

الأصول

مباحث اللفاظ

الجزء الأول

آية الله العظمى
المفتي العظمى
وأم خطبه

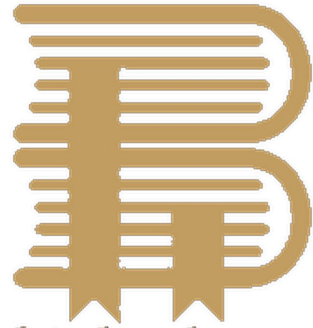
الأصول

مباحث الألفاظ

الجزء الأول

سَمَاحَةُ إِلَهِ الْجَهَنَّمَ

السَّيِّدُ مُحَمَّدٌ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ



الطبعة الاولى

طبع من هذا الكتاب ٢٠٠٠ نسخة

عام ١٤٠٣ هـ

طبعة

سيد الشهداء عليه السلام

قم - ايران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين
الطاهرين، واللعنة على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

وحدة العلم انما تكون بوحدة غرضه ، فان الغرض أول ما ينقدح
فى الذهن ، ويطلب الوصول اليه .

أما الدليل على التلازم بين الوجدتين ، فهو انه كما لا يصدر
الواحد الحقيقى الا من الواحد الحقيقى وبالعكس ، فى غير ذى
الارادة [اى الله سبحانه] والالزم ان يصدر كل شىء عن كل شىء ،
وذلك محال عقلا ، للزوم الترجيح بالمرجح ، حيث لا مرجح لصدور
هذا المعلوم أولاً ، ثم غيره ، بالاضافة الى انه بديهى الاستحالة .
كذلك لا يصدر الواحد الاعتبارى الا من الواحد الاعتبارى ،
وبالعكس ، لنفس الدليل فى الواحد الحقيقى .

وعليه ، فوحدة الغرض توجب وحدة المؤثر فى ذلك الغرض .
ولو فى الاعتباريين ، كما هو محل الكلام .

وذلك المؤثر الواحد فى الغرض الواحد فى مبحث العلم هى
المسائل ، ووحدة المسائل توجب أمرين ، وجود الجامع لموضوعات
تلك المسائل ، ووجود الجامع لمحمولات تلك المسائل ، اذ بدون

الجامعين المذكورين ، لا تكون وحدة اعتبارية ، وقد فرض لزوم الوحدة الاعتبارية .

وجامع موضوعات المسائل ، هو موضوع العلم ، كالكلمة فى النحو . وجامع محمولات المسائل ، هو محمول العلم ، ككيفية تلفظ آخر الكلمة فيه .

وبذلك تبين انه حيث لا يهتم ان تكون المحمولات أعراضاً ذاتية أو غريبة ، لا يهتم ان يكون محمول العلم عرضاً ذاتياً أو غريباً ، اذ أية أهمية لنبحث عن العرض الذاتى والغريب .

كما تبين انه لا وجه لجعل وحدة العلم بوحدة موضوعه ، فان رتبة هذا مؤخرة عن رتبة جعل وحدة العلم بوحدة غرضه .

ومما تقدم ظهر ، ان العلم عبارة عن المسائل الدخيلة فى غرض واحد اعتبارى .

وان ما يسمّى بموضوع العلم ليس الا الجامع بين موضوعات تلك المسائل .

فلوجه لعد الموضوع فى قبال المسائل ، حيث جعل القدماء أجزاء العلم ثلاثة : موضوع العلم ، والمسائل ، والمبادئ .

والا كان اللازم عد محمول العلم [اى الجامع بين محمولات المسائل] من الاجزاء أيضاً ، بالاضافة الى انه تكرر .

أما المبادئ على قسميها ، فليست من العلم ، وانما هى من مقدماته

فعلها جزءاً ثالثاً ، لاوجه له أيضاً ، ومن جعل لعلم الاصول مبادئ خاصة تسمى بالمبادئ الاحكامية ، وهى التى يبحث فيها عن حال الاحكام بما هى ، مثل كونها مجعولة استقلالية أو انتزاعية .
يرد عليه ، انها ليست شيئاً جديداً خارجاً عن المبادئ التصورية والتصديقية .

وبعض الاصوليين جعل العلم مجموع القواعد التى تكون مقياساً لفهم الصحة والفساد فى كل علم بالنسبة اليه .
وعليه ، فجعل وحدة العلم بوحدة الغرض غير تام ، اذا الغرض لا يترتب على مسائل العلم لا بوجوده اللفظى ، ولا بوجوده الكتبى .
وفيه أولاً : ان تعريفه دورى فتأمل ، بالاضافة الى انه لم يأت الا بعبارة اخرى عن مذكره المشهور من [المسائل] .
وثانياً : ان مارتب عليه بقوله : [وعليه] لم يظهر وجه ترتبه على ذلك .

وثالثاً : ان مرادهم ان الغرض يترتب مع التفات الذاهن ، لا على صرف الوجودين .

(التمايز بين العلوم)

ثم ان التمايز بين العلوم يصح ان يكون بالموضوع [الجامع لموضوعات المسائل] أو بالمحمول كذلك ، أو بالغرض ، اذ أى

علم من العلوم يختلف عن العلم الآخر بالثلاثة .

وعليه ، فلا يمكن تداخل علمين في شيء من المسائل .

فقول الآخوند (ره) : لما كان التمايز بالغرض ، قد يتداخل بعض

العلوم في بعض المسائل ، مما له دخل في مهمتين لاجل كل منهما دون علم علي حده .

منظور فيه أولاً : انه لا تداخل اطلاقاً لاختلاف الحيثية .

وثانياً : انه لو فرض غرض النظر عن الحيثية ، لا يمكن التداخل

حتى اذا قيل بأن تمايز العلوم بالموضوع ، أو بالمحمول الجامعين

فإفادته [قده] : بأن التداخل انما يحصل بسبب ان التمايز بالاغراض محل نظر .

موضوع علم الاصول

ثم ان الموضوع لعلم الاصول [الجامع لموضوعات مسائله] ما يستنبط منه [الاحكام من حيث الاستنباط] .

وبذلك ظهر محموله [الجامع لمحمولات مسائله] فهو : [من حيث الاستنباط] .

كما ان موضوع علم النحو [الكلمة من حيث كيفية نطق آخرها] فمحموله [كيفية نطق آخرها] . و موضوع علم الطب [البدن من حيث الصحة والاعتلال] فمحموله [حيث الصحة والاعتلال] .

فكل مسائل علم الاصول موضوعاتها جزئيات ذلك ، كما ان محمولاتها جزئياته أيضاً .

ففى الخبر الواحد والاجماع والشهرة ، يتكلم عن ما يستنبط؟ وفى الامر والنهى والمفهوم كذلك .

لا يقال : ربما ثبت فى الاصول ، عدم دليلية شىء كالشهرة ، أو عدم دلالة شىء على شىء مطلوب ، فيقال : لا دلالة للامر على

الوجوب ، فلماذا يذكران في هذا العلم ؟
لانه يقال ، أولاً : انه من باب تسمية السالبة [محمولة] كما في المنطق .

وثانياً : لان جمعاً ذكر دليلته أو دلالاته ، فاللازم بيان زيف حججهم ، وعليه فعند من لا يرى احدهما ، تكون تلك خارجة عن الاصول .

فتحصل : انه يتكلم هل الشيء الفلاني مما يستنبط ؟ فالجامع لموضوعات مسائله واحد ، وكذلك بالنسبة الى جامع المحمولات . وبما ذكرنا ، تبين ضعف ما ذكره النائيني (ره) : من ان المسائل المبحوث عنها في علم الاصول ، أما مسائل يبحث فيها عن دلالة الالفاظ بما هي ؟ أو عن حال الاحكام ولولم تكن مدلولاً عليها شيء من الالفاظ ؟ أو عن دلالية الدليل كمباحث حجية الخبر الواحد و الكتاب وغيرهما من مباحث الحجية .

اذ يرد عليه ، أولاً : ماتقدم من ان الغرض الواحد لا يصدر عن المتعدد ، فكيف تعطى الثلاثة الاستنباط الواحد اعتباراً ، ولو قيل انها جزئيات جامع ، يقال فما هو ؟ .

وثانياً : ان ثانى الثلاثية ، لا ربط له بالاصول ، فان مسائل الاصول في طريق استنباط الحكم ، فكيف تكون حكماً ، فهل الحكم البرائة ، أو الاحتياط في البدوية — ومثله مراده من ثانيها — مسألة

فقهيّة ، مثل هل صلاة الجمعة واجبة ؟ وانما مسألة الاصول حكم ما لادليل فيه البرائة وهو بضميمة [عدم وجوده على حرمه شرب التتن، فى الفقه] يعطى : حليته.. كما ان (ظاهر الامر الوجوب) بضميمة [صلّ ، فى الفقه] يعطى : وجوبها .

واقـد ظهر مما تقدم وضوح الموضوع لهذا العلم ، فلا وجه للاشارة اليه فقط ، كما فعله الكفاية قائلاً : ان موضوع علم الاصول هو الكلى المنطبق على موضوعات مسائله .

خلافاً للقوانين ، حيث جعله خصوص الادلة الاربعة .

وللفصول، حيث جعله ذوات الادلة المذكورة .

وللدرر، حيث جعله أشياء متشعبة تعرضها تلك المسائل ، كخبر الواحد، والشهرة، والشك بالشئ مع العلم بالحالة السابقة ، والشك فى التكليف مع عدم العلم بالحالة السابقة ، وأمثال ذلك مما يبحث عن عوارضه فى هذا العلم ولا يجمعها الاداة لابعنوانها ولا بذواتها .

اذ يرد على الاول : خروج مباحث الحجج عن الاصول .

أما الاشكال عليه بانه يخرج مباحث الالفاظ أيضاً لان البحث فى الاصول ليس عن خصوص الاوامر والنواهي وما أشبه ، الواردة فى الكتاب والسنة .

ففيه : ان البحث فيه عنهما ، انما هو بالنسبة الى ما ورد فيهما ، وان أفاد فى غيرهما ، كما ان البحث فى الطب عن خصوص بدن

الانسان ، وان أفاد لبدن الحيوان ايضاً .

وعلى الثانى : انه وان دخل فيه مباحث الحجج — الا انه يخرج منه مباحث حجية خبر الواحد والشهرة والاستصحاب ونحوها ، لعدم البحث فيها عن ذوات الادلة .

لكن الشيخ (ره) أدخل مبحث خبر الواحد فى ذلك بتقريب [هل ان السنة تثبت بالخبر الواحد؟] وأشكل عليه النائنى (ره) بانه ان أفاد فى [الخبر الواحد] لم يفد فى الشهرة والاستصحاب ونحوهما . وفيه : ان التقريب المذكور يأتى هنا ايضاً فيقال : [هل السنة تثبت بالشهرة والاستصحاب] ؟ .

ولا يرد على الشيخ (ره) اشكال الكفاية [بأن الثبوت التعبدى لا يعرض السنة ، بل الحاكى لها] .

اذ معنى كلام الشيخ ان مسألة الخبر الواحد هكذا : [السنة تثبت بالحاكى : اى الخبر الواحد] فللسنة امتداد حتى حاكيها كالاتداد الاعتبارى للشخص الى وكلائه .

وعلى الثالث : ان الاشياء المتشعبة ، لاتكون موضوع العلم ، لما قد تقدم من ان الموضوع يجب ان يكون واحداً ، حتى يؤثر فى الغرض الواحد .

ثم المسائل لاتعرض وانما المجمولات تعرض .

تعريف علم الاصول

ومما تقدم ظهر ، ان تعريف علم الاصول هو : [العلم بكيفية الاستنباط مما يستنبط منه العلم] .

وانما ظهر ذلك من التعريف المتقدم لموضوع الاصول .

فان تعريف كل علم هو ما يجعل فيه [جامع محمولات المسائل] موضوعاً [لجامع موضوعاتها] .

فاذا قلنا: [موضوع النحو، هو الكلمة من حيث كيفية نطق آخرها] وموضوع الصرف، الكلمة من حيث صحة بنائها واعتلالها ، و موضوع الطب، البدن من حيث الصحة والسقم ، يكون تعريف هذه العلوم :

النحو: العلم بكيفية نطق الكلمة .

والصرف : العلم بصحة واعتلال الكلمة .

والطب : العلم بصحة وسقم البدن .

وحيث كان موضوع الاصول : ما يستنبط منه الاحكام الخ . .

كان تعريفه : عكس ذلك .

وبهذا يظهر، وجه النظر فى سائر التعريفات .

حيث عرفه جماعة بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية .

والآخوند (قده) بانه صناعة يعرف بها القواعد التى يمكن ان تقع فى طريق استنباط الاحكام ، أو التى ينتهى اليها الفقيه فى مقام العمل .

والحائرى (قده) هو العلم بالقواعد الممهدة لكشف حال الاحكام الواقعية المتعلقة بافعال المكلفين، سواء تقع فى طريق العلم بها كما فى بعض القواعد العقلية ، أو تكون موجبة للعلم بتنجزها على تقدير الثبوت ، أو تكون موجبة للعلم بسقوط العقاب .

اذ يرد على الجميع بالاضافة الى خروجها عن الميزان لتعريف العلم كما ذكرنا .

انه يرد على الاول : ما ذكره الآخوند (قده) : من خروج مسألة الظن على الحكومة ، ومسائل الاصول العملية فى الشبهات الحكمية عن ذلك التعريف ، وجعل المسائل المذكورة استطراداً خلافاً للقاعدة .

وعلى الثانى : بانه يلزم منه تعدد محمول موضوع العلم ، مع انه اذا كان هناك محمولان لزم موضوعان، وبذلك يتعدد العلم، لان

المفروض ان الغرض الواحد لا يصدر الا عن مؤثر واحد -- كما تقدم -- .

فكما انه اذا قيل : النحو علم يعرف به كيفية النطق ، وصحة و اعتلال البنية ، صار علمين .

كذلك اذا قيل : الاصول علم يعرف به القواعد الاستنباطية ، والقواعد العملية .

وعلى الثالث ، أولاً : بأن المراد بالاصول كشف الاحكام الفعلية ، لا خصوص الواقعية .

وثانياً : كل ما يستكشف بالاصول ، اما منجز أو معذر ، فلا ثالث الى جنبهما .

هذا ولكن ربما يرد اشكال الآخوند (قده) بانه لا يخرج الظن المذكور ولا الاصول العملية .

أما الاول : فلان حكم العقل بالظن ، ملازم لحكم الشرع ، لانه فى سلسلة العالل ، فالظن الانسدادى قاعدة ممهدة لاستنباط الحكم الشرعى .

وأما الثانى : فلان الاصول العملية كذلك ، اذ ، مثلاً : كلما لم يرد فيه نص قاعدة ممهدة يستنبط منها الحكم الشرعى ، بضميمة صغرى [ان التبغ مثلاً لم يرد فيه نص] حتى وان قلنا بالبرائة العقلية ، لانها مستلزمة للبرائة الشرعية بحكم تلازم حكمى العقل والشرع .

الوضع

فى الوضع أقوال خمسة : وأجمل الكفاية حيث قال : انه نحو اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما ، فبعضهم قال : كلاهما [اللفظ والمعنى] حقيقتان متلازمتان، كالدخان والنار .
وآخر: اللفظ أمر انتزاعى من المعنى كالزوجة من الاربعة ، فالجعل للمعنى ، وهو يبعث على اللفظ .
والثانى (ره) : انه جعل بمناسبة خفية من الله سبحانه ، فلا الدلالة ذاتية، ولا جعلية صرفة ، ولولم تكن المناسبة كان تخصيص لفظ خاص بمعنى مخصوص بلا مرجح وهو محال .
والإصبعانى (ره) : انه باعتبار الواضع ، فلا جامع بين التعيينى والتعيينى .

والحائرى (ره) : انه التزام من الواضع انه متى أراد معنى وتعقله، وأراد إفهام الغير، تكلم بلفظ كذا ، فاذا التفت المخاطب بهذا الالتزام، ينتقل الى ذلك المعنى عند استماع ذلك اللفظ .
وبعد عدم الكلام حول [الكفاية] لانه مجمل ، وحول الاولين

لانهما خلاف الوجدان، عريّان عن الدليل .

يرد على الثالث : ١ - لادليل على المناسبة الخفية ، فلعل المناسبة خارجية .

٢ - بالاضافة الى عدم الاحتياج الى المناسبة ، والترجيح بلا مرجح ممكن وواقع ، فيما كان الجامع مقصوداً ، وانما المحال، الترجّح بلا مرجح ، لانه عبارة اخرى عن المعلول بدون العلة .
٣ - هذا مع النقض بأسماء الاعلام ونحوها .

والرابع : وان كان مختاراً ، ولا يرد عليه ان الاعتبارى يسقط بسحب المعتبر اعتباره ، و الوضع ليس كذلك ، فان الواضع اذا سحب اعتباره تبقى العلاقة ، اذ فيه ان الاعتبار على قسمين .
الا ان إنكاره الجامع بينهما ، غير ظاهر ، اذ الاعتبار قد يقوم بالشخص ، وقد يقوم بالاشخاص .

أما الخامس : فيرد عليه ان الوضع غير الالتزام ، فالاول فعل، والثانى انفعال ، وهو يبقى ما دام الشخص ملتزماً ، أما الوضع فهو يبقى وان رفع الواضع يده عن وضعه .

ثم الظاهر ان الوضع من الله ومن غيره .
أما الاول : فلما نقل من أقواله سبحانه ، فانه دالّ على خلقه اللفظ لإفادة المعنى ، ولادليل على انه كان تبعاً لوضع غيره .
وأما الثانى : فلما نشاهد خارجاً .

فالقول بانه منه فقط ، أو من غيره فقط ، لا يستند الى دليل .

اللفظ والمعنى

ثم ان اللفظ يقال له ذلك ، لانه يلفظ ويرمى من الفم ، كما تلفظ النواة منه .

و أما المعنى : فحيث ان الهيكل الخارجى [لزيد] يقصده المتكلم بهذا اللفظ ، يسمّى [معنى] .

وحيث يدل عليه لفظ زيد يسمّى [مدلولاً] .

وحيث يفهم الهيكل من لفظ زيد يسمّى [مفهوماً] فباعتبار الالفاظ: الاول ، وباعتبار اللفظ: الثانى ، وباعتبار ماتحت اللفظ ، اى الهيكل: الثالث .

وبذلك يظهر ، وجه النظر فى ما ذكره النائينى (ره) من ان اطلاق المعنى عليه، من جهة كونه مجرد آفى العقل الذى جرد عنها جميع ما يلازمها من المادة ولوازمها .

وربما يطلق عليه [المقصود] و [المراد] ارادة باعتبار الانسان اياه وقصده له .

ثم ان الوضع لما كان يحدث ربطاً بين اللفظ والمعنى ، كان على الواضع ملاحظة الامرين قبل الوضع .
 فالمعنى المتصور قبل الوضع ، يسمّى وضعاً ، مجازاً ، فاذا وضع اللفظ بازاء ذلك المتصور، سمى ذلك المتصور [موضوعاً له]
 .. أما اللفظ فيسمّى [موضوعاً] .

والاقسام العقلية لذاك أربعة : لان الملحوظ ، اما عام أو خاص، وعلى كل ، فاللفظ اما يوضع على عام أو خاص .
 والممكن قسمان فقط ، وهما المتجانسان ، أما المختلفان فلا، اذ لو تصور المعنى العام، لم يتمكن ان يضع اللفظ على الخاص ، الا اذا تصوّره، وبتصوره يخرج عن كون الوضع عاماً ويدخل فى الخاصين، وكذلك لو تصور المعنى الخاص لم يتمكن ان يضع اللفظ على العام الا اذا تصوّره ، وبه يدخل فى العامين .
 وبذلك يظهر وجه النظر فيما ذهب اليه الرشتى والحائرى (قدهما) من تربيعة الاقسام .

وما ذهب اليه الآخوند والنائينى (قدهما) من تثليثه .
 وان استدل الاول : بمعقوليّة القسم الرابع نظراً الى انه كالمنصوص العلة ، فان الموضوع للحكم فيه شخصى ، ومع ذلك يسرى الى كل ما فيه العلة، وكذلك اذا وضع لفظ لمعنى باعتبار ما فيه من فائدة، كان الوضع يسرى الى كل ما فيه تلك الفائدة فيكون الموضوع

عاماً مع كون آلة الملاحظة خاصاً .

والثانى : بأن من يلاحظ الخاص فقد لاحظ الجامع بينه وبين سائر أفراد العام فيضع اللفظ لذلك الجامع الذى تعقّله بعنوان ماهو متّحد مع هذا الشخص .

والثالث: بانه يلاحظ معنى عاماً فيوضع اللفظ له تارة، ولافراده ومصاديقه اخرى ، و ذلك لان العام يصلح لان يكون آلة للماظ أفراده، فانه من وجوهها، ومعرفة وجه الشئ معرفة بوجه .

والرابع : بأن المعنى المتصور للعام — فى مقام الوضع — أمان يوضع اللفظ له أو لمصاديقه .

اذ يرد على الاولين : انه لا ربط للمقام بمنصوص العلة ، ولو سلم الربط نقول فيه ان الحاكم لو لم يلحظ العلة لم يقصد الحكم، وهنا أيضاً لحظ العام ثانياً ، وان كان لحاظه للخاص أولاً .

وعلى الثانيتين : انهما سلما ملاحظة الخاص ثانياً ، حيث جعلنا العام آلة للحاظه .

المعنى الحرفى

واذ قد عرفت انه لا يعقل القسمان الاخيران فلا وجه للخوض فى الوضع العام ، والموضوع له الخاص ، كعكسه ، الا ان تمثيل بعضهم ذاك بوضع الحروف وتوابعها من الاسماء اوجب أن نتكلم فى الحروف ، فنقول :

ما يدخل فى نطاق معانى الالفاظ أربعة : ذات كزيد ، وفعل كضرب ، وزمان أو مكان قد يستقل ، كما اذا قيل : ضرب زيد يوم الجمعة مكان كذا ، وقد لا يستقل كما يقال : ضرب زيد ومقتل عمرو ، وربط زمانى أو مكانى أو غيرهما ، مثل فى يوم السبت ، أو فى مكان كذا ، أو مررت بزيد .

والاصل فى وضع الاسم ، للذات ، ووضع الفعل للوصف ، ووضع الحرف للربط .

والمعنى الحرفى قد يؤدى بالاسم ، وقد يؤدى بالفعل ، وقد يؤدى بالحرف ، مثل : [الدار ملك زيد] و [الدار يملكها زيد] و

[الدار لزید] فان [ملك] و [يملك] و [ل] كلها تفيد الربط، اذ الخارج دار وزید وهما مستقلان ، وربط بينهما هو مفاد الثلاثة ، والاصل فيها [اللام] .

والمعنى الحرفى قد يكون له اسم وفعل أيضاً ، كما تقدم ، وقد يكون له اسم وحرف ، مثل : [زید فوق الدار] و [زید على الدار] وقد يكون له اسم فقط [فلا حرف له أيضاً] مثل : زید تحت الدار .
والمعنى الحرفى الذى هو الربط له المراتب الاربع التى للاسم والفعل ، اى : الخارجى والذهنى ، الكلى والجزئى .

فكما ان الانسان له خارجى شخصى ك (زید)، وخارجى كلى طبيعى ك (الانسان)، وذهنى شخصى كزید فى الذهن ، وذهنى كلى كالانسان فى الذهن .. وكما ان [الضرب] له هذه المراتب الاربع .
كذلك للحرف كل ذلك، ف [فى] قد يكون خارجياً جزئياً [مثل : زید فى الدار] وقد يكون ذهنياً جزئياً ، كما اذا تصور ذلك متصوراً ، وقد يكون كلياً فى الذهن ، أى [كلية فى] وقد يكون كلياً فى الخارج ، [أى الكلى الطبيعى ل : فى] .

وبذلك تبين ، ان المعنى الحرفى :

١ - حقيقى .

٢ - خارجى وذهنى ، كلى وجزئى .

٣ - غير مستقل .

٤ -- وانه قد يوضع له الاسم ، والفعل والحرف ، وقد يوضع له أحد الثلاثة أو اثنان منها .

أما الاقوال في المسألة: فالمحكي عن الرضى (قده) كما في الكفاية انه لا فرق بين المفهوم الإسمي والحرفي في عالم المفهومية ، وان الاستقلالية وعدمها خارجتان عن حريم المعنى ، فهما ناشتان من اشتراط الواضع باستعمال الاسم لدى الاستقلال والحرف لدى غيره . مستدلاً لذلك بأن الجزئية في الحرف ، ان جاءت من الخارج فذلك غير لازم ، اذ كثيراً ما يكون كلياً ، وان جاءت من الذهن بأن يلزم ان يلاحظ حالة لمعنى آخر ، فانه يلزمه ملاحظة اللحاظ لدى الاستعمال ، ويشكل على انطباقه على الخارج ، اذ المعنى المقيد باللحاظ الذهني لا ينطبق على الخارج .

وعن التفتازاني : ان الحروف لا معنى لها اطلاقاً ، لافى نفسها ، ولا فى غيرها ، وانما هي مجرد علامة ، حالها حال الحركات الإعرابية فى آخر الكلمة ، مما تدل على ان زيدا فاعل أو مفعول ، مثلاً ، فليس للحرف معنى استقلالي ، ولا معنى آلى ، مثلاً : الدار العينية لا تدخلها [فى] ، أما الأينية فتدخلها ، ويقال : [زيد فى الدار] .

أما من قال : بأن الحروف لها معان آلية ، فقد أراد التمثيل للحروف فى الكلام بالآلات فى الخارج ، فكما ان الانسان بسبب الآلة يقطع وينجر ويقذف ويأخذ ، كذلك الانسان فى الكلام بسبب

[فى]، يوجد الربط بين الدار وزيد ، وبسبب [الباء] يوجد الربط بين المرور وعمرو وهكذا ، ولعل هذا القائل رأى انه ليس فى الخارج الا [الدار وزيد] كما انه ليس فى الكلام الا [قام وزيد] فكما لامعنى للاعراب لامعنى لـ (فى) واخواتها .

و النائينى (قده) ذهب الى ان الحروف لها معان فى قبال المعانى الاسمية ، وهى فى حدّ كونها معانى ، اى فى عالم التجرد العقلانى معان غير مستقلة ، بخلاف المعانى الاسمية ، فانها معان استقلالية .

ثم انه قسم المعانى الى اخطارية عند التكلم كالاسماء، حيث يخطر معانيها فى الذهن ، ولو لم يكن فى تركيب كلامى ، وغير اخطارية كالحرف ، حيث لا يخطر معانيها ما لم يكن فى ضمن كلام تركيبى .

خلافاً للعراقى (قده) حيث فصل ، فقال : ان المعنى الحرفى معنى تبعى فى الخارج ، استقلالى فى عالم الذهن .
وللحكيم (قده) حيث جعل المعانى الحرفية من قبيل المعانى الاعتبارية .

وقال الحائرى (قده) : والحق ان معانى الحروف كلها كليات وضعت ألفاظها لها وتستعمل فيها (الى ان قال :) مثلاً حقيقة الابتداء يتحقق لها ثلاثة انحاء من الوجود : الوجود النفس الامرى

القائم بالغير، والوجود الذهني المستقل بالتصور، والوجود الذهني على نحو الوجود النفس الامري، وهو الوجود الآلي والارتباطي. ويرد على الاول: ان المعنى مختلف، فكيف يجعل المعنى الربطى كالمعنى الاستقلالى، فلا يبقى مجال لاستدلال صاحب الكفاية (ره) بشقيه.

أما اشكال النائنى (قده) عليه بأن لازمه جواز استعمال الحروف فى موضع الاسماء وبالعكس، مع انه من أفحش الاغلاط، وانه لامحصل لاشتراط الواضع، اذ هل الاشتراط فى ضمن الوضع أو خارجه؟ وما الدليل عليه، أو على لزوم اتباعه؟.

فغير تام، اذ وحدة المعنى فى الجملة لا تلازم ذلك، لامكان وجود خصوصية وضعية فى احدهما دون الآخر، ولذا اذا لم تكن خصوصية، جاز، مثل: [زيد فى الدار، أو داخل الدار] فلا يقال: لماذا لا يصح؟ [من خير من الى] مع انه يصح [الابتداء خير من الانتهاء] مضافاً الى الايراد بانه يصح [من خير من الى] عند نوع من التجريد.

وبذلك تبين، معنى اشتراط الواضع، اذ هو شئ يرجع الى كيفية الوضع، مما تكشف فى موارد الاستعمال، فان الاستعمال كاشف عن الوضع.

ويرد على الثانى: انا نجد الفرق بين مثل: رفع [زيد] ومثل:

من فى [من البصرة] حيث ان بالاضافة الى زيد والدار شىء يفيد
[فى] بينما ليس غير [قام وزيد] شىء يفيد الاعراب .

وعلى الثالث : انه لامعنى للتجرد العقلانى، بعد ان عرفت
وجود الاقسام الاربعة فى الحرف، كماهى موجودة فى الاسم، من
الذهنية والخارجية والكلية والجزئية، ثم الحرف ايضاً يخطر معناه
ولو مجرداً، فلا فرق .

وعلى الرابع : انه لادليل للتفصيل المذكور بعد ما عرفت من
وجود الاقسام الاربعة فى الحرف .

وعلى الخامس : ان كلاً من جعل الاسم وجعل الحرف اعتبارى
— كما سبق فى الوضع — وليس فيه الكلام، وانما فى المعنى فيهما
واختلافهما واتفاقهما، والدليل على أى من الامرين اذا قيل به ،
ولا يصح جعل المعنى الحرفى اعتبارياً، اذ هو حقيقة .

وعلى السادس : ان الاقسام أربعة لاثلاثة — كما تقدم — هذا
بالاضافة الى تفصيلات للاقوال وأجوبتها، لا يناسبها هذا الكتاب .

أما الاصبهانى (قده) حيث قال : حقيقة المعنى الحرفى هو ما
كان فى حد ذاته غير استقلالى بأى وجود فرض ، فعدم استقلاله
باللحاظ كعدم استقلاله فى الوجود العينى من جهة نقصان ذاته عن
قبول الوجود النفسى فى أى وعاء كان، لان اتصافه بعدم الاستقلال
بلحاظ اللحاظ حتى يكون الوصف المذكور وصفاً بحال متعلقه

لابحال نفسه .

فهو وان كان صحيحاً في نفسه ، الا ان الوصف - من الامور
الاربعة التي ذكرناها، بل والزمان - بناءً على انه تبع - ايضاً كذلك
فماهى الخصوصية حتى يجعل المعنى الحرفي كذلك دون المعنى
الوصفي والزمانى .

ثم ان فى المقام رواية رويت عن على عليه السلام: الاسم ما
انبأ عن المسمّى، والفعل ما انبأ عن الحركة فى المسمّى، والحرف
ما أوجد المعنى فى غيره. وفى عبارة اخرى: «والحرف ما دل على
معنى فى غيره» وفى الثالثة: «ما انبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل» .

والظاهر من «انبأ عن الحركة فى المسمّى» الانباء عن الحركة
فقط، لا هى والمسمّى، وكذلك فى «أوجد المعنى فى غيره» وبه
ظهر الاشكال فى تفسير بعضهم بذلك ، ثم فى الحرف : النسخة
الثانية أقرب الى قول التفتازانى، والأولى الى قول النائينى (قده)،
والثالثة الى ما اخترناه، وان كان يمكن ان يؤوّل بعضها الى بعض
الاقوال الأخر .

الخبر والانشاء

ثم ان الخبر حكاية، والانشاء ايجاد، فقديكون ايجاد طلب،
مثل: الامر والاستفهام والدعاء، وقديكون ايجاد شئ له اعتبار ،
مثل: العتق والطلاق والبيع، وبذلك ظهر الفرق بين « طَلَّق » وبين
« طالق، أو طَلَّق » .

أما قول الآخوند (قده) : لا يبعد ان يكون الاختلاف بينهما
كالاختلاف بين المعنى الاسمى والحرفى، فيكون الخبر موضوعاً
ليستعمل فى حكاية ثبوت معناه فى موطنه ، والانشاء ليستعمل فى
قصد تحققه وثبوته وان اتفقا فى مااستعملا فيه .

وتتميم العراقى (قده) له بأن بعت الانشائى والإخبارى كلاهما
يحكيان عن الواقع الذى هو البيع ، لكن المحكى بالعرض وهو
الخارج الذى يكون مطابقاً لهما فى الإخبارى يكون مفروغ الوجود
فى الخارج، وفى الانشائى يراد ايجاده بنفس الإنشاء .

وقول الاصبهانى (قده) بالتفصيل بين المشترك لفظاً، مثل: «بعت» الانشائي والخبارى، فالمستعمل فيه نفس نسبة ايجاد المضمون الى المتكلم، وهذه النسبة الايجادية الواقعة بين المضمون أى المادة والمتكلم قد يقصد الحكاية عنها وقد يقصد ثبوتها... وبين غير المشترك كصيغة افعل وجملة خبرية «مثل انصر، ونصر زيد» فالمستعمل فيه فى كل من الخبر والانشاء غير المستعمل فيه الآخر. فيرد على الاول: بالاضافة الى ماتقدم من عدم استقامة الكلام فى المشبه به، اذ قد عرفت ان الاسم يدل على الذات، والحرف على الربط، فلا وحدة بينهما.

أولاً: ان الانشاء اذا وضع ليستعمل فى قصد التحقق، احتاج الى قصد آخر، لان الموضوع له يقصد عند الاستعمال، ومن البديهي ان لا قصدان عند الانشاء.

وثانياً: انه جعل الفارق شرط الواضع، بينما ان الفارق حقيقى؛ اذ قد عرفت الفرق بين الحكاية والطلب، فالاول مرآت، والثانى ايجاد.

وعلى التتميم بأن الانشاء ليس حكاية.

وعلى الثانى: انه لا فرق بين «بعت» الانشائي، و (انصر) مثلاً، فكلاهما ايجاد، وبقدر بُعد (انصر) عن (بعت) الإخبارى، يكون بُعد «بعت» الانشائي عنه، كما ان تسمية الخبر ايجاداً فى قوله:

« نسبة ايجاد المضمون » لا وجه له. ثم فى الانشاء القصد الايجاد لا الثبوت .

وليعلم ان دواعى الانشاء المختلفة، كالسؤال بقصد الاستعلام حقيقة، أو بقصد حب التكلم مع المسئول عنه ، أو بقصد امتحانه، لا يكون مفرقا بين الانشاءات، فى ما ذكرناه .

كما ان تكذيب الانشاء أو تصديقه -- أحيانا -- انما هو ضرورى اريد به تكذيب أو تصديق الخبر، الكاشف لذلك الخبر -- بالتلازم العرفى -- مثلا يقال للمستعطي: انه يكذب، يراد به ، انه ليس بفقير فلماذا يظهر الفقر بالاستعطاء ؟ .

ثم انه تظهر الثمرة فى الاختلاف المذكور فى الخبر والانشاء فى قصد المنشئ ، حيث على قولنا يلزم قصد الايجاد، للطلب فى مثل : « انصر » وللاعتبار فى مثل : انكحت وطالق . . وعلى قول الآخوند (قده) قصد الثبوت، وكذا على قول الاصبهاني (قده) « حيث قال: وقد يقصد ثبوتها ».. وعلى قول العراقي (قده): قصد الحكاية . ولعل مراد بعض العلماء، حيث قال بظهور الفائدة فى العقود الاعم منه ومن الايقاع، والا لم يظهر وجه لذكر العقود وحده .

لا يقال: اذا كان الانشاء ايجاداً، كان [ايقاعاً] فكيف يكون فى مثل: انكحت وبعث [عقداً] .

لانه يقال : كونه عقداً اصطلاح، باعتبار لزوم ايجاد آخر من

الطرف الثانى، مرتبط بالايجاد الاول، والا ففى العقد، الطرفان كل واحد منهما يوجد ايجاداً -- ايجاد كسر وانكسار، أو ايجاد تلاصق --.

ويأتى الكلام فى الاختلاف فى المعنى الحرفى، فقد قال بعضهم: ان الثمرة تظهر فى الواجب المشروط، فاذا قيل: حجوا ان استطعتم، فان كان المعنى الحرفى غير مغفول عنه، فيمكن ان يقال: بأن القيد قيد الهيئة فلا وجوب قبل حصول الشرط وهو الاستطاعة.

وأما اذا قلنا: بانه مغفول فكل الواجبات التى يظن انها مشروطة واجبات معلقة، أى القيد يكون قيد المادة ولا دخل له فى الملاك، فان الوجوب فعلى والواجب استقبالى.

أقول: الغفلة انما تكون اذا كانت الهيئة آلة كالمرآة، او علامة كما قاله التفتازانى، أما اذا لم تكن آلة سواء قيل باستقلاليتها، كما قاله الآخوند (قده) اولاً، كما اخترناه، فهى مورد النظر للمتكلم، ويصح تقييدها، فعلى الاولين: الواجب معلق، وعلى الاخيرين: يمكن ان يكون معلقاً أو مشروطاً، واذا شك فاصالة عدم تقييد الهيئة توجب اطلاق الوجوب فالواجب معلق.. ثم ان المولى الحقيقى وان كان لا يغفل، الا ان كلامه مثل كلام الموالى العرفية يجب ان يحمل على ما يحمل عليه كلامهم.

ومنه يعلم ، ظهور الثمرة فى المعنى الحرفى ايضاً بأن المفهوم
انما يكون اذا كان الشرط متعلقاً بالهيئة لا بالمادة، والا كان من
مفهوم اللقب .

أما فائدة ان الموضوع له فى الحرف عام أو خاص ، فانه ان
كان خاصاً لم يكن قابلاً للاطلاق والتقييد بخلاف ما اذا كان عاماً .
ثم ان الآلية والاستقلالية ، فى وضع الحرف وكون الوضع
عاماً أو خاصاً، والموضوع له عاماً أو خاصاً، لاتصادم بينهما، اذ كل
واحد من الآلية والاستقلالية يمكن ان يكون أحدهما .

المبهمات

الضمائر ، واسماء الاشارة ، والموصولات ، يصطلح عليها بالمبهمات ، لابهامها فى نفسها .
والمعنى فى الكل [ذات و اشارة] – والاشارة هى النسبة الخاصة – وبذلك يظهر الفرق بين المبهمات والحروف ، حيث ان الحروف [نسبة] فقط ، ويؤيد دخول [الاشارة] فى المعنى [بناء هذه الثلاثة] .

أما الفرق بين الثلاثة ، فالذات المبينة بالاشارة [اسم اشارة] والذات الملونة بالسبق المبينة بالاشارة [ضمير] والذات المبينة بالاشارة المحتاجة الى الصلة [موصول] كما يظهر ذلك بملاحظة [ذان] و [هما] و [الldان] .

ولون السبق فى الضمير ، أما على نحو الغيبة أو التخاطب أو التكلم .

ثم ان الوضع فيها عام والموضوع له عام، أما المستعمل فيه فهو خاص، لأنها تستعمل فى الاشياء الخاصة .

وقد ذكرنا فى المعنى الحرفى انه لا يمكن فى الوضع و الموضوع له الا العامين أو الخاصين .

وبذلك يظهر وجه النظر :

فى قول الآخوند (قده): ان المستعمل فيه [أى بالاضافة الى الوضع والموضوع له] فى مثل اسماء الاشارة والضمائر أيضاً عامة، وان تشخصه انما نشأ من طور استعمالها .. فان الاشارة والتخاطب لا يكاد يكون الا الى الشخص أو معه، ولازم كلامه ان الخصوصية جاءت من قبل شرط الواضع، كما تقدم عنه (قده) مثله .

والاصبهانى (قده) : [ان الوضع عام والموضوع له خاص، فهى موضوعة لنفس المعنى عند تعلق الاشارة] .

والبروجردى: (قده) ان المبهمات قد وضعت بازاء الاشارة ليوحد بسببها الاشارة الى امور متعينة فى حد ذاتها، اما تعيناً خارجياً كما فى الاغلب، أو ذكرياً كما فى ضمير الغائب، أو وصفيّاً كما فى الموصولات .

وبعض الاعلام: ان أسماء الاشارة وضعت للمشار اليه فى حين الاشارة مع العناية بان القضية الحينية لها فرق مع المشروطة، مستنداً بانه لا يكون لللفظ الا معنى واحد .

ومن ذهب الى انها من أدوات الاشارة كما ان العين واليد أيضاً من أدواتها .

اذ يرد على الاول : ان معنى الثلاثة ربطى كما تقدم ، فليست الخصوصية فيها من قبيل شرط الواضع .

وعلى الثانى : ما تقدم من استحالة الوضع العام والموضوع له الخاص ، بالاضافة الى انه لا وجه لكون الموضوع له فيها خاصاً ، اذ حال المقام حال سائر المقامات من كون كليهما عاماً ، ثم ان الاشارة داخلية ، لا انها قيد .

وعلى الثالث : ان الاشارة وحدها ليست موضوعاً له ، فى المبهمات ، بل قد عرفت ان الاشارة جزء .

وعلى الرابع : ان الاستدلال غير تمام ، اذ الانصراف يدل على تعدد المعنى ، كما يدل على تعدده فى مثل [عالم] حيث انه [ذات عالمة] على قول .

وعلى الخامس : ان الثلاثة لها الدلالة ، لا انها أدوات اشارة ، وظاهر [الاداة] عدم دلالتها ، وان أراد [الاداة] بمعنى دلالتها ، يرد عليه ان الثلاثة تدل على [الذات والاشارة] لا الاشارة فقط .

ثم تظهر نتيجة الخلاف بين الاقوال فى أمرين :

الاول : انه لو كان كل من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه عاماً ، كان المبهم منطبقاً على الخارج من قبيل : اكرم عالم البلد

المنطبق على [زيد]، والانطباق دائماً من باب تعدّد المطلوب .
 أما لو كان الموضوع له خاصاً ، أوعاماً والمستعمل فيه خاصاً
 كان المبهم عين الخارج من قبيل اكرم زيداً، وما كان هكذا يكون
 من باب وحدة المطلوب .

الثانى : لو كان المبهم صرف الإشارة، أو بازاء الإشارة، لم يقبل
 التقييد، لان الإشارة جزئية خارجية ، بخلاف ما لو لم يكن كذلك ،
 فانها قابلة للتقييد، فاذا قيل اكرم الذى ولد يوم الجمعة، كان الظرف
 [على الخارجية] قيداً للمادة أو الهيئة ، بدون احتمال ان يكون قيداً
 للموصول، إذ يتبدّل [الذى وُلِدَ] الى [اشارة خارجية فقط] بخلاف
 [غير الخارجية] فيكون فى الظرف ثلاثة احتمالات، وعلى احتمال
 [الإشارة] يكون الواجب مطلقاً لامعلّقاً ولا مشروطاً .

كيفية المجاز

قد توضع المادة، مثل: [ن ص ر] للنصرة، وقد توضع الهيئة مثل: [فعل] للماضي، وقد يوضعان معاً مثل: [زيد] علماً، وقد لا يوضعان بل يكون الوضع نوعياً، كما قال جماعة بذلك في المجاز. ثم استعمال اللفظ وإرادة المعنى المجازي يمكن على وجوه:

- ١ -- الفرد الادعائي بادعاء ان زيداً أسد كما قال به السكاكي.
- ٢ -- والمعنى الحقيقي وانما الارادة الجدّية المعنى المشابه مثلاً، كما يظهر من البروجردى (قده).
- ٣ -- وغير المعنى الحقيقي، بدون الادعاء وانما للمشابهة، كما يظهر من المشهور.

٤ -- والشجاع -- في المثال -- مما يقال لمثله عموم المجاز، باعتبار ان الموضوع له حقيقة الشيء الشجاع .. وكل هذه وان كانت صحيحة الا ان الاستعمالات المجازية عرفاً تؤيد المعنى الثاني

وعليه فالارادة الاستعمالية: المعنى الحقيقي والارادة الجدلية: المعنى المجازى .

والمصحح للاستعمال :

أ -- عند الآخوند (قده) وتبعه النائيني (قده) وغيره ، الطبع ، واستدل له :

١ - بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه .

٢ - كما استدلل له الحائري (قده) باستعمال ديز فى نوعه ، وان لم يكن وضع .

٣ - ويؤيده استعمال أسماء الاصوات بالمناسبة، مثل: [هرهر] صوت الماء ، فى صوت المعمل تشبيهاً له بالماء .

ب - وعند البروجردى (قده) الوضع الحقيقى .

ج - وعند المشهور الوضع المجازى [النوعى] .

ومما تقدم يظهر، انه لوقال: [اغتسل للجمعة والجنابة] امكن :

١ - على نحو عموم المجاز ، اى استعمال اغتسل فى الجامع بين الوجوب والاستحباب .

٢ - وعلى نحو الحقيقة كالقول الثانى .

٣ - وعلى نحو الادعاء كالسكاكى .

- ٤-- وعلى المجاز عند المشهور ، وانما فهم الوجوب فى الجنابة من قرينة خارجية .
- ٥-- أما استعمال اللفظ فى المعنيين، فهو تابع لامكانه [كما نقول] أو استحالته [كما يقول الآخوند (قده)] .

استعمال اللفظ فى اللفظ

«الاستعمال» طلب العمل :

١ -- فقد يكون بالدلالة اللفظية .

أ -- سواء كان بإلقاء اللفظ بدون شىء تحت اللفظ ، مثل :
«استعمال اللفظ وارادة شخصه» .

ب -- أو بإلقاء اللفظ، وارادة شىء تحت اللفظ، مثل : «ضرب
زيد» .

٢ -- وقد يكون بدلالة غير لفظية ، كما اذا أخذ كتاباً ، وقال :
« . . كتاب» فان الموضوع دالّ ، وقد استعمله حامله ، وليس بلفظ ،
من غير فرق بين ان يدخل :
أ -- من طريق العين كالمثال .

ب -- أو الاذن كما اذا صفر، وقال : « . . صوت» .

ج -- د -- ه -- : أو الذوق والشمّ واللمس ، كما اذا ذرّ الفلفل

على لسانه، أو قرّبه من فمه، وقال: «فلفل» أو ألمسه الحرير وقال:
«.. حرير».

وبذلك ظهر، ان طرفي القضية «وهي بمعنى الثابتة» اما :

أ - لفظان لهما دلالة على معنيين مثل، «ضرب زيد» .

ب - واما ذاتان، كما اذا أخذ قلماً وعوداً، وأشار الى انهما
متساويان، حيث لا لفظ، وانما هما ذاتان دالتان، توجدان مثلهما في
الذهن، مع نسبة التساوى «الربط» فدالتهما في عالم غير اللفظ مثل
دلالة «القلم يساوى العود» في عالم اللفظ .

ج - وأما أحدهما لفظ والآخر غير لفظ، كما اذا تلفّظ بالقلم،
وأشار الى مساوات العود، أو بالعكس .

ومما تقدم تبين، حال ما اذا جاء بلفظ وأراد به جنسه أو نوعه
أو صنفه أو مثله أو شخصه، وان كل ذلك من الاتيان بالذات «موضوعاً»
لا باللفظ المراد به المعنى، وانه يصح تسميته [استعمالاً] .

كما يصح ان يقصد المتكلم الحاكي والمحكى - في الموارد
الخمسة - .

١ - فلا حصر في الحكاية حتى يستشكل في مورد الشخص،
كما فعله الفصول .

٢ - كما ان عدم ذكرهم للجنس، غير ظاهر الوجه، مع انه
ممكن كأن يقول: زيد اسم، ويريد جنس الاسم لا خصوص هذا

النوع .

٣ - أما إشكال الحائري والبروجردى (قدهما) وبعض مقررى
النائينى (قده)، بانه ليس استعمالا [فى الشخص] كالأولين أو [فى
الكل] كالثالث، غير ظاهر الوجه ، ولذا سماه جملة منهم استعمالاً
مطلقاً .

٤ - كما ان الزام الفصول وغيره اتحاد الدال والمدلول على
الاستعمال فى الشخص فقط - فى أحد شقي إشكاله - غير ظاهر،
اذ هذا الإشكال يرد فى الاستعمالات الثلاثة الأخر اذا اريد [بزيد]
مثلا نفسه ومعناه -- كما هو الغالب فى مثل هذا الاستعمال .

٥ - وأخيراً فانه اذا صح ما ذكرناه من إلقاء الذات موضوعاً
ليحمل عليه الحاكى ، لا يكون الامر من باب المجاز بالطبع فليس
ذلك حقيقة ولا مجاز .

ومما تقدم ظهر، حال ما اذا قال: [ضرب فعل ماض] وانه يمكن
ان يكون من باب اللفظ والمعنى ولكن لا يكون المبتدأ: [ضرب]
شاملاً لنفسه ، لانه ليس بفعل فى هذا الحال ، كما يمكن ان يكون
من باب إلقاء الذات فى الجنس والنوع وغيرهما، وكذا الحال فى
[لوحرف] ويأتى فيهما الاقسام الخمسة فى الاسم .

ثم لا يخفى ان قارئ [اياك نعبد] فى الصلاة، بل مطلق القرآن،
سواء فى الصلاة أو غيرها ، قد يقصد [إلقاء شبه القرآن] وقد

[يستعمل ما يقرء فيما نزل به الوحي] وقد [يقصد المعنى] وفي الكل هو قراءة القرآن، لأنها عرفية ، والعرف يرى كل ذلك قراءة، ولذا لو قرء [قال محمد هو ابن مالك] قالوا: انه قرء شعر الالفية، فاحتمال ان القراءة خاصة بما اذا كان على الثانى - اى استعمال اللفظ فى اللفظ - ولذا تبطل الصلاة اذا قصد الانشاء فى « اياك نعبد » غير ظاهر الوجه .

بل الظاهر ان الامر كذلك فى الحال الرابع، وهو قصد الخلاف كما اذا « قصد باياك : زيداً » فانه يصدق القراءة ، كما اذا قصد من: « ورجل من الكرام عندنا » ضيفاً عنده ، فانه يصدق انه قرء الالفية . نعم، لا يجوز ذلك من جهة انه كفر ، فهو مثل ما اذا قصد من « وجاء ربك » مجيئه سبحانه بالارجل والحركة ، أما اذا جعل كناية، كما نقل ان علياً عليه السلام قرأ: « فاصبر ان وعد الله حق »، فالظاهر ان هذا جائز وليس بمبطل، اذ لا دليل الا على القراءة الصادقة على مثل ذلك ايضاً .

الدلالة تتبع الارادة

إذا وضع لفظ بازاء معنى - وأنس السامع بالمناسبة بينهما -
كان بحيث اذا سمع ذلك اللفظ « ولو من الآلة » انتقل الى ذلك
المعنى، والعلة لهذا الانتقال الوضع .

فاذا استعمل اللفظ الذى له معنيان مستعمل وأراد به أحدهما،
انتقل السامع الى المعنى، والعلة فى هذا الانتقال الاستعمال المسبوق
بالوضع، فالدلالة الاستعمالية تابعة للارادة .

«فعبدا لله» الذى وضع، عِلْمِيًّا ، ونَعْتِيًّا ، اذا استعمل مراداً به
العَامِي «ففهم العَلَمِي» كانت عِلَّةُ الفهم الاستعمال ، وان فهم منه
«النعتي» كانت عِلَّةُ الفهم الوضع، فكلام العَلَمِينَ (قدهما) وشرّاحهما
فيما له معنيان، فان دلالاته الاستعمالية على هذا المعنى أو ذاك،
تبع للارادة - المنصوب عليها القرينة - .

وظاهر كلام العَلَمِينَ فى ان « الدلالة تابعة للارادة » الدلالة

الاستعمالية ، لا الوضعية ، كما لا يخفى على من راجع كلامهما فى منطقي الاشارات والتجريد، ولذا قال العلامة (قده) فى شرح الثانى: ومثاله ان عبدالله وأمثاله قد يكون علماً فيكون مفرداً ، وقد يكون نعتاً فيكون مركباً .

أقول: وكذا «عادل» علماً ونعتاً .

وبذلك يظهر، وجه النظر فى كثير من الكلمات كقول:

١ - الفصول ان مرادهما كون الالفاظ موضوعة للمعانى بما هى مرادة، اذ يرد عليه بالاضافة الى الإشكالات الاربعة للآخوند (قده) لزوم بناء جميع الالفاظ ، لان الارادة معنى حرفى ، ولزوم تعدد الارادة عند الاستعمال ، حيث ارادة جزء ، وارادة للمعنى «المركب من المعنى والارادة التى هى جزء»، كذا قيل ، لكن فى كون الارادة معنى حرفياً نظر، اذ هى كسائر صفات النفس .

٢ - والآخوند (قده) ان كلامهما ناظر الى ان دلالة الالفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية ، اى دلالتها على كونها مرادة للافظها تتبع ارادتها منها وتفرع عليها تبعية مقام الاثبات للثبوت وتفرع الكشف على الواقع المكشوف، ولذا لا بد من احراز كون المتكلم بصدد الافادة فى اثبات ارادة ماهو ظاهر كلامه .

اذ يرد عليه: بالاضافة الى ما عرفت من مرادهما ، ان الكلام لدلالة فيه على الارادة ، سواء أراد المتكلم المعنى أم لا ؟

وان كلامهما أعم من النصور والتصديق بدليل المثال لذلك
بـ [عبدالله] .

أما إشكال البروجردى (قده) على الآخوند (قده) باننا لانسلم
توقف الازعان والاعتقاد بثبوت شىء على ثبوت هذا الشىء فى
الواقع . . فغير ظاهر الوجه ، اذ كلام الآخوند (قده) فى الاثبات
والثبوت، لا فى القطع والمقطوع .

٣ - والاصبهانى (قده) حيث جعل انتقال الذهن الى المعنى
من سماع اللفظ «بدون الارادة» عادياً لا وضعياً .

اذ يرد عليه، ما عرفت من ان الانتقال فى كليهما [ماأراده من
المعنى وما لم يرده] وضعى، وانما الفارق ان الانتقال فيما أراد
وضعى استعمالى، وفيما لم يرده وضعى فقط .

٤ - والنائينى (قده) من ان مرادهما الدلالة التصديقية ، اى
كون معانى الالفاظ مما تعلقت بها الارادة الجدّية .

اذ يرد عليه بالاضافة الى ما فسرنا كلامهما ، ان ليس كلامهما
فى الارادة الجدّية وغير الجدّية .

٥ - وبعض مقرّريه، من انه لامناس من الالتزام بكون الدلالة
الوضعية مختصة بصورة قصد التفهيم^٢ ، وارادة المعنى من اللفظ ،
لانه لازم المختار فى معنى اللفظ من ان يكون طرف الالتزام هو
قصد تفهيم المعنى باللفظ .

اذ يرد عليه ان الوضع أمر اعتبارى، ولا دخل له فى الالتزام.
 ٦ -- ومنه يعلم، وجه النظر فى كلام الحائرى (قده) من انه
 حيث لا يعقل ابتداءً جعل علاقة بين اللفظ والمعنى، وما يتعقل فى
 المقام بناء الواضع والتزامه بانه متى ما أراد المعنى الخاص وتعلق
 غرضه بافهام الغير عما فى ضميره تكلم باللفظ الكذائى .

اذ قد عرفت ان الوضع عبارة عن الاعتبار، لا الالتزام، فينههم
 ما بناه (قده) عليه .

وضع الهيئات

الظاهر ان للهيئات وضعاً نوعياً يفيد الخصوصيات الزائدة على وضع المفردات، سواء كان ذلك الوضع تعيينياً أو تعيينياً، والا لم يفهم المعنى الزائد كالحصر والتجدد والدوام ونحو ذلك .

وبعد هذين الوضعين [للمفردات والهيئات] لاجابة الى وضع ثالث ، بالنسبة الى مجموع المفردات والهيئات معاً ، اذ لا دليل على ذلك .

وفى المقام أقوال آخر :

١ -- مثل ما عن ابن مالك: انه لا وضع للهيئة اطلاقاً .

٢ -- وما عن آخر: من وجود وضع ثالث .

٣ -- وما ذكره النائينى (قده): من وجود وضع الهيئة فى الجملة

الاسمية فى الكلام العربى دون سواها، وسواه .

٤ -- والحائرى (قده) بأن الرضع موجود فى الجملة الإخبارية

لا الإنشائية كاضرب زيداً، اذ لا وجه للالتزام بذلك .

هـ - وبعض الاعلام من التفصيل بين بعض الجمل كزيد قائم، فلاحاجة الى وضع جديد للهيئة، وبين مايفيد مثل الحصر ونحوه، زيادة على مايفيده المفردات، فلهيئتها أيضاً وضع .

وأستدل الاول : بانه لو كان للمركبات وضع، لما كان لنا أن نتكلم بكلام لم نسبق اليه، اذ المركب الذى أحدثناه، لم يسبق اليه أحد، فكيف وضعه الواضع .

والثانى: بأن الهيئة مفردة ، والمواد مفردة فلا بد بينهما من رابط، والا لم يرتبط احديهما بالآخرى، كما لا يرتبط مفرد بمفرد فى الجملة، الا برابط .

والثالث: بأن الجمل الآخر «غير الاسمية» كضرب زيد، أو كان زيد قائماً المفيد للربط فيها هى هيئة الفعل بانواعها، وقد يكون الدالّ على الربط أحد الافعال الناقصة كلفظ كان مثلاً، ولو كان للهيئة التركيبية فى الجمل الفعلية وضع عليها لزم إفادة المعنى الواحد مرتين وهو غير تام..

والرابع : بانه لا وجه للالتزام بذلك فى القضية الانشائية ، أما القضايا الخبرية فى لغة العرب ، فان وضع زيد ووضع قائم مادة وهيئة لايفى بإفادة نسبة تامة يصح السكوت عليها « ولذا وضعت الهيئة لها» .

والخامس: بما تقدم فى كلامه .

وفى الكل ما لا يخفى :

اذ يرد على الاول: ان الكلام فى الوضع النوعى لا الشخصى
ولذا وجه كلامه الاصبهانى (قده) حتى لا يكون واضح البطلان .

وعلى الثانى: ان الهيئة حالها حال الربط بين المبتدأ والخبر
مثلا، فلاحاجة الى رابط آخر .

أما إشكال الكفاية ، بانه يلزم منه الدلالة على المعنى تارة
بملاحظة وضع نفسها، وأخرى بملاحظة وضع مفرداتها «اى مع انه
ليست هناك دلالتان وجداناً» ففيه ان وضع المجموع للربط لا
للدلالة، كوضع الرابط فى الجمل .

وعلى الثالث: بأن دليل الاحتياج الى الهيئة موجود فى الجملة
الفعلية أيضاً ، والا فمن أين يستفاد الحصر فى اياك نعبد ، دون
نعبدك ، وما أشبه ؟ ثم لا يختص الامر بلغة العرب ، بل كل لغة
كذلك .

وعلى الرابع: بعد عدم وجه لتخصيص الكلام بلغة العرب كما
عرفت ، ان للخبر والانشاء ، كليهما (فى الجملة) مزايا لا توجد فى
المفرد مما يضطر الى القول بالوضع للهيئة فيهما .

وعلى الخامس: ان الواضع يضع المفردات ثم يقول ان اردت
الحصر قدّم ماحقه التأخير ، والا آخر، وان أردت التجدد فأت

بالفعليه، أو الثبوت ، فبالاسميه، وهكذا فكلّ الأمرين موضوع
هيئته، لا أحدهما فقط .

ثم انه اذا لم يكن للهيئه دلالة مطلقا، كما قاله ابن مالك، أو في
الجملة، كما قاله المفصلون ، فلا انتظار في استفادة شيء بعدما
يستفاد من المفردات .

أما اذا كان لها دلالة، كان اللازم الفحص عن قدر دلالة الهيئه
بعد دلالة المادة ، فقول بعض الأصوليين لا ثمره لهذا البحث
مخدوش .

علائم الحقيقة والمجاز

لوعرفنا المعنى الحقيقي والمجازى، ولم نعلم مراد الأمر (مثلاً) إيهما، يحمل على الحقيقة لأصالة الحقيقة، وأصالة عدم القرينة، وقبح إرادة المجازى بدون نصبها، وهذه الأمور توجب الظهور، أما جعل الظهور دليلاً آخر، وإضافة علة غلبة الاستعمال فى المعنى الحقيقي فففيه نظر، فإن الغلبة ليست من الأدلة .

ولو لم يعرف المعنى الحقيقي والمجازى، وعرف المستعمل فيه، لم يكن ذلك دليلاً على أنه الحقيقي، لان الاستعمال أعم منها، خلافاً للمرتضى (قده) حيث جعله دليلاً .

ولو عرف المعنى فى زماننا، ولم يعرف فى زمانهم عليهم السلام، كانت أصالة عدم النقل محكمة .

ولو عرف أفراد من المعنى مثلاً، وشك فى دخول فرد آخر، لم يتمسك بالاطلاق، بل بالاصول .

كل ما تقدم ليس من موارد اعمال علائم الحقيقة والمجاز .
أما اذا كان لفظ ، ولم نعرف معناه الحقيقي والمجازى ، فهنا
موضع التمسك بالعلائم لكشف معناه، والعلائم امور :

التبادر

١ - التبادر، فانه علامة كون المتبادر حقيقة، وان غيره مجاز
اذ لولا الوضع لمتبادر الاول ، ولووضع لتبادر الثانى ، والمراد
بالوضع أعم من التعيينى ، واحتمال النقص بأن المجاز المشهور
أيضاً يتبادر، والحقيقة المغمورة أيضاً لا تتبادر ، مردود بانه اذا لم
يصل الى الوضع فى الاول، والى السقوط من الوضع «الى العلاقة»
فى الثانى، لم يتبادر الاول ، وتبادر الثانى .

والإشكال بالدور ، لان التبادر موقوف على العلم بالوضع ،
والعلم بالوضع موقوف على التبادر ، غير وارد، حيث ان التبادر
موقوف على العلم الاجمالى ، والعلم التفصيلى موقوف على
التبادر .

أويقال: التبادر عند العالم، دليل على الحقيقة عند المستعلم.
ومما تقدم ، ظهر وجه النظر فى قول بعضهم : ان جعل هذه
العلائم علائم الوضع غير صحيح ، حيث لا يشمل الوضع التعيينى ،
والعلائم لاتخص التعيينى .

وقول آخر : انه لا ثمرة لهذا البحث ، فأية ثمرة أعظم من كشف الحقيقة وعدم الحقيقة فى الموضوعات، ليرتب عليها الأحكام، أو فى الأحكام ليعلم دائرة الحكم .

وقول العراقى (قده) انه لا مانع من توقّف كل منهما على الآخر تفصيلاً ، فان الصورة الثانية فى التبادر غير الصورة الاولى ، فانه اذا كانت الصورة واضحة فى الذهن ، لم يكن مجال لجعل التبادر علامة ، والكلام فى العلامة الكاشفة .

ثم ان ما ذكره الكفاية : من ان هذا فيما لو علم استناد الانسباق الى نفس اللفظ ، وأما فيما احتتمل استناده الى قرينة فلا يجدى أصالة عدم القرينة فى إحراز كون الإستناد اليه لا اليها .

ففيه : ان عدم العلم بالقرينة يكفى فى جريان الاصل العقلاى بأنه لا قرينة ، فاذا تحقق الظهور ، بدون قرينة ، كان حقيقة .

صحة الحمل

٢ - وصحة الحمل علامة الحقيقة ، اذا كان بدون قرينة ، لان الحمل كاشف عن العُلقة التابعة للوضع تعييناً أو تعيناً . . وصحة السلب بالشرط المذكور ، علامة المجاز ، لانها كاشفة عن عدم العُلقة . ثم الحمل قد يكون بلحاظ اللفظين ، مثل : فدوكس أسد ، أو الحقيقتين ، مثل : الماء بارد ، أو اللفظ والحقيقة ، مثل : هذا ماء ، لان

القصد: ان [الماء] ينطبق على هذا الجسم السيل .

وبين الامرين ، قديكون تساوي مع إجمال وتفصيل ، مثل :
الانسان حيوان ناطق، أوبدونهما، مثل: الضاحك ناطق، أو عموماً
من وجه — فى القضايا الطبيعية — مثل: الانسان أبيض .
ولا يضر بالعلاميّة فيهما القول بالمجاز فى الكلمة ، أو فى
تصرف العقل .

كما ان إشكال الدور، مدفوع بالإجمال والتفصيل ، أو العالم
والمستعلم .

ثم ان تقسيم الحمل الى الأولى الذاتى، الذى ملاكه الاتحاد
بحسب المفهوم، والى الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتحاد بحسب
الوجود، يوجب تقسيم السلب الى القسمين أيضاً، لانه معيار العدم
والملكة، فكما لا يكون سلبان لملكة، كذلك العكس .

ومنه يعلم ، وجه النظر فى قول البروجردى (قده) من ان
السلب ليس على قسمين، لان ملاكه عدم الاتحاد، ولا يتحقق ذلك
الا بعد عدمه مفهوماً ووجوداً، فان سلب الشائع، مقابل حملة، وسلب
الذاتى مقابل حملة .

لا يقال: لا سلب مطلقاً الا بعدهما .

فانه يقال: وعليه فالحمل المطلق لا يكون الا بهما .

الاطراد

٣ - والاطراد، بأن يتكرر استعمال لفظ فى معنى، بدون عناية، علامة الحقيقة، وعدمه علامة المجاز ، من غير فرق بين ان يكون لذلك اللفظ معنى كلى أو جزئى ، فاستعمال الاسد فى الحيوان المفترس [كليا ، أو فرداً] واستعمال القمر فى العين الخارجية ، حقيقة ، بخلاف استعمال الاول فى كلى الرجل الشجاع، أو زيد الشجاع، واستعمال الثانى، فى كلى الانسان الجميل، أو زيد الجميل فالاقسام ثمانية: لان اللفظ أما كلى، أو جزئى، وكل منهما يستعمل أما فى الكلى أو الجزئى، الموضوع له أو غيره .

وانما كان الاطراد علامة الحقيقة، لانه لا يكون الا بعلاقة بين اللفظ والمعنى، وهى معلولة الوضع التعيينى أو التعيينى .
لا يقال: قيد [بدون عناية] يوجب الدور؟ .

لانه يقال: جوابه بالاجمال والتفصيل والعالم والمستعلم .
ومما تقدم، ظهر وجه النظر فى كلام الاصبهانى (قده) حيث قال : ليس الغرض تكرار استعمال لفظ فى معنى وعدمه ، بل ماذا اطلق باعتبار معنى كلى على فرد يشك ان ذلك الكلى حقيقة أم لا ؟
فاذا وجد صحة الاطلاق مطرداً كشف عن كونه حقيقة والا فلا .
اذ قد عرفت ان الامر آت فى الجزئى [أولاً] وانه علامة فى

اطلاق اللفظ على المعنى الكلى أيضاً [ثانياً] وان استعمال ، مثل لفظ الانسان فى زيد، ليس مجازاً ، بل من استعمال الطبيعى فى فردہ [ثالثاً] .

ولا يخفى ان الاطراد لاتصل النوبة اليه فى الكشف عن الحقيقة، اذ لا يكون اطراد الابدع الاستعمال بدون عناية، ومعه لا حاجة الى الاطراد، كما ان مع التبادر لاتصل النوبة الى صحة الحمل، اذ لولا التبادر لا يصح الحمل .

لا يقال: المجاز أيضاً مطرد، اذ يستعمل لفظ الاسد فى الرجل الشجاع مطرداً .

لانه يقال : ذلك اطراد بعناية ، وقد قيّدنا الاطراد [بدون عناية] .

لا يقال: [بدون عناية] عبارة اخرى عن [انه حقيقة] وهو مستلزم للدور ؟ .

لانه يقال : الجواب يُعلم مما سبق .

وبما تقدم يظهر، وجه النظر فى من أضاف [من غير تأويل أو على وجه الحقيقة] حيث انه دور واضح ، كما هو كذلك فى كل مقام يؤخذ الشئ بمادته أو بمعناه فى المعرف .

وفى كلام الآخوند (قدہ) حيث رفع الاشكال بقوله: ولعله

بملاحظة نوع العلائق ، الى آخره ، حيث ان المجاز ليس بمطرّد، حتى بملاحظة صنف العلاقة [اذ المجاز بحاجة الى عناية]،بالاضافة الى انه لو كان مطّرداً بملاحظة نوع العلاقة أيضاً، لم يكن الاطراد علامة الحقيقة، ثم انه من اين انه قال نوع العلاقة، * لا جنس العلاقة، وبعد كل ذلك يلزم التقييد بان يقال : [الاطراد في الجملة علامة الحقيقة] .

* (١) جنس العلاقة يشمل كل العلائق كالمشابهة ، والجزء والكل ، والحال والمحل .

(٢) نوع العلاقة كالمشابهة في البخر، والشجاعة، واللبد .

(٣) صنف العلاقة ، كالمشابهة في احدها .

(٤) شخص العلاقة، كالعلاقة الخاصة في زيد اسد .

تعارض الاحوال

للفظ حال هو الاصل، وحالات هي خلاف الاصل كالإضمار [المراد به الحذف] والاشتراك والتجوّز والتخصيص والتقييد، والنقل والنسخ والكناية والاستخدام والتضمين، فاذا دار الامر بين الاصل وأحدها، قدّم الاول، لانه السابق الى الذهن الذى هو معيار الظهور المعتمد عند العقلاء، واذا علم بخلاف الاصل، ودار الامر بين أحدها، كان المعيار الاظهر اذا كان ظاهر وأظهر، والا فالمعتمد الاصول العملية، ولادليل على التقديم الذى ذكره بالاستحسان .

ومنه يعلم ، ان فى عبارة الكفاية ، و بيرها من جعل الاصل [المعنى الحقيقى] مسامحة، اذ جملة من تلك أيضاً حقيقة، كالاشتراك ونحوه .

الحقيقة الشرعية

مقدمة

الوضع أما تعييني ابتدائي أو استعمالى ، وأما تعييني قصدى أو لا قصدى .

والاول: كما اذا وضع لفظاً على معنى .

والثانى: كما اذا استعمل لفظاً بقصد وضعه [كقوله : اعطنى محمداً ، يقصد بذلك وضعه على مولوده] .

والثالث: كما اذا أكثر من الاستعمال بقصد الوضع فحصلت العُلقة .

والرابع: كما اذا اكثر بدون القصد المذكور، فحصلت .

ومنه يظهر، وجه النظر فى كلام من ثلث الاقسام .

والآخوند (قده) حيث جعل الثانى، قسماً ثالثاً للحقيقة والمجاز،

اذ كل ما ليس بحقيقة فهو مجاز .

والاصبها نى (قده) حيث جعل الوضع نحو اعتبار من الواضع، والاعتبار أمر مباشرى للمعتبر لاتسيبى انشائى، اذ الاعتبار قديحصل بدون قصده [كما فى الرابع] كما انه انشاء اعتبار .

والنائينى (قده) حيث أشكل على الثانى :بانه لايمكن الجمع بين الوضع والاستعمال فى آن واحد لتنافى لحاظ الآلية والاستقلالية، اذ الوضع يكون فى النية، وهو سابق على الاستعمال، فليس هناك لحاظان عند الاستعمال .

ومنه يظهر وجه النظر فى جعل الوضع تعهداً، فاقحامه فى المقام محل نظر .

ثم ان الحقيقة الشرعية تتوقف على وجود المعانى المستحدثة، وثبوت الوضع لها بأحد الاقسام الاربعة .

والكفاية، وتبعه البروجردى (قده) أنكر الاول ، لانه خلاف التحقيق على ما يظهر من جملة من الآيات .

والنائينى (قده) أشكل فى الثانى، حيث ان الوضع التعينى مقطوع العدم، لانه صلى الله عليه وآله وسلم لو فعله لبيته لاصحابه، ولو بيته لتقلوا الينا لتوفر الدواعى، فليس ذلك كالخلافة التى كان لهم داعى كتمانها، والوضع التعينى لا طريق لنا الى اثباته فى زمان النبى صلى الله عليه وآله وسلم حتى تثبت الحقيقة الشرعية، فالالفاظ المستعملة فى زمانه منجملات .

والعراقي والحائري (قدهما) أثبتا الاجمال من جهة اخرى ،
وهي ان ثبوت الحقيقة الشرعية وحدها لا يكفي الا اذا ثبت هجر
المعنى السابق، والهجر غير ثابت ، فالمستعملات في زمانه صلى
الله عليه وآله وسلم مجملات .

ويرد على الاول: كفاية الخصوصيات والمزايا في الاستحداث
وعلى الثانى :

أولاً: لاقطع ، والاهمال منهم كاف فى الاختفاء — وان لم يكن
كالخلافة — ولذا اختفى وضوح مسألة السجدة على التراب، وكيفية
الوضوء، وكلمة آمين، ومسائل كثيرة أخرى، مع كثرة تكراره صلى الله
عليه وآله وسلم لها بينهم .

وثانياً: التعيّن اثباته بطريق عقلائي، كما فى كل آت بدين
جديد ينسخ الدين السابق .

وثالثاً: انه لو لم يثبت الوضع فلا جمال لاصل الاستعمال فى
المعنى الحقيقى على ما هو طريقة العقلاء .

وعلى الثالث: ان بناء العقلاء استعمالهم ما وضعوه لا ما وضعه
غيرهم اذا كان بنائهم تأسيس طريقة جديدة ، خصوصاً فيمن يريد
نسخ ما قبله من الاديان، واجتثاث جذور الجاهلية .

ثم الظاهر وجود الحقيقة الشرعية بالوضع التعيّن القصدى
لانه طريقة العقلاء فى ما يبتكرون من المهيئات .

والمراد بالمهيات المخترعة، ليس الجعل البسيط ولا المركب ولا التكويني .

اذ الاول: غير معقول، فالمهية لا مجعولة ولا لا مجعولة .

والثاني: ضروري العدم، اذ ثبوت الشيء لنفسه ضروري .

والثالث: من صنع المكلف الآتي بالمهية، وانما المراد جعل المهية في حيز الطلب، ويقع الكلام في ان هذا المركب ذا تأثير واقعي حتى بدون الطلب، وطلب الشارع يكشف عنه، أو ان الطلب جعله ذا أثر .

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : (ما من شيء يقربكم الى الجنة الا وقد أمرتكم به ..) يؤيد الاول .

ثم ان العراقي والحائري (قدهما) ذهبا الى انه لا أثر لهذا البحث، لان منتهى الامراتبات حقيقة شرعية، وذلك لا يفيد، الا اذا ثبت ترك الحقيقة اللغوية ..

وقال النائيني (قده) : ليس لنا مورد نشك فيه في المراد الاستعمالى .

وقد تقدم جواب الاولين، أما ليس لنا مورد، ففيه قوله : « ذوا عدل منكم، وَوَلِيَّطَوَّفُوا » وغيرهما، من تلك الموارد، فاذا كانت حقيقة لغوية، فالمرجع عند الشك في جزء أو شرط: الاطلاق، واذا كانت حقيقة شرعية فالمرجع: الاصول العملية — اذا جهل حد وضع

الشارع -- .

ثم انه ان قيل لاحقيقة شرعية ، أوشك فيها، فالالفاظ الواقعة في لسانه صلتى الله عليه وآله وسلم تحمل على المعانى اللغوية، الا اذا علم القرينة على ارادة الشرعية ، وان قيل بها فان علم تقدم الوضع حملت على الشرعية، وان علم العكس حملت على اللغوية [اذا لم تكن فيهما قرينة الخلاف] وان جهل التاريخان ، فالاصل معارض، وان جهل الوضع دون الاستعمال أو العكس، لم يجر أصل تأخر الحادث لانه مثبت ، اذ اللازم والملزوم والملازم العقلية والعرفية والعادية لا تثبت بالاصل ، والمقام ليس من اللازم الشرعى .

ولأصل من العقلاء على تأخر الاستعمال عن الوضع، وأصل عدم النقل انما يعتبر فى الشك فى أصل النقل لا فى تأخره .
ثم فى مورد جهل التاريخين ، أو الجهل بأحدهما ، المرجع للعمل الاصول من الاستصحاب ان كانت حالة سابقة، والا فلاحتياط مع التباين وامكان الجمع، والا فالتخير، والبراءة ان كان شك فى التكليف، وفى الزائد ان كان بين الاقل والاكثر .

الصحيح والاعم

هل الاصل استعمال الشارع ألفاظ العبادات والمعاملات فى خصوص الصحيحة أو الاعم ؟ .

(١) وتصوير النزاع على القول بالحقيقة الشرعية واضح ، وعلى قول من لا يقول بها ، يقال هل الشارع اعتبر العلاقة بين المعنى اللغوى والصحيحة ، حتى اذا أراد الاستعمال فى غيرها احتاج الى قرينة دالة عليه؟ أو بينه وبين الاعم؟ وعلى قول الباقلانى حيث لا يرى المعانى الشرعية الا مصاديق اللغوية، والدلالة بتعدد الدال والمدلول، يقال: هل الشارع عاداته الاستعمال فى المصداق الصحيح - عنده - أو فى الاعم؟ فاذا كان الاول ، وأراد غيره احتاج الى قرينة جديدة .. هذا ما ذكره الكفاية وآخرون، وان كان يرد عليهم انهم عبروا بـ [موضوعة] أو [أسام] وكلاهما لا يشمل على القول بالمجاز .

ومنه يعلم، عدم ظهور وجه لترك البروجردى (قده) تصوير النزاع، ولترك الحائرى (قده) تصويره على المذهب الثالث، ولقول النائينى (قده): [يقع الكلام فى ان المعانى التى يستعمل الالفاظ فيها فى عرفنا، هل هى الصحيحة أو الاعم؟] اذ الكلام فى عرف الشارع لا عرفنا، ولترك جملة منهم [المعاملات] بذكر [العبادات] فقط، مع وضوح ان مرادنا بالمعاملات مقابل العبادات، فتشمل غير المعاملات بالمعنى الاخص أيضاً.

(٢) والصحة والفساد بمعنى التمامية وعدمها: أمران اضافيان، لان الامر الحقيقى، لا يختلف، مع اننا نرى اختلاف الصلاة مثلاً اختياراً واضطراً وسفراً وحضراً، وغيرها... والصحة لا تتحقق الا بمطابقة الشريعة، كما انها توجب اسقاط القضاء، وتترتب عليها الثمرة [مثل النهى عن الفحشاء] وتكون مجمع الاجزاء والشرائط [اى الاعم من فقد الموانع] والفساد بعكس كل ذلك. وحيث ان الصحة والفساد: ملكة وعدم، وليس فى العنوان، اذ المفهوم لا يتصف بهما ولا فى الوجود الخارجى [سواء فى الموجودات، أو أفعال المكلفين] اذ الموجود موجود، وليس باعتباره اياً منهما كإنا من حيث انطباق الموجود خارجاً [فى الاعيان أو الأفعال] مع العنوان الخاص، المترقب انطباق ذلك الموجود معه.

وعلى هذا، فماهو العنوان الذى اذا انطبق عليه فعل المكلف يكون صحيحاً [حتى يقال : هل اللفظ وضع له أم لا ؟] لا يمكن أن يكون مطابقة المأمور به ولا المسقط للقضاء ، لانهما بعد الامر ، والكلام فى انه هل الوضع للصحيح حتى يتوجه الامر اليه أو للاعم، كما لا يمكن أن يكون ما يترتب عليه الثمر، اذ ترتب الثمر فى رتبة متأخرة عن الذات الموضوع لها اللفظ، كالاضاءة المتأخرة عن الذات الموضوع لها لفظ النار فلم يبق الا عنوان [مجمع الشرائط والاجزاء] .

(٣) ثم انهم قالوا: لابد من تصوير الجامع، وذكروا له وجوها من وحدة الاسم الملازمة لوحدة المسمى، كما يظهر من النائينى (قده) ومن وحدة الاثر الكاشفة عن وحدة المؤثر، كما فى الكفاية والدرر، ومن ان الاعمى غرضه التمسك بالاطلاق وينافيه الاشتراك اللفظى، والصحيحى يدعى الاجمال من حيث المفهوم، لا من حيث المراد - كما ذكره الاصبهانى (قده) - وفى الكل ما لا يخفى اذ وحدة الاسم لا تلازم وحدة المسمى الاعتباراً، والاعتبار خفيف المؤنة، وليس كلامهم فيه، فانه مع الجامع وبدونه يمكن منع الاسم .

ووحدة الاثر، انما تلازم وحدة المؤثر فى الامور الطبيعية، لا فى ما اذا جعل الفاعل المختار أثراً بعد مؤثرات عدة، بالاضافة

الى ان النهى عن الفحشاء والمنكر واحد اعتبارى (١)، لا حقيقى،
والواحد الإعتبارى لا يحتاج الى الجامع الحقيقى ، مع ان الاثر
لأفراد الصحيح، لا الاعمّ، فالدليل أخص من المدعى .

و [الأعمى وان أراد ..] الا ان كون غرض الانسان كذا، لا
تأثير له فى الواقع، نعم ان قال الاعمى : [انا ندعى الوحدة فلا بدّ
لنا من الجامع] كانت اللابدية من جهة الادعاء، لا من جهة الواقع
[وادعاء الصحيحى عدم الاجمال فى المراد] اى ربط له، بوحدة
الجامع؟ فان القدر الجامع تابع لكيفية التشريع، كما انه كذلك فى
التكوين الموحد، فان الغرض ليس علة للجامع ولا معلولاً .

وبما ذكر ظهر انه لا حاجة الى تصوير الجامع، فكيف بالقول
بانه لا بدّ منه .

ثم ان الكفاية جعل الجامع على الصحيح ما يمكن الاشارة
اليه بخواصه، مثل الناهية عن الفحشاء، وأشكل على الجامع بانه
لا يمكن ان يكون مركباً، لان كل ما يفرض صحيحاً فى حال، يكون
فاسداً فى حال، ولا بسيطاً، لانه سواء كان المطلوب، أو الملزوم
المساوى له، يلزم منه الدور، والترادف، وعدم جريان البرائة مع
الشك فى جزء أو شرط، لانه يكون حينئذٍ من قبيل العنوان والمحصّل

(١) حيث ان صلاة الشارب تمنعه عن الشرب، واللاعب عن اللعب،

والزاني عن الزنا، والمرابي عن الربا، فليس الاثر واحداً .

لا الاقل والاكثر، مع ان القائل بالصحيح يقول بالبراءة .

وأجاب عن الثالث فقط بانه ليس من قبيل العنوان ، بل من البسيط المتحد، فاشك فى الاشتغال لافى الامتثال .

ثم أجاب عنه بأن الجامع مفهوم منتزع من هذه المركبات متحد معها نحو اتحاد، وفى مثله تجرى البراءة ، وانما لاتجرى فيما كان المأمور به أمراً واحداً مسبباً عن مركب مرّد بين الاقل والاكثر، كالطهارة المسببة عن الوضوء والغسل فيما شك فى أجزائهما .

ويرد عليه بالاضافة الى عدم جوابه عن الاشكالين الاولين ، انه لا يخلو الامر من ان يتعلّق بالعنوان، أو المحصّل، فتعلّقه بالعنوان يوجب الاشتغال، وبالمحصّل البراءة، فكيف يتعلّق بـ [المطلوب] ومع ذلك تجرى البراءة، وان شئت قلت: ان العنوان ان كان مرآناً صرفاً، فالامر متعلّق بالاجزاء، وان كان بسببه يسرى الامر الى الاجزاء، كان العنوان مطلوباً، وفى مثله لاتجرى البراءة .

ثم انه لم يظهر من الادلة ان المأمور به فى الطهارات العنوان، بل الاجزاء، فانه هو المفهوم عند العرف من مراجعة ظاهر الادلة .

أما إشكال البروجردى (قده) عليه: بأن المتبادر من الصلاة ليس هذا السنخ من الآثار، والا كان معنى: الصلاة تنهى عن الفحشاء

والمنكر، الذى ينهى عن الفحشاء ينهى عن الفحشاء ففيه ان كلامه ان الموضوع هو ذو الاثر، لا الاثر، بالاضافة الى ان الصلاة مجمل تنهى عن الفحشاء، فلا تكرر.

ثم ان النائينى (قده) جعل تصوير الجامع فى غاية الاشكال لتعدد مراتب الصحة فى مثل الصلاة أولاً، ثم جعل الموضوع له المرتبة العليا، والاستعمال فى غيرها من باب الادعاء ثانياً.

وبذا رفع نزاع الصحيحى والاعمى، وجعل الوجدان العرفى مساعداً لما ذكره ثم قال الجامع: أما مسقط الاعادة، أو ما يكشف عنه وحدة الغرض الذى هو النهى عن الفحشاء، أو ان الغرض يعطى الصورة النوعية وهى الجامع.

وأشكل على الاول: بأن المسقط للاعادة من اين له علة واحدة؟ ولو سلم فمن اين انها متعلق الخطاب؟

وعلى الثانى: بأن العبادات علل معدة لا توليدية، فالغرض الواحد لا يكشف عن الجامع.

وعلى الثالث: بانه اذا كانت صورة نوعية، فالشك فى المحصل فكيف يُجرى الصحيحى البرائة؟

ويرد على الاول: امكان جعل الجامع الشئ الباعث للخشوع الخاص - كما يرى العرف الصلاة كذلك - أولاً، وكون الصلاة ذات مراتب مختلفة، لا يكفى فى كلية الاشكال بعد ان لم يكن الصوم

والاعتكاف والطهارة كذلك، ثانياً .

وعلى الثانى : انه خلاف فهم العرف بأنّ كلاً صلاة ولا تنزيل،
أما إشكالاته على ما ذكره من الجوامع :

فيرد على الاول : ان المعلول كاشف لقاعدة : الواحد لا يصدر
منه الا الواحد، وظاهر الدليل انه متعلق الخطاب .

وعلى الثانى : بالاضافة الى ان كل ما يعمل به الانسان معدّلاً
توليدى ، انه لم يفهم . الربط بين كون العلة معدّة وبين عدم
الكشف .

وعلى الثالث : بما نذكره فى الجواب الثانى عن الحائرى
(قده) .

أما الحائرى (قده) فقد صوّر الجامع ، ومثّل له بالتعظيم الذى
يحصل من الصحيح بالقيام، ومن المريض بالايماء .

لكن أشكل عليه أولاً : بانه خلاف فهم العرف من ان الصلاة
هى الأجزاء .

وثانياً : بانه يقتضى عدم جريان البرائة مع ان الصحيحى
يُجرىها .

وفيه أولاً : ان العرف يفهم الروح السارية فى كل أقسام الصلاة
وسائر العبادات .

وثانياً : ان مطلوب الشارع وان كان الروح السارية، الا انه

حيث أراد التسهيل أجاز البرائة، كما انه يريد استعمال الطيب « يُحَلِّ لَهُم الطَّيِّبَات » أما حيث أراد التسهيل قال : كل شيء لك حلال .

وجعل الاصبهاني (قدّه) الجامع أما ذاتياً مقولياً، أو جامعاً عنوانياً .

وأشكل على الاول: بعدم تعقّله ، حيث ان الصلاة مؤلّفة من مقولات متباينة، ولا جامع بين المقولات في صلاة واحدة، فكيف بصلوات متعدّدة .

وعلى الثاني : بأن الجامع العنوانى وان كان ممكناً، الا ان لازمه عدم صحة استعمال الصلاة مثلاً : فى نفس المَعْنُون إلا بعناية، لأنّ العنوان غير المَعْنُون، مع ان استعمالها فيه بدونها، مضافاً الى سخافة القول بوضع الصلاة لعنوان الناهى عن الفحشاء .

وفيه : ان الجامع المقولى، وان كان كما ذكره، أما العنوانى فلا بأس ، لان العنوان متّحد ولم يظهر وجه للسخافة، الا ما ذكره بعض: من ان كل صلاة ليست كذلك، أو انه غير المركوز فى أذهان المتشرعة ، ويرد عليه: ان المراد الطبيعة ، وعدم المركوز لا يجعله سخيلاً . أما ما جعله جامعاً من الامر المبهم الذى معرّفه النهى عن الفحشاء، ففيه : ان الجامع أما وجود أو مهية أو عنوان، وحيث منع الجامع المقولى والعنوانى ولا يقول بالجامع الوجودى، لم يبق شيء

آخر يكون جامعاً .

أما جعل الصلاة موضوعاً لمعنى جوهرى فيها، أو لمقولة،
وسائر الاعراض يكون من المشخصات، كصدق الانسان على زيد
مع انه مقارن بالمشخصات، ففيه: انه خلاف الادلة .

وكذلك فى الاشكال: ومن جعل جامع الصلاة أمراً بسيطاً يصدق
على القليل والكثير، فالجامع مرتبة خاصة من الوجود الجامع بين
تلك المقولات المتباينة، لا ماهوى ولا عنوانى، اذ لا يخفى ما فيه،
فان المرتبة الخاصة من الوجود ليست كلية حتى تنطبق، بالاضافة
الى ان تلك المقولات كيف تكون بسيطة؟ .

ثم ان الشيخ المرتضى (قده) جعل الصلاة موضوعاً لمادة
محافظة لهيئة اتصالية، وقد كشفت عن الهيئة أدلة القواطع .

الجامع على الاعم

وأشكل عليه النائينى (قده) بأن أدلة القواطع لا يستفاد منها
اعتبار صفة وجودية، بل غاية ما يستفاد منها ابطالها للصلاة ولو
بنحو المانعية، بالاضافة الى ان مقتضى ذلك الاشتغال عند الشك
لانه فى المحصل .

وفيه: ان تسمية الشارع لها قواطع، دليل على ما ذكره، وقد
تقدم (١) وجه جريان البرائة على التقدير المذكور .

(١) فى جواب الحائرى (قده) .

لكن یرد علیه: ان الجامع بین تلك الاجزاء فی مختلف الصلوات ما هو؟ وأما ان هذا الجامع صادق علی الطهارات والحج والاعتكاف، حیث تقطعها القواطع، ففیه ان المراد: القواطع الخاصة .

هذا تمام الكلام فی الجامع علی الصحيح .

اما الجامع علی الاعمّ، فقد أشكل علیه الحائری (قده) بأن أجزاء الصلاة ان كانت دخيلة، فلا تطبق علی الفاقدة، وان لم تكن كلها دخيلة، يلزم ان يكون المركب من تلك الاجزاء وغيرها بعضها صلاة، وبعضها خارجاً عنها، وكل منهما لا يقول به الاعمّی .

وفیه النقض بزيد والدار هل وضع لكل الاجزاء أو جزئها؟ فما يقال فیها يقال فی الصلاة، والحل ان الوضع لروح سائدة فی كليهما، وكذلك فیهما .

وبعد ذلك، يأتي دور الكلام فی الجوامع التي ذكروها :

١ — فالتقوانين ذكر ان الجامع عبارة عن جملة من أجزاء العبادة كالاركان فی الصلاة مثلاً والزائد علیها معتبر فی الأمور به لا فی المسمّی، وفیه : بالاضافة الى ما ذكره الكفاية من ان التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها ضرورة صدق الصلاة مع الاخلال ببعض الاركان، وعدم الصدق علیها مع الإخلال بسائر الأجزاء والشرائط عند الاعمّی، مع لزوم المجاز فی الاستعمال فی الكل، لان اللفظ موضوع للجزء، ان الاستعمال فی الزائد علی الاركان كذلك .

٢ - والاصبهاني (قده) ذكر ان لفظ الصلاة موضوعة بازاء المبهم الذي أثره النهي عن الفحشاء، ومراتب الصحيحة والفاصلة متداخلة، لان الصحة والفساد في كل مرتبة بلحاظ صدورها من أهلها وعدمه فالموضوع له ما فيه اقتضاء النهي عن الفحشاء، لا فعليته، ولذا يصح لكليهما التمسك بالاطلاق، فالاعتمى ينفي غير ماصح عنده من المرتبة الناهية عن الفحشاء بصدق الصلاة حقيقة على ما بيده، والصحيحى حيث يرى وضع الصلاة لما يكون ناهياً بجميع مراتب النهي، ويشك في مطلوبيتها بمرتبة اخرى على النهي زائداً على ما بيده، صح تمسكه بالاطلاق.

وفيه: ليس كل صحة وفساد بلحاظ الصدور، ففاقد الطهورين فاسد صلاته مطلقاً (١) - عند المشهور - وكذا ما لا نيّة لها، الى غيرهما (٢).

ومنه يعلم: عدم صحة تمسك الاعتمى بالاطلاق فكيف بالصحيحى، بالاضافة الى ان الشك في قوله: [يشك في مطلوبية الصلاة بمرتبة اخرى على النهي زائداً على ما بأيدينا، فيصح التمسك باطلاقه] لا يصحح التمسك بالاطلاق إلا على نحو مثبت، على ان قوله: [وحيثية الصدور ليست من أجزاء الصلاة] فيه: ان بدون الحيثية لا صدق

(١) من أى أحد تصدر.

(٢) لان التمسك بالاطلاق فرع كون الصلاة فيها اقتضاء النهي، وقد عرفت

ان بعض ما يسمى بالصلاة كفاقد الطهورين لا اقتضاء لها.

للصلاة، فالحيثية لها مدخلية في الصدق، وان لم تكن من الأجزاء.

٣ - والمنسوب الى المشهور - كما عن الشيخ الانصارى

(قده) - ان الجامع هو معظم الأجزاء، وأورد عليه الكفاية بلزوم كون الاستعمال في الزائد على معظم الأجزاء مجازاً، وبتبادل ما هو المعتبر في المسمى فكان شىء واحد داخل فيه تارة وخارجاً عنه اخرى، وبلزوم التردد بين ان يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء، كما أورد عليه غيره بلزوم الترادف بين الصلاة ومعظم الأجزاء .

أما تصحيح النائينى (قده) لهذا الجامع [لولا ما أنصفه بانه خلاف الوجدان، لان الموضوع له خصوص المرتبة العليا] بكون الجامع هو الكلى في المعين نظير بيع صاع الصبرة، فالموضوع هو الكلى المنطبق على أقل مراتب معظم الأجزاء فصاعداً نظير لفظ [الكلام] الموضوع للحرفين ، مثل : [أب] فصاعداً .

فيرد عليه - بالاضافة الى ما تقدم من عدم كون الوضع لخصوص

تلك المرتبة - ان الصاع والاب ، مصداق للمبيع والكلام ، على كل حال، بخلاف التسييحات للغريق^٢ والاشارات للآخرس المضطجع^٣، فانهما لا يسميان صلاة، في غيرهما حتى على الاعم .

٤ - أما الجوامع الأخر التى ذكرت على الاعم من كون

الاسامى، كالاعلام الشخصية، حيث لا يضر الاسم اختلاف حالات

المسمى، أو انها وضعت بازاء الصحيح التام كأسماء المعاجين ويطلق على الفاقد لبعض الأجزاء مجازاً بالادعاء، أو انها وضعت للاعم من القدر الملحوظ أولاً ، كالمثقال و نحوه من أسامي المقادير، فالاول لم يوضع للمركب ، والثاني وضع للمركب من أجزاء غير متشابهة، ويستعمل في غير التام مجازاً ، والثالث وضع للمركب من أجزاء متشابهة مع كون الوضع للاعم من مقدار خاص في الجملة .

أو ان الجامع هو المعنى الذى يدور مداره التسمية عرفاً ، فاذا صدق اللفظ استكشف وجود المعنى.. فلا يخفى ما فيها .
اذ يرد على الاول: ان وضع الفاظ العبادات للمركب بخلاف وضع الأعلام، فانه للشخص .

وعلى الثانى: ان كل عبادة صحيحة لشخص، غير صحيحة لآخر، فليست كالمعاجين .

وعلى الثالث : ان فى المقادير فرد لوحظ بازائه الزائد و الناقص ، وليس للعبادة فرد كذلك ، بالاضافة الى ان التفاوت فى المقادير يسير، بخلاف العبادة .

وعلى الرابع: ان الصدق تابع للوضع، فكيف يمكن أن يكون الوضع للجامع تابعاً للصدق ؟ .

ثم ان الوضع والموضوع له - المختلف - لما استحالة ،

لا بد وان يكون وضع ألفاظ العبادات ونحوها والموضوع له لها،
 اما عامين أو خاصين ، أو توضع مرة عاماً وأخرى خاصاً ، لكن
 حيث كان الثالث خلاف اسلوب الواضعين ، ويلزم من الثاني ان
 يكون مثل: [الصلاة خير موضوع] مجازاً ، لاستعمالها في الطبيعة،
 كان الاول هو المتعين .

ثمرۃ المسأله

والثمره لهذا البحث، ذكرت :

١ - فى النذر، حيث يبرأ الناذر اذا أعطى منذوره لمن صلتى فاسداً، لاخلاله بما لا يعتبر فى الاسم على الاعمّ، ولا يبرأ على الصحيح .

وفيه: ان ثمره المسأله الاصولية، كليه تقع فى طريق الاستنباط [مثل: كلى ان الامر دال على الوجوب] والبراءة وعدمها فى اعطاء الدرهم للمصلى حكم جزئى فقهى، والإشكال فى الثمره ان النذر تابع لقصد الناذر ممنوع، لان الكلام فيما قصد الصلاة الشرعية .

٢ - وفى (١) الاخذ بالاطلاق [ان كان اطلاق] فى مورد الشك، وبالبراءة ان لم يكن اطلاق على الاعمّ، بخلافه على الصحيح فلا يمكن الاخذ بهما .

أما الاول: فلان اللفظ صادق على الاعمّ بدون ذلك المشكوك،

بخلافه على الصحيح ، حيث يشك في صدق اللفظ عند الشك في جزء أو شرط .

وأما الثاني: فلان الصحيحى حيث يرى تحصيل العنوان، يلزم عليه الاتيان بكل مشكوك ، بخلاف الاعمى الذى يرى وجوب الاتيان بالأجزاء، فماشك فيه كان مجراه البرائة .

وقد اورد على الاخذ بالاطلاق [فى مورد وجوده] :
 أولاً: بانه لا اطلاق فى النص ، لان الكتاب والسنة فى مقام التشريع فقط، ولو فرض اطلاق، فالصحيحى أيضاً يتمسك به، لان المولى فى مقام البيان سكت عن المشكوك ، وردة النائنى (قده) بأن فرض وجود الاطلاق كاف فى كونه ثمرة المسألة ، وتمسك الصحيحى ليس بالاطلاق، بل بقاعدة: (عدم الدليل دليل العدم) ، ثم جعل الصحيحى يتمسك به فى التركيبية، لا الافرادية .

أقول: الاطلاق موجود، ولذا تمسك الفقهاء به، ولا فرق بين التركيبية والافرادية، لقبح عدم بيان المشكوك حتى فى الافرادية.

وبذلك ظهر ، وجه النظر فى قول الكفاية بعدم صحة تمسك الصحيحى بالاطلاق، معللاً باحتمال دخول المشكوك فى المسمى، اذ الاحتمال بعد عدم بيان الشارع لا وجه له ، وعليه فلا ثمرة فى مورد وجود الاطلاق .

وثانياً : بأن الاعمى لا يمكنه التمسك بالاطلاق أيضاً، لان

المأمور به هو الصحيح، فاذا شك فى شىء وأتى بدونه، شك فى اتيانه بالمأمور به، وان علم انه أتى بالمسمى، وأورد عليه النائنى (قده) بأن المأمور به على الاعم نفس الأجزاء، والشىء المشكوك يدفع بالاطلاق .

^٣ أقول: قد عرفت ان الصحيحى أيضاً يدفعه بالاطلاق .

وأورد الشيخ الانصارى (قده) على الفرق بينهما (١) بالبرائة والاشتغال [فى مورد عدم وجود الاطلاق] بأن اجرائهما فرع انحلال العلم الاجمالى وعدمه، من غير فرق بين الصحيح والاعم، ولذا يُجرى الصحيحى البرائة، وتبعه الآخوند (قده) .

وأشكل عليه النائنى (قده) بأن العلم الاجمالى لا ينحلّ على الصحيح، لان الشك فى المحصل، بخلاف الاعمى، حيث شكه فى الاقل والاكثر، ونسب إجراء الصحيحى البرائة على الغفلة أو التوهم .

وفيه: ان البسيط لو كان عين الاجزاء - كالخضوع فى الصلاة - أو ان البسيط كان له مراتب، صح إجراء البرائة، للانحلال، فالامر كما قاله العلّمان، وعليه فلا ثمره فى مورد عدم الاطلاق .

أدلة الطرفين

استدلّ للصحيح بالتبادر، كسائر الموارد التي يستعمل فيها الالفاظ، فاذا قال: اشتر تفاحاً ، أو سيارة، فاشترى الفاسد لم يطع ، وبصحّة السلب عن الفاسد كما ظهر من المثال، وبالاخبار المثبتة للآثار ، مثل : (عمود الدين) و (جُنة من النار)، والنافية للآثر عن الفاقد، مثل: (لا صلاة الا بطهور) اذ لولا الوضع للصحيح لم تصح الطائفتان الا مجازاً .

وبديدن الواضعين، حيث انهم يضعون اللفظ لمنشأ الاثر، والآثر للصحيح ، ولسان القوم، وقدّر العقول يقتضى ان يكون الشارع كذلك . ومن ذلك يظهر ، ان اشكال الآخوند (قده) على الرابع: بأن كون طريقتهم ذلك، قابلة للمنع [ولعلّه لما يشاهد من اطلاقهم على الفاسد الكاشف عن وضعهم للاعمّ] .

والنائبى (قده) على الشق الثانى من الثالث، لان هذه الاخبار

فى مقام أجزاء المأمور به وشرائطه لا فى مقام التسمية ، وعلى الشق الاول منه بانها فى مقام آثار المأمور به لا آثار المسمى .
والبروجردى (قده) على الاول ، بأن التبادر لا يكون الا بعد وجود مفهوم مبيت ، ولا مفهوم مبيت ، وعلى الاول من الثالث باننا نعلم ان المراد بأن الصلاة هنا هى الصحيحة ، فلا يكشف ذلك عن الوضع للصحيح ، وعلى الثانى منه بأن الاعمى أيضاً يلتزم بأن بعض الاجزاء دخیل فى الصدق وبعضهم على الاولين بأن الاعمى أيضاً يدعيهما فلا يمكن الاستدلال بهما لائى المذهبين .
غير وارد :

اذ يرد على الاول : ان الاطلاق على الفاسد بعناية .

وعلى الثانى : ان الأجزاء والشرائط والآثار كاشفة عن المسمى اذ هو ماله تلك .

وعلى الثالث : ما ذكره الآخوند (قده) بأن المنافات انما تكون فيما اذا لم يكن معانيها على هذا الوجه مبينة بوجه ، وقد عرفت كونها مبينة بغير وجه .

أما قوله : بأننا نعلم الخ ، ففيه : ان ظاهر ترتيب الاثر انه للطبيعة ، فهو كاشف عن الوضع ، والاعمى يقول : بدون فاتحة الكتاب صلاة ، فكيف يجمع بين لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ، وبين انها صلاة .

وعلى الرابع : بأن المحكم العرف ، كما يحكم فى الاختلاف

فى الظهورات .

وللاعمّ بالتبادر، حيث لا يتبادر خصوص الصحيح من الانسان والفاكهة مثلاً ، بل المتبادر الجامع الشامل للمعيب ، وبعدم صحّة السلب فلا يقال للفاكهة الفاسدة مثلاً : ليست بفاكهة ، ومثلهما العبادات، وبصحّة التقسيم، ولذا قال الحائرى (قده): قولنا الصلاة اما صحيحة أو فاسدة ليس فيه تجوّز ، وبأخبار: بناء (١) الاسلام على خمس، ودعى الصلاة أيام اقرائك، ويعيد ولا تعاد، وبأن الوضع لو كان للصحيح لزم، أما عدم تعلّق النذر بترك العبادة المكروهة مع انهم يتسالمون بتعلّقه بها ، وأما أمران فاسدان ، هما عدم الحثّ للنذر اذا صلّى مثلاً، لانها ليست صحيحة، والاستحالة لمكان الصحّة والفساد فى العبادة، وعليه فالوضع للاعمّ لثلايلزم المحذوران .

ويرد على الاولين: عدم تسليمهما ، لالما ذكره الآخوند (قده) من الاشكال فى تصوّر الجامع، بل لعدمهما، وان تصوّر، فان قياس المخترعات بالاعيان غير تام بعد عدم تحقّق الحقيقة فى الاول

(١) الصلاة للاتصال بالرب ، والصوم لتنزيه النفس ، والزكاة لادارة الاجتماع ، والحج لتوحيد المسلمين ، والولاية قيادة ، وبدونها ينحرف المجتمع، وان كان فيه من يأتي بالاربع، ولذا كانت أهم، وكما ان من يأتي بكل الاحكام، ولا يقبل الرسول ﷺ لم ينفعه ما أتى به، كذلك من لا يقبل الولاية، بعد انهما صنوان قرّرها سبحانه وتعالى .

الموجب لفقد الاسم .

وعلى الثالث: ان التقسيم بالعناية، ولذا يقال لفقد الطهارة أو القبلة انها ليست بصلاة ، وكأنّ عدم ذكر النائي (قدّه) للثلاثة لوضوح بطلانها عنده .

وعلى الرابع: بالاضافة الى ان الاستعمال ليس آية الحقيقة ، ان المراد الصورة ، ولذا قال عليه السلام: (لم يقبل) وعدمه يُساقط العدم، وفي رواية : ان هم الاجدر ، وكذا حال [يعيد] و [لا تعاد الصلاة] و [دعى] إرشاد ، وانما لا يقال: [لاتطر] لعرفان المخاطب استحالة .

وأما اذا قلنا بصحة صلاة الحائض فدعى إرشاد الى عدم الوجوب ويسقط استدلال الاعمى به .

وأما الخامس: فقد ترك التعرّض لاصل الاستدلال به النائي (قدّه) وأجاب عنه الآخرون بأجوبة :

فالأخوند (قدّه) على انه أولاً: لو صحّ الاستدلال لزم عدم صحة تعلق النذر، لا كون اللفظ موضوعاً للاعم .

وثانياً: ان الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقه، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها، فالحنث انما يكون لاجل الصحة لولا تعلقه .

واليه يرجع جواب الحائري (قدّه) بأن الصحيح لا يدعى

الوضع للصحيح حتى من الجهات الطارئة كالنذر ، مضافاً الى ان النذر قرينة على عدم ارادة الناذر ذلك، ولو فرض ان الناذر قصده نلتزم بعدم انعقاد نذره .

والعراقى (قده) على ان النذر لا يتعلق بالمكروهة، لان متعلقه يلزم فيه الرجحان، ولارجحان فى ترك الصلاة فى الحمام ، لانها أقل ثواباً .

والبروجردى (قده) على ان مرجع هذا النذر الى نذر الإتيان بطبيعة الصلاة فى ضمن أفرادها الراجعة .

وبعضهم على عدم صحة هذا النذر، لان الأقل ثواباً لو تعلق النذر بتركه، يلزم ان يصح ان ينذر ترك الصلاة فى المسجد أيضاً، لانه أقل ثواباً بالنسبة اليها فى الحرمين .

ويرد على أصل الاستدلال بأن المنذور تركها هى الصلاة الصحيحة — وان قلنا بالاعم — اذ المكروه فى الحمام هى المكتوبة على المكلف من فريضة ونافلة، لا الصلاة الفاسدة، فالاعمى أيضاً يحتاج الى جواب هذا الاشكال، فانه قد ينذر أن لا يأتى بالصلاة الصحيحة قبل النذر، أو بعده، أو قبله وبعده، وقد ينذر أن لا يأتى بالفاسدة كذلك ، والنذر صحيح فى الثانى والثالث دون الاربعة الأخر .

وعلى الجواب الاول : انه لو سلم صحة تعلق النذر ، لاعلى

الصحيح، لزم أن يتصور الجامع للاهم حتى يتعلق به النذر، وقد تقدم منه ان تصوير الجامع عليه فى غاية الاشكال .

وعلى الثانى: ان ترك الصلاة راجح للحزاة، ولذا نهى الشارع عنها، وعدم الرجحان المعتبر فى النذر يشمل مالا ثواب له، كنوم بين الطلوعين، وماله ثواب مع حزاة .

وعلى الثالث: انه ليس المرجع مذكوره، أولاً، ويكره النافلة فى الحمام، وصوم يوم عاشوراء، وما لا بدل له، ثانياً .

وعلى الرابع: ان معيار الكراهة ليس قلة الثواب بل الحزاة، فالقول بعدم صحة هذا النذر ممنوع .

أمور

(الاول): المعاملة بمعناها الاعمّ، الشامل حتى للطلاق والوقف أو ما أشبه، اعتبار وأثر، وهل الاثر واقعي يُكوّنه الاعتبار، في عالمه، أو اعتباري محض؟ احتمالا ان، والمشهور الثاني، وإذا كان الاول فالشارع كشف عن علّته، وإذا خالفه العرف كان من خطأه .

والمشهور بين الاصوليين: ان أسامي المعاملات ان كانت موضوعة للمسبّبات ، فلامجال لتزاع الصحيح والاعمّ فيها ، لان المسبّب موجود، أو معدوم ولا واسطة، وان كانت موضوعة للأسباب كان للتزاع فيه مجال .

أقول: المقولات الاعتبارية في عالمه، كالمقولات الحقيقية في عالمها، فكما للثانية مظهر كالمنظر والمذاق للخل، وإثر كتصفية الدم، وعلاج القلب، كذلك للاولى، وكما ان للثانية صحيح وفاسد في كليهما، مما له بعض المظهر، أو بعض الاثر، كذلك للاولى،

فالصيغة الملحونة فاسد السبب، والفصيحة صحيحة، وبعض الآخر فاسد المسبب وكامله صحيحة.

لكن الشارع، حيث لم يعتبر الا وجود المسبب كاملاً، أو عدمه قالوا: لا مجال للنزاع في المسبب والا فالفساد فيه معقول، بل يمكن تصوّره، في بعض الاديان بضميمة (الزموهم . .) وكذلك يمكن تصوّره في بعض الأعراف .

ثم من الممكن تصادق الشرع والعرف في التأثير، كما في البيع، أو أحدهما دون الآخر، كما في المتعة عند منكرها والمعاملات الربوية عند مثبتها .

(الثاني): ذكر الشهيد أن أسامي المعاملات حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد، وأشكل عليه بانها لو كانت أسامي للصحيح كيف يتمسك هو وغيره باطلاقها في مورد الشك، مع ان الصحيح لا يمكنه ذلك كما في العبادات لاجمال المعاني .

وفيه : بالاضافة الى إمكان تمسك الصحيح بإطلاق العبادات، كما تقدّم ، انه لو سلم عدم إمكانه هناك يختلف المقامان ، حيث ان العبادة مهية مخترعة، فبابها من قبيل العنوان والمحصل، أما المعاملة فهي إمضائية، وحيث ان الشارع أمضى العرف، كان عدم بيانه في مورد الشك كافياً في التمسك بالاطلاق، إلا اذا كان الشك في اعتبار شيء عرفاً [كما قاله الآخوند (قده) وتبعه الحائري (قده) وغيره] .

وبذلك يظهر، صحة التمسك بإطلاق المعاملات، سواء قيل
بإمضاءه الأسباب أو المسببات أو الإعتبارات الصادرة من المتعاملين،
اذ إطلاق إمضاء أيها كاف في التمسك به لدى الشك، فلاموقع
للاشكال على التمسك بأن الامضاء للمسببات، فلا دليل على امضاء
الأسباب العرفية .

ومنه يعلم، عدم الحاجة الى جواب التقريرات (١) بأن العرف
حيث يرى حصول المسبب بسبب معين عندهم فإمضاء المسبب
يستلزم إمضاء السبب .

أما اشكال النائبى (قده)؛ بأن المطلقات الواردة في الكتاب
والسنة كلها واردة في مقام إمضاء المسببات دون الأسباب حتى
أوفوا بالعقود، حيث ان الوفاء ليس بالعقد الآتي الحصول، بل
بمسببه الذي له بقاء والمتبع هو انظار العرف في تعيين المفاهيم،
لا في التطبيق فامضاء المسبب لا يدل على إمضاء السبب .

فيرد عليه أولاً: ان العقد باعتبار امتداده قابل للوفاء، ولذا
يسند الوفاء الى السبب تارة والمسبب أخرى .

وثانياً: ان امضاء اى منهما يلزم إمضاء الآخر، حيث الاطلاق
شمولى فى الإمضاء، فمعنى إمضاء البيع بقول مطلق، إمضاءه عن
اى سبب لم يردع عنه، وبالعكس .

وثالثاً: ان العرف كما هو المرجع فى المفاهيم كذلك هو المرجع فى التطبيقات ، فانه طريقة العقلاء فى أوامر الاسياد .

(الثالث) : حيث ان كلاً من الصحيحى والاعمى بحاجة الى الاسم بالاضافة الى احتياج الاول الى العنوان، كان اللازم معرفة ماينتفى بانتفائه الاسم ، فان المركب الاعتبارى [لاالحقيقى الذى يقابله البسيط كذلك] سواء كان وحدته بلحاظ وحدة اللحاظ، (١) أو الغرض أو الطلب يتركب (٢) من جزئى المهية والفرد وشرطهما كما ان بعض الاشياء مانع وقاطع ، وبعضها [كالمستحب فى الواجب] .

أما الصحة فهى بحاجة الى شطري (٣) المهية مطلقاً، وشطري الفرد على سبيل البدل ، وذلك لعدم تحقق الذات بفقد الاولين ، وعدم تحقق الخارجية بفقد الآخرين، كما ان الخامس يمنع عن

(١) البلد واحد لحاظاً والمعجون المقوى للقلب واحد غرضاً (اي يترتب عليه غرض واحد) والصلاة واحدة طلباً - فتأمل .

(٢) جزء المهية داخل فى الذات (سورة ما) شرط المهية خارج ودخيل (الطهارة)، جزء الفرد داخل فى المشخصات ومن لوازم وجود الطبيعة فى الخارج (سورة التوحيد)، شرط الفرد خارج عن المشخصات ودخيل (الجهنم فى صلاة الصبح) المانع وجوده ضار (الحدث) .

(٣) الجزء والشرط .

المطلوب أو يقطعه ، وأما الاسم فلاميزان له ، حيث انه قد يتحقق حتى مع فقد الأولين .

وبذا تحقق وجه النظر في قول الكفاية بمدخلة جزء المهية وشرطها في الاسم دونهما للفرد ودون مثل القنوت ، ولذا لا يصدق الانسان على قطعة لحم تدرك الكليات مع وجود أجزاء المهية ، وعلى الاعم تصدق الصلاة على فاقدة الطهارة والقيام المتصل بالركوع ، مضافاً الى ان جعله العدمي كالوجودي غير سديد .

ثم الفرق بين الجزء والشرط ان الاول ذات ، فمقدم رتبة ، و الثاني وصف ، فمؤخر كذلك ، وان توقفت الحقيقة على كليهما ، وقد تظهر الفائدة في معرفة ان المطلوب من أيتهما ، في قاعدة التجاوز ، حيث الأجزاء مترتبة ، بخلاف الشرائط فلا ترتيب بينها في نفسها ، ولا بينها وبين الأجزاء ، وفي لزوم القربة في الأجزاء في العبادات دون الشرائط [كالستر وطهارة البدن] إلا اذا علم بدليل [كالطهور] .

(الرابع): اختلفوا في كيفية دخل الامر المستحبي في الواجب الى انه تدب اليه فيه بلا دخل له أصلاً ، لا شرطاً ولا شرطاً في المهية ولا الخصوصية ، فله دخل ظرفاً في مطلوبيته ، فهو مطلوب نفسى في الواجب كالمطلوب قبله أو بعده ، كما في الكفاية ، والى انه داخل فيه شرطاً ، فالقنوت دخیل في طبيعة الصلاة ونفس الامر بالطبيعة

يدعو الى الاتيان بالقنوت من جهة كونه جزءاً لما ينطبق عليه عنوان
المأمور به، فهي معه وبدونه مرتبتان احدهما أكمل، والمكلف
مختير عقلاً بأيّ منهما، كما قاله البروجردى (قده)، والى انه من
خصوصيات الفرد، فالقنوت كمال، والكمال ليس فى قبال الشىء،
بل من شئونه واطواره، ولذا لم يأخذه فى حيز الطلب الوجوبى،
ولم يكن مما يفى بالغرض، بل انما ندب اليه لكونه كملاً، كما قاله
الاصبهانى (قده)، والى انه وان كان خارجاً عن المهية إلا انه ندب
اليه لايجاده حسن التناسب بين أجزاء الصلاة، كشىء يوجب تناسباً
بين غرف الدار الموجب لحسنها، كما قاله بعض.

وهنا احتمالان آخران :

الاول : انه غيرى [لانفسى كالقول الاول]، فهو كالأشارة الى
إنقاذ الطفل فى أثناء الصلاة .

والثانى : انه من التكامل ، فالقنوت وحده كالصلاة بدونه
كلاهما ليسا الفرد الاكمل، وانما يكمل كل بالآخر ، وهذا هو
الظاهر من الأدلة، وبه يتبين قرب الثالث، لكن مع إضافة تكميل
القنوت بالصلاة أيضاً .

أما الاول : فهو خلاف ظاهر دليل الارتباط بينهما لا مجرد
الظرفية .

والثانى : محلّ نظر، حيث كيف يجمع بين كونه داخلياً فى

الطبيعة المأمور بها وبين استحبابه .

والرابع: ان كونه لايجاد حسن المناسبة بين أجزاء الصلاة
خلاف ظاهر؛ انه مطلوب نفساً، إلا انه مستحب كمطلوبية الركوع
نفساً الا انه واجب، وبه يظهر وجه النظر في الرابع .

الاشتراك

لاشكال فى وقوع الاشتراك المعنوى، أما اللفظى ففيه أقوال خمسة: أصحها إمكانه ووقوعه للنقل والتبادر وصحة السلب، ومثله فيهما الترادف، وإن كان بعض أدلة الأقوال الأخر تأتي فيه أيضاً، وبذلك يظهر ضعف الأقوال الأربعة من الاستحالة كما عن صاحب الشريح، لأن اللفظ وجه للمعنى ومنكفٍ فيه، واندكك الواحد فى اثنين تناقض، ولأن اللفظ أداة الانتقال، وانتقالان دفعة واحدة غير معقول، وطولاً ترجيح بلامرجح، والوجوب فى الحكمة [لا ذاتاً ولا بملاحظة وجود علته] لعدم تناهى المعانى المحتاج إليها وتناهى الالفاظ، فلو لم يكن اشتراك، لزم الإخلال بالحكمة .

والإمكان مع عدم الوقوع، لأنه خلاف حكمة الوضع، لأنه لأجل التفاهم من دون زيادة، فإن أتى بالقرينة كان تطويلاً وإن لم يأت بها لم يحصل التفهيم، قال المحجّة: والقرء والجون للجامع

الرابط بينهما أى حالة المرأة وحالة اللون وخفاء الجامع أو هم الاشتراك، والاستحالة فى القرآن فقط، لماتقدّم فى الثالث، فان خلاف الحكمة من الله مجال دون الانسان العادى .

اذيرد على الاول: عدم الإندكاك، والانتقال دفعة ليس بمجال وعلى فرضه ينسبى اقرب منها الى الذهن .

وعلى الثانى: انه لاحاجة الى المعانى غير المتناهية، بل يستحيل من الانسان المحدود .

وعلى الثالث: ان الحكمة قدتقتضى التطويل، وقدتقتضى الاجمال، وقد يوتى بالقرينة وليس تطويلاً، بل تفيد معنى جديداً أيضاً، وقدتكون القرينة الحال وبذلك يظهر الجواب عن الرابع .
ولعلّ عدم تعرض النائينى والحائرى (قدهما) وآخرين لهذا المبحث لوضوح المطلب، وعدم قابلية الاقوال الأخر للتعرض .

استعمال اللفظ فى أكثر من معنى

اختلفوا فى استعماله فيه ، سواء كان المعنيان حقيقيّين ، أو مجازيّين ، أو مختلفين ، وموضع الخلاف ما كان الاستعمال على سبيل الإستقلال، كأن اللفظ لم يُستعمل الا فيه، لا ما كان كالاشتراك المعنوى، أو على سبيل البدل كالنكرة، أو كان الاستعمال فى المجموع، فيدل اللفظ عليهما بالتضمن :

الى جائز هو المشهور، وممنوع محاورة كالقوانين ، وعقلاً كالآخوند والنائنى (قدهما) والجواز فى غير المفرد، أو فى غير الاثبات ، والمجوز بين قائل بالحقيقة أو بالمجاز أو به فى المفرد . استدّل [المحجّة] على الإمتناع حتى على العلاميّة بامتناع تحقّق تفهيمين وإعلامين بوجود لفظ واحد لوحدة الوجود، والايجاد ذاتاً وان اختلفا اعتباراً ، وفيه : ان اللفظ لا يوجد المعنى [فايجاد اللفظ وجوده لا وجود غيره] بل اللفظ يدخل الذهن، وللعلّاقة بين

اللفظ والمعنى ذهناً الناشئة من التواضع، ينتقل الذهن إلى ملازم واحد أو اثنين، كما أن النصب أن كانت علامة للفرسخ والخطر بالتواضع، انقل الذهن منها إليهما.

والآخوند (قده) عليه بأن الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة، بل جعله وجهاً وعنواناً، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلا لمعنى واحد، ضرورة أن لحاظه هكذا في إرادة معنى ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر، لأن اللحاظ فناء الوجه في ذى الوجه، والعنوان في المعنون، فكيف يمكن إرادة معنى آخر معه في لحاظ واحد، وتبعه النائيني والعراقي (قدهما).

وفيه: أن اللفظ يلحظ بمعنييه، ويلقى بقصد تفهيمه لهما ويتم التفهم بالملازمة كما في جواب [المحجة].

ومنه يعلم، وجه النظر في كلام الاصبهاني (قده) بأن حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى في الخارج باللفظ، حيث أن وجود اللفظ وجود لطبيعي اللفظ بالذات، ووجود لطبيعي المعنى بالجعل، وحيث أن الموجود واحد فلا مجال لأن يقال: بأن وجود اللفظ وجود لمعنيين.

ومنه يعرف، أن الاستعمال لو فرض محالاً تحققه بلال لحاظ لكان محالاً.. إذ يرد عليه أن الاستعمال ليس إيجاد المعنى، بل القاء

اللفظ بقصد تفهم الطرف ، من (١) جهة المواضعة بالاضافة الى انه لو كان وجوداً طبيعياً المعنى بالجعل ، لم يمتنع إعتباران ، لان الوجود الجعلى اعتبار وهو خفيف المؤنة .

وفى كلام من أحاله ، لان الاستعمال إفناء ، ويمتنع إفناء الشيء الواحد فى شيئين ، والالزم أما تشنية الواحد الفانى ، أو وحدة الاثنين المفنى فيهما ، وكلاهما محال .. اذ ليس الاستعمال إفناءً ، بل ايجاد اللفظ بقصد ان يدخل ذهن السامع فيتنقل الى لازمه بالمواضعة ، مضافاً الى ان الفناء فى نفسه غير معقول ولو فى الواحد .

أو لاستحالة تصوّر النفس شيئين ، واستحالة كون اللفظ علّة لحضور معنيين فى الذهن لامتناع صدور الكثير عن الواحد .. اذ فيه بطلان الاول ، فإى وجه للامتناع ؟ والدلالة واسطة انتقال لا مصدر ، مضافاً الى ان قاعدة الواحد فى البسيط من جميع الجهات فظهر ان لاستحالة من جهة النفس أو اللفظ أو السامع .

وأجاز الحائرى (قده) الاستعمال مشبهاً بالعام الاستغراقى الذى يحكم عليه، منتهى الأمر انه فى مرحلة تعلق الحكم، وهذا فى مرحلة الاستعمال، فكما ان كل واحد يكون مورداً للحكم يكون كل واحد مستعملاً فيه، وبالوضع العام والموضوع له الخاص، فكما

يوضع اللفظ بازاء الافراد فيه يستعمل اللفظ فى الخصوصيات فى الاستعمال، فكل معنى هنا مستعمل فيه كما انه هناك موضوع له .

وفيه : بالاضافة الى ان النقص بهما لا يرفع الاشكال، والى ما تقدم من عدم تمامية الوضع العام والموضوع له الخاص، ان فى كلا الموردین الحكم على الجامع والوضع له وبالقرائن يفهم الخصوصيات والاستعمال فى معنيين لا جامع لهما .

كما أجازہ بعض الأعلام باعتبار ان حقيقة الوضع هو التعهد والالتزام بانه متى ما أراد المتكلم تفهيم معنى، يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً، فاللفظ علامة ويصح جعل علامة واحدة لشيئين.. وفيه ما تقدم فى الوضع من عدم كونه تعهداً، مضافاً الى عدم الاحتياج اليه فى توجيه الجواز .

والامر بعد عدم دليل على الاستحالة سهل بالنسبة الى ما ذكره المعالم أو القوانين فى بعض وجوه المنع اللغوى .

نعم ، ذكر [المحجة] انه وان قلنا بإمكان الجمع ، يستحيل بالنسبة الى المعنى الحقيقى والمجازى لانهما وصفان متقابلان ، واستحالة الجمع بينهما واضح ، وفيه عدم الجمع لاختلاف الحيثية والوصفان اعتباريان وهو خفيف المؤنة ، مضافاً الى ما ذكره الاصبهاني (قده) من انه لو تم الاشكال لغم الحقيقين والمجازيين لامتناع اجتماع المتماثلين أيضاً .

ثم انه على عدم الامتناع عقلاً ووضعاً اذا جىء بالمشترك بدون
القرينة كان مجملاً لتبادر الوحدة - فى الجملة - فقول البروجردى
(قده) بوجوب حملة عند الاطلاق على جميع معانيه، تشبيهاً بالعموم
المحمول على جميع الافراد، غير ظاهر الوجه بعد ان فى العموم
طبيعة سارية دون المقام .

المشتق

اختلفوا فى ان المشتق حقيقة فى خصوص المتلبس بالمبدأ فى الحال أو وفى المنقضى عنه ، ونسب اليهم اتفاقهم فى كونه مجازاً فى مايتلبس به فى الاستقبال، فان صح فلاوجه له، اذ لافرق بين الماضى والمستقبل، فهل «إنى جاعل فى الأرض خليفة» مجاز قطعاً؟ وحال الجوامد حال المشتقات فى جواز الاستعمال وان كان مجازاً، فكما ان فى المشتق الذات باقية والصفة ماضية أو مستقبلية، كذلك فى [تراب] سيكون إنساناً، أو كان، فالانسانية هنا كالضارية هناك .

فقول النائي (قده) انه لا يستعمل إلا فى خصوص المتلبس بالإعداد من الاغلاط، محل نظر، وقد ورد انه صلى الله عليه وآله وسلم قال: تمشى الهريسة .

بين المشتق الادبى والاصولى

ثم بين المشتق الادبى الذى هو ما اشتق من غيره ، والأصولى الذى هو ما يجرى على الذات ، من وجه ، لصدق الاوّل فى الافعال ، والثانى فى مثل الزوج والعبد ، وكلاهما فى اسم الفاعل ، فكل عنوان محمول على الذات غير المنتزع عن مقام الذات [كالجنس والفصل والنوع] يدخل فى البحث سواء كان منتزعا عن مقام الذات بدون محاذات شىء له فى الخارج كالعلة والممكن ، أو كان المبدء أحد الاعراض التسعة كالابيض ، أو عنوانا منتزعا عن قيام أحدها بموضوعاتها كالاشدية ، أو أمورا اعتبارية ، ككون الورق نقداً .

ومنه يعلم ، انه لا وجه لعدم ذكر النائينى (قده) الاخير ، ولإخراجه مثل الممكن ، ولذا اعترض عليه فى الإخراج بعض الأعلام .

هل النزاع لغوى أو عقلى؟

وهل النزاع لغوى فى الوضع والاستعمال ، كما استظهره الاصبهانى (قده) فان الحقيقة والمجاز المذكورين فى عنوان النزاع من شئونهما، أو عقلى لاجل ان حمل شئ على شئ، انما هو لكون الموضوع واجداً لمبدأ يصح بسببه الحمل، وإلا لجاز حمل كل شئ على كل شئ، كما ذهب اليه المحجة .

فدليل المانع اطلاق المشتق على ما زال عنه المبدأ حاله حال اطلاق الماء على الهواء بعد ان زالت عنه صورة الماء، ودليل المجوز باختلاف الحملين، فلا يصح أن يقال [للواء؛ ماء] لان فى الجوامد الحمل بمعنى [هو هو] ويصح ان يقال للمنقضى عنه، انه [شجرة مشمرة] لان الحمل فى المشتقات بمعنى [الانتساب] .

الظاهر ، ان النزاع فى كلا الامرين: فهل يصح عقلاً أولاً؟ وعلى تقديرها، هل وضع اللفظ للاعمّ أولاً؟ وإشكال الاصبهانى

(قده) عليه بانه تكلم خلاف الاصطلاح، حيث قال: [الحمل فى الجوامد هو هو، وفى المشتقات ذو هو] محل نظر، حيث ان البحث ليس فى مصطلح المعقول، فالمراد بـ[ذو هو] الانتساب .

هل النزاع كبروي أو صغروي ؟

ثم هل النزاع بين الجانبين [كبروي] بمعنى ان [الحيشة آنأما] كافية فى صدق المفهوم على المصداق صدقاً دائماً - كما يقوله الاعمى - أو ليست كافية، كما يقوله الاخصى . . أو صغروي فكلاهما قائلان بعدم كفاية [آنأما] لكن الاخصى يقول بأن الحيشة ليست آنأما : بحجة ان مبدأ المشتق اذا وجد فى موضوع يُسبب تحقق حيشة انتزاعية فى هذا الموضوع باقية فى جميع الأزمنة ، وان زال نفس المبدأ ، والاعمى يقول بانها آنأما ؟

كلا الاحتمالين ممكن وان رجح البروجردى (قده) كونه صغرياً ، لان صدق المفهوم على وجود يتوقف على وجود حيشة فى هذا الوجود بها يصدق عليه وإلّا لزم صدق كل عنوان على كل شئ ، أو الترجيح من غير مرجح [اذا صدق على بعض دون بعض من غير جهة فارقة] .

النزاع فى كل المشتقات

والنزاع فى كل المشتقات غير الافعال ، واحتمال انه فى خصوص اسم الفاعل وما بمعناه، لذكرهم اياه، ولان بعضها يجرى على الماضى [كمقتول زيد] أو المستقبل [كالمسجد] ولم يصل فيه بعد، بدون عناية .

ممنوع لان فى الاول ان آخرين ذكروا غير الفاعل أيضاً، وفى الثانى النقص، أولاً، بمثل [القاتل والزانى] وقد انقضى المبدأ والحلّ ثانياً بما ذكره الآخوند (قده) من ان اختلاف انحاء التلبّسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات بحسب الفعلية والشأنية والصناعة لا يوجب تفاوتاً فى المهم ، فالمبدأ فى المفتاح الشأنية ، وفى المقتول الاثر .

أما استظهار الحائرى (قده) فى الجواب، التنزيل منزلة المتصف بالمبدأ دائماً بحيث يعدّ زمان فراغه كالعدم، أو لكونه ذا قوّة قريبة

بالفعل، ففيه انه مجاز ولا يري في ما تقدم، كما ان إشكال البروجردى (قده) بأن بانحاء التلبسات [كالصدور والوقوع عليه] واختلاف المبادئ [كالفعلية والشأنية] فلاوجه لجعل الاول ناشياً من الثاني، غير ظاهر، إذ الاول ليس اصطلاحاً لما ذكره فيصح إطلاقه على تلبس المبادئ.

ثم انهم استدّلوا لكون الجوامد أيضاً محل نزاع بالملاك وبمن كانت له زوجتان ارضعتا زوجته الصغيرة كما عن الايضاح والمسالك وغيرهما، ولا يخفى ان إدخال مسألة الدخول والرضاع وطرح المسألة بهذه الكيفية، مستدرك، إذ الدخول (١) يؤثر في التحريم الابدى في احدى الفروض الاربعة، [بهما كما في الكفاية، أو بأحدهما كما عن البدائع نقلاً عن الايضاح]، والرضاع لحمه كالحمة النسب مطلقاً، ومنه المقام.

نعم، الاختلاف في عموم المنزلة، والطرح ممكن بما كانت له صغيرة طلقها ثم ارضعتها زوجته، فالطرح بهذه الكيفية للاستشهاد، ولولا الاجماع في حرمة الاولى، أو الاستدلال بأن عدم تحريم الاولى والمرتضعة خلاف المقطوع به، لانه جمع بين الام والبنت

-
- (١) نكاح الام أو البنت مع الدخول أو عدمه، فان الدخول بالام يحرم البنت أبداً لا الفروض الثلاثة الأخر، فالتحريم أبدي بمجرد العقد في فرضين - ولا تحريم أبدي في الثالث.

وتحريم احدهما ترجيح بلا مرجح ، فاللازم تحريمهما ، لكنت
 كحرمة الثانية محلّ مناقشة ، اذ مقتضى القاعدة عدم حرمة أية منهما
 اذ رواية ابن مهزيار المصرّحة بحرمة الاولى دون الثانية مرسلة
 وفي طريقها صالح ، وصحيحة الحلبي بظاهرها تحرم الرضیعة لا
 المرضعة ، قالوا عليهما السلام : [لو ان رجلاً تزوّج بجارية رضیعة
 فارضعها امرأته فسد النكاح] .

فتسليم حرمة المرضعة الاولى والخلاف فى الثانية ، لا يستند
 إلا الى الإجماع فى الاولى ، وإلا فلا فارق من جهة النص [كما
 عرفت] ولا من جهة الملاك لاتحادهما فيه ، لما ذكره الاصبهاني
 (قده) تبعاً للجواهر من ان أمومة المرضعة الاولى وبنیّة المرضعة
 متضائفتان وبنیّة المرضعة وزوجیّتها متضادّتان شرعاً ، ففى مرتبة
 حصول أمومة المرضعة تحصل بنیّة المرضعة ، وفى نفس الوقت
 تزول زوجیّتها ، فليست فى مرتبة من المراتب أمومة المرضعة مضافة
 الى زوجیّة المرضعة حتى تحرم بسبب كونها أم الزوجة .

وجواب الجواهر عن ذلك ، بأن ظاهر النص والفتوى الاكتفاء
 بالإهنية المقارنة لانفساخ الزوجیّة فى صدق البنیّة ، اذ هما وانفساخ
 الزوجیّة متحدات فى الزمان ، لانها معلولة لعلّة واحدة ، ولعلّه يكفى فى
 صدق «أمّهات نسائكم» منظوره ، لانه تسامح عرفی ، وقد عرفت عدم

ظهور النص، والفتوى المستندة إليه لاتصلح مستنداً .
أما الاشكال بأن المسألة ساقطة ، لان الموجود في النص
«أمهات النساء» لا [أمّ الزوجة] ففيه (نسائكم) جامد مثل الزوجة، إذ
كلاهما جار على الذات .

الكلام فى اسم الزمان

وحيث ان الذات فى اسم الزمان منصرفة، فلاذات باقية حتى يقع اختلاف فى التلبس والانقضاء، قال بعض بعدم مجىء النزاع فيه، وأجاب الآخوند (قده): بأن اسم الزمان وضع للعام وهو باق، وان ذهب الفرد الذى وقع فيه الفعل، والمحجة: بأن للزمان استمراراً عرفاً وهو باق، وان انقضى ظرف الحدث، والاصبهانى (قده): بانه موضوع لوعاء الحدث الشامل للزمان والمكان، فعدم الصدق على ما انقضى فى خصوص الزمان، لا يوجب عدم الصدق، والنائينى (قده): بأن المقتل مثلاً موضوع لكلى يوم العاشر، فالذات باقية وان انقضى العارض، فالمعروض للقتل الزمان الكلى، وهو باق، [بخلاف (١) الآخوند (قده) الذى جعل الوضع للعام الذى لم يتحقق

(١) قد نقول [الانسان] وضع لزيد وعمر و بكر، وان لم يتحقق الازيد

فقط فى الخارج، فالكلى فى وعائه موجود، وقد نقول: وضع للكلى الشامل لهم، فالآخوند (قده) يقول بالاول والميرزا (قده) يقول بالثاني .

الآفرد منه] وبعض الاصوليين تبع الاصبهاني (قده) كما ان البروجردى (قده) جمع بين جوابي الثاني والثالث .

أما على ان الزمان والمكان حادثان من الجسم فحيّزه مكان وامتداده زمان، بحيث لولاه لم يكونا [كعدم المبصر لولا البصر] فامتداد الجسم باق، وان كان معروض الحدث، امتداد سابق، كامتداد الجسم طولاً بالنسبة الى جزء تحتاني، اذا تلوّن جزئه فوقاني . ويرد على الاول: ان المقتل ليس اسماً للعام، لتبادر الخلاف . وعلى الثاني: انه لو كان كذلك لزم صدق مقتل الحسين عليه السلام على حادي عشر محرّم وغيره، مع انه لا يصدق . وعلى الثالث: انه لا يفهم من المقتل مفهوم وعاء القتل الجامع بين الزمان والمكان .

وعلى الرابع : انه لو وضع للكلىّ لزم تساوى صدق [مقتله عليه السلام] على زمان قتله ، وكلّ يوم عاشر محرّم ، وليس كذلك .

وعلى الخامس: ماورد على الثاني .

وعليه فالموصوف والوصف كلاهما انقضيا ، وقولهم: [مقتله عليه السلام] لكلّ يوم عاشوراء، من باب التشبيه .

النزاع فى اى المشتقات

ثم المشتق قد يراد به الاعم ، وقد يراد به غير مبدئه ، وهل مبدئه المصدر ، أو اسمه ، أو الفعل ، أو ذات المادّة بدون هيئة ؟ أقوال، وان كان غير الاخير غير تامّ ، إذ الهيئة فى الثلاثة مانعة عن المبدئية، فما يظهر من تقييد الكفاية [المصادر بالمزيد فيها] من ان المصدر مبدأ . محلّ إشكال .

وضع المادة والهيئة

والظاهر ان اللواضع ان يضع المبدء والهيئات، فلكلّ وضع ،
وان لا يضع الاول بل يقول: [النصر] أو [نصر] لكذا، و [القتل] أو
[قتل] لكذا، ثم يضع سائر الهيئات، وذلك لحصول الوضع بكلّ
منهما، فتوهم لزوم وضع المادة والالزام بالوضع الشخصى
فى جميع المشتقات، لعدم محفوظية ما يدلّ على المادة لولا وضعها
كذلك، كقول الفشاركى (قده): انه لو كان لكلّ من المادة والهيئة وضع
مستقلّ، لزم دلالتهما على معنيين مستقلّين ، وهو خلاف الضرورة،
فالموضوع هو المادة المتهيئة بالهيئة الخاصة، غير ظاهر، اذ لا تلازم
بينهما - كما عرفت - اللهم إلا ان يريد بوضع المادة ما يشمل ما
ذكرناه، والمادة تدلّ على المعنى والهيئة على النسبة الناقصة، فلا
خلاف للضرورة، ولا يلزم بناء المصدر من جهة ان هيئته دالة على
النسبة [كما قاله النائينى (قده) (١)] اذ نفس المادة لم تشمل على

معنى حرفى .

ولذا قال الاصبهانى (قده) : نسبة المصدر ناقصة كنسبة
الغلام الى زيد .

ولا ينتقض ما ذكرناه باسم المصدر، حيث لا نسبة لهيئته [كما
قاله النائينى (قده)] اذ لا يبعد ان يكون جامداً لا مشتقاً ، ولعله لذا
سمّى به ، فليس فيه وضعان كما كان فى المشتق .

النسبة اليها فيضاف الى الفاعل والمفعول ، وليس الغرض ان النسبة الناقصة
مدلولة للهيئة، والالزم كون المصادر مبنية .

مايخرج عن بحث المشتق

وكيف كان، فالمصدر واسمه والفعل خارجات عن النزاع .
إذ الاول: غير جارٍ على الذات [وزيد عدل مجاز] والمشتق
المبحوث عنه هو الجارى عليها لاتصافها بمبدأ الاشتقاق - كما
ذكره الكفاية والاصبهانى (قدّه) وغيرهما - أو لان مدلوله نفس
المبدأ ولا جامع بينه وبين عدمه - كما ذكره المشكىنى -- (قدّه)
أو لانه لا ذات، ولعلّ التعليل به أولى (١) .

والثانى: لما ذكر فى الاول مضافاً الى انه اسم كما عرفت .
والثالث: لان الذات المتصفة محل لكلام انه اذا ذهب الوصف،
هل يحمل المشتق على الذات ؟ والفعل يدل على حركة الحدث

(١) اذ اللازم [الذات] و [المشتق الجارى] و [بقاء الذات بعد

ذهاب الوصف] والتعليل بانتفاء ماينتفى أولاً أولى من التعليل بانتفاء ماينتفى

ثانياً .

من العدم الى الوجود أو العكس [كأعدمه] .

ومنه يعلم ، ان تعليل الكفاية لخروجه: بأن الافعال انما تدل على قيام المبادئ بها ، كتعليل الاصبهاني (قده) بأن بقاء الذات موهم لبقاء الوصف في المشتق فيقع النزاع بخلاف الفعل ، حيث لا موهم للبقاء فيه ، كإحالة الحائري (قده) الامر الى القطع ، محل نظر .

اذ الاول: جارٍ في سائر المشتقات .

والثاني: ان الذات باق فيهما كما ان الحدث ذاهب فيهما .

والثالث: إحالة على الارتكاز والكلام في وجهه .

المشتقات ليست تسعاً

وحيث علمت ان المصدر ليس مبدءاً، فأعلم ان جعل المشتقات منه تسعة، غير ظاهر .

اذ يرد عليه أولاً: عدم ذكر مثل صيغة المبالغة .

وثانياً: عدم وجه ذكر مشتق واحد مُصدّر بحرفين مثل: [لا، وهل] مع انهما لا دخل لهما في المشتق والا لدخل ماصّدر بلما ونحوه .
وثالثاً: ان ذكر المرفوع والمجزوم دون المنصوب، تفريق من غير فارق، فان لوحظ الاعراب لزم ذكره والا لم يذكر ائ منهما ثم ذكر مثل [تضربان] مذكراً ومؤثلاً، انسياق مع المعنى لا اللفظ الذي هو مقتضى البحث في المشتق .

ثم الذات والحدث :

١ - المجرد ان اسم جامد كأسد، واسم مصدر كالغسل .

٢ - والمنسوبان [والنسبة تستفاد من الهيئة] اسم فاعل (١) ونحوه ومصدر ، وفعل ، واسم الفاعل ذات أوقع الحدث ، واسم المفعول ذات وقع عليه الحدث ، التي غيرهما من الاسماء المشتقة كالصفة المشبهة ، واسم الآلة وغيرهما لو قد تقدم الكلام في المصدر . والفعل الماضي حدث محقق منسوب الى من حققه [ويلزم من ذلك كونه في الزمان السابق في الزمانى] والمستقبل حدث مترقب منسوب الى من يترقب منه أما اطلاقهما على المشتغل مثل «صلى» و «يُصلى» فهو باعتبار مضى بعضها في الاول ، ومجىء بعضها في الثانى ، كما ذكره الحائرى (قده) لا لاشتراك الثانى فقط دون الاول ، كما يظهر من الكفاية وغيره ، حتى قيل بان تسمية الثانى بالمضارع أولى من تسميته مستقبلاً ، لانه قد يكون ترقباً بحثاً كالمستقبل ، مثل : « يُصلى بمعنى سيصلى » أو ممزوجاً بالحال ، مثل : « يُصلى ، بمعنى انه فى حال الصلاة » .

وبذلك يظهر ، وجه النظر فى ما اشتهر عن النحاة من دلالة الفعل على الزمان - مما ظاهره دلالته عليه ، مثل دلالته على الحدث

(١) لا يقال : اسم الفاعل صفة جارية لا ذات منسوبة . لانه يقال : معناه

بالفارسية [زنده] وهي ذات لا صفة .

كما فى الالفية (١)، لالدلالة على نحو ما ذكرناه، وفى قول الكفاية للمضارع بحسب المعنى خصوصية موجبة للدلالة على وقوع النسبة فى الحال أو الاستقبال لاشتراكه بينهما، وفى ما ذكره النائنى (قده) بأن المضارع يحكى عن منشئية الموضوع للحدث فلا بدّ فى دلالة على الاستقبال من إلحاق كلمة سين أو سوف .

والاصبهانى (قده) من ان المعقول من مفادهما هو الحدث والربط، وكونه فى زمان كذا، وأما وجود خصوصية أخرى تناسب الخارج عن أفق الزمان والواقع فيه ، فلا طريق لنا الى تصديقه ، وبعض الاعلام: بانه لا يبعد ان تكون هيئة المضارع وضعت للصدور الاستقبالى، لكنها استعملت فى بعض الموارد فى الحال حتى صارت حقيقة فيه، كيعلم ويحسب ويقدر ويشتهى ويريد .

اذ يرد على الاول: ان الزمان خارج لا داخل، فان الحدث لا دلالة فيه عليه، والهيئة لآليتها تفيد معنى حرفياً، أى الربط، لا استقلالياً كالزمان .

والثانى بانه لا اشتراك فى المضارع بين الحال والاستقبال .

والثالث: بأن المضارع وضع للمستقبل فلا حاجة الى الحرفين مضافاً الى ان معناه الترقب لا المبدئية .

(١) المصدر اسم ماسوى الزمان من مدلولي الفعل كامن من أمن .

والرابع: ان التحقق والترقب يلان زمان زمانهما وهما الخصوصية المتبادرة من اللفظين .

والخامس: بما عرفت فى المختار ، فانه بالاضافة الى نقضه بالماضى يلزم ؛ اما الاشتراك فى الامثلة المذكورة، أو كونها فى المستقبل مجازاً، وكلاهما خلاف الاصل.

النزاع فى كل المشتقات واختلاف المبادئ لا يضر

ثم ان الفصول والتونى (قدهما) ذهبا الى ان اختلاف مبادئ المشتقات كالحرقة وغيرها، يوجب اختلافاً فى دلالتها بحسب الهيئة، ففى المبدأ الفعلى خلاف، أما فى غيره فهى حقيقة فى الاعم اتفاقاً وقد أجاب الآخوند قدس سره عن ذلك [لبيان كون النزاع فى الجميع] بأن التصرف فى المبدأ فالاجتهاد مثلاً يراد به ملكته (١) لا فعلية الجهد، وانما الخلاف فى انه اذا زالت الملكة، هل يطلق المشتق عليه أم لا؟ والمولى صدر (قده) بانه فى الذات، فانما يقال له [حداد] لان للحديد حصولاً فى صانعه باعتبار مزاولته له، فكأنه صار ذا قطعة منه، خصوصاً بملاحظة قيام الحديد بذهنه من جهة

(١) فاذا رأينا اطلاق المجتهد على النائب الذى لا يزاول الاجتهاد فليس

ذلك، لان المبدأ اذا كان ملكة لا يحتاج المشتق الى التلبس، بل لانه متلبس فى حال النوم، حيث ان المراد من الاجتهاد ملكته، والملكة موجودة حالة النوم.

كثرة المزاول لا مجرد الملاحظة .

وبعضهم بانه فى الجرى، فهذه المشتقات مستعملة فى المعانى الحديثة كغيرها، فقولنا: هذا مسجد، كقولنا: هذا كاتب بالقوة، فان الجرى بلحاظ القابلية والاستعداد، أما فى الجرفية فلانه باتخاذها صار كأنه ملازم للمبدأ .

والدوانى (قده) بانه لاتصرف فى أى من الثلاثة لعدم لزوم قيام المبدء فى صدق المشتق مستشهداً بمثل المذكورات [فالمعنى الانتساب] كالموجود بمعنى المنتسب الى حقيقة الوجود، لا ماله الوجود [ولعله لان المهية ليست بشىء حتى يقوم بها الوجود] .
والحائرى (قده) بأن صحة إطلاقها على من ليس متلبساً بالمبدء فعلاً ، وكان التلبس قبل ذلك ، أما لاستعمال المبدء فى الملكة والحرفة والصناعة، وأما لتزويل الشخص منزلة المتصف دائماً لاشتغاله بالمبدء غالباً، أولكونه ذا قوة قريبة بالفعل (١) .

والاصبهانى (قده) بأن التصرف قد يكون فى ناحية المبدء [فى الاقتضائيات ، مثل : النار محرقة ، والسّم قاتل ، وفى ما كان الجرى بلحاظ القابلية كأسماء الامكنة والازمنة والآلات] وقد يكون فى ناحية الذات، سواء كان مبدئه قابلاً للانتساب الى الذات ابتداءً

(١) فالتصرف تارة فى المبدء وتارة فى الذات .

كالخيّاط أو بواسطة، كالبقال [إذ النسبة أولاً بين الذات وبيع البقل] .

والظاهر ان كل الاقوال الثلاثة الأول ممكن ، ففي زيد مجتهد قد نتصرّف في [الاجتهاد] بأن المراد الملكة وقد نتصرّف في [زيد] بأن المراد انه قطعة اجتهاد [مثل : زيد عدل] وقد نتصرّف في [الجرى] اى فى القائم، لان معنى الجملة [الاجتهاد] قائم بزيد فينزل [القيام الشأنى] منزلة القيام الفعلى (١) .

ومما ذكرناه يعلم وجه النظر فى افراد الاقوال الثلاثة التنزيل فى مكان، وفى جعل الاخيرين التنزيل هنا أو هناك، وفى نفى الرابع قيام المبدأ فى صدق المشتق، فكيف يمكن الصدق بدون قيام .

(١) وعلى أيّ الثلاثة التلبس حاصل الآن، وليس كما ذكره الفصول بانه

لا تلبس الآن .

المراد بالحال

ثم المراد بالحال فى عنوان المسألة ، حال الجرى ، لا النطق أو التلبس ، والظاهر ان مراد الكفاية ذلك لا الثالث وان عبّر به .
أما ان يراد به الزمان ، سواء قيل بانه امتداد رابع ، أو جوهر سيال .

فيرد عليه ان أحداً لم يقل بذلك ، وانه مناف لحكمة الوضع ، حيث ان المشتق يستعمل فى الازمنة الثلاثة فلماذا يوضع لاحدها؟ ولزوم مجازية يجيء زيد بعد سنة وهو لابس المغفر (١) .
مضافاً الى ما تقدّم من ان الزمان ليس فى معنى المشتق مطلقاً (٢) .

(١) مع انه لا عناية فيه .

وان شئت قلت: ان التبادر يقتضى عدم كون المشتق موضوعاً الا للذات والحدث فمن اين الزمان؟ .

(٢) فعلاً أو اسماً .

أما الاجابة عن ذلك بأن الزمان، أما ماض أو مستقبل ولا حاضر، ففيه ان الطفرة (١) محال بالضرورة بالاضافة الى ان ذلك ينفي الوضع للزمان الحاضر [اي زمان النطق] لا مطلقاً .

وبذلك تبين ان زمان النسبة الحكمية [التابعة لنسبة المشتق الى موضوع] خارج عن معنى المشتق أيضاً اذ لا يتبادر من المشتق . أما توجيه الاصبهاني (قده) ذلك بأن النسبة الحكمية الاتحادية متأخرة عن مفهوم الوصف المحمول على موصوفه فلا يعقل تقييد مفهوم الوصف بزمان النسبة المتأخرة عنه ، ففيه ان الوضع اعتبار خفيف المؤنة ، فاي مانع عقلي من وضعين للمشتق فيقيّد مفهوم الوصف بأحدهما دون الآخر ، فالامر لغوي (٢) لا عقلي .

وربما أورد على ارادة حال التلبس أو الجرى من [الحال] بأن الوضع للتلبس بالمبدأ لا يعقل في المعدوم والممتنع للزوم انقلاب العدم الى الوجود، والامتناع الى الامكان .

وأجاب عنه المحجة بأن المراد من التلبس الكون الرباطي [مثل زيد أعمر]، مع انه لا تحقق للاعمى] وبعضهم بانه ليس معنى المشتق شيئاً ثبت له كذا، فالمراد بالمعدوم والممتنع ليس معنى

(١) فكيف يطفر الزمان من المستقبل الى الماضي بدون حاضر .

(٢) حيث لا يتبادر .

تصديقاً، أى شيئاً ثبت له العدم والامتناع .
والعلامة تبعاً للطوسى وتبعهما المولى صدرًا فالاصبهانى
(قدهم) بأن العقل يتعمل بفرض فرد هو [محض الهلاك] يحملهما
على ما ذلك الفرد مرآت له ، فالتلبس حاصل والجري صحيح .
وهذا هو الاصح ، اذ يرد على الاول : ان الكون الرابط لا يعقل
بين الاعدام .
وعلى الثانى : انه لم يعالج [التلبس] الذى هو مطرح الاشكال
المتقدم .

اشكال وجواب

والاشكال فى انه كيف قلتم بخروج الزمان عن المشتق مع
قول الأدباء بعدم عمل اسم الفاعل إلا اذا كان بمعنى الحال ، أو
الاستقبال ؟ مردود بأن مرادهم بمعناهما بالقرينة [كما قاله الآخوند
والنائنى (قدهما)] واتفاقهم على المجازية فى الاستقبال كاشف عن
ان المشروط فى العمل ليس جزءاً من مدلول المشتق ، كما انهم
اتفقوا على عدم دلالة الاسم على الزمان مطلقاً .

كما ان الاشكال بأن المشتق اذا احتاج الى التلبس بالمبدأ ،
فلماذا قال الفارابى (قده) بانه بالامكان ؟ وكيف يكون التلبس فى

المعدوم والممتنع، مع ان الشيخ (قده) قال بالفعليّة [فالتزاع جزاف
كما قاله المحجّة] ؟

مردود بأن كلامهما في القضية [وان لم يكن مشتق في البين]
والتزاع فيه في المفاهيم الافرادية، وقد عرفت (١) وجود التلبس
حتى في الممتنع فكيف بالمعدوم ؟

(١) أي في كلام الطوسي وغيره .

الاصل العقلاى

ثم اذا لم يقم دليل على أحد الاقوال ، فلا أصل عقلاى يعين انه ظاهر فى المتبلس أو الاعم ، اذ المحتمل منه اصاله عدم ملاحظة الواضع الخصوصية ، أو عدم ملاحظة العموم ، أو ترجيح الاشتراك المعنوى للغلبة على الحقيقة والمجاز ، أو حكمة الوضع ، حيث انها تقتضى الوضع للجوامع الشامل للمنقضى .

ويرد على الاول والثانى : تصادمهما لانهما مفهومان بسيطان فلا ترجيح .

وعلى الثالث : انه لا غلبة ، مع انها ليست مرجحة .

وعلى الرابع : ان فى كلا الطرفين حكمة .

أما الاصل العملى ، فهو براءة ان لم يكن حين الخطاب متصفاً ثم اتصف ، واستصحاب ان كان حينه متصفاً ثم زال الوصف ، ولم يكن من تبدل الموضوع عرفاً ، وإلا فالبراءة أيضاً . وبذلك يظهر ، ان الاستصحاب ليس مطلقاً ، وان اطلقه الآخوند

والحائري (قدهما)، كما ظهر انه لا مجال للاشتغال مطلقاً، وان قال به بعض .

ثم انه يرد على الجمع بين البرائة والاستصحاب انهما معاً مخالف للعلم الاجمالى، كمخالفة استصحابى التمام عند الذهاب والقصر عند الرجوع له، فلايجريان لعدم الفرق بين تشابه الاصول وعدمه من هذه الجهة .

أدلة اعتبار التلبس

وقد استدلل لاعتبار التلبس، بالتبادر وصحة السلب والخلف — كما فى الكفاية — وقرّب الاول البروجردى (قده) بأن الصدق هل لوجود المبدأ آنأما ، ولا صدق بعد فقده، أو لان آنأما أعطى حيثية اعتبارية باقية والحال ان المتبادر قيام المبدأ لا قيام الحيثية .
والثانى : بعضهم بأن سلب مثل [الكافر] عن أبى ذر كسلب مثل [المؤمن] عمن سيؤمن ، فكلاهما دليل ان حملهما عليهما مجاز .

والثالث: بأن التضاد بين متضادى المبدأ محقق فلو صدق على المنقضى، فاما ان يصدق الآخر أولاً .
والاول: يوجب رفع التضاد .
والثانى: خلاف البديهية .

وربما استدلل بأن الجرى لابد له من خصوصية، والا لجرى كل شيء على كل شيء، وليسبت الا التلبس بالمبدأ، فاذا انقضى فلا تلبس فلا جرى، اذ لا يمكن انكار الخصوصية، أو بقائها بعد الانقضاء.

والحائري (قده) بأن العناوين المأخوذة من الموجودات بملاحظة بعض الخصوصيات اذا لم يلاحظ شيء زائد عليها لا تنطلق الا على تلك الموجودات مع تلك، سواء كانت تلك من ذاتيات الشيء كالانسان والحجر، حيث صاروا تراباً، أو من العوارض.

والاصبهاني (قده) بأن المشتق بسيط، اذ لو كان مركباً لكان معناه اما من حصل منه الضرب، كما يظهر من العلامة (قده) ويلزم منه تركب الاوصاف عن فعل ماض وزيادة وهو بديهي فساد، أو من له الضرب كما عن غيره، ويلزم منه الاهمال وهو مناف لكون النسبة حقيقتها الجامعة لجميع انحائها هو الخروج من العدم الى الوجود وهو عين الفعلية، بالاضافة الى ان لازمه صدق الوصف على من لم يتلبس وهو ينافي اتفاقهم على المجازية فيه.

واذا كان بسيطاً بما يراه الدواني (قده) من اتحاد المبدأ والمشتق ذاتاً واختلافهما اعتباراً، أو بما نراه من كون مفهومه صورة مبهمه متلبسة بالقيام على نهج الوجدانية، لا يعقل الوضع للاعم الذي ذهب اليه العلامة الانصاري (قده) اذ على رأيه المبدأ من

أطوار موضوعه، وكون مرتبة منه فالوصف نفس المبدأ ذاتاً، فاذا زال المبدأ لأشياء هناك، فكيف يكون من أطوار الموضوع فلا اتحاد للمبدأ مع الذات .

وعلى رأينا ، فلان مطابق هذا المعنى الوحيدانى ليس الا الشخص على ما هو عليه من القيام فلا يصدق على فاقد التلبس .

الايراد على الوجوه

ويرد على غير التبادر وصحة السلب [بدون حاجة الى توجيه أولهما] بأن لاتضاد لاختلاف الاعتبار، فهو سارق باعتبار الماضي وعفيف باعتبار الحال .

وعلى الرابع: بأن الخصوصية الحيشية المعطاة بسبب التلبس آنأما، بالاضافة الى ان البحث وضعى والجري متأخر عنه .
وعلى الخامس: بادعاء الصدق فى المشتق دون غيره ،
ولذا لا يصدق الانسان على التراب، ويصدق الزانى على المنقضى عنه .

وعلى السادس: عدم المنافات بين البساطة والصدق ، لاجل التحييث الحاصل من التلبس آنأما ، مضافاً الى ان الاشكال فى التركيب بالاهمال، غير تام، إذ الاهمال فى اللفظ لا فى الواقع .

الاشكال على صحة السلب

وأما الاشكال على صحّة السلب بانها منافية مع صحّة الحمل وهي مفروضة لصدق السارق والزاني على من انقضى عنهما .
فيرد عليه بأن الثانية بالعناية والاولى بلاعناية .

نعم ، ربما يشكل عليها بانه ان اريد بها صحّته مطلقاً، فغير
سديد لصدق المشتقّ على الذات في الماضي ، وان أريد مقيّداً
بحال الانقضاء فغير مفيد ، لان علامة المجاز هي صحّة السلب
المطلق .

١ - وأجاب عنه الشيخ (قده) بأن المراد منها باعتبار المعنى
الوجداني الارتكازي من المشتقّ ، والا (١) لنوقض بكل صحّة
سلب ، مثلاً يقال : صحّة سلب الاسد عن الرجل الشجاع ان كان
باعتبار الجامع ، فممنوعة ، والا فغير مفيدة ، وفيه بانه لا يمكن الزام

(١) أي ان لم نقل بالمعنى الارتكازي .

الخصم به لانه يدعى عدم ارتكازه بذلك .

٢ - والآخوند (قده) بأننا نقول :

أولاً : بصحّة السلب مطلقاً بلحاظ حال الانقضاء فى طرف
الذات الجارى عليها المشتقّ، فيصحّ سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال
كما لا يصحّ سلبه بلحاظ حال التلبّس .

وثانياً : بصحّته مقيّداً بتقريب انه ان أريد بالتقييد تقييد المسلوب
الذى يكون سلبه أعمّ من سلب المطلق، ففيه ان تقييده ممنوع ،
وان أريد تقييد السلب فغير ضائر بكونها علامة لصدق المطلق على
أفراده على كل حال .

وأشكل الاصبهانى (قده) على الاول : بأن زيدا المسلوب
عنه غير قابل لتقيّده بالزمان لعدم معنى لتقيّد^٣ الثابت وتحدّده بالزمان
فانه مقدّر الحركات والمتحرّكات .

وعلى الثانى : بأن تقييد السلب فقط غير سديد، لان عدم غير
واقع فى الزمان ، اذ القابل للتقييد بالزمان نفس التلبّس بالضرب
الذى هو حركة من عدم الى الوجود، وفيه : ان كليهما قابل للتقيّد
بالزمان .

٣ - والنائينى (قده) بانه بناءً على البساطة - كما هي المختار -
لا يعقل هناك معنى جامع، بين المتلبّس والمنقضى عنه، فلا مناص عن

وضعه له بخصوصه، أو لا شراكه لفظاً بينه وبين المتلبس، وإكلاهما واضح البطلان، وبعد الفراغ عن بطلانهما لا يعقل عدم صحة السلب عن المنقضى عنه، وفيه: أن البحث لغوي، وليس بعقلي، وما المانع من الوضع للاعمّ إذا استقامت أدلة الاعمّي؟

ادلة الاعمى

استدل للاعمى بالتبادر بالتلبس بالمبدأ آنأما، مثل المقتول، وبعدم صحّة السلب فلا يقال ليس بزان وان انقضى عنه، وبكثرة الاستعمال فى موارد الانقضاء فلو كان مجازاً فيها لزم كثرة المجاز المنافية لحكمة الوضع، وبقوله سبحانه: «فاجلدوا» و«فاقطعوا» فهما ثابتان لمن صدق عليه الزانى والسارق، ولولا الصدق على من انقضى لزم انتفاء الموضوع حين إجراء الحكم. والحاصل: ان صدق العنوان ثبت المطلوب، والا لزم انتفاء الموضوع حين اجرائه .

وباستدلال الامام تأسيّاً بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم بـ(لا ينال عهدى الظالمين) فى الآية على عدم لياقة من عبد الصنم للامامة وهو متوقّف على كونه حقيقة فى المنقضى .

الايراد على الوجوه

ويرد على الاول: انه مجاز بأخذ المبدأ واسعاً بحيث يشمل

حال الانقضاء، والا فلم لا يتبادر في العالم والجاهل والحسن و
المؤمن والكافر وغيرها، ولعل سرّ التوسعة ان المهم، الاثر الحاصل
من حين التلبس الى سائر الاوقات .

وعلى الثانى: ماتقدم من سعة المبدأ أيضاً فالمجاز في المادة
والافلو أخذ المبدأ حقيقة ، وكان الجرى بلحاظ الآن، لا بلحاظ
حال التلبس صحّ السلب .

وعلى الثالث: بالاضافة الى أكثرية الاستعمال فى المتلبس ،
والى احتمال ان الاستعمال فى المنقضى باعتبار حال التلبس ، ان
من حكم الوضع الاطالة بالقرينة وغيرها .

وعلى الرابع: ان الآيتين لا يراد بهما المنقضى، بل الاشارة الى
مستحقّ الحدّ بقرينة ان اثبات الامرين بعد ارتكابهما غالباً .

أما الخامس: فقد أجاب عنه الرازى بانهم حين كانوا متلبسين
بالظلم شملهم [لاينال] أبداً، وفيه: انه لولا القرينة كان مثل لا يصلى
خلف الفاسق .

والاصبهانى (قده) - بعد تقسيمه الوصف الى العنوانى، و
المعرف، والمعرف المشوب بالعنوان - بأن قرينة أبدية عدم النيل
ان الخلافة ليست كسائر المناصب الشرعية، وفيه كونها ليست
كسائرهما أعم ، لامكان كفاية العصمة حين التصدى ، أو كفاية
الاحتياج الى مزيد الورع ، حيث لا يشترط فى سائرهما .

والنائينى (قده) بأن الظلم من قبيل السرقة، فالحكم لا يحتاج الى بقاء الموضوع .

وفيه: انه لولا القرينة - كما في السرقة - كان مُصادرة .
والبروجردى تبعاً للحائرى (قدهما) - مع اختلاف ما بينهما -
بأن أكثر أفراد الظلم يحدث وينصرم فلامعنى لدوران المحرومية
من الإمامة مداره حدوثاً وبقاءً ، وبعض أفرادها وان كان لا ينصرم
كالشرك لكن كلمة [الظالمين] جمع محلى باللام فيشمل كلا
القسمين، ولعل الفرق بينهما ان الشيخ انطلق من استمرارية الحكم
والسيد من عموم الموضوع .

وفيه: فليكن مثل لا يصلّى خلف الظالمين .

نعم، الكفاية - بعد تقسيمه الوصف الى الاشارة والعلّة المستمرة
والآنية - بين القرينة بأن الآية فى بيان جلالة قدر الإمامة وعظم
خطرها وورفة محلّها، وهو كما قال (ره) حيث ان ابراهيم عليه السلام
الظاهر احتاج الى الابتلاء بكلمات (١) لينبأها ، بالاضافة الى انه
لا يطلبها للظالم حالها، بل لغيره؛ وحيث كان أعظم من الظالم أنما
أجيب بانسه لا ينالها حتى ذلك .

(١) هي مقاومة الصنم حال شبابه ثم تحطيمه لها ومصادرة ماله ، والقائه في النار، واخراجه من العراق، ثم من سوريا، ثم من مصر، وسكنه البادية، لان أهل المدن ما كانوا يقبلونه، واسكانه أهله بواد غير ذي زرع، وذبح ولده، الى غير ذلك .

المفصلون

وفى المسألة تفاصيل لعل أهمها ما ذكره الشهيد الثانى من انه لو طرأ الضدّ الوجودى لم يصدق المشتقّ على المنقضى، والاصدق قال: والالزم اطلاق النائم على اليقظان والكافر على أكابر الصحابة، والفصول من الفرق بين المتعدّى فيصدق، مثل الضارب، وغيره ، فلا يصدق مثل حسن. والغزالي فاختر الاعمّ فى المحكوم عليه لآية الزنا والسرقه، والتلبّس فى المحكوم به .

ويرد على الاول: بأن عدم طريان الضدّ الوجودى أيضاً لا يوجب الصديق، ولذا لا يصدق الابيض لما زال بياضه وان لم يطرأ عليه لون آخر .

وعلى الثانى أولاً: ان العالم والجاهل لا يصدقان على من تبدل حاله مع انهما متعدّيان :

وثانياً : بان الصديق فى المتعدّى ان كان بلحاظ حال التلبّس

كان حقيقة والا كان مجازاً .

وعلى الثالث : أولاً : بالنقض (١) بمثل العادل يصلّي خلفه ،

وبمثل إقطع يد السارق .

وثانياً : ان الآيتين للمقرينة ، وهى عدم جريان الحدّ فى حال

الجريمة .

(١) فالاول: محكوم عليه، ومع ذلك لا يصدق الا على المتلبّس .

والثانى: ليس محكوماً عليه، ومع ذلك يصدق على المنقضى .

تتمات

الاولى: عرّف بعضهم الفكر بأنه ترتيب أمور معلومة لتحصيل المجهول، وأشكل عليه بانه لا يتم في التعريف بالفصل أو الخاصة، وأجاب شارح المطالع بأن الناطق والضاحك ينحلان الى شىء له النطق والضحك، وأورد عليه الشريف بانه ان أريد مفهوم الشىء دخل العرض العام فى الفصل، وان أريد مصداقه انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة، وعليه فالمشتق بسيط .

وأجاب الفصول عن الشق الاول بأن الناطق اعتبره المنطقيون فصلاً بعد تجريده عن معناه اللغوى، فالشىء داخل فى المشتق لغة لا اصطلاحاً .

والآخوند (قده) بأن الناطق ليس بفصل حقيقى ، بل فصل مشهورى لان حقيقته لا يكاد يعلم .

والمناينى (قده) بأن مفهوم الشىء جنس، فيدخل الجنس فى

الفصل لا العرض العام .

ولعل مراد الشارح اشتمالهما على الضمير [وهو شئ] فلا يرد عليه إيراد الشريف .

والظاهر ان مرادهم بكون الناطق فصلاً الاشارة به الى الفصل الحقيقي الذى مظهره النطق ، كما هو كذلك فى الناهق والصاهل .

فقول الفصول ، انه مجرد عن معناه اللغوى ، وان صحّ بالنسبة الى انه لا يراد به التكلم ، لكنّه لا يصحّ بالنسبة الى تجريده عن [شئ] اذ الناطق بمعناه اللغوى جعل فصلاً .

ومنه يعلم النظر فى قول الكفاية انه ليس بفصل حقيقى .
أما قول النائي (قده) فليس بوارد على الشريف ، لان الشئ قديراد به العرض العام ، ولذا يطلق على الواجب والممكن و الاعتباريات والانتزاعيات بل والمستحيلات باعتبار وجودها الذهني [وهذا مراده] ، وقديراد به الجنس ، وعليه (١) فاشكال بعض مقرّريه بأن الشئ ليس بجنس غير وارد ، كما ان إشكال الشريف على الشارح بدخول العرض العام غير وارد .

وأجاب الفصول عن الشق الثانى بأن القيد اذا لم يكن ضرورياً

(١) بناءً على ان الشئ له اطلاقان .

لم يكن اثبات الذات المقيّدة به ضرورياً، وأشكال عليه الكفاية بأن المحمول ان كان ذات المقيّد كان ضرورياً، وان كان المقيّد بقيده انحلت القضية الى ضرورة، (١) وممكنة، لان الاوصاف قبل العلم أخبار كما ان الأخبار بعد العلم أوصاف .

ويرد على الاشكال على تعريف الفكر، بأن قولهم: ناطق أو ضاحك، أمور باعتبار حذف المبتدأ، وعلى اشكال الشريف على الشارح بأن مراده تقدير [الشيء] كما قالوا [ضارب هو] لا تركيب المشتق، مضافاً الى انه يرد عليه، ان [المشتق] له تركيب اجمالى، كما يفهم من تفسيره (٢). فى قبال الجامد والمركب لفظاً، حيث لا تركيب للاول ولا اجمال فى تركيب الثانى، ومراد المنطقيين انه فصل أو خاصّة، اللون المنتسب، لا مجموع الامرين (٣)، وعلى الايراد على الفصول بانه ليست هناك قضيتان فلا يسمّى الضحك صفة وخبراً، فالمقيّد محمول بلا محذور .

ثم ان جمعاً استدلّوا على البساطة بأدلة أخرى، فقد استدلّ الكفاية بضرورة عدم تكرار الموصوف فى مثل زيد الكاتب، و

(١) فالممكنة: زيد متّصف بالضحك، والضرورة: زيد المتّصف

بالضحك زيد .

(٢) ناطق: كوينده، وضاحك: خنده كنده .

(٣) اللون والملّون .

لزومه من التركيب، وأخذ الشيء مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه ،
ولعلّه أخذه من المجدّد الشيرازي (قدّه) فيما نسب اليه من ان
التركيب يوجب أربع (١) نسب إحداها تامة داخل المحمول .

والثانية كذلك بين المحمول والموضوع .

والأخريان ناقصتان ، لان كل خبر يتحوّل الى الوصف بعد
العلم به .

والثاني (قدّه) بانه لو كان المشتقّ دالاً على النسبة لزم بنائه
لايها معنى حرفي فاعرابه دليل على عدم التركيب، وبانه ليس الا
مالو حظ المبدأ فيه بحيث يتحد مع الذات والمفروض ان المحمول
ليس الانفس المشتقّ فما أدته للمبدأ وهيئته لافادة الاتحاد مع الموضوع
فمن اين الذات والنسبة .

والبروجردى (قدّه) بالتبادر فان الكاتب ليس إلا حيثية الكتابة
بضرورة العرف ، وبعضهم بانه لو أخذ الذات فيه لزم التكرار في
[الانسان قائم] و[الانسان شيء] فعدم التكرار دليل عدم الاخذ .

ويرد على الاول: انه يتم لو كان التركيب تفصيلياً لإجمالياً (٢)

(١) لكن الثاني (قدّه) نسب اليه القول بثلاث نسب باستثناء احدئ

الناقصتين .

(٢) اذ هناك بسيط كالجوامد، ومركب تفصيلي [كحيوان ناطق] ومركب

إجمالي [كالناطق] .

كما يفسر بـ؛ [زَنَدَه] .

والثانى : بالاضافة الى ان الناقصتين بعد الاخبار، والحال ان القضية خبرية، ان الاجمالى لا نسبة خبرية فيه .

والثالث : بالاضافة الى ما تقدم ان النسبة من الهيئة والبناء انما يكون اذا كانت المادّة مشتملة على المعنى الحرفى .
والرابع : ان الهيئة هى التى تأتى بالذات مجملة .

والخامس : بانه انما يتم فى قبال التفصيلى لا الإجمالى المذکور .

والسادس : بأن التكرار فرع كونه أخبارين، والحال انه اخبار واحد لكون الخبر مركباً اجمالياً .

ومما تقدم ظهر، ان التركيب الإجمالى المختار غير ما يكون بتعمّل العقل منحلّاً، كمفهوم الحجر الى شىء له الحجرية، وما يكون مركباً تفصيلاً كشىء له النطق، فالوجدان يرى فرقاً بين الثلاثة .

كما ان المشتق عبارة عن الذات الملوّنة — مع ملاحظة دخول اللون فى مفهومه — ولذا كان اسماً ، لا لون الذات، وان لم يكن فرق بينهما فى حصول التركيب الإجمالى، والمذكور وان كان خلاف السياق فى المشتقات، حيث انها تفيد الالوان لا الملونات، الا ان التبادر أوجب الالتزام بذلك .

ثم البساطة مفهوماً يقابلها التركيب كذلك ، كتقابل البساطة والتركيب الحقيقيين ، فملاك الأولين الوحدة والتركيب مفهوماً ، وملاك الآخرين هما حقيقة ، ولذا كان بين البسيطيين عموم مطلق ، وكذلك بين المركبين ، وان كانا متعاكسين ، فالاثنيّة بالتعمّل لا تضرب بساطة المشتق كالإجمال ، والتفصيل بين الحد والمحدود ، على ما ذكره الكفاية ، وان أشكل عليه البروجردى (قده) بان ما ذكره هدم لأساس البساطة ، لان النزاع بين الشريف وخصمه فى البساطة العقلية وعدمها ، وفيه ان نزاعهما فى المفهوم لا فى الحقيقة .

الثانية

من يرى تركيب المشتق يصحّ عنده الفرق بينه وبين مبدئه فى حمل الأول دون الثانى ، أما من يرى بساطته فما هو الفارق الذى أوجب ذلك ؟

قال الدوانى (قده) : لافرق بين المشتق ومبدئه الحقيقى دون المشهورى [وهو المصدر] إلا بالاعتبار ، والفصول حيث فهم منه اعتبار الأول لا بشرط ، فيصح حمله ، والثانى بشرط لا ، فلا يصحّ أشكل عليه بأن العلم والحركة يمتنع حملهما على الذات ، وان اعتبر الا بشرط .

وأجاب الآخوند (قده) عنه بأن المشتق وضع للعرض بلحاظ

الاتحاد والهوهوية ، والمبدأ بلحاظ ذات العرض ، فالامر واقعى لا اعتبارى ، وما ذكره هو الظاهر من المولى صدرا والسبزوارى (قدهما)، وتبع الثانى الاصبهانى والنائينى (قدهما) حيث قال الاول: مفهوم المشتق عند بعض المحققين هو عين الصفة لاتحاد العرض والعرضى عنده بالذات، والفرق يكون الصفة عرضاً غير محمول اذا أخذ فى العقل بشرط لاشىء ، وعرضياً محمولاً اذا أخذ لا بشرط .

وقال الثانى : ان حقيقة البياض وغيرها من الاعراض تارة تلاحظ بماهى وانها فى قبال موضوعها فهو بياض ولا يحمل على موضوعه .

وأخرى بماهى ظهور موضوعها ، وكونها مرتبة من وجود موضوعها وطوراً لوجوده وطور الشىء لا بيبانه، فيصح حملها عليه، لان هذه المرتبة مرتبة من وجود الموضوع، والحمل هو الاتحاد فى الوجود، ثم أيده بأنا اذا رأينا شيئاً أبيض فالمرئى بالذات هو البياض ومع ذلك نحكم بانه بياض وأبيض فلولوا الاتحاد لم يحكم العقل بذلك ، وبأن المعلم الاول و مترجمى كلامه عبّروا عن المقولات بالمشتقات، ومثلوا لها بها فعبروا عن الكيف بالمتكيف ومثلوا لها بالحر والبارد، ولولا الاتحاد لم يصح ذلك .

ويرد عليهم أولاً: ان المبدأ لللا بشرط، غير الذات، وان كان

طوراً من أطوار الذات فكيف يحمل عليه .

وثانياً: ان المادّة يلزم ان تكون بكلّها فى مختلف الهيئات ،
فان جرّدت عن بشرط لا أنخرمت القاعدة، وان كانت معه كان جمعاً
بين المتنافيين .

وثالثاً: ان المبدأ لا تحصّل له ، وبشرط لا ، يعطى التحصل .

ورابعاً: ان المشتق هو الموصوف، كما يفهم من معناه فكيف
يقال انه عين الوصف الذى هو المبدأ ؟

ومنه يعلم ، وجه النظر فى وحدة البياض والابيض، وهل هو

إلا كالقول بوحدة النطق والناطق ؟

أما النقل عن المعلّم الثانى ، فان تم ففيه النظر المذكور ،
كيف والحار غير الحرارة، ولعلّ بهمنيار أراد ما ذكرناه حيث قال:
لو كانت الحرارة قائمة بذاتها لكانت حرارة وحارة .

الثالثة

قال نصير الدين والسبزوارى وغيرهما (ره) يحتاج الحمل الى
جهتّى الوحدة والتكثّر ، وعدلّوه بانه لولا التغير لم ينفع، ولولا
الوحدة لم يصح ، وفصل الفصول بانه ان كان التغير اعتبارياً
والوحدة حقيقة فلا كلام، أما اذا كان العكس كالأعراض لموضوعاتها
فلا بد من أخذ المجموع من حيث المجموع شيئاً واحداً وأخذ

الاجزاء لا بشرط ، واعتبار الحمل بالنسبة الى المجموع حتى يصحّ .

واعترض عليه الآخوند (قده) فى الكفاية والفوائد بأن لحاظ التركيب بين المتغايرين واعتبار كونهما مجموعاً مخلاً ، اذ لا حاجة الى الاعتبار بعد التركيب الحقيقى ولا يحمل جزءاً المركّب أحدهما على الآخر ، والمفرد موضوع ومحمول لا الذى له مزية التركيب ، وانه يلزم زيادة جزء اعتبارى فى المحدود وهو ملاحظة مجموعهما من حيث المجموع واحداً فى طرفه ، مع بداهة لزوم مساوات الحد ومحدوده .

وأضاف الاصبهاني (قده) عليه بأن بملاحظة وحدتهما تكون الوحدة وصف اللحاظ والاعتبار فلا يصحّ أن يقال : هذا ذاك إلا فى اللحاظ ، مع ان الحمل هو اتحاد الموضوع والمحمول فى الوجود وكيف يقول : ان حمل الناطق على الانسان والحيوان بهذه الملاحظة مع ان صدر المحققين جعل صحة الحمل فيه دليلاً على التركيب الاتحادى ؟ وان كان فيه ان الفصول يرى التركيب انضمامياً ، فالاشكال مبنائى لابنائى (١) .

ويمكن ان يقال عليه ، ان معنى المشتق اذا كان [ذوكذا] كما

(١) اذ كيف يستشكل عليه بكلام صدر المحققين .

يظهر منه (قده) شكل الاعراض لموضوعاتها وحدة حقيقتية ، أما عليهما ان كلامهما على مبنى البساطة لا يلائم الوحدة حقيقة ، وقد عرفت ان التركيب الاجمالي هو مقتضى الصناعة .

ومما تقدم يظهر ، وجه النظر في كلام البروجردى (قده) ان ملاك الحمل الاتحاد بحسب اللحاظ، وان التغاير انما يعتبر لافادة الحمل لالصحة، لصحة حمل الشيء على نفسه، لما عرفت من ان الاتحاد في الوجود، والتغاير فيه بالاعتبار لتوهمه في مقام الجعل أما انه لا نسبة فيه كما قاله بعض، فلم يظهر له وجه .

الرابعة

لقد ذكروا صفات الجمال والجلال، ثمانية وسبعة، للاختلاف فيهما ، والا فهي أكثر ، وقال المحققون في الاولى انها عين الذات فاحداها عين الاخرى أيضاً، وذلك لعدم تعقل تعدد القدماء ولذا أبطلوا قول الاشاعرة بزيادة الصفات على الذات ، حتى قال فخر الدين الرازى: ان علمائنا حكموا بكفر المسيحية لما اعتقدوه من الاقانيم الثلاث، وهم قد اختاروا كون القدماء ثمانية، ومع ذلك يعدون أنفسهم موحدين، ولما رأى المعتزلة بطلان ذلك، كبطلان التعطيل، ولم يتصوروا العينية، قالوا بالنيابة، وانه تعالى قبل حدوث الصفات له، لم يكن موصوفاً بها، ولكن كان ذاته نائبة عنها، فكانت

الاشياء منكشفة لديه مثلاً، من دون ان يثبت له وصف العلم، كما أشار اليهما السبزواری (قده) في قول الاول بأزدياد، والثاني بالنيابة.

وقد أورد على اطلاق المشتق عليه تعالى، من حيث الهيئة عدم المغايرة في ذاته وصفاته سبحانه للعينية (١) مع لزومها فيه، ومن حيث المادّة اقتضاءها الحداثيّة، وليس العلم ونحوه فيه تعالى حدثاً.

وأجاب عن الاول الفصول، بالنقل أو التجوز في المشتق عند اطلاقه عليه تعالى.

والآخوند (قده) بكفاية المغايرة المفهوميّة.

والنائيني (قده) بأن المغايرة في لحاظ المبدء والذات بشرط لا، واللحاظ لا ينافي العينية خارجاً.

والعراقي (قده) بأن العينية فيه سبحانه دقّة فلسفيّة والناس غافلون عنها، فهم يفهمون من [العالم] المنكشف لديه وهو محقق في كلا المقامين (٢).

والبروجردی (قده) بأن إجراء المشتق على الذات باعتبار وجود حيثيّة فيها، كحيثيّة العلم في [عالم] ولا يشترط زيادتها عليها

(١) اي عينية الذات والصفات فيه سبحانه عند الشيعة.

(٢) عندنا وعنده تعالى.

فالصدق في كلا المقامين على نحو واحد .

وبعضهم بأن المفهوم من المشتق المعنون بما انه كذلك أما زيادة العنوان عليه وقيامه به فهو خارج عن مفهومه ، ولعل الفرق بين الاخيرات (١) ان العنوان منتزع عن الحيثية بينما الانكشاف — مثلاً — لوحظ فيه الخارج أيضاً .

وأورد على الاول: بأن لازم النقل فهم معنيين فيه تعالى وفي غيره ، مع انه خلاف الوجدان ، وبأنه ان لم يفهم معنى العلم ، كما في غيره تعالى لزم: أما ان يفهم معنى الجهل ، أو كونه لقلقة لسان ، وكلاهما غير تام ، وبأن العلم والجهل مثلاً ضدان لاثالث لهما ، فاذا لم يفهم من [العالم] فيه سبحانه ما يفهم في غيره ، لزم فهم مقابله ، وهو باطل ضرورة .

وللفصول انه يقول: انه نقل الى [ما كان العلم عين الذات] لا مغيراً ، كما في المخلوق ، فلا يلزم اللوازم الثلاثة .

وعلى الثاني والثالث : بأن الاشكال هو ان العالم مثلاً وضع لمن علمه زائد على ذاته ، والله ليس كذلك ، والتغاير المفهومي اللحاظي لا يدفع هذا الاشكال .

(١) ففي العلم مثلاً حيثية البروجردى (قده) لوحظ فيها الذات ، وعنوان

المعاصر يأتي بعد الحيثية ، والانكشاف في العراقي (قده) لوحظ فيه الخارج أيضاً ، بخلافهما .

أما الثلاثة الاخيرة، فان كان مرجعها الى عدم الوضع المذكور
 — كما ليس بالبعيد — لم يكن بها بأس وان كان أقربها أولها ،
 لملاحظة الانكشاف فى العلم — مثلاً -- (١) .
 وأما الايراد من حيث المادّة، ففيه ان لا دلالة لها على الحديثية
 نعم هي غالبية مصداقاً وبينهما بون .

الخامسة

فى صدق المشتق، هل يحتاج قيام المبدء بالذات؟ المعتزلى
 قال: لا، ولذا يصدق الضارب والمولم، على من لم يقم به الضرب
 والألم، وغيره قال: نعم، فلاشعرى قال بالقيام الحلولى، ولذا
 التزم بقيام العلم والقدرة وغيرهما به سبحانه، وقال بالكلام النفسى،
 والفصول بلزوم قيامها، وحيث لا قيام فيه سبحانه، لاستحالة تعدد
 القدماء، قال بالنقل عند اطلاقه عليه، والآخوند (قده) بلزومه -- وانه
 فيه أيضاً: بنحو من القيام بدون الاثنيّة، بل بنحو الاتحاد والعينية --
 وان كان مختلف الانحاء بسبب اختلاف (٢) المواد أو الهيئات أو

(١) انما قلنا مثلاً، لان الامر فى [القادر] و [الحى] ونحوهما من باب
 آخر اذ لا انكشاف .

(٢) الاول: كالمختلعة والمكتسبة، فقد حل فيها الخلع وصدر منها
 الكسب . والثاني: كالضارب والمضروب، فقد صدر من الاول الضرب
 وحلّ فى الثاني . والثالث: كالعالم له تعالى ولنا .

الذوات، فالقيام موجود صدوراً أو حلوياً أو وقوعاً عليه أو فيه أو انتزاعاً، على نحو خارج المحمول أو المحمول بالضميمة، وكان عليه ذكر الاعتبار أيضاً، فصفته تعالى، لا من قبيل ما ليس له ما بهذاء ولا من قبيل ماله ما بهذاء مستقل.

لا يقال: إذا لم تكن كثرة في مقام ذاته، فكيف تنتزع منه الكثرة فان ذلك مثل انتزاع الوحدة مما لا وحدة له؟.

لانه يقال: الانتزاع باعتبار تعدد الجهات، وهو لا يسبب انثلام الوحدة.

السادسة

إذا اسند المشتق الى موضوع حقيقة أو مجاز (١) في الكلمة، فكل من الاسناد وهيئته (٢) وما دّته قديكون حقيقة أو مجازاً.

وهل المجاز في الاسناد يوجب مجازية المشتق؟ ظاهر الفضول ذلك، فقال بأن القائم بالواسطة مجاز كالشدة والسرعة القائمتين بالجسم بواسطة الحركة واللون.

(١) مثل ما إذا اطلق على الماء لفظ [اللبن] لشفاقيته.

(٢) الاسناد كالميزاب الجاري، والهيئة كالماء الجاري إذا كان الجريان

منقضيًا، والمادة كماء الغدير الجاري، حيث ان الجريان استعمل في تموج الغدير، والحقيقة في الكل مثل الماء الجاري، وهو في الحال جار.

ورده الكفاية بأنه مجاز في الاسناد، لافي الكلمة، فالمشتق بما هو مشتق استعمل في معناه الحقيقي، وان كان مبدئه مسنداً الى ما يجعل الاسناد مجازياً، ولا منافات بين الامرين، ووافقه المشكيني (قده) وغيره .

وأيده النائيني (قده) وان أظهر أولاً نوع تفصيل بين القول بتركيب المشتق، فكما قال الفصول، لان النسبة الناقصة في المشتق تابعة للنسبة التامة في القضية، والقول ببساطته، فكما قال الآخوند (قده) .

والذي ينبغي هو ان المشتق ان كان بسيطاً (١) أو مركباً اجمالياً كما اخترناه، أو تفصيلياً مع كون النسبة الى الكلّي، فكما قاله الثاني وان كان تفصيلياً، مع كون النسبة الى المصداق، فكما قاله الاول اذ النسبة في المشتق تكون حينئذ مجازاً، ولعل الفصول نظر الى ذلك لبنائه تركيب المشتق .

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين .

محمد

قم المقدسة

٢٤ / رجب / ١٤٠٣ هـ .

(١) ١ - كجری، ٢ - بمعنی رونده، ٣ - ذات ثبت له الجریان،

٤ - الميزاب (ميزاب جار) .

الفهرست

٧	التمايز بين العلوم
٩	موضوع علم الاصول
١٣	تعريف علم الاصول
١٦	الوضع
١٧	الاشكال على التعريفات
١٨	اللفظ والمعنى
٢١	المعنى الحرفي
٢٧	الرواية عن علي عليه السلام
٢٨	الخبر والانشاء
٣١	ثمرة الخلاف في المعنى الحرفي
٣٣	المبهمات
٣٥	وضع المبهمات
٣٧	كيفية المجاز
٣٩	لوقال: اغتسل للجمعة والجنابة
٤٠	استعمال اللفظ في اللفظ

- ٤٣ كيف يقصد قاريء القرآن ؟
- ٤٤ الدلالة تتبع الارادة
- ٤٥ هل الدلالة تتبع الارادة ؟
- ٤٧ مراد العُلمين (قدهما)
- ٤٨ وضع الهيئات
- ٤٩ الوضع للهيئة
- ٥١ ثمرة وضع الهيئة
- ٥٢ علائم الحقيقة والمجاز
- ٥٣ التبادر
- ٥٤ صحّة الحمل
- ٥٥ الدور وجوابه
- ٥٦ الاطراد
- ٥٩ تعارض الاحوال
- ٦٠ الحقيقة الشرعيّة
- ٦٢ الحقيقة الشرعيّة تتوقف ..
- ٦٣ المراد بالمهيات المخترعة
- ٦٥ الصحيح والاعمّ
- ٦٧ تصوير الجامع
- ٦٩ الجامع على رأي الكفاية
- ٧١ تصوير الحائري (ره) للجامع
- ٧٣ الجامع على الاعمّ
- ٧٥ الجوامع التي ذكروها

- ٧٧ جوامع أخر واجوبتها
- ٧٩ ثمرة المسألة
- ٨١ ايراد الشيخ (ره) على الفرق بين الصحيح والاعمى
- ٨٢ أدلة الطرفين
- ٨٣ أدلة الصحيح
- ٨٥ تعلق النذر بترك العبادة المكروهة
- ٨٧ توجيه تعلق النذر بالعبادة المكروهة
- ٨٨ أمور
- ٨٩ أسامي المعاملات
- ٩١ احتياج الطرفين الى الاسم
- ٩٣ دخل المستحب في الواجب
- ٩٥ الاشتراك
- ٩٧ استعمال اللفظ في أكثر من معنى
- ١٠١ المشترك بدون القرينة
- ١٠٢ المشتق
- ١٠٣ بين المشتق الادبي والاصولي
- ١٠٤ هل النزاع لغوي أو عقلي ؟
- ١٠٥ هل النزاع كبروي أو صغروي ؟
- ١٠٦ النزاع في كل المشتقات
- ١٠٧ المشتقات التي فيها النزاع
- ١٠٩ ارضعت زوجته الصغيرة
- ١١٠ الكلام في اسم الزمان

- ١١٢ النزاع في أي المشتقات
 ١١٣ وضع المادة والهيئة
 ١١٥ ما يخرج عن بحث المشتق
 ١١٧ المشتقات ليست تسعاً
 ١١٩ دلالة الفعل على الزمان
 ١٢١ النزاع في كل المشتقات واختلاف المباديء لا يضر
 ١٢٣ اختلاف مباديء المشتقات
 ١٢٤ المراد بالحال
 ١٢٦ اشكال وجواب
 ١٢٧ الزمان خارج عن المشتق
 ١٢٨ الاصل العقلاني
 ١٢٩ أدلة اعتبار التلبس
 ١٣١ هل المشتق بسيط أو مركب؟
 ١٣٢ الايراد على الوجوه
 ١٣٣ الاشكال على صحة السلب
 ١٣٥ الجامع بين المتلبس والمنقضى
 ١٣٦ أدلة الاعمى
 ١٣٩ المفصلون
 ١٤١ تتمات
 ١٤٣ تعريف الفكر
 ١٤٥ أدلة بساطة المشتق
 ١٤٧ من يرى بساطة المشتق

- ١٤٩ احتياج الحمل الى جهتين
- ١٥١ المشتق في صفاته تعالى
- ١٥٣ هل يحتاج قيام المبدء بالذات ؟
- ١٥٥ أقسام الحقيقة والمجاز في المشتق