمة (الصلاة) خصوص الصحيح، ولكن هذا غاية ما يدل عليه وهو إننا نعلم بأن الشارع هنا استعمل الصلاة في خصوص الصحيح، ولكن الاستعمال أعم من الحقيقة، فيمكن أن يكون الاستعمال استعمالاً مجازياً، فلا يكشف عن وضع أسامي العبادات لخصوص الصحيح، هذا ما ذكره بعض شراح الكفاية.

لكن الإشكال بهذا البيان يمكن مناقشته بالقول بأننا ندعي استعمال الصلاة مثلاً في خصوص الصحيح، مع عدم الشعور بالتجوز، فنحن نعلم أن الاستعمال أعم من الحقيقة، ولكن نقول في هذه الأخبار وقع استعمال في الصحيح مع وجدان عدم التجوز، وهذا يدل على أن الاستعمال استعمال حقيقي، فيكون لفظ (الصلاة) موضوعاً لخصوص الصحيح، فالاستدلال لا يركز على خصوص كون الاستعمال في الصحيح، وإنما على ذلك مع عدم

الشعور بالمجازية، وهذا ما تقدم بيانه.

إلا أنه يمكن أن يُناقش هذا الجواب بأن عدم وجدان التجوز في استعمال لفظ (الصلاة) في خصوص الصحيح؛ لا يُثبت أن لفظ (الصلاة) موضوعاً للصحيح فقط؛ إذ قد يكون لفظ (الصلاة) مشتركاً لفظياً بأن يكون موضوعاً للصحيح وموضوعاً للأعم، فلكي نقول بأن لفظ (الصلاة) موضوع للصحيح فقط، لا للأعم، وليس أيضاً مشتركاً لفظياً بين الصحيح والأعم؛ لا بد أن تُثبت عدم الوضع للأعم، ولا يكفي في إثبات عدم الوضع للأعم القول بثبوت الوضع للصحيح بوضع يخصه، فإن ثبوت شيء لا ينفي ما عداه.

٣- إشارة إلى أن استفادة نكتة بلاغية من المبالغة في جملة (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)؛ يتوقف على الحفاظ على المراد الاستعمالي، والتصرف في المراد الجدي، وهذا فيه دقة وظرافة.

الدليل الرابع: وهو يتكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي إن الشارع المقدس اخترع معاني العبادات، ووضع لها أسامي العبادات، فهو من اخترع التركيب الخاص الذي أطلق عليه لفظ (الصلاة)، ووضع له اللفظ.

المقدمة الثانية: هي إن طريقة العقلاء المخترعين الذين يخترعون مركبات جديدة ليس لها وجود سابق؛ قائمة على وضع أسماء للمركبات، وهم لا

يضعون الأسماء لطبيعة المركب ولو كان المركب ناقصاً وفاسداً، وإنما يضعون الأسماء لخصوص المركب الصحيح؛ وذلك لحكمة، وهي إن الغالب هو حاجتهم إلى إفادة المركب الصحيح الذي يترتب عليه الأثر، والشارع المقدس لا يجتاز هذه الطريقة العقلية الموجودة عند المخترعين، والتي فيها حكمة ترتبط بحاجة التفهيم، فالظاهر أن الشارع المقدس قد وضع أسامي العبادات للمركبات الصحيحة التي اخترعها، كما هي عادة العقلاء المخترعين.

والمصنف عليه السلام لم يقبل هذا الدليل، وأشكل عليه بقوله: ولا يخفى أن هذه الدعوى وإن كانت غير بعيدة، إلا أنها قابلة للمنع، فتأمل.

وقد ذكرت وجوه في كلمات شراح الكفاية لبيان مراد المصنف عليه السلام من قوله: (قابلة للمنع، فتأمل) فلماذا هذه الدعوى قابلة للمنع؟ شراح الكفاية ذكروا وجوهاً، ومنها:

الوجه الأول: ما ذكره الشيخ محمد طاهر آل راضي عليه السلام ^(١)، والسيد الروحاني عليه السلام ^(٢)، من أن هذا الدليل يدعي أن غلبة الحاجة إلى تفهيم المركب الصحيح جعلت العقلاء يضعون الألفاظ للمركبات الجديدة التي اخترعوها فيما إذا كانت صحيحة، فمن يخترع مثلاً حلاً جديداً أو علاجاً جديداً حيث إن الغالب أنه بحاجة إلى تفهيم وبيان ما اخترع من حلاً أو من علاج

(١) بداية الوصول في شرح كفاية الأصول: ج ١ ص ١٢١.

(٢) منتقى الأصول: ج ١ ص ٢٦١.

صحيح فيما إذا كان جامعاً لجميع الأجزاء والشرائط؛ فإنه يضع اللفظ لخصوص الصحيح، فالسيرة العقلائية عند المخترعين قائمة على وضع الألفاظ لخصوص المركب الصحيح، ويوجد لها علة ومنشأ وهي غلبة التفهيم، ولكن يقال: إن هذه العلة موجودة عند العقلاء، ولكنها ليست موجودة عند الشارع المقدس، فإن الشارع المقدس كما يكثر غرضه في تبين المركب الصحيح يكثر غرضه أيضاً في تبين المركب الفاسد، والشارع كما يحتاج كثيراً إلى بيان المركب الجامع لجميع الأجزاء والشرائط لكي يُبين أنه صحيح، ولا يجب فيه الإعادة مثلاً، ويتحقق بالإتيان به الوفاء بالندر؛ فكَذلك هو بحاجة إلى أن يُبين المركب الفاسد الذي لا تتوفر فيه جميع الأجزاء والشرائط؛ لكي يُبين أنه فاسد لا يتحقق به الوفاء بالندر، فالعلة التي جعلت العقلاء يضعون الألفاظ لخصوص المركب التام ليست موجودة في الشارع المقدس، وبالتالي لا يمكن أن نقول بأنه إذا جرت سيرت العقلاء المخترعين على الوضع لخصوص الصحيح فالشارع كذلك.

الوجه الثاني: هو إن هذا الدليل لو تم فإنه لا يفيد القطع بجريان الشارع المقدس على طريقة العقلاء المخترعين، فلنفرض أن العلة التي دعت العقلاء المخترعين إلى وضع الألفاظ للمركبات الصحيحة موجودة أيضاً في الشارع المقدس، لكن ما الدليل على أنه لا يوجد في الشارع المقدس مزاحم لهذه العلة يوجب عدم تأثير العلة في وضع الشارع المقدس وبالتالي يكون الشارع بسبب

وجود المزاحم ليس جارياً على الطريقة العقلائية وهي وضع الألفاظ للمركبات المخترعة الصحيحة فقط؟! فهذا الدليل لو تم فغاية ما يُفيد الظن، و﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(١).

الوجه الثالث: وهو يتلاءم مع ما تقدم عن المصنف رحمه الله في الأبحاث السابقة وبالتحديد في بحث الحقيقة الشرعية؛ فإن هذا الدليل ينبنى على كون الشارع المقدس مُخترعاً لمعاني العبادات وواضعاً لألفاظها، وقد تقدم عنه أن هنالك ما يدل على أن المركبات العبادية كانت موجودة قبل زمان النبي الأكرم صلّى الله عليه وآله، ومستعمل فيها لفظ (الصلاة)، و(الصوم)، و(الحج).

(١) سورة يونس: آية ٣٦.

توضيح عبارة الكتاب :

قال المصنف رحمه الله: الأمر (العاشر) في مسألة الصحيح، والأعم - ف(أنه وقع الخلاف في أن ألفاظ العبادات أسام لخصوص الصحيحة أو للأعم منها؟ وقبل الخوض في ذكر أدلة القولين، يذكر أمور): وهي أمور خمسة:

الأمر الأول (منها): في معرفة أنه هل يعقل الخلاف في هذه المسألة على جميع الاحتمالات في مسألة الحقيقة الشرعية أم لا؟ ف(إنه لا شبهة في تأني الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية^(١))، وفي جريانه على القول بالعدم (إشكال)، فإنه إذا لم نقل بثبوت الحقيقة الشرعية فإنه يوجد إشكال؛ حيث لا يوجد وضع لبحث عن أنه لأي شيء وضع.

(وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره) ما نسب إلى الشيخ، وهو (إن النزاع وقع - على هذا -) أي: كون الاستعمال مجازاً في المركب، سواء كان الأعم أم الصحيح فقط (في أن الأصل في هذه الألفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع؛ هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الأعم؟ بمعنى أن أيهما قد اعتبرت

(١) ذكرنا في الشرح سابقاً أن الخلاف معقول على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، ومعقول بناء على نفيها والقول باللغوية، غايته لا يكون الشارع الواضع، ويجري الخلاف في المعنى اللغوي، فهل هو هذا المركب الأعم أو خصوص المركب الصحيح؟

العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية ابتداءً، وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسبته؛ كي ينزل كلامه) أي: الشارع (عليه) أي: على المعنى الآخر، إذا تحققت قرينتان: قرينة تصرف عن المعنى الحقيقي، وقرينة تصرف عن المجاز الأول، و أما (مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية، وعدم قرينة أخرى معينة للآخر)؛ فيحمل على المجاز الأول الذي لوحظت أولاً المناسبة بينه وبين المعنى الحقيقي، فإذا لوحظت أولاً العلاقة بين المعنى الحقيقي، والمركب الصحيح نُزِّل اللفظ على إرادة المركب الصحيح مع قرينة على عدم إرادة المعنى الحقيقي، وعدم القرينة الصارفة عن إرادة المركب الصحيح تكون معينة لإرادة الأعم، فيكون الحمل على الأعم بحاجة إلى قرينتين: قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي، وقرينة صارفة عن المعنى المجازي الأول وهو المركب الصحيح، وأما المركب الصحيح فحيث إن المناسبة لوحظت فيه أولاً فيحتاج فقط إلى قرينة واحدة، وهي القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي، هذا إذا قلنا بأن المتكلم لاحظ المناسبة أولاً مع المركب الصحيح، وأما إذا قلنا بالعكس فإن الحكم بالعكس.

(و) لكن (أنت خير) بورود إشكالين على ما نُسب إلى الشيخ الأنصاري رحمته الله:

الإشكال الأول: إشكال إنتفاء ثمرة المسألة بالقول (بأنه لا يكاد يصح

هذا) وهو تقديم ما لوحظت المناسبة فيه أولاً (إلا إذا) علم بأمرين:

١- (علم أن العلاقة إنما اعتبرت كذلك) أي: وجد دليل يدل على أن

الشارع لاحظ أولاً العلاقة بين المعنى الحقيقي والمركب الصحيح أو الأعم.

٢- (و) علم بـ(أن بناء الشارع في محاوراته استقر عند عدم نصب قرينة أخرى على إرادته بحيث كان هذا قرينة عليه، من غير حاجة إلى قرينة معينة أخرى)، فإنه إذا وجد دليل معتبر يفيد أن الشارع بمجرد أن ينصب قرينة على عدم إرادة المعنى الحقيقي فهو يريد المركب الذي لاحظ العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي أولاً كالمركب الصحيح؛ فإنه يمكن أن يقال: حيث إن الشارع لاحظ المناسبة بين المعنى الحقيقي والمعنى الصحيح أولاً فيحمل اللفظ على الصحيح بمجرد وجود القرينة على عدم إرادة المعنى الحقيقي، فإذا وجد دليل من هذا القبيل مع إثبات نحو ملاحظة الشارع؛ فحينئذ يمكن أن تترتب ثمرة على هذا التقريب، ومع عدم ثبوت هذين الأمرين لا تترتب ثمرة، (وأنى لهم أي: القائلين بهذا التقريب (بإثبات ذلك)؟!

(و) الإشكال الثاني (قد انقده بما ذكرنا) في شرح تقريب الشيخ الأنصاري رحمته الله، فإنه لو كان صحيحاً في نفسه لجري بناء على أن استعمال الشارع من باب تعدد الدال والمدلول، مع أن صاحب التقريب يفصل بين احتمال الاستعمال المجازي واحتمال الاستعمال حقيقة من باب تعدد الدال والمدلول، فما ذكرناه في تقريب كلام الشيخ رحمته الله يفيد لإمكان (تصوير النزاع - على ما نسب إلى الباقلاني - وذلك بأن يكون النزاع في أن قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدى عنها إلا بالأخرى - الدالة على أجزاء المأمور به، وشرائطه - هو تمام

الأجزاء والشرائط، أو هما في الجملة)، فيكون البحث في أن القرينة الأخرى التي أفاد بها الشارع إرادة سائر الأجزاء والشرائط هل هي قرينة تفيد إرادة تمام الأجزاء أم بعض الأجزاء في الجملة؟ إذا كانت قرينة تُفيد تمام الأجزاء نكون من الصحيحين، وإذا كانت قرينة تفيد ثبوت الأجزاء في الجملة نكون من الأعميين، وهذا دقيق (فلا تغفل) عنه.

قال المصنف رحمته الله: (ومنها) أي: من الأمور الخمسة التي تذكر تمهيداً للبحث في مسألة الصحيح والأعم، وهذا الأمر المخصص لتعريف الصحة، والصحيح، وبالتالي معرفة ما يقابلها، وهما الفساد والفساد، وما نريد بيانه هو (أن الظاهر) من عبارات الذين اختلفوا وقدموا تعريفات مختلفة للصحة أنهم يريدون معنى واحداً، وهذه لوازم لذلك المعنى الواحد، أو الأرجح بعد التأمل في عباراتهم، وملاحظة القرائن الموجودة في كلماته؛ وإن كان ما ينتهي إليه مُحال للظاهر من عباراتهم بدواً، فالظاهر من عبارات المتكلمين أنهم يفسرون الصحة بسقوط الأمر بالقضاء والأداء، ولكن بمقتضى القرائن يقال الأرجح أنهم لا يقصدون هذا الظاهر البدوي، وإنما يقصدون بيان اللازم، وأما حقيقة الصحة فهي الملزوم بهذا اللازم، ولكن حيث إن غرضهم لا يتعلق بالصحة في نفسها، وإنما في الصحة المحققة لهذا اللازم؛ فعرفوا الصحة باللازم الذي هو محل غرضهم، وكيف كان فإن الظاهر هو (أن الصحة عند الكل) فقهاء، ومتكلمين، وحكماء؛ (بمعنى واحد، وهو التمامية) وكون الشيء

تاماً، (وتفسيرها بإسقاط القضاء - كما عن الفقهاء - أو بموافقة الشريعة - كما عن المتكلمين - أو غير ذلك)، كترتب الأثر وتحصيل الغرض - كما عن الحكماء - (إنما هو بالمهم من لوازمها؛ لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار)، فإن نظر أصحاب كل فن إلى المهم من الأثر المرتبط بغرض فنههم، فاختلقت عباراتهم من جهة اختلاف لوازم الصحة واختلاف أغراضهم باختلاف هذه اللوازم، (وهذا لا يوجب تعدد المعنى، كما لا يوجب اختلافها بحسب الحالات من السفر، والحضر، والاختيار، والاضطرار إلى غير ذلك، كما لا يخفى)؛ إذ من الواضح أن تعدد المحقق في مورد صلاة المسافر ومورد صلاة الحاضر لا يوجب تعدد حقيقة الصلاة، والمقام كذلك، فإن اختلاف اللوازم، واختلاف التعريفات من جهة اختلاف النظر إلى هذه اللوازم؛ لا يوجب تعدد حقيقة الصحة في نفسها، وأن يكون هنالك اختلاف في معناها في نظر هؤلاء المختلفين، (ومنه) أي: من معرفة اختلاف المحقق للحقيقة الواحدة (ينقدح أن الصحة والفساد أمران إضافيان)، فإنه إذا كان العمل المحقق للصحة يختلف باختلاف الحالات، والإتيان بركعتين الذي هو محقق للصحة في السفر لا يكون كذلك في الحضر؛ فسوف ننتهي إلى أن الصحة والفساد أمران إضافيان، فإن شيئاً واحداً قد يكون تاماً بلحاظ حالة وليس تاماً بلحاظ حالة أخرى، فالإتيان بركتين في حال السفر محقق للصلاة التامة، فما جاء به المكلف تام، وهو بالإضافة إلى الحضر ليس تاماً؛ لأن من جاء بركتين فقط في صلاة

الظهر وهو حاضر فإن ما جاء به لا يحقق الصلاة التامة، فصلاته باطلة محكومة بالفساد، (فيختلف شيء واحد) مثل الإتيان بركتين في صلاة الظهر (صحة وفساداً بحسب الحالات، فيكون تاماً بحسب حالة، وفساداً بحسب أخرى، فتدبر جيداً).

(ومنها) أي: الأمور التمهيدية الخمسة (أنه لا بد على كلا القولين) وهما الوضع للصحيح، والوضع للأعم (من قدر جامع في البين، كان هو المسمى بلفظ كذا)، كلفظ الصلاة؛ ضرورة أن الوضع في أسماء العبادات والمعاملات ليس من الوضع الخاص والموضوع له الخاص، بل الموضوع له عام، ولو كان خاصاً فإن الوضع والمعنى المتصور عام، غايته يكون مرآة للأفراد، (ولا إشكال في وجوده) أي: الجامع (بين الأفراد الصحيحة، وإمكان الإشارة إليه بخواصه، وآثاره)، كخاصية النهي الفحشاء والمنكر، والدليل على ذلك وحدة الأثر ما عدم صدور الواحد من الكثير؛ (فإن الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد، يؤثر الكل فيه بذاك الجامع)، فكل فرد إنما يؤثر في تحقيق ذلك الأثر بسبب وجود الجامع فيه، (فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلاً) بأن نتصور في حالة الوضع عنواناً عرضياً، فتصور المسمى بالصلاة (ب) عنوان (الناحية عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن، ونحوهما) كعنوان القربان، ونضع اللفظ للعللة المشتركة.

وقد ذكر إشكال على ما تقدم من تصوير للجامع بين الأفراد الصحيحة

في تقارير بحث الشيخ رحمته الله، (والإشكال فيه) أي: في وجود جامع بسيط يجمع الأفراد الصحيحة هو علة للأثر الواحد (بأن الجامع) فيه احتمالات:

١- أن يكون مركباً وعبرة عن عدد خاص من الأجزاء، وهذا باطل؛ فإنه (لا يكاد يكون أمراً مركباً؛ إذ) يرد عليه أن (كل ما فرض جامعاً) كمركب خاص فيه عشرة أجزاء محددة (يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً؛ لما عرفت) من أن الصحة والفساد إضافيان، فإن صلاة المضطر بلا قيام صحيحة، وصلاة المختار كذلك باطلة، فاحتمال أن يكون الجامع جامعاً مركباً باطل، وهذا الاحتمال خلاف الفرض؛ فإن الحديث ليس عن جامع مركب، وإنما عن جامع بسيط حقيقي، هو علة للأثر الحقيقي في الخارج.

٢- أن يكون الجامع بسيطاً، (و) هذا باطل، فإنه كما لا يكون الجامع مركباً (لا أمراً بسيطاً)، وذلك لأنه إذا كان بسيطاً فإن فيه احتمالين، (لأنه لا يخلو: إما أن يكون هو عنوان المطلوب، أو ملزوماً مساوياً له) أي: للمطلوب (والأول غير معقول) للزوم تقدم المتأخر؛ (لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب في متعلقه)، فإنه إذا كان الجامع عنواناً بسيطاً هو المطلوب يلزم أن يؤخذ في المتعلق الذي هو (الصلاة) مثلاً عنوان المطلوب الذي لا يثبت إلا إذا تعلق الأمر، فيكون تعلق الأمر متقدماً على المتعلق ومتأخراً عنه في آن واحد، (مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة والمطلوب)، بل يلزم الترادف بين لفظ (الصلاة) وألفاظ سائر العبادات كما بيّنّا، كما (و) يلزم (عدم

جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات وشرائطها) وهذا إشكال ثالث؛ (لعدم الإجمال حيثئذ في المأمور به فيها)، فإن المأمور به واضح لا يتردد أمره بين الأقل والأكثر، وهو عنوان المطلوب، (وإنما الإجمال فيما يتحقق به)، فهل هو يتحقق بتسعة أجزاء أم يتحقق بعشرة أجزاء؟ (وفي مثله) من الشك في المحصل ومحقق التكليف (لا مجال لها) أي: البراءة (كما حقق في محله، مع أن المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها) أي: بأن المجزئ هو البراءة (في الشك فيها) أي: في أن العبادة هل المطلوب مثلاً فيها تسعة أجزاء أم عشرة؟

(وبهذا) الإشكال - وهو لزوم الرجوع إلى الاحتياط - (يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً)، وهذا هو الاحتمال الثاني في فرض بساطة الجامع؛ لأن ملزوم المطلوب وهو العنوان الذي يترتب على المطلوب عنوان بسيط معلوم أيضاً، لا يدور أمره بين الأقل والأكثر^(١)، فإذا شك في دخالة قيد

(١) وبيان ثان للإشكال المنسوب إلى الشيخ الأنصاري رحمه الله:

يحتمل في الجامع الذي يجمع الأفراد الصحيحة احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن يقال بأن الجامع جامع مركب، أي: يؤخذ عدد خاص من الأجزاء، ويُقال إن هذا هو الجامع الذي وضع له لفظ (الصلاة) - مثلاً - على القول بالوضع للصحيح، فمتى ما تحقق هذا العدد في فردٍ فذلك الفرد مصداق للصحيح، وللمفهوم الذي وضع له لفظ (الصلاة).

وهذا الاحتمال باطل أيضاً؛ لأن أي عدد يفرض من الأجزاء فإن له حالتين:

١- حالة صحة.

٢- وحالة فساد.

وذلك لأن الصحة والفساد مفهومان إضافيان - على ما تقدم - فالجامع المركب إن كان

يكون محققاً لهذا المفهوم اللازم لعنوان المطلوب ففي الحقيقة لا يُشك في تكليف زائد^(١)، فإن التكليف معلوم، وهو البسيط، وإنما يُشك في محصل

يصلح جامعاً فهو يصلح للأعم من الأفراد الصحيحة، وليس جامعاً لخصوص الأفراد الصحيحة.

الاحتمال الثاني: أن يُقال بأن الجامع مفهوم المطلوب، والذي هو مفهوم بسيط ليس مركباً من أجزاء، وهذا المفهوم يتحد خارجاً مع وجود الأفراد، وإن كانت الأفراد متفاوتة قلة وكثرة في عدد الأجزاء والشرائط المأخوذة.

وهذا الاحتمال باطل؛ لوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: لزوم الدور.

الوجه الثاني: لزوم الترادف بين لفظ (الصلاة) - مثلاً - وبين اللفظ الذي وضع لمفهوم المطلوب، وهو لفظ (مطلوب).

الوجه الثالث: لزوم الرجوع إلى أصالة الاحتياط عند الشك في دخالة قيد في الصلاة - فيها إذا وصلت النوبة إلى الأصول العملية - وهذا مخالف لما عليه مشهور القائلين بالوضع للصحيح. ولهذه الوجوه الثلاثة لا يمكن أن يُقال بأن الجامع الذي يُتكأ عليه في وضع أسماء العبادات للصحيح؛ عنوان بسيط، وهو نفس عنوان المطلوب.

الاحتمال الثالث: أن يُقال بأن الجامع عنوان بسيط، وليس عنوان مطلوب، وإنما عنوان لازم لعنوان المطلوب، كعنوان المحبوب مثلاً.

وهذا الاحتمال باطل - أيضاً - وذلك للوجه الثالث الذي ذكر في منع الاحتمال الثاني، فإنه إذا قيل بأن الصلاة موضوعة لعنوان لازم لعنوان المطلوب وهو عنوان بسيط؛ فإنه سوف يكون الشك في دخالة قيد ليس شكاً في المكلف به؛ إذ لا يدور أمر المكلف بين النقيصة والزيادة، لكي يُقال بأننا نعلم باشتغال الذمة بالأقل، ويُشك في دخالة القيد الزائد، وهو من الشك في التكليف فتجري فيه البراءة؛ فإن المكلف به معلوم، وهو العنوان البسيط اللازم لعنوان المطلوب، والذي يكشف عنه البرهان العقلي الفلسفي المعتمد على قاعدة (الواحد لا يصدر إلا عن واحد). نعم، نحن نشك في محصل متعلق الأمر هل هو خصوص العشرة أجزاء أم يمكن أن يتحقق متعلق الأمر بالتسعة أجزاء؟ وهذا من الشك في المحصل، والشك في المحصل مجرى لقاعدة الاشتغال. (١) ويحتمل إرادة أن المحاذير المانعة من الاحتمال الأول على تقدير البساطة تجري في الاحتمال الثاني.

الامتثال، والشك في المحصل مجرى لقاعدة الاحتياط.

وهذا الإشكال (مدفوع)؛ لأننا نختار الشك الثالث، ونقول (بأن الجامع إنما هو) جامع بسيط، وذلك الجامع البسيط لازم للمطلوب، وليس هو عنوان المطلوب، ولكن ليس له وجود في الخارج مستقل عن أجزاء المطلوب، بل هو موجود في الخارج بوجود المطلوب، وبهذا تندفع جميع المحاذير التي أوردها شيخنا الأعظم رحمته الله في إشكاله؛ فإنه حيث إن الجامع الموضوع له اللفظ (مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة ونقصاً)، وليس معلولاً له، وله وجود مستقل عن وجود أجزاء المركب، وهو ينطبق عليها مع اختلافها في الأجزاء، فينطبق على الصلاة التامة، وينطبق على الصلاة القصيرة، كما ينطبق مفهوم الإنسان على الفرد الذي له رجل واحدة فقط، وينطبق على الفرد الذي له رجلان أو له ثلاثة أرجل؛ فهو ينطبق على الأفراد الصحيحة (بحسب اختلاف الحالات، متحد معها نحو اتحاد) فعند الشك في دخالة جزء سوف يكون الشك في التكليف بين الأقل والأكثر، (وفي مثله تجري البراءة، وإنما لا تجري فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركب مردد بين الأقل والأكثر) فإن هذا سوف يكون من الشك في المحصل للتعدد الوجودي، وأما مع الوحدة الوجودية فإن دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء يوجب دوران الأمر كذلك في المفهوم البسيط، (كالطهارة المسببة عن الغسل والوضوء فيما إذا شك في أجزائها. هذا على الصحيح).

والتمثيل بالطهارة ينفع في كونها متحدة في الوجود أو متعددة، فقد يقال : هي غير متحدة بوجود الأجزاء، وإنما هي معلولة، فتجري قاعدة الاحتياط، وقد يقال : بأنها وإن كانت مفهوماً تختلف عن مفهوم الأجزاء إلا أنها هي في الخارج موجودة بوجود الأجزاء، فنسبتها إلى الأجزاء نسبة المفهوم إلى منشأ الانتزاع، فإذا شككنا في دخالة جزء ففي الحقيقة نحن نشك في الطهارة على نحو الأقل والأكثر، فتجري البراءة عن الأكثر؛ إذ يُحرز مقدار من التكليف، ويُشك في ثبوت مقدار زائد، وهذا من الشك في التكليف.

(وأما) تصوير الجامع (على الأعم) والقول بالوضع لما يشمل الأفراد الصحيحة والفسادة (فتصوير الجامع في غاية الإشكال، فما قيل في تصويره أو يقال: وجوه) خمسة، ومحاولات خمس:

(أحدها) ما ذكره صاحب القوانين رحمته الله، وهو (أن يكون) الجامع مركباً، وهو (عبارة عن جملة من أجزاء العبادة، كالأركان في الصلاة مثلاً) فهذا ما يقوم المسمى، (وكان الزائد عليها) غير مقوم للمسمى، ويصدق الموضوع له اللفظ بدونها. نعم، هو أخذ (معتبراً في الأمور به) أي: في صحة المأمور به (لا في المسمى) فالقراءة في حال الذكر معتبرة في الصلاة، ولكنها معتبرة في صحتها، وفي سقوط قوله تعالى ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾، وليست القراءة حال الذكر معتبرة في المعنى الموضوع له اللفظ.

(و) هذا الوجه غير تام؛ إذ (فيه ما لا يخفى)، وهو إشكالات ثلاثة:

الإشكال الأول: صدق التسمية مع فقد بعض الأركان، (فإن التسمية بها) كالصلاة (حقيقة) لا على نحو المجاز (لا تدور مدارها)، فمعنى كلمة (الصلاة) لا يدور مدار الأركان، بمعنى أنه ينتفي إذا انتفى ركن من الأركان؛ فإن من صلى ولم يأت بركوع يصدق أنه قد صلى، غايته تكون صلاته فاسدة، وليس صلاة صحيحة، لا أنه لا يصدق عنوان الصلاة على ما جاء به (ضرورة صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان).

الإشكال الثاني: (بل وعدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء والشرائط عند الأعمى)، فإنه لو كان لفظ (الصلاة) موضوعاً لمجموع الأجزاء الركنية بحيث يكون اشتغال المركب على جميع الأجزاء الركنية هو الحد الأدنى لصدق مسمى الصلاة؛ للزم أنه إذا تحقق مجموع الأركان وانتفت سائر الأجزاء والشرائط يصدق معنى الصلاة، ويكون استعمال لفظ (الصلاة) استعمالاً حقيقياً، مع أن الأمر ليس كذلك؛ فإنه لا يصدق معنى الصلاة، ويصح السلب عن المركب الجامع للأركان ولكنه فاقد لسائر الأجزاء والشرائط.

الإشكال الثالث: لو كان لفظ الصلاة موضوعاً لمجموع الأركان للزم أن يكون إطلاق لفظ (الصلاة) على الأفراد الصحيحة، التي فيها الأركان وغيرها، أو الفاسدة التي فيها الأركان وبعض شروط الصحة؛ من الإطلاق المجازي، من إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل، وهذا باطل، فإنه (مع)

الوضع لخصوص الأركان، و(أنه) لم يوضع لما يشمل غيرها من الأجزاء والشرائط؛ يكون الاستعمال في الصحيح من إطلاق لفظ الجزء على الكل فـ (يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به) الموافق للأمر (بأجزائه وشرائطه؛ مجازاً عنده، وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، لا من باب إطلاق الكلي على الفرد والجزئي، كما هو واضح)، كما يلزم المجازية حتى في بعض الأفراد الفاسدة، إلا أن يقال بأن لفظ (الصلاة) موضوع للأجزاء الركنية لا بشرط، لا أنه بشرط لا عن الزيادة، فيصدق لفظ (الصلاة) على المركب المشتمل على الأجزاء الركنية، وعلى المركب المشتمل على الأجزاء الركنية وزيادة، فيندفع إشكال المجازية، ولكن يأتي إشكال الميرزا النائيني رحمته الله، وهو لزوم تردد الماهية وأن يكون الشيء له أثر إذا وجد، ولا أثر لانتفائه (ولا يلتزم به القائل بالأعم)؛ فإنه خلاف مقصود القائل بالوضع للأعم، فإنه يريد أن يقول بأن اللفظ موضوع لمفهوم عام ينطبق على الأفراد الصحيحة والفاسدة من جهة أن الأفراد الصحيحة والفاسدة جزئيات لذلك المفهوم الكلي (فافهم) فإن المطلب لطيف، ودقيق، وجدير بالتأمل.

(ثانيها:) أي: المحاولات التي ذكرت لتصوير جامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة على القول بالوضع للأعم (أن تكون موضوعة لمعظم الأجزاء) بأن يُقال بأن لفظ (الصلاة) مثلاً موضوع لمعظم الأجزاء، كسنة من المركب من عشرة، والأجزاء التي تشكل المعظم هي (التي تدور مدارها

التسمية عرفاً)، فلا يقال بأن لفظ (الصلاة) موضوع لخصوص الأركان حتى يُقال بأنه عرفاً قد تتحقق الأركان ولا يصدق لفظ (الصلاة)، وإنما يقال بأنه موضوع للأجزاء التي يدور مدارها صدق التسمية في نظر العرف، وتلك الأجزاء هي المعظم، سواء كان المعظم فيه جميع الأركان أم كان فيه بعضها، فالمدار مدار ما يُحقق التسمية عرفاً، وهو معظم الأجزاء، (فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمى، وعدم صدقه عن عدمه) أي: عن عدم وجود المسمى.

(و) يرد على ما ذكر في هذه المحاولة إشكالان؛ إذ (فيه - مضافاً إلى) الإشكال الأول، وهو (ما أورد على الأول أخيراً) بعنوان الإشكال الثالث، وهو في مقام إنه إذا قيل بأن لفظ (الصلاة) موضوع لمعظم الأجزاء يلزم أن يكون إطلاق لفظ (الصلاة) على تام الأجزاء إطلاقاً مجازياً، وهذا خلاف الوجدان؛ فإننا لا نشعر بمجازية فيما إذا أطلقنا لفظ (الصلاة) على تمام الأجزاء من التكبير إلى التسليم - ورود إشكال ثانٍ، وهو (أنه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى)، فيلزم أن يوجد تردد في المسمى، فتارة تكون القراءة جزءاً منه، ومقومة له، وأخرى لا تكون، (فكان شيء واحد داخلاً فيه تارة، وخارجاً عنه أخرى)، وهذا بيان أول للتردد؛ إذ ليس هو البيان الوحيد (بل) يوجد بيان ثانٍ، وهو التردد في الماهية، فإنه على هذه المحاولة يلزم أن يكون معنى الصلاة (مردداً بين أن يكون هو الخارج أو) يكون (غيره عند اجتماع تمام

(الأجزاء)، فإذا صلى المصلي وجاء بالأجزاء العشرة، وقلنا بأن لفظ (الصلاة) موضوع لمعظم الأجزاء وليس لتمام الأجزاء العشرة، ولنفرض أن المعظم ستة أجزاء؛ فهنا سوف نقول أي ستة أجزاء من هذه الأجزاء العشرة هو الموضوع له لفظ (الصلاة) ويكون داخلاً في الموضوع له، وغيره خارج؟ هل الستة التي فيها القراءة أم الستة التي ليست فيها القراءة؟ وهل الستة التي فيها الركوع أم الستة التي ليس فيها الركوع؟ فيلزم تردد في الماهية الموضوع لها اللفظ، حيث تتردد في الأجزاء التي هي مقومة؛ لأنه إذا أخذنا الستة التي فيها القراءة فسوف تكون ما يتكون من القراءة، إذا أخذنا الستة التي ليست فيها القراءة فسوف تكون مما لا يتكون من القراءة، إذن القول بالوضع لمعظم الأجزاء يلزم منه التردد في الماهية (وهو كما ترى، سيما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات)، فإن العبادات مختلفة ومتردة وهي متفاوتة في وجود الأجزاء والشرائط، وانتفاء بعض الأجزاء وانتفاء بعض الشرائط، والتردد سوف يكون في كل جزء من أجزاء المركب؛ لأنه نتعلل أن توجد صلاة بدون تكبيرة، وتوجد بدون قراءة، وتوجد بدون ركوع، وتوجد بدون سجود، وهكذا بلحاظ كل جزء، فيوجد مصاديق كثيرة متعددة في الخارج للمركب العبادي، وهي تتفاوت وتختلف فيما بينها من جهة وجود جزء أو عدم وجوده، ووجود شرط أو عدم وجوده، فيلزم وجود إبهام وتردد في جميع أجزاء الصلاة، وتكون الماهية الواحدة مترددة بلحاظ كل جزء

جزء من الأجزاء، وفي كل شرط شرط مما أخذه الشارع المقدس، فإذا قيل بأن لفظ (الصلاة) موضوع لما في الخارج، وهو مصاديق متعددة؛ فنحن بحاجة إلى تصوير جامع يجمع بين هذه المصاديق المتعددة التي كل واحد منها هو معظم الأجزاء وهو أغلب الأجزاء فتعود المشكلة من جديد، ونحتاج إلى استئناف بحث لتصوير جامع لمصاديق معظم الأجزاء المتكثرة والمختلفة في الخارج.

وقد يقال: إذا كان لفظ (الصلاة) موضوعاً لمعنى مُبهم ليس متعيناً فلن تترتب الفائدة التي يروجها الأعمي بالقول للوضع للأعم؛ فإنه يريد أن يصل إلى ثمرة، وهي إمكانية التمسك بالإطلاق فيما إذا شككنا في دخالة قيد في الصحة، كما إذا شككنا مثلاً هل الصلاة مشروطة بجلسة الاستراحة أم لا؟ فإنه إذا قلنا بالوضع لخصوص الصحيح فلا يمكن التمسك بالإطلاق؛ لأننا لا نُحرز معنى (الصلاة) في الصلاة الفاقدة لجلسة الاستراحة؛ فإن معنى الصلاة (الصلاة الصحيحة)، وشكنا في جزئية جلسة الاستراحة شك في صحة الصلاة، فلم نُحرز المعنى الاستعمالي، فلا يمكن التمسك بالإطلاق؛ لأن التمسك بالإطلاق فرع إحراز المراد الاستعمالي، وأما إذا قلنا بأن لفظ (الصلاة) ليس موضوعاً لخصوص (الصلاة الصحيحة)، وإنما هو موضوع للأعم؛ فهنا يمكن أن نتمسك بالإطلاق؛ لأننا نُحرز أن الصلاة الفاقدة لجلسة الاستراحة صلاة، غايته نحن نشك في أن الأمر بالصلاة هل قيد متعلقه وهو الصلاة الصادقة على المركب الواحد لجلسة الاستراحة وعلى

المركب الفاقد لجلسة الاستراحة أم لا؟ فالمراد الاستعمالي مُحَرَز، ويُشك في دخالة قيد في الصحة، فيمكن التمسك بالإطلاق.

وهذه الثمرة لا يمكن أن نتوصل إليها إذا قلنا بأن لفظ (الصلاة) قد وضع لمعنى مُبهم مردد؛ فإن الإبهام يعني عدم إحراز المراد الاستعمالي، ويكون حينئذ المعنى الذي وضع له اللفظ ليس مُحددًا، بل ماهية مرددة، وإذا كانت ماهية مرددة مبهمة لأن المفروض أن الوضع ليس لمفهوم معظم الأجزاء وإنما للواقع، والواقع متردد؛ فلا يمكن التمسك بالإطلاق حينئذٍ، هكذا قيل في مناقشة هذه المحاولة، فتأمل.

(ثالثها:) أي: ثالث الوجوه والمحاولات المذكورة في تصوير جامع بناء للوضع للأعم (أن يكون وضعها) أي: وضع أسماء العبادات (كوضع الأعلام الشخصية كـ(زيد) فكما لا يضر في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر، والكبر، ونقص بعض الأجزاء، وزيادته)، فإن ما وضع له لفظ (زيد) والمسمى به يبقى، ويكون استعمال لفظ (زيد) فيه على نحو الحقيقة، سواء كان زيد صغيراً أم كان كبيراً، وسواء كان تام الأجزاء أم نقص منه جزء أو زاد، و(كذلك) الأمر في أسماء العبادات، يكون المعنى (فيها) محفوظاً مع تعيينه في تبدل الحالات؛ لأنه فيه جهة إبهام؛ فإن لفظ (الصلاة) مثلاً موضوع لمعنى تتبادل فيه الحالات، كحالة الحضر، والسفر، فيكون تماماً، وقصراً، وتختلف أجزاؤه من حيث القيام، والقعود، والاضطجاع، ومن

النقيصة، والتام، ومع ذلك يبقى صدق (الصلاة) حقيقياً، وما ذاك إلا لأنه موضوع لمعنى مُتَعَيَّن محفوظ في جميع الأفراد، مع اختلاف أجزائها، وشرائطها، وبه تمتاز الأفراد عن سائر المركبات العبادية، كالحج، والصوم.

(و) ما ذكر في هذه المحاولة غير تام، فـ(فيه) أنه قياس مع الفارق؛ وذلك لـ(أن الأعلام إنما تكون موضوعة للأشخاص، والتشخص إنما يكون بالوجود الخاص) فمتى بقي الوجود يبقى المعنى، (و) حيث إن اختلاف الأجزاء والشرائط والحالات لا يوجب تبدل الوجود فإنه سوف (يكون الشخص حقيقة باقياً ما دام وجوده باقياً، وإن تغيرت عوارضه من الزيادة، والنقصان، وغيرهما من الحالات، والكيفيات)، فلفظ (زيد) موضوع للشخصية، والشخصية إنما تكون بالوجود، والوجود حقيقة واحدة ثابتة ما دام وجود زيد متحققاً، وما دام وجود زيد متحققاً فالمسمى حينئذٍ صادق ومتحقق، وأما العوارض والحالات المتبدلة فليست مقومة للشخصية فإن الشخصية بالوجود المحفوظ، وما تبدل أمارات الشخص، وتبدلها لا يوجب تبدل المعنى الذي وضع له اللفظ، ففي الأعلام الشخصية يوجد لفظ وضع لمعنى ثابت، وهو لا ينطبق على العوارض، والمنضّمات، فتبدل العوارض والمنضّمات لا يوجب تبدل المعنى، وهذا بخلاف معنى لفظ (الصلاة)، فإنه موضوع لمعنى عام، وذلك المعنى يصدق على جميع الأفراد، مع اختلافها في الأجزاء والشرائط، ونحن نريد أن نعرف المعنى العام الذي يصدق على جميع

الأفراد بجميع أجزائها، وشرائطها - حيث إن الأجزاء والشرائط التي تُكوّن أي فرد جزء من المسمى، لا أنه شيء خارج عن المسمى - فما هو؟ وهل يوجد دليل على وجوده؟ فلا بد من ذكر دليل وبرهان يدل على وجود جامع ينطبق على جميع الأفراد مع اختلافها في الأجزاء والشرائط، وبالنسبة إلى الأفراد الصحيحة يوجد برهان، وهو ترتب النهي عن الفحشاء والمنكر؛ فإن هذا الأثر الواحد يدل على وجود عنوان واحد في الأفراد الصحيحة، مع اختلافها في الأجزاء والشرائط، وفي الأعم من الأفراد الصحيحة والفسادة لا يوجد برهان؛ لعدم الأثر الواحد، ففي وضع العلم الشخصي يكون الموضوع له المعنى الخاص، وهو متشخص بوجوده، والعوارض لا تشخصه كمسمى، (فكما لا يضر اختلافها في التشخص) لأن التشخص ليس بها فإنه (لا يضر اختلافها في التسمية، وهذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات مما كانت موضوعة للمركبات والمقيدات)، فإنها موضوعة للأجزاء والشرائط، وتصدق على نفس الأجزاء والشرائط (ولا يكاد يكون) اللفظ في العبادات (موضوعاً له) أي: لعنوان ينطبق على الأفراد مع اختلافها في الأجزاء والشرائط (إلا ما كان جامعاً لشتاتها، وحاوياً لمتفرقاتها، كما عرفت في الصحيح منها)، ففي الصحيح يوجد جامع يكشف عنه برهان عقلي، وأما في الأفراد الأعم من الصحيحة والفسادة فلا يوجد مثل هذا الجامع^(١).

(١) ذكرنا سابقاً بيانين، وغيرنا التوضيح هنا نوعاً ما، فتأمل.

(رابعها) أي: المحاولة الرابعة في تصوير جامع بين الأفراد الصحيحة والفسادة بناء على الوضع للأعم، هي (إن ما وضعت له الألفاظ ابتداء هو الصحيح التام الواجد لجميع الأجزاء والشرائط، إلا أن العرف يتسامحون - كما هو ديدنهم -) فإن الأحكام العرفية والأعمال العرفية ليست مبنية على الدقة العقلية، وإنما مبنية على التسامح في كثير من الأحيان، ومن ذلك أن لفظ (الصلاة) بحسب الدقة موضوع للصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، ولكن العرف يتسامح كما هي عادته، فيطلقه من باب المجاز العقلي على الصلاة الفاقدة، سواء كانت صلاة صحيحة أو كانت صلاة فاسدة؛ للمشابهة بين المعنيين، فيعتبر أهل العرف هذا ذاك، (ويطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض؛ تنزيلاً له) أي: الفاقد (منزلة الواجد) منزلة الصلاة التامة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط، فيستعمل اللفظ في الفاقد على أنه فرد من الواجد لجميع ما يعتبر في الصلاة، (فلا يكون مجازاً في الكلمة)؛ لأنه ليس من استعمال لفظ في غير ما وضع له، وإنما من استعمال لفظ فيما وضع له، ولكن ما وضع له هو الفرد التام، وقد وسَّعه العقل ادعاء، وجعله شاملاً للفاقد، فيتحقق مجاز في الإسناد (على ما ذهب إليه السكاكي في الاستعارة، بل) قد يترقى أصحاب هذه المحاولة فيقولون: (يمكن دعوى صيرورته) أي: اللفظ الموضوع لخصوص الصحيح (حقيقة فيه) أي: في الفاقد (بعد الاستعمال فيه كذلك) أي: على نحو المجاز العقلي (دفعه) بأن كان الوضع يتحقق باستعمال

واحد (أو دفعات، من دون حاجة إلى الكثرة) في الاستعمال، (و) لا إلى (الشهرة)، بل يكفي استعمال واحد أو أكثر من استعمال واحد لكي يتحقق الوضع التعيّن، وإذا قلت لماذا يكفي ذلك ولا حاجة إلى كثرة الاستعمال؟ كان الجواب: (للأنس الحاصل من جهة المشابهة) بين الفرد الواحد لجميع الأجزاء وبين الفاقد (في الصورة، أو المشاركة في التأثير)، ففي الفرد الصحيح الفاقد لبعض الأجزاء توجد مشابهة في الأثر، فإنه كما أن الفرد الواحد لجميع الأجزاء والشرائط يُسقط الأمر، ويوجب فراغ الذمة؛ كذلك هذا الفرد الفاقد الذي حكم الشارع بصحته - ولو بقاعدة (لا تُعاد) - واكتفى به؛ فإنه يُفَرِّغ الذمة ويوجب سقوط الأمر.

وقد نظر أصحاب هذه المحاولة بالمعاجين، كما في (الحلوى)، فإنها وضعت لما يتكون من أربعة أجزاء - مثلاً - فتستعمل من باب المجاز العقلي فيما يتكون من ثلاثة أجزاء؛ لوجود مشابهة، وهذا الاستعمال في أول الأمر مجازي، ولكن به يحصل الوضع، فيكون لفظ (الحلوى) مستعملاً على نحو الحقيقة في الأعم من المركب من أربعة أجزاء ومن ثلاثة أجزاء، فـ (كما في أسامي المعاجين الموضوعة ابتداء لخصوص مركبات واجدة لأجزاء خاصة)، كالحلوى الموضوعة لما يتكون من أربعة أجزاء - مثلاً - وهي الزيت، والطحين، والسكر، والزعفران، (حيث يصح إطلاقها) أي: أسامي المعاجين (على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صورة، والمشارك في المهم أثراً)، كما في

المكون من (الزيت، والطحين، والسكر) فإنه يشارك في الطعم، وإن لم يوجد الزعفران، فإن الزعفران لا يؤثر في تحقيق أصل طعم الحلوى، وإنما يضيف عليها طعماً محسناً؛ كذلك يقال في أسامي العبادات - مثلاً - فإنها تطلق على التام، وتطلق على الفاقدة المشابهة في الصورة فقط، وهو الفاسد، أو المشابهة في الأثر، وهو سقوط الأمر فقط.

والترقي الموجود في هذه المحاولة يمر بمرحلتين:

المرحلة الأولى: يدعى فيها أن استعمال لفظ (الصلاة) مثلاً في الفاسد استعمال فيما وضع له على نحو المجاز العقلي.

المرحلة الثانية: يدعى فيها أن استعمال لفظ (الصلاة) في الفاسد حقيقي، فإنه بعد الاستعمال المجازي ينشأ وضع تعيّن يجعل الاستعمال في الفاقدة استعمالاً حقيقياً.

(و) ما ذكر في هذه المحاولة غير تام؛ إذ (فيه: إنه إنما يتم في مثل أسامي المعاجين، وسائر المركبات الخارجية مما يكون الموضوع له فيها ابتداء مركباً خاصاً) معيناً، ومحددًا، كما في مثل الحلوى، حيث يوجد لفظ موضوع لمركب مضبوط، وهو الواجد للأجزاء الأربعة، فهنا يمكن أن يُقال بوجود مشابهة بين المركب الرباعي وبين غيره تصحح الاستعمال المجازي، وينشأ من الاستعمال الوضع، ولا يأتي في أسماء العبادات التي لم توضع لفرد خاص، وهو الجامع لجميع الأجزاء والشرائط، بل إنه موضوع ويستعمل حقيقةً في مراتب متعددة مختلفة ليست

مضبوطة من حيث الأجزاء والشرائط، وعليه فكيف يمكن أن يُقال بأن لفظ (الصلاة) الذي هو موضوع لمراتب مختلفة قد استعمل من باب المشابهة في الأفراد الفاسدة، ثم صار هذا الاستعمال المجازي المستند إلى المشابهة محققاً للوضع، مع أن بعض أفراد الصلاة الفاسدة لا يشابه بعض مراتب الصلاة الصحيحة؟! (و) عليه (لا يكاد يتم) ما ذكر (في مثل العبادات، التي عرفت أن الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات) فإنه يوجد أفراد متفاوتة، كصلاة الحاضر المختار غير الخائف، وهي تتكون من أربع ركعات تامة الأجزاء والشرائط، وصلاة المضطر المضطجع الإيمائية، وصلاة الحاضر المختار غير الخائف صحيحة، وصلاة المضطجع الإيمائية صحيحة، فالصحة مراتب وليست مرتبة واحدة، وبعض مراتب الصحيحة لا تشابه بعض مراتب الصحيحة الأخرى، فضلاً عن بعض مراتب الصلاة الفاسدة، (و) هذا الاختلاف هو سبب (كون الصحيح بحسب حالة فاسداً بحسب حالة أخرى، كما لا يخفى، فتأمل جيداً)^(١).

(١) لعله إشارة إلى الإشكال المتقدم، وهو الإشكال الذي ذكره صاحب كتاب (بداية الوصول)، وهو إنه لا يشترط أن تكون المشابهة مشابهة بين كل فرد من الأفراد الفاسدة وبين المرتبة التامة الأعلائية للصلاة الصحيحة؛ فإن أفراد الصلاة الصحيحة - كما ذكر صاحب الكفاية - ذات مراتب مختلفة، وكل مرتبة من هذه المراتب بإزائها مرتبة للصلاة الفاسدة، ونلاحظ المشابهة بين المرتبة الأولى وما توازيها من الصلاة الفاسدة، والمرتبة الثانية وما توازيها من الصلاة الفاسدة وهكذا، إلى أن نصل إلى صلاة المضطجع الإيمائية، فنلاحظ المشابهة بينها وبين ما يوازيها من الصلاة الفاسدة وهي صلاة المضطجع الإيمائية التي أحدث فيها، وبهذا يمكن أن نُخرج هذه المحاولة من دون أن نصطدم بإشكال صاحب الكفاية.

(خامسها) أي: خامس محاولات تصوير الجامع بناء على القول بوضع أسامي العبادات للأعم من الأفراد الصحيحة، هي: (أن يكون حالها) أي: حال أسامي العبادات (حال أسامي المقادير، والأوزان، مثل المثقال، والحقة، والوزنة، إلى غير ذلك) كالكيلو (مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة)، فإن كلمة (كيلو) تنطبق على ما كان مشتملاً على ألف غرام، وتنطبق أيضاً على ما كان أنقص، ولكن ليس أنقص مطلقاً حتى لو كان يشتمل فقط على مائة غرام، بل ما كان يشتمل على خصوص ما كان ناقصاً بمقدار قليل، كعشر غرامات، فكلمة كيلو تشمل الناقص والزائد في الجملة، وليس بالجملة، فتنتطبق على المقدار القريب من ألف غرام، ولا تنطبق على البعيد، كالزائد بنصف كيلو أو الناقص كذلك، وإنما يتم الوضع لهذا المعنى المرن العام بملاحظة المقدار الدقيق أولاً، ولكن يكون الوضع للحد المرن الذي ينطبق عليه، وعلى القريب منه، (فإن الواضع وإن لاحظ مقداراً خاصاً) مثل ألف غرام في الكيلو (إلا أنه لم يضع له بخصوصه)، فلم يضع اللفظ لحد الألف غرام بالدقة من دون أن تكون هنالك مرونة بحيث لا ينطبق اللفظ على ما كان ناقصاً أو كان زائداً (بل للأعم منه ومن الزائد والناقص) ولكن مع التقارب.

وهذا هو لب المحاولة الخامسة التي فيها تميّز عن المحاولة الرابعة التي تقدم شرحها، ولكن قد يقول أصحاب هذه المحاولة بأننا ندعي شيئاً آخر،

وهو إن الواضع لكي يتوصل إلى الوضع للجامع قد يقوم بتصور الحد والوضع له مع مرونة (أو أنه) يتصور الحد بالدقة، ويضع له، ولكنه (وإن خص) وضع اللفظ (به أولاً) بأن يُقال إن الواضع تصور الألف غرام ووضع اللفظ للألف غرام بالدقة بحيث صار لفظ الكيلو حقيقة فقط في المشتمل على الألف غرام، وليس حقيقة فيما كان ناقصاً تسعة غرامات أو كان زائداً كذلك، فتحقق وضع تعييني في البداية رُوعي فيه الحد بالدقة؛ (إلا أنه بالاستعمال كثيراً فيهما) أي: الناقص والزايد كذلك على نحو الاستعمال المجازي (بعناية أنهما منه) أي: باستعمال لفظ الكيلو فيما كان ناقصاً قليلاً أو زائداً قليلاً بادعاء أن ما كان يقرب من الألف غرام فهو ألف غرام، بنحو المجاز العقلي والمجاز الادعائي؛ (قد صار حقيقة في الأعم ثانياً) فحصل وضع ثان، وهو وضع تعييني، وليس وضعاً تعيينياً، وبهذا صار اللفظ بناء على هذا البيان مشتركاً لفظياً، فقد وضع مرتين، ففي الأولى وضع بوضع تعييني لخصوص الصحيح، وفي الثانية وضع بوضع تعييني للأعم، والأمر كذلك في لفظ (الصلاة).

(و) الكلام المذكور في هذه المحاولة غير تام؛ إذ (فيه: إن الصحيح) من الصلاة (كما عرفت في الوجه السابق) في مناقشة المحاولة السابقة (يختلف زيادة، ونقيصة)، فهناك فرق بين صلاة المختار الصحيحة، وبين صلاة المضطجع الصحيحة، والفرق كبير جداً، ولا يوجد تقارب بين الأجزاء

ليلاحظ حد مرن يقبل الانطباق عليها جميعاً، (فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد والناقص بالقياس عليه) إذ لا حد تقترب عنده الأفراد الصحيحة والفاصلة يمكن أن يلاحظ في عملية الوضع ثم يوضع له ولما يقرب منه (كي يوضع اللفظ لما هو الأعم) فلو قبلنا ذلك في الأوزان - كالكيلو - باعتبار وجود حد دقيق يحفظ التقارب؛ فلا نقبله في أسامي العبادات؛ لأن أفراد العبادات تتفاوت فيما بينها تفاوتاً فاحشاً، (فتدبر جيداً).

(ومنها) أي: من الأمور التي يُمهّد بها البحث في مسألة الصحيح والأعم هذا الأمر، وهو الأمر الرابع منها، وهو (إن الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له - في ألفاظ العبادات - عامين)، فيكون الواضع قد لاحظ معنى عامّاً في عملية الوضع، ووضع اللفظ له، (واحتمال كون الموضوع له خاصّاً) فيكون الوضع من قبيل الوضع العام، والموضوع له الخاص (بعيد جداً؛ لاستلزامه كون استعمالها) أي: أسماء العبادات (في الجامع - في مثل: (الصلاة تنهى عن الفحشاء)، و(الصلاة معراج المؤمن)، و(عمود الدين)]، و(الصوم جنة من النار) - مجازاً؛ إذ لو قلنا بأن وضع العبادات من الوضع العام والموضوع له الخاص يلزم أن يكون الاستعمال في هذه الموارد مجازاً؛ لأن الاستعمال هنا بلا شك استعمال في العام، ويُقصد من الصلاة طبيعة الصلاة، ويُقصد من الصوم طبيعة الصوم، فلو كان لفظ (الصلاة) ليس موضوعاً للطبيعة يلزم أن يكون الاستعمال في هذه الموارد من استعمال اللفظ في غير ما

وضع له، ومن الواضح البيّن أن الاستعمال هنا استعمال للفظ فيما وضع له؛ لأننا لا نشعر بالمجازيّة والعناية، وإذا قلت: نُسلم بأنه لا نشعر بالمجازية، ولكن عدم الشعور بالمجازية لا يُعيّن أن الوضع من قبيل الوضع العام، والموضوع له العام؛ لأنه في هذه الموارد كان الاستعمال في الأفراد، ونمنع أن يكون في الطبيعة، ونقول بأن الوضع من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص، وعدم الشعور بالمجازية يُناسب أن يكون وضع أسماء العبادات من الوضع العام والموضوع له الخاص.

قلت: هذا بعيد، فلا يمكن القول بوجود مجاز في الآية (أو) القول بعدم وجود مجاز و(منع استعمالها) أي: استعمال لفظ الصلاة، ولفظ الصوم، ونحوهما (فيه) أي: في الطبيعة (في مثلها) أي: في مثل هذه الموارد، بدعوى أن في مثل هذه الموارد يمنع أن يكون لفظ (الصلاة) مستعملاً في الطبيعة، وإنما هو مستعمل في الأفراد، (وكل منهما) أي: من القول بالشعور بالمجازية فيما إذا قيل هذه الألفاظ مستعملة في الطبيعة، أو القول بأن الألفاظ في هذه الموارد مستعملة في الأفراد؛ (بعيد إلى الغاية، كما لا يخفى على أولي النهاية)^(١).

(١) وذكر بعض المعلقين على قوله ﷺ: (أولي النهاية) أن الأولى أن يقول: (أولي النهي)، أي: لا يخفى على أصحاب العقول، ولكن يبدو أن صاحب الكفاية ﷺ أراد أن يُحافظ على السجع، فقال: (وكل منهما بعيد إلى الغاية، كما لا يخفى على أولي النهاية)، أي: الذين بلغوا نهاية الفهم والتحقيق، فإنه لا يخفى عليهم بُعد القول بأن الألفاظ استعملت في الطبيعة مجازاً، وبُعد القول بأن الألفاظ استعملت في الأفراد.

فالصحيح هو أن يُقال بأن الألفاظ قد استعملت في الطبيعة، ولا نشعر بالمجازية، وهذا دليل على أن أسماء العبادات موضوعة بالوضع العام، والموضوع له العام.

(ومنها) - أي: من الأمور التي تذكر تمهيداً في مسألة الصحيح والأعم - هذا الأمر، وهو الخامس، وهو مخصص لبيان ثمرة الخلاف في هذه المسألة، وذلك لتوضيح (أن ثمرة النزاع إجمال الخطاب على القول الصحيح)، فإنه إذا قلنا بالوضع لخصوص الصحيح، وشككنا في دخالة جزء أو في دخالة شرط؛ لا يمكن أن نتمسك بالإطلاق؛ لأن الشك في دخالة جلسة الاستراحة في الصلاة - مثلاً - يساوق الشك في صحة الصلاة بدون جلسة الاستراحة، وهذا يساوق الشك في انطباق لفظ (الصلاة) على الصلاة الفاقدة لجلسة الاستراحة، وإذا كنا لا نُحرز انطباق لفظ (الصلاة) على الفرد الفاقدة لجلسة الاستراحة فنحن لا نُحذر المراد الاستعمالي في الفرد الفاقدة، ومع عدم إحراز المراد الاستعمالي كيف نتمسك بالإطلاق لتحديد المراد الجدي؟! (و) عليه لا بد أن يقال على القول بالوضع لخصوص الصحيح بأن الحق هو (عدم جواز الرجوع إلى إطلاقه) فلا يمكن أن نرجع إلى إطلاق اللفظ؛ لأننا لم نحزر أصل استعمال اللفظ في المعنى الشامل للفرد الفاقدة لجلسة الاستراحة، فكيف يمكن أن نتمسك بالإطلاق الذي يرتبط بالمراد الجدي المتأخر عن المراد الاستعمالي، وثُبت أن المراد الجدي يشمل هذا الفرد الفاقدة لجلسة الاستراحة، فنحن لا نُحرز أن اللفظ يدل على

الطبيعة الشاملة لهذا الفرد الفاقداً، فلا ينفع إطلاق اللفظ (في رفع ما إذا شك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته أصلاً) فلا يمكن أن نرجع إلى الإطلاق لكي نرفع دخالة جلسة الاستراحة أو دخالة كون اللباس أبيض فيما إذا شكنا في اعتبار جلسة الاستراحة أو اشتراط أن يكون اللباس أبيض؛ لأنه يُحتمل أن الجزء المشكوك أو الشرط المشكوك مقوم للمسمى الذي وضع له لفظ (الصلاة)، وعند الانتفاء ينتفي المسمى، فـ(لاحتمال دخوله في المسمى) لا يحرز المراد الاستعمالي، فلا يسع التمسك بإطلاق اللفظ (كما لا يخفى).

وبعبارة أخرى: إذا كان اللفظ موضوعاً لخصوص الصحيح، وشكنا هل الصلاة الفاقدة لجلسة الاستراحة صحيحة أم لا؟ فنحن في الحقيقة نشك هل معنى لفظ (الصلاة) يصدق على الفرد الفاقداً لجلسة الاستراحة أم لا؟ فالمراد الاستعمالي لكلمة (الصلاة) لم يُحرز، فكيف نتمسك بالإطلاق؟ إن هذا من قبيل أن يقول المولى: (أكرم الشاعر) ونحن لا نُحرز المراد من مفهوم الشاعر، فهل هو الذي يكتب قصيدة عامودية فقط أم يشمل الذي يكتب النثر، ولكن يُبين معاني خيالية كالمعاني التي يُبينها كاتب الشعر العامودي؟ فإنه هنا لا يمكن أن نتمسك بإطلاق (الشاعر) لكي نُكرم من يكتب النثر فقط ولا يكتب الشعر العامودي؛ لأننا لا نُحرز انطباق كلمة (الشاعر) عليه، نعم إذا أحرزنا الانطباق، وشكنا هل يراد إكرامه كما يراد إكرام من يكتب الشعر العمودي؟ فهنا يمكن أن يُتمسك بالإطلاق.

والحاصل: إنه لا يمكن التمسك بالإطلاق فيما إذا احتملنا دخالة شرط وقيد وقلنا بالوضع لخصوص الصحيح، وأما إذا قلنا بالوضع للأعم فإن ذلك ممكن، ولكن إذا أحرزنا أن المتكلم في مقام البيان، أو شككنا هل هو في مقام البيان أم لا، وقلنا بوجود أصل عقلائي يثبت أن المتكلم في مقام البيان، نعم لو قلنا بالوضع للأعم، وأحرزنا أن المتكلم ليس في مقام البيان، أو شككنا، وقلنا لا يوجد أصل يثبت ذلك؛ فلا يُمكن أن يتمسك بالإطلاق، فيكون الحال حال القول بالوضع للصحيح فقط، فتصل النوبة إلى الأصل العملي، وفي الأصل العملي خلاف، فلا بد في القسم الثاني من علم الأصول من بحث المسألة لمعرفة الحق في الخلاف، فإذا انتهينا هناك إلى جريان قاعدة الاشتغال فسوف نقول بجريان قاعدة الاشتغال هنا على القول بالوضع للصحيح أو القول بالوضع للأعم مع عدم إحراز كون المتكلم في مقام البيان، وإذا انتهينا إلى القول بجريان البراءة فسوف نقول بجريان البراءة.

(و) ينبغي أن يعلم أن (جواز الرجوع إليه) أي: الإطلاق (في ذلك) أي: فيما إذا شك في جزئية شيء في المأمور به أو شرطيته (على القول الأعمى في غير ما احتمل دخوله فيه) أي: في المسمى (مما شك في جزئيته أو شرطيته) فإن إمكان أن نتمسك بالإطلاق وننفي دخالة الجزء أو الشرط المشكوك فيما إذا كنا نُحرز أن الجزء أو الشرط المشكوك ليس مقوماً للمعنى الذي وضع له اللفظ بناء على الوضع للأعم، أي: ليس من الأركان - مثلاً - فيما إذا كنا نقول

بمقالة صاحب القوانين رحمه الله، وهي إن الموضوع له اللفظ الجامع وهو خصوص الأركان بناء على الوضع للأعم. (نعم، لا بد في الرجوع إليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان) فإنه إذا قلنا بإمكان التمسك بالإطلاق على القول بالوضع للأعم إنما نقول ذلك فيما إذا كان المتكلم في مقام البيان، أما إذا لم يكن في مقام البيان، كما إذا كان في مقام بيان أصل التشريع وليس في مقام البيان من جهة مدلول كلمة (الصلاة) من جهة القيود المختلفة، فلا يمكن حينئذ أن نتمسك بالإطلاق، فلا بد من إحراز مقدمات الإطلاق، ومنها كون المتكلم في مقام البيان، (كما لا بد منه في الرجوع إلى سائر المطلقات)، فإن هذه قاعدة عامة في كل دليل، فإنه لا يمكن أن نتمسك بالإطلاق إلا بعد إحراز أن المتكلم في مقام البيان، فإذا لم يكن المتكلم في مقام البيان فلا يمكن أن نتمسك بالإطلاق، وحينئذ تصل النوبة إلى الأصل العملي، ولا بد أن نبحت هل المجرى هو البراءة أم أصالة الاشتغال؟ لأنه عند الشك في دخالة جزء في الصلاة فإنه يشك في الحقيقة في عدد أجزاء الصلاة هل هي عشرة أم هي تسعة مثلاً؟ وهذا من الشك بين الأقل والأكثر في المركبات الارتباطية، وهنالك بحث تعرض له الأصوليون في مسائل العلم الإجمالي مخصص لمعرفة أنه إذا وجد علم إجمالي وأحد طرفيه الأقل والطرف الآخر الأكثر؛ فهل هذا العلم منجز أم ليس منجزاً؟ إما لأنه منحل وجداناً أو لأنه منحل تعبداً، (و) عليه فإنه (بدونه) أي: بدون الإطلاق ولو من جهة أننا لم نحرز أن المتكلم في مقام

البيان (لا مرجع أيضاً إلا البراءة أو الاشتغال، على الخلاف في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين)، وبهذا تم الكلام في الثمرة الأولى.

(و) حيث اتضح مما ذكرناه أنه إذا لم يمكن التمسك بالإطلاق تصل النوبة إلى الأصل العملي، وتحديد الأصل العملي يرتبط بتحقيق مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر؛ فإنه (قد انقده بذلك) ما في ما ذكر كثمرة ثانية، وهو إنه على القول بالوضع للأعم إذا وصلت النوبة إلى الأصل العملي تجري البراءة، وعلى القول بالوضع للصحيح إذا وصلت النوبة إلى الأصل العملي تجري قاعدة الاشتغال، ف(إن الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال في موارد إجمال الخطاب أو إهماله على القولين، فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البراءة على الأعم، والاشتغال على الصحيح)، فإنه إذا لم يمكن التمسك بالإطلاق للإجمال أو للإهمال يحتمل جريان البراءة، سواء بنينا على القول بالوضع للصحيح أم بنينا على القول بالوضع للأعم، ويحتمل أن يكون جريان الاشتغال على كلا القولين أيضاً، فجريان البراءة أو جريان الاشتغال ليس من ثمرات مسألة الصحيح والأعم، بل هي من ثمرات مسألة سوف تأتي إن شاء الله من الكفاية، (ولذا ذهب المشهور إلى البراءة مع ذهابهم إلى الصحيح) فالمشهور في مسألة الصحيح والأعم بنوا على أن لفظ الصلاة موضوع لخصوص الصحيح ولكن لما جاؤوا في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين بنوا على جريان البراءة، إذن القول بالوضع للصحيح لا يُعين

القول بجريان قاعدة الاشتغال؛ إذ يمكن هنا أن ننتهي إلى جريان البراءة أيضاً، فالأصل العملي ليس من ثمرات هذه المسألة، وإنما هو من ثمرات مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

(وربما قيل بظهور الثمرة في النذر أيضاً)، وذلك بأن يقال بأن من نذر أن يتصدق على من صلى يجب عليه الوفاء مطلقاً وإن كانت الصلاة باطلة على الوضع للأعم، ولا يجب إلا مع الصحة على القول بالوضع لخصوص الصحيح، ولكن إذا قيل هذا (قلت: وإن كان تظهر فيما لو نذر لمن صلى إعطاء درهم في البر)، حيث يحصل البرّ بالنذر (فيما لو أعطاه لمن صلى، ولو علم بفساد صلاته، لإخلاله بما لا يعتبر في الاسم على الأعم، وعدم البر على الصحيح)؛ لأن المفروض أن ما جاء به المصلي ليس صلاة حقيقة، بل مجازاً، (إلا أنه ليس بثمرة لمثل هذه المسألة) التي هي مسألة أصولية؛ (لما عرفت من أن ثمرة المسألة الأصولية، هي أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الأحكام الفرعية) لا أن تكون محددة لكيفية تطبيق الحكم الشرعي (فافهم) واغتنم، فإنه لا يصح أن نقبل أي ثمرة تُذكر لأي مسألة أصولية.

(وكيف كان) أي: سواء ترتبت الثمرة الثالثة على الخلاف في مسألة الصحيح والأعم وهي الثمرة المرتبطة بالنذر أم لم تترتب؛ (فقد استدل للصحيح) وإثبات قوله، وهو الوضع لخصوص الصحيح (بوجوه)، وهي وجوه أربعة:

(أحدها: التبادر ودعوى أن المنسبق إلى الأذهان منها) أي: من أسامي العبادات (هو الصحيح) وقد مرّ سابقاً أن التبادر من علامات الحقيقة، فتبادر خصوص الصحيح علامة على أن أسامي العبادات موضوعة لخصوص الصحيح، وقد يثار إشكال على هذا الوجه، فيقال: إن تبادر الصحيح من لفظ (الصلاة) مثلاً يعني أن معنى الصلاة غير مجمل؛ إذ كيف يجتمع الإجمال مع التبادر؟! ولكن نقول: (ولا منافاة بين دعوى ذلك) أي: التبادر (وبين كون الألفاظ على هذا القول مجملات؛ فإن المنافاة إنما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبينة بوجه)، لأن عدم كون المعنى بيناً من جميع الجهات على نحو الإجمال المطلق ينافي القول بتبادر المعنى، وأما إذا قلنا بإجمالها بالإجمال النسبي فلا منافاة، (وقد عرفت كونها مبينة بغير وجه) فقد تقدم أن المعاني على القول بالوضع للصحيح مبينة ببعض الوجوه، وهي الآثار واللوازم المتعددة، فإن معنى الصلاة وإن كان موضوعاً لمفهوم بسيط يُنتزع من الأجزاء وهو متحد بوجود الأجزاء وليس بيناً من جميع جهاته؛ ولكنه يبين من جهة الأثر الذي دل عليه، وهو كونه ينهى عن الفحشاء والمنكر أو يترتب عليه العروج.

(ثانيها) أي: الدليل الثاني على القول بالوضع لخصوص الصحيح هو (صحة السلب عن الفاسد)، والمقصود بصحة السلب هو صحة سلب حمل ما وضع له اللفظ عن الفرد الفاسد، والحمل الذي نسلبه ليس الحمل الأولي، وإنما هو خصوص الحمل الشائع؛ فإنه إذا صح سلب عنوان الصلاة مثلاً عن

الفرد الفاسد (بسبب الإخلال ببعض أجزائه)، كالقول بأن ما جاء به المصلي وكان فاقداً للركوع ليس صلاة (أو شرائطه) كالقول بأن ما جاء به المصلي بلا طهارة؛ ليس صلاة، فصحة السلب بالدقة للحمل الشائع دليل على أن المعنى الذي وضع له اللفظ لا يشمل الفرد الفاسد، فيكون خاصاً بالصحيح، ولا يخفى أن عدم وضع اللفظ لما يشمل الفرد لا يعني أنه لا يجوز حمله عليه من باب المجاز، ولهذا فإن ما نرى حمل الصلاة عليه قد يكون حمل الصلاة عليه مجازاً؛ فإذا رأينا (بالمداقة) أنه يصح السلب علمنا بأن معنى اللفظ لا يشمل بالدقة، فإذا قلنا بأنه يصح السلب فهذا لا يعني أنه لا يجوز أن نتسامح ونطلق لفظ الصلاة على الفاسد من باب المجاز؛ فإن اللغة العربية كما يوجد فيها استعمال حقيقي يوجد فيها استعمال مجازي، ونحن هنا نريد أن نقول بأن استعمال كلمة (الصلاة) في الفاسد ليست على نحو الحقيقة وإنما هي على نحو المجاز (وإن صح الإطلاق عليه بالعناية) فأطلق لفظ (الصلاة) على الفرد الفاسد إطلاقاً مجازياً، وقد يكون صحيحاً إذا وجدت مناسبة تصحح الاستعمال المجازي.

(ثالثها): أي: ثالث أدلة الوضع للصحيح (الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات) هذا هو القسم الأول من الأخبار (مثل: (الصلاة عمود الدين) أو (معراج المؤمن) و(الصوم جنة من النار)، إلى غير ذلك) فإن الظاهر منها أن المسمى هو ما يترتب عليه الأثر، وحيث إن ما

يترتب عليه الأثر خصوص الصحيح فيكون المسمى خصوص الصحيح، فهذا القسم من الأخبار يدل على الوضع للصحيح، فيمكن أن يتمسك به الصحيحي (أو) يتمسك بما دل على (نفي ماهيتها وطبائعها) وهذا القسم الثاني من الأخبار المستدل بها على الوضع للصحيح، (مثل (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)، ونحوه) كما في (لا صلاة لمن لم يقم صلبه)، وغيره (مما كان ظاهراً في نفي الحقيقة؛ بمجرد فقد ما يعتبر في الصحة شطراً) وعلى نحو الجزئية (أو شرطاً).

(و) إذا قلت: يوجد هنا إشكال، وهو إن الأخبار لا تتحدث عن طبيعة المسمى، وإنما عن الكامل والصحيح منه، وذلك لشيوع تركيب النفي بـ (لا) الداخل على الجنس في ذلك.

قلت: القول بـ (إرادة خصوص الصحيح من الطائفة الأولى، ونفي الصحة من الثانية، لشيوع استعمال هذا التركيب) أي: تركيب دخول لا النافية على الجنس (في نفي مثل الصحة أو الكمال) كما في: (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)؛ لا يصار إليه؛ لأنه (خلاف الظاهر)؛ وذلك لأن فيه تقدير الصحة أو الالتزام بالتجوز، و(لا يصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه)، ودعوى وجود قرينة، وهي شيوع استعمال التركيب الخاص، وهو دخول (لا) النافية للجنس في نفي صفة الكمال والصحة، كما (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)؛ تتوقف على إثبات شيوع الاستعمال في نفي الصفة، ولم يثبت ذلك،

(بل واستعمال هذا التركيب في نفي الصفة) كالصفة ، و الكمال (ممكّن المنع)
 بأن يقال هو غير متحقق (حتى في مثل (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)
 مما يُعلم أن المراد نفي الكمال؛ بدعوى استعماله في نفي الحقيقة في مثله أيضاً
 بنحو العناية، لا على وجه الحقيقة، وإلا لما دل على المبالغة)، فإن الشارع هنا لما
 قال (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) نفى الصلاة ولكن مبالغة، ومراده
 الجدي نفي الكمال، فكأنه استخدم نفي الحقيقة في نفي الكمال؛ لأنه نزل
 الكمال منزلة الحقيقة، فكان مريداً لنفي الكمال، ولكن أفاده بلسان نفي
 الحقيقة مبالغة في أهمية هذا الكمال، وكأنه إذا انتفى تنتفي الحقيقة بعد أن نزل
 منزلة الحقيقة، ويشهد لهذا ما ندركه من وجود مبالغة ونكتة بلاغية في
 الكلام، (فافهم) وقد بيّنا فيما سبق ما يُحتمل في مراده من كلمة فافهم.

(رابعها) أي: رابع الأدلة التي استدل بها على وضع أسامي العبادات
 لخصوص الصحيح (دعوى القطع بأن طريقة الواضعين وديدهم، وضع
 الألفاظ للمركبات التامة، كما هو قضية الحكمة الداعية إليه)، فإن حاجة
 العقلاء في الأعم الأغلب بيان المركبات الصحيحة، ولهذا هم يضعون
 الألفاظ للمركبات الصحيحة.

(و) إن قلت: قد تقتضي حاجتهم أن يُبينوا المركب الفاسد الناقص.
 قلت: (الحاجة وإن دعت أحياناً إلى استعمالها في الناقص أيضاً، إلا أنه)
 استعمال نادر؛ لأن الحاجة إليه نادرة، فليس مساوياً للاستعمال في الصحيح،

فـ (لا يقتضي أن يكون بنحو الحقيقة) والاستعمال الحقيقي، (بل) الاستعمال في المركب الناقص (ولو كان) يتحقق إلا أنه على نحو (مسامحة)، فيستعمل ما يدل على الصحيح في غير التام (تنزيلاً للفاقد منزلة الواجد، و) إذا كانت هذه طريقة العقلاء المخترعين فإن (الظاهر أن الشارع غير متخط عن هذه الطريقة) العقلانية الحكيمة المناسبة لمقدار الحاجة.

(و) يلاحظ عليه أنه (لا يخفى أن هذه الدعوى وإن كانت غير بعيدة) ولها وجه وإن لم يكن تاماً (إلا أنها قابلة للمنع، فتأمل)؛ إذ يمكن أن تُمنع بأن يُقال بأن الحكمة التي اقتضت أن يضع العقلاء لخصوص الصحيح ليست موجودة في الشارع المقدس، ولو كانت موجودة في الشارع المقدس فهذا غاية ما يدل عليه أن المقتضي للوضع لخصوص الصحيح متوفر في الشارع المقدس، ولكن المقتضي لوحده لا يُعطي الأثر، بل لابد من نفي المانع، ونحتمل أن عند الشارع مانعاً يمنع من تأثير هذه الحكمة، فيكون الشارع قد وضع للأعم، على أن هذا الدليل ينبنى على أن يكون الشارع المقدس هو المخترع للمعاني والواضع للألفاظ، وهذا محل تأمل تقدم من المصنف رحمته الله.

والحمد لله رب العالمين

المحتويات

مقدمة: كتاب الكفاية ٧

الأمر السابع

علامات الحقيقة والمجاز

متن الكتاب: ١١

تقسيم الاستعمال إلى حقيقي ومجازي، وحقيقة المجاز: ١٣

أدلة السيد الشهيد على رأي المشهور: ١٦

فائدة البحث عن علامات الحقيقة والمجاز: ٢٦

علامات الحقيقة: ٣٨

علامة التبادر: ٣٩

النقطة الأولى: في تعريف التبادر. ٣٩

النقطة الثانية: في وجه دلالة التبادر على الحقيقة. ٤١

دفع مناقشة أوردت على علامية التبادر: ٤٣

محاولات التخلص من الإشكال: ٤٥

- سؤال يوجه إلى محاولتي المصنف رحمته الله: ٥٧
- مناقشة أصالة عدم القرينة: ٦٢
- عدم صحة السلب: ٦٩
- تحديد المراد من الحمل: ٧٠
- توضيح عبارة المحقق الطوسي رحمته الله: ٧٢
- انقسام الحمل إلى الحمل الأولي الذاتي، والشايع الصناعي: ٧٩
- أصناف وأقسام الحمل الشائع: ٨٣
- دلالة صحة الحمل الأولي على الوضع: ٨٥
- مناقشة إشكال السيد الخوئي رحمته الله: ٨٨
- تعميق الإشكال بما ذكره الشيخ التبريزي رحمته الله: ٩٠
- دلالة صحة الحمل الشائع الصناعي على الوضع: ٩٥
- وجه الدعوى الأولى: ٩٨
- وجه الدعوى الثانية: ١٠٢
- معرفة المجاز فرع صحة سلب الحملين: ١٠٥
- دفع إشكال الدور عن علامية صحة الحمل: ١٠٦
- علامة الاطراد: ١١١
- تطبيق الاطراد في الاستعمال: ١١٢
- دفع محذور الدور بما تقدم في التبادر: ١٢٢

١٢٤.....	صحة الاستعمال في الموارد المشابهة:
١٣٠.....	صحة الاستعمال مع عدم المناسبة:
١٣٥.....	توضيح العبارة:

الأمر الثامن

في أحوال اللفظ

١٤٧.....	عبارة الكتاب:
١٤٩.....	بيان أحوال اللفظ:
١٥٤.....	أهمية هذا البحث:
١٥٥.....	تقسيم موارد الشك في حال اللفظ:
١٥٨.....	توجيه كلام المصنف رحمه الله :
١٦٠.....	في مقام الجواب يوجد ثلاثة احتمالات:
١٦٢.....	يدور الأمر بين الحقيقة والمجاز أو الإضمار:
١٦٢.....	دوران الأمر بين الحقيقة والنقل:
١٧٢.....	دوران الأمر بين الحقيقة وبين الاشتراك:
١٧٤.....	دوران الأمر بين إرادة العموم والتخصيص:
١٧٥.....	دوران الأمر بين الأحوال مع عدم كون الحقيقة طرفاً:
١٧٦.....	دوران الأمر بين الاشتراك والنقل:

- دوران الأمر بين التخصيص والإضمار: ١٧٨
- توضيح عبارة الكتاب: ١٨١

الأمر التاسع

الحقيقة الشرعية

- متن الكتاب: ١٨٥
- بيان محل البحث: ١٨٩
- ما يمكن أن تتحقق به الحقيقة الشرعية: ١٩٩
- حقيقة الوضع التعيني بالاستعمال: ٢٠١
- بحث حول الوضع التعيني بالاستعمال: ٢٠٦
- هل الوضع بالاستعمال في نفسه ممكن؟ ٢٠٧
- في بيان حقيقة الاستعمال في الوضع بالاستعمال: ٢٢٨
- كيفية إفادة الاستعمال للوضع: ٢٢٨
- هل الحقيقة الشرعية ثابتة؟ ٢٣٠
- وفي مقام الجواب على هذا السؤال ذكرت عدة احتمالات: ٢٣٣
- تعليقات على كلام المصنف رحمته الله: ٢٣٩
- هل عدم ثبوت الحقيقة الشرعية يتوقف على ثبوت عدم المعاني؟ ٢٤٤
- إمكان تحقق الوضع بالوضع التعيني: ٢٤٩

- ثمرة البحث عن ثبوت الحقيقة الشرعية: ٢٥٣
- توضيح عبارة الكتاب: ٢٦٥

الأمر العاشر

الصحيح، والأعم

- متن الكتاب: ٢٧٧
- بيان الأمور الخمسة التي مهّد بها المصنف رحمته الله: ٢٨٥
- ارتباط مسألة الصحيح والأعم بمسألة الحقيقة الشرعية: ٢٨٥
- مصّب الخلاف على المحتملات: ٢٩٤
- معنى الصحة الموصوف بها المركب: ٢٩٥
- تعليقان يرتبطان بالتمهيد الثاني: ٢٩٨
- تصوير الجامع بين الأفراد: ٣٠٢
- تصوير الجامع على القول بالوضع لخصوص الصحيح: ٣٠٩
- تنبيهات وتعليقات: ٣٢٨
- في تصوير الجامع بناء على الوضع للأعم: ٣٣٢
- محاولات تصحيح الجامع الأعمي: ٣٣٥
- في نحو وضع أسماء العبادات والمعاملات: ٣٧٥
- ثمرة الخلاف في مسألة الصحيح والأعم: ٣٨٣

٣٨٧	الفرق بين الإطلاق المقامي واللفظي:
٣٩١	تحديد الأصل الجاري عند الشك وفقد الإطلاق:
٤٠٥	أدلة القول بالوضع لخصوص الصحيح
٤٠٩	وقد تقدم سابقاً أن لسلب الحمل معنيين:
٤٢١	الدليل الرابع: وهو يتكون من مقدمتين:
٤٢٥	توضيح عبارة الكتاب:
٤٦٣	المحتويات