المعارف الجعفرية

القسم الثالث

أصول الفقه

مناهج الأصول

في

شرح مقالات الأصول

الجزء الأول

تأليف

الأصولي الفقيه

سماحة آية الله الحاج السيد عباس المدرسي دام ظله

مناهج الأصول

في

شرح مقالات الأصول

تأليف

الأصولي الفقيه

سماحة آية الله الحاج السيد عباس المدرسي اليزدي مدظله العالي

الجزء الأول



شبكة الفكر
alfeker.net

المعارف الجعفرية

القسم الثالث

أصول الفقه

مناهج الأصول

في

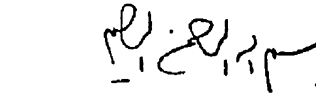
شرح مقالات الأصول

الجزء الأول

تأليف

الأصولي الفقيه

سماحة آية الله الحاج السيد عباس المدرسي اليزدي مد ظله العالي



مقدّمة المؤلّف

الحمدلله رب العالمين والصلاة والسلام على محمّد وآله الطيبين الطاهرين واللعن الدائم على اعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

امّا بعد فيقول العبد الفاني والراجى لرحمة ربه السيّدعباس المدرّسي اليزدي مؤلّف هذا الكتاب العزيز والسفر الجليل نجل سماحة آية الله العظمىٰ السيّد يحيى المدرّسي اليزدي ﷺ، أنّه لما كان ديدن الخلف المصلح النظر في كلمات السلف الصالح وتفسيرها وشرحها فانهم المرشدون إلى الهداية والواصلون إلى السعادة فبهم قد انتقلت إلينا الأمانة العظمى وأحكام الشريعة الكبرىٰ يداً بيد من المعصومين العظام سلام الله عليهم أجمعين عن الرسول الأكرم ﷺ وكان ينقل استاذنا الآملي عن المحقّق النائينيّ أنّه كان يقول اني أفتخر ان أنظر في بيع الشيخ الأنصاري وكلماته وأفهم مطالبه ويصرح الشيخ الأعظم الأنصاري ان من أفتخاري النظر إلى كلمات السلف الصالح وفهم كلماتهم ولذا ترى كتابه المكاسب مملو من كلمات المحقّقين كالشيخين والسيّدين والشهيدين والمحقّقين والعلّامه وغيرهم نور الله ضرائحهم ـ ونحن اداء لبعض حقوق اساتذتى العظام قدس الله

ارواح الماضين منهم وأطال الله عمر الباقين قد جمعت جملة من المسائل الفقهية من تقريراتي لهم وسميتها بـ«نموذج في الفقه الجعفري» وقد طبعه الأخ في الله الشيخ محمّد الداوري حفظه الله وأخيراً رأيت أن بعض أعاظم المعاصرين دامت بركاته[1] قد علق على دُرر الأُصول لأستاذه المحقّق الحائري قدّس الله سره فللّه تعالى درّه وعليه أجره من إحياء كلمات أستاذه فرأيت أنّ من الحرى أن أعلق وأشرح كتاب مقالات الأُصول للمحقّق الكبير والأُصولي العظيم ذا الفكر الصائب فقيه أهل البيت أستاذ الفقهاء والمجتهدين ومنهم جملة من أساتذتى العظام وهو سماحة آية الله العظمىٰ في العالمين الشيخ ضياءالدين العراقيّ قدّس الله تربته وذلك بأمر أستاذنا آية الله العظمىٰ الميرزا هاشم الآملي‌ﷺ اداءً لحقّ ذلك العالم الكبير الواجب على أهل العلم لفكره الباكر ويكون الشرح بحسب فهمي القاصر وفكري الخاطئ وأعترف أنّه لا يصل فهمي وإدراكى إلّا إلى قطرة من بحر علمه. ولو أنّي كتبت دورات من الأُصول تقريراً لأساتذتى العظام والّفت كتاباً كبيراً في الأُصول عند إلقائى بحث خارج الأُصول على بعض الأحبة وشرحاً لكفاية الأُصول إلّا أنّه أعرضت عن كلّ ذلك وقمت في هذا السفر الخطير اداءً لحقّ هذا الاستاذ الوحيد الّذي لم يصل إلى فكره الصائب ومبتكراته البديعة شيء من المحقّقين والمجتهدين إلّا القليل فإن من دقق النظر وخلى الذهن من الشبهات والتعصب والتقليد ـ يرى فيه البيانات العالية من السلف والخلف مع إنضمام المطالب الغامضة والمبتكرات المعضلة بعبارات مؤجزة ـ والّفت ذلك مجرداً لإحياء ذكره بمناسبة مضى نصف قرنٍ على وفاته واداء لحقّ تلميذه المعظم الوحيد سماحة آية الله العظمىٰ السيّد الوالدﷺ فاسئل الله تبارك وتعالى أن يوفقني

---

١ ـ هو آية الله العظمىٰ الحاج السيّدمحمّدرضا الگلپايكاني.

لإتمامه فإنّه غفور رحيم وليس لي في هذا السفر الجليل إلّا التقرب إلى الرب العزيز والوسيلة إلى رضوانه وغفرانه ـ وهمّي في هذا الشرح أن أذكر الثمرات الفقهية الفعلية للمسائل الأُصولية بقدر الإمكان وأتعرض لبعض الأُمور المهمة الّتي لم يتعرض لها المحقّق الماتنﷺ ويكون تتميماً لمسائل هذا العلم ـ ويقرب هذا الشرح من ثمانية أجزاء إن شاء الله تعالى وسميّته بـ«نماذج الأُصول في شرح مقالات الأُصول لمحقّق العراقيّﷺ» وراجعت في شرحي هذا جملة من الكتب الأُصولية وغيرها بل في جملة من الشرح ذكرت عين عباراتها بتصريح مأخذه أو بدون ذلك ثمّ ان هذه هديّة إلى مولاى الحجة بن الحسن صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه وأسئل الله العفو عن العثرات والمزلات وأرجوا من الإخوان والأحبة الناظرين فيه أن يعفو عنها فان الخطأ والنسيان من عوارض الإنسان ونتكل على الله تعالى في جميع الأُمور فإنّه نعم المولى ونعم الوكيل، ثمّ أكرر أن العفو عند كرام الناس مقبول وكان ذلك في رجب سنة ١٤١١ هـ. ق.

المؤلّف

(١) .....

(١) بسم الله الرحمن الرحيم وله الحمد ـ هذا كتاب نماذج الأُصول في شرح مقالات الأُصول لمحقّق العراقيّ ﷺ وقبل الورود في البحث والشرح نتعرض لأُمور. لأجل البصيرة في هذا العلم من دون دخالته في الفقه.

الأمر الأوّل ـ في مرتبة علم الأُصول من حيث الشرف والتعلم.

فإن شرف كلّ علم يكون بشرافة موضوعه أو غايته وأشرف العلوم علم الكلام حيث أن موضوعه أشرف الموضوعات وهو البحث عن أحوال المبدء والمعاد وغايته أشرف الغايات وهو الوصول إلى الكمالات النفسانية والدرجات العالية وبعد ذلك علم الفقه وهو العلم بالأحكام الشريعة فإن غايته هو الوصول إلى الدرجات الرفيعة فإنه الباعث للسعادة الأبدية وعلم أُصول الفقه مقدّمة لعلم الفقه فإنه من مبادئ علم الفقه فله الشرافة والمرتبة لتوقفه عليه ـ وأمّا من حيث التعليم والتعلم يكون علم الأُصول مقدّماً على علم الفقه لكونه مقدّمة له ولا يمكن تحصيل الاستنباط بدونه وممّا يتوقّف عليه ـ وبالجملة مرتبة علم الأُصول فوق

مرتبه سائر العلوم عدا الفقه شرافة وقبل الفقه تعلماً.

الأمر الثاني ـ في أن علم الأُصول الجزء الأخير من العلة التامّة لعلم الفقه.

قال المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ١ ص ١٨»: لا إشكال في ان العلوم ليست في عرض واحد بل بينها ترتّب وطوليّة إذ رب علم يكون من المبادئ لعلم آخر ولأجل ذلك دون علم المنطق مقدّمة لعلم الحكمة وكذلك كان علم النحو من مبادى علم البيان ومن الواضح أن جل العلوم تكون من مبادى علم الفقه ومن مقدّماته حيث يتوقّف الإستنباط على العلوم الأدبية من الصرف والنحو واللغة وكذا يتوقّف على علم الرجال وعلم الأُصول ولكن مع ذلك ليست هذه العلوم في عرض واحد بالنسبة إلى الفقه بل منها ما يكون من قبيل المقدّمات الأعدادية للإستنباط ومنها ما يكون من قبيل الجزء الأخير لعلة الإستنباط وعلم الأُصول هو الجزء الأخير لعلة الإستنباط بخلاف سائر العلوم فإنها من المقدّمات حتّى علم الرجال الّذي هو أقرب العلوم للإستنباط ولكن مع هذا ليس في مرتبة علم الأُصول بل علم الأُصول متأخر عنه وعلم الرجال مقدّمة له ـ إلى أن قال: ـ مثلاً استنباط الحكم الفرعي من خبر الواحد يتوقّف على عدة أُمور فإنه يتوقّف على معرفة معاني الألفاظ الّتي تضمنها الخبر ويتوقّف أيضاً على معرفة أبنية الكلمات ومحلها من الإعراب ليتميّز الفاعل عن المفعول والمبتدأ عن الخبر ويتوقّف أيضاً على معرفة سلسلة سند الخبر وتشخيص رواته وتمييز ثقتهم عن غيره ويتوقّف أيضاً على حجية الخبر ومن المعلوم أن هذه الأُمور مترتبة من حيث دخلها في الإستنباط حسب ترتبها في الذكر والمتكفل لإثبات الأمر الأوّل هو علم اللغة ولإثبات الثاني هو علم النحو والصرف ولإثبات الثالث هو علم الرجال ولإثبات الرابع الّذي به يتم الإستنباط هو علم الأُصول فرتبة علم الأُصول متأخّرة عن

جميع العلوم إلخ. لأن بضم كبرياته يستنتج الحكم الفقهي لا غير.

الأمر الثالث: في الحاجة إلى علم الأُصول.

قد يتخيل أن علم الأُصول حشو زائد وليس بنافع وهو منسوجات ومصنوعات وهذا تخيل باطل وتوهّم فاسد فإن بدونه لا يصير الإنسان فقيهاً فالضروري الّذي لا يشكّ فيه أن الشريعة الإسلاميّة تشتمل على أحكام إلزامية من وجوبات وتحريمات تتكفل بسعادة البشر مصالحهم المادية والمعنوية ويجب الخروج عن عهدتها وتحصيل الأمن من العقوبة من ناحيتها بحكم العقل وهذه الأحكام ليست بضرورية لكلّ أحد بحيث يكون الكل عالمين بها من دون حاجة إلى تكلف مؤنة الإثبات وإقامة البرهان عليها نعم عدة منها أحكام ضرورية أو قطعية فيعلمها كلّ مسلم من دون حاجة إلى مؤنة الإثبات والإستدلال ولكن جلّها نظريات تتوقّف معرفتها وتمييز موارد ثبوتها عن موارد عدمها على البحث والإستدلال وأن ذلك يتوقّف على معرفة قواعد ومبادي تكون نتيجتها معرفة الوظيفة الفعلية وتشخيصها في كلّ مورد وأن هذه القواعد هي القواعد الأُصوليّة فهي مبادي تصديقية لعلم الفقه المتكفل لتشخيص الوظيفة الفعلية في كلّ مورد بالنظر والدليل وأن المباحث الأُصوليّة قد مهدت وأسست لمعرفة هذه القواعد وتنقيحها فقد ذكر أستاذنا الشيخ الزنجانيّ أن كلّ مسألة فقهية تحتاج إلى مسائل أُصوليّة لا مسألة واحدة فلو قام الخبر الواحد على وجوب صلاة الجمعة فيحتاج إلى ثبوت أصل الصدور وهو إحدى مسائل أُصوليّة مهمة وهي حجيّة الخبر الموثوق الصدور أو الثقة. وجهة الصدور بأن لم يصدر تقيّه أو للإختبار والإمتحان بأصل عقلائي ثابت في الأُصول ـ كما أن صغرى الظهور من كون المفرد المحلي باللام يفيد العموم وكذا سائر مسائل العام والخاص والمطلق والمقيد كلّ ذلك

من المسائل الأُصوليّة ثمّ كبرى الظهور حجّة أيضاً منها وتخصيص القرآن بالخبر الواحد أيضاً من المسائل الأُصوليّة وغير ذلك من الجهات الموجودة في دليل واحد من المفاهيم الحرفية وثبوت إطلاقها وعدم ثبوته وثبوت المفهوم للوصف وعدم ثبوته وغير ذلك.

الأمر الرابع: في تقسيم علم الأُصول.

قال صاحب الكفاية ج ١ ص ٣: وبعد فقد رتبته على مقدّمة ومقاصد وخاتمة. أمّا المقدّمة ففي بيان أُمور: وهي ثلاثة عشر والأمر الأخير المشتق. والمقاصد ثمانية:

المقصد الأوّل في الأوامر.

المقصد الثاني: في النواهي.

المقصد الثالث: في المفاهيم.

المقصد الرابع: في العام والخاص.

المقصد الخامس: في المطلق والمقيد والمجمل والمبين.

المقصد السادس: في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً.

المقصد السابع: في الأُصول العملية.

المقصد الثامن: في تعارض الأدلة والأمارات.

الخاتمة: في الإجتهاد والتقليد، انتهى.

هكذا مشي عليه هو والمتأخّرين عنه، وذكر المحقّق الإصفهانيّ في الأُصول على النهج الحديث ص ٦، قال: فقد جعلنا الكتاب مرتباً على مقدّمة وأبواب أربعة وخاتمة، فالمقدّمة في المباديء التصورية والتصديقية بقسميها من اللغوية والأحكامية، امّا مباديء التصورية راجعة إلى حدودات تلك القضايا بأطرافها

من الموضوع والمحمول والنسبة، ومبادئه التصديقية هي ما يتوقّف عليه التصديق بثبوت محمولات تلك القضايا لموضوعاتها، فالمباديء بكلا قسميه تارة لغوية وأُخرى أحكامية، فالبحث عن المعاني الحرفية والخبر والإنشاء والحقيقة والمجاز وأشباهها من المبادىء التصورية اللغوية يعرف بها مفاد الهيئات النسبية الإنشائية ومعنى حقيقتها ومجازيتها، والبحث عن ثبوت الحقيقة الشرعية والصحيح والأعم وجواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى من المبادىء التصديقية اللغوية بها يصح حمل الصلاة مثلاً على معناها المتداول شرعاً وبها يحكم بإجمال اللفظ على الصحيح فلا موقع للإطلاق أو بالبيان الّذي معه مجال له على الأعم وبها يحكم على إستعمال اللفظ في الجامع بناء على الامتناع وفي الإيجاب والاستحباب مثلاً بناء على الإمكان ـ كما أن البحث عن حقيقة الحكم بما هو لابما هو مدلول اللفظ ـ أي هل الارادة أو الأمر الإنشائي الإعتبارى ـ والبحث عن التكليفي والوضعي والمطلق والمشروط والنفسي والغيري إلى آخر تقسيمات الحكم من المبادئ التصورية الإحكامية ـ والبحث عن إمكان اجتماع الحكمين إمتناعه من المباديء التصديقية الإحكامية فيحكم بناء على الإمكان بعدم التعارض بين الدليلين المتكفلين للحكمين وعلى الإمتناع بالتعارض ـ والأبواب الأربعة ـ الباب الأوّل: في المسائل العقلية النظرية والعملية وإنما قدمناها على اللفظية لشرافتها وقلة مواردها ـ ومراده مباحث القطع والإستلزامات العقلية كبحث مقدّمة الواجب ومبحث الضد ومبحث إجتماع الأمر والنهى ومبحث النهى في العبادات.

الباب الثاني: في المسائل اللفظية وفيه مقاصد الأوّل في المجعولات التشريعيةمن حيث نفسهامن الأوامر والنواهي. الثاني فيالمجعولات المزبورة

من حيث تعليقها على شرط أو وصف ونحوهما الثالث في موضوعات المجعولات التشريعية ومتعلقاتها من حيث العموم والخصوص والاطلاق والتقييد والإجمال والبيان.

الباب الثالث: في ما يتعلّق بالحجج الشرعية من حجية الظاهر مطلقاً وخصوص ظاهر الكتاب وحجية حكاية السنة وحجية نقل الإجماع وحجية الاستصحاب يذكر كلّ منها في ضمن مطلب.

الباب الرابع: في تعارض الحجتين دلالة او سنداً. والخاتمة في البراءة والإشتغال والإجتهاد والتقليد فإن مسائلها إمّا بنفسها حكم شرعي مستنبط أو لاينتهى إليه أصلاً فلذا جعلناها خارجة عن مقاصد الفن ومندرجة في خاتمتها حيث لم يبحث عنها في علم آخر مع حاجة الفقيه إليه انتهى ولكن فيه مضافاً إلى أنّه لم يف عمره الشريف لتطبيق المسائل الأُصوليّة على تبويبه ـ يرد عليه أن البرائة والإشتغال واجدتان لخصوصيّة بها إمتازتا عن القواعد الفقهية وهي كونهما ممّا ينتهى إليه أمر المجتهد في مقام الإفتاء بعد اليأس عن الظفر بالدليل الإجتهادي كإطلاق أو عموم وهذا بخلاف تلك القواعد فإنها ليست واجدة لها بل هي في الحقيقة أحكام كلية الهية استنبطت من أدلتها لمتعلقاتها وموضوعاتها وتنطبق على مواردها بلا أخذ خصوصية فيها وبهذه تكونان من المسائل الأُصوليّة بل سيأتي نفس تعريف علم الأُصول الّذي يشملهما وسيأتي أيضاً بيان التمييز بين المسائل الأُصوليّة والفقهية.

الأمر الخامس: في ماهيّة العلم وحقيقته، وجعل في الطبع الحديث من المقالات عنوان (المقالة الأولىٰ في ما يتعلّق بالعلم موضوعاً وغاية وتعريفاً) ولا يوجد في الطبع الأوّل المعتمد عليه ذلك.

مقالات الأُصول

إعلم أن ديدن الأصحاب من الصدر الأوّل[1] على تدوين شتات من القواعد الوافية بغرض ومقصد مخصوص وجعلها فنّاً خاصاً[2]

---

(١) لايخفى أنّه قد جرى ديدن أرباب الفنون على تدوين شتات من القواعد والمسائل الخاصة ممّا كانت وافية بغرض مخصوص ومقصد خاص وجعلهم فنّاً خاصاً وموسومة بإسم مخصوص كالنحو والصرف ونحوهما كما هو كذلك في طريقة العقلاء لكلّ من أراد أن يأسّس فنّاً من الفنون أو قانوناً من القوانين فلأنّه يلاحظ في نظره أوّلاً في مقام تأسيس ذلك الفن غرضاً خاصاً ثمّ يجمع شتات من القواعد والمسائل الخاصة ممّا كانت وافية بذلك الغرض والمقصد المخصوص ويسموه بإسم خاص.

(٢) ومن الواضح أيضاً أن ما كانت من القواعد والمسائل دخيلة في ذلك الغرض الخاص ومرتبطة به يحسب من ذلك الفن الخاص دون ما لايكون لها دخل في ذلك الغرض الخاص فما كان الغرض منه هو صيانة الخطاء اللفظى في الكلام فهو النحو ويجمعه القواعد الدخلية في هذا الغرض وما كان الغرض منه صيانة الخطاء في الفكر فيجمعه المنطق وهكذا.

يتعلّق بها العلم تارة[١] والجهل أُخرى[٢] وتكون ذواتها[٣] محفوظة في نفس الأمر والواقع[٤] وان لم يكن لها[٥] محصل في العالم[٦]

---

(١) قال في «شرح منظومة» السبزواري ص ٨: العلم الحصولى هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل إلخ والجهل عدمه في الموضوع القابل فالظاهر أنهما من باب العدم والملكة.

(٢) كما في قولك فلان عالم بالنحو وفلان جاهل به.

(٣) أي ذوات الشتات.

(٤) ولها وجودات واقعية حقيقية أم ذهنية أم إعتبارية أو وهمية في أي موطن يكون.

(٥) أي للشتات من المسائل محصل في العالم وما بإزاء في الخارج بل كان من الأُمور الإعتبارية المحضة لكن يحسب فنّاً خاصاً أو المراد ذواتها المحفوظة وإن لم يذهب أحد إلى تحصيله.

(٦) ثمّ إنّه يقع الكلام في أن هذه القواعد الخاصة الوافية بغرض مخصوص هل ذواتها المحفوظة في نفس الأمر هو الفن الخاص وموسومة بإسم خاص أو العلم بتلك القواعد هو الفن الخاص ـ ذهب المحقّق الماتن إلى الأوّل والصحيح وملخصه أن كلّ فن وعلم عبارة عن نفس تلك القواعد الواقعية المحفوظة في مرتبة ذواتها دون إنكشاف الواقع للنفس المنقسم إلى التصورية والتصديقية فعلم النحو والصرف والهندسة وغيره ممّا له واقع محفوظ في نفس الأمر وهي القواعد والمسائل الخاصة دون الكتابة والإنكشاف بل يكونان حاكيان عن الواقع المحفوظ.

وبهذا الإعتبار[١] أيضاً[٢] يقال بأن المسألة الكذائية من أجزاء فن دون آخر[٣] فأسامي هذه الفنون مثلاً كالنحو والصرف والفقه والأُصول حاكيات عن نفس تلك الشتات بأجمعها مع قطع نظر عن إدراكها[٤] لذلك صحت إضافة العلم إليها تارة والجهل أُخرى فيقال فلان عالم بالنحو مثلاً أو جاهل به[٥] نعم قد يطلق العلم على نفس هذه العناوين[٦]

---

(١) أي كون هذه الفنون عبارة عن نفس تلك الكبريات في النفس الأمرية.

(٢) أي كما يضاف إليه العلم تارة والجهل أُخرى.

(٣) فالفن والعلم هوعبارة عن نفس القواعد الواقعيةأسامي هذهالفنون كالنحو والصرف والفقه والأُصول ونحوه حاكيات عن تلك القواعد الواقعية بأجمعها.

(٤) فإن لتلك القواعد واقع محفوظ مع قطع نظر عن إدراكها كالكنز تحت الأرض له واقع محفوظ مع قطع النظر عن العلم به وعدمه.

(٥) فبما أن ذوات تلك القواعد هو الفن كرفع الفاعل ونصب المفعول وجر المجرور فقد يتعلّق بها الإدراك فيقال عالم بها وأُخرى لا يدركها فيكون جاهلاً بها. فلو كان العلم والفن عبارة عن العلم بتلك القواعد لما كان مجال لاضافة العلم إليها تارة والجهل أُخرى ـ فحقيقة العلم عبارة عن نفس الذوات الواقعية ولا مانع من أن يكون وجوده الإدراكي من إحدى مراتب وجود الشيء لمن عبّر عن هذه الفنون بالعلم بها كما لايخفى كما أنّه بهذا الإعتبار يقال الأمر الفلاني موضوع علم كذا والمسألة الفلانية من مسائل علم كذا.

(٦) والمراد من العناوين هو الفنون كالنحو والصرف والفقه ونحوها ويطلق ←

ويضاف موضوع الخاص إليه[١] فلابدّ وأن يراد من العلم حينئذٍ نفس القواعد الواقعية[٢] إذ لا معنى[٣]

عليه العلم فيقال علم النحو وتوضيح ذلك أن العلم قد يطلق ويراد التصور أو التصديق أو الملكة والظاهر أن هذه الثلاثة بمعنى الانكشاف وإنما كان الإختلاف بين الأوّلين في متعلّق الإنكشاف من حيث كونه مفرداً تارة فيسمّى التصور ومركباً أُخرى فيسمّى التصديق.

وأمّا الملكة فهو الإنكشاف الراسخ الثابت ولو على نحو البساطة ـ وقد يطلق ويراد به المعلوم وهو المسائل وإطلاقه عليه كإطلاق المصدر على المبنى للمفعول كالخلق بمعنى المخلوق وهو قد يكون حقيقياً إذا كان معنى المفعول متحد الوجود مع معنى المصدر وناشئاً عنه كالمثال وقد يكون مجازياً إذا كان مختلفى الوجود وكان المصدر وارداً على متعلق غير متوقف عليه كإطلاق العلم على المسائل وحينئذٍ إذا كان بين المسائل جهة وحدة منتزعة عنها تسمّى تلك باعتبار جهة وحدة بالفن ويطلق عليها بهذه الجهة في إصطلاح العلوم من باب الحقيقة المنقولة فيكون العلم بهذا المعنى إسم للفن والصناعة لا بالمعنى الأوّل.

(١) أي يضاف إليه الموضوع فيقال موضوع علم النحو كذا وموضوع علم الصرف كذا وهكذا.

(٢) فالعلم في مفروض الكلام ليس هو الإدراك بل ذوات القواعد الواقعيّة كما مر.

(٣) هذا هو الوجه الأوّل لعدم كون المراد من العلم هو الإدراك وذلك لأنّه لو كان المراد هو الإدراك والتصديق فلا محالة معروضة النفس والذهن وبما أنّه لابدّ وأن يتعلّق بشيء لعدم إمكان أن يكون إدراك بلا مدرك فيكون متعلّقه نفس

لإضافة الموضوع المزبور إلى التصديق[١] بها[٢] لأن معروض التصديق هو النفس ومتعلّقه نفس القواعد فلا مجال لإضافة الموضوع المزبور إليه[٣] كما أن في إضافة الغاية إليه[٤] لابدّ وأن يراد من العلم هذا المعنى أيضاً[٥] لو أريد من الغاية[٦]

القواعد الواقعيّة فعلى هذا لا مجال لإضافة الموضوع الخاصّ إليه كالكلمة والكلام في النحو لكونه ليس موضوعاً للإدراك بل موضوع لنفس القواعد النفس الأمرية كرفع الفاعل ونصب المفعول كما هو واضح والحاصل أن الكلمة والكلام ليس موضوع التصديق بالنحو فيكون معروض التصديق بالنحو هو الكلمة والكلام فإن معروض التصديق هو النفس كما عرفت بل الموضوع نفس القواعد الواقعيّة.

(١) أي العلم التصديقى.

(٢) أي بالقواعد.

(٣) وإن شئت قلت إن الموضوع في الرتبة السابقة عن العلم به فكيف يجعل موضوعاً لنفس الإدراك وهذا خلف محال.

(٤) هذا الوجه الثاني لعدم كونه هو الإدراك فيقال غاية علم النحو كذا وهو الصون عن الخطأ اللفظى في كلام العرب وغاية علم المنطق هو الصون عن الخطأ في الفكر وهكذا غاية علم الصرف ونحوه.

(٥) وهو نفس القواعد الواقعيّة والنفس الأمرية لا الإدراك على ما عرفت لأنّه ليس غاية للإدراك بل غاية لنفس تلك القواعد كما هو واضح لتصح الإضافة.

(٦) الغرض والغاية تتصور على نحوين تارة يراد من الغرض ما يترتّب على نفس القواعد الأوّلية من الحفظ عن الخطأ في الفكر في المنطق والحفظ عن الخطأ

ما يترتّب على نفس هذه الشتات[١] لا الأغراض المترتبة على تحصيل العلم بها[٢] إذ مثلها ربّما تختلف بإختلاف أغراض المحصلين فقد لا يكون غرض المحصل لعلم النحو مثلاً حفظ كلامه عن الغلط بل يحصله لمقاصد آخر لا تكون تحت الضبط ولعلّ ما ذكرناه[٣] هو مقصود[٤]

والغلط في الكلام في النحو وهكذا ـ وأُخرى يراد من الغرض هو الأغراض المترتبة على تحصيل العلم بها.

(١) فلو أراد النحو الأوّل من الغرض فإضافة العلم إليه لا يصحّ إلّا أن يراد نفس القواعد الأوّلية.

(٢) فلو أراد النحو الثاني من الغرض فهذا لا مانع من أن يراد من العلم الإدراك لأنّه أغراض شخصية مترتّبة على تحصيل العلم بها ولا يكون تحت ضبط بل يختلف بإختلاف الأغراض الداعية إلى تحصيلها فقد لا يكون غرض المحصل تلك الغاية المترتبة على تلك القواعد بل كان غرضه شيئاً آخر كأن يقال إنّه عالم بفنون متعدّدة وعلوم كثيرة ونحو ذلك.

(٣) من كون المراد من علم النحو مثلاً وهكذا سائر العلوم هو نفس القواعد الواقعيّة لا الإدراك.

(٤) أشار إلى ذلك في «بدايع المحقّق الرشتي» ص ٦ بقوله: والإنصاف عدم معلوميّة إستعماله ـ ملكه ـ في نفس المسائل المراد بها المحمولات المنتسبة أو مجموع القضية إنتهى.

قال سبزواري في «شرح المنظومة» ص ١٠: أجزاء العلوم المدونة ثلاثة

من جعل أحد معاني العلم المحمولات المنتسبة[١] وإن كان الأولى جعله عبارة عن نفس القواعد بموضوعاتها ومحمولاتها لاخصوص المحمولات المنتسبة كما لايخفى.

تذكار فيه إرشاد[٢]

موضوعات ومبادي ومسائل أي محمولات منتسبة إلى موضوعات، إنتهى.

وصاحب الفصول ص ٢: فذكر المسائل وهي القضايا أو المحمولات المنتسبة ولم يختر أحدهما هنا.

(١) ولعلّه سيأتي البحث في أن الفنون الخاصّة عبارة عن الموضوعات والمحمولات والنسبة بينهما كما عليه المحقّق الماتنﷺ وهي القواعد النفس الأمرية الموسومة بالنحو والصرف ونحوهما لوضوح أن الموضوعات مقدّمة للقضايا كالمحمولات والقضايا بجميع أجزائها من قوام الفن أو المحمولات المنتسبة إلى الموضوعات بحيث تكون الموضوعات خارجة عن الفن فعلى أي حال يقول المحقّق الماتنﷺ أن مراد من جعل العلم بمعنى المحمولات المنتسبة هي القواعد الواقعية لا العلم بمعنى الإدراك كما هو واضح.

قال سبزواري في «شرح المنظومة» ص ٨: أو هو تصديق هو الحكم فقط أي مجرّد الإذعان وإدراك أن النسبة واقعة وهذا مذهب الحكماء ومن يركبهأي ينسب التصديق إلى التركيب هو الإمام الفخر الرازي فيجعله مجموع تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية والحكم بخلاف الحكيم فإن التصورات الثلاثة شروط عنده فيركب الشطط أي يتعدّي عن حد الإقتصار على الحكم فيه إنتهى.

(٢) الأمر السادس في بيان الغرض والغاية وفيه جهات الكلام.

وهو[١] أن المراد من الغرض في كلّ شيء هو المقصد الأصلي[٢] وما تعلّق به[٣] قصده الأولى على وجه يكون داعياً إلى تحصيل مقدّماته[٤] وموجباً للتوصل بها[٥] إليه[٦] فلذا لابدّ من ترتّبه[٧] عليها[٨] نظراً إلى أن الإرادة التوصليّة[٩]

---

(١) الجهة الأولى في المراد من الغرض.

(٢) تقدّم ان كلّ فيه عبارةعن جملةمن القواعد المتشتةالّتي يجمعها غرض واحد والمراد من الغرض والغاية عند العقلاء هو المقصد الأصلي الّذي دعى إلى تحصيل مقدّماته للتوصل بها إليه ويلزم أن يكون ذلك الغرض مترتّباً على وجوده في الخارج بحسب العادة ولهذا كما أنّه لابدّ في كلّ فن من غرض وغاية في نظر الجاعل له كذلك لابدّ وأن يكون ذلك الغرض والغاية مترتّباً على قواعد ذلك العلم والفن لما سيأتي في محلّه من أن مقدّمة الواجب ليست بواجبة إلّا ما كانت موصلة وتترتّب عليها ذيها لا مطلقاً فترتّب الغرض شرط فيه وهذا ممّا لا إشكال فيه.

(٣) أي بالغرض.

(٤) أي الغرض.

(٥) أي بالمقدّمات.

(٦) أي الغرض.

(٧) أي الغرض.

(٨) أي المقدّمات. هكذا في الطبعة القديمة ترتّبه عليها والصحيح دون ما في الطبعة الحديثة ترتبها عليه.

(٩) أي وجوب المقدّمية.

لا تكاد تتعلّق إلّا بما يترتّب عليه ذيها[١] كما سيأتي شرحه في باب المقدّمة ان شاء الله تعالى ومن هذه الجهة[٢] نلتزم بأن دائرة الغرض دائماً تكون بمقدار دائرة المراد ويستحيل أن يكون أوسعاً أو أضيقاً و[٣] حينئذٍ[٤]

---

(١) أي ذي المقدّمة وهي المقدّمة الموصلة.

(٢) أي جهة كون الغرض هو المقصد الرئيسي عند العقلاء يلزم أن يكون الغرض مطابقاً للمراد والمطلوب سعة وضيقاً فلا يمكن أن يكون المراد أوسع من الغرض ولا أضيق فإن المراد والملاك تابع المصلحة والغرض لا أزيد ولا أنقص وبدونه يكون محالاً لأنّه يلزم إمّا طلب بدون الغرض والمصلحة لا يصدر ذلك من الحكيم الّذي أحكامه تابع المصالح والمفاسد وإمّا وجود الغرض بدون الطلب أيضاً يلزم المحال لعدم وجود المانع فيلزم تحقّق الإرادة على وفقه وإلّا فقد فوّت الغرض وهو قبيح لا يصدر من الحكيم فعليه لابدّ من التطابق.

وبالجملة، أنّه من قبيل العلة والمعلول فكما أن دائرة العلة لا تكون أوسع من المعلول وكذا العكس لأن العلية فيها خصوصيّة وأثر خاصّ تؤثر في المعلول فلا يمكن تخلفه عنه سعة وضيقاً فإن كان المعلول أوسع لم تكن العلة علة له لتوسعة المعلول عن العلة وليس ذلك علة له ولا يمكن أن يكون أضيق لأن الخصوصية كانت على وجه أوسع فلابدّ من التطابق ـ ثمّ إن في العلة هذه الخصوصية تؤثر النار في الحرارة إلّا لأثر كلّ شيء في كلّ شيء كذلك القواعد بالنسبة إلى الغرض لا يمكن أن يكون أوسع ولا أضيق كالحفظ من الخطأ اللفظي في علم النحو.

(٣) الجهة الثانية في إنحلالية الغرض بالنسبة إلى المسائل وتبعيضه.

(٤) وملخصه أن الغرض والفائدة لو كانت معلولة لجملة من المقدّمات ←

فالغرض من كلّ مقدّمة عند تعدّدها[١] ليس وجود الشيء[٢] بقول مطلق لإستحالة ترتبه[٣] عليها[٤] وحدها إذ هو[٥] خلف بل لابدّ أن يكون الغرض منها[٦] حفظ وجود المقصد الأصلي من قبلها[٧] وسدّ باب عدمه من ناحيتها[٨] ـ وبعد ذلك[٩]

تشترك في تحصيل الفائدة فكلّ منها له نصيب في التأثير فيه فكلّ واحدة من المقدّمات المزبورة تنفي بوجودها عدم الفائدة الّذي يستند إلى عدمها لو إنتفت وتحفظ حصة من وجود الفائدة في حين اقترانها بباقي المقدّمات.

(١) أي تعدّد المقدّمة.

(٢) أي الغرض.

(٣) أي الغرض.

(٤) أي المقدّمة.

(٥) إذ هو خلف فرض كون الغرض مترتّباً على جملة من المقدّمات فكلّ مقدّمة تترتّب عليها سدّ عدمها من تلك الناحية.

(٦) أي من كلّ مقدّمة.

(٧) أي من تلك المقدّمة.

(٨) أي من ناحية تلك القاعدة لا مطلقاً وإلّا لم تكن سائر المقدّمات دخيلة في الغرض.

(٩) الجهة الثالثة في بيان أن الغرض يترتّب على تلك القواعد الخاصّة أو مع غيرها وإن شئت قلت إن المسائل المدونة في العلوم لا تنتج بنفسها الأغراض المذكورة لها مثل حفظ اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو مثلاً بل لابدّ لهذه المسائل من ضم مقدّمات أُخرى إليها كتعلم تلك المسائل وإرادة تطبيقها

نقول إن أغراض العلوم المعروفة في كلماتهم من مثل حفظ الكلام هيئة في النحو ومادّة في الصرف وحفظ فعل المكلّف في الفقه بل وحفظ إستنباط حقائق الأشياء ومعرفتها من مثل قواعد العلوم الفلسفية والرياضية كحفظ استنباط الأحكام من القواعد الأُصوليّة وهكذا ليس حفظ الوجود بقول مطلق[١] كيف وهذا المعنى[٢]

لتنتج الغرض المزبور لها فلا وجه لما يقال إن غرض علم النحو كذا مع عدم حصوله له بمجردّها.

(١) ذكر المحقّق الماتن في هذه الجهة إحتمالين ـ الإحتمال الأوّل أن يكون الغرض مترتباً على نفس وجود الشيء وهي القواعد الواقعيّة بلا دخل لشيء آخر وعلى هذا الإحتمال كما سيأتي يترتّب عليه تصحيح ذوات الأعمال القابلة للصدور من فاعلها بالصحة قولاً أو فعلاً أو استنباطاً فالقواعد المزبورة من مبادي إتصاف هذه الأُمور بالصحة فتكون من قبيل المقدّمة المنحصرة لتصحيح الأُمور المزبورة من دون مدخلية لشيء آخر فيه من جهة أنّه بمجرّد جعل القواعد يترتّب عليها الإتصاف بالصحة الّذي هو الغرض من العلم والفن وإن لم يتحقّق بعد في الخارج أصلاً فإن مباديء الوجود غير مرتبطة بمباديء إتصاف الشيء بالصحّة كإتصاف الكلام هيئة بالصحّة في النحو ومادّة في الصرف وأفعال المكلفين في الفقه وهكذا وبالجملة فالغرض مترتّب بقول مطلق على نفس القواعد الواقعيّة بلا مدخلية لشيء آخر فيه أصلاً ويكون نظير ما يقال ان عمل العامي بلا تقليد أو إجتهاد يصحّ إن طابق الواقع أو الحجة الفعلية فحفظ اللسان عن الخطأ يترتّب على نفس المسائل لإنسداد ما يخصها من أبواب عدم الحفظ.

(٢) من الغرض.

يستحيل أن يترتّب على صرف القواعد الواقعية[١] ولا على مجرد العلم بها[٢] بل[٣]

---

(١) ثمّ بيّن الإشكال في الإحتمال الأوّل بأنّه إن كان تحقّق الكلام الصحيح والإستنباط الصحيح منوطاً بإرادة المتكلم والمستنبط المحصل للقواعد فيستحيل ان يكون الغرض والمقصد الأصلي من العلم يترتّب على نفس القواعد الواقعية بل استحالة ترتبه عليه حتّى مع العلم بها أيضاً لمكان مدخلية إرادة العالم والمحصل لها في ذلك لا الوجود بقول مطلق كما هو واضح ورده بأن معنى ترتب الحفظ على المسائل بمجردها هو إنسداد ما يخصها من أبواب عدم الحفظ.

(٢) لما عرفت مراراً من أن الإرادة التوصليّة إنّما تتعلّق بالمقدّمة الموصلة وهي ما تترتّب عليها ذيها فمجردّ العلم بها من دون إرادة العامل لأعمالها لايترتّب عليه الغرض.

(٣) الإحتمال الثاني أن يكون الغرض عبارة عن وجود الأعمال الصحيحة في الخارج كحفظ الكلام عن الغلط هيئة في النحو ومادّة في الصرف وهكذا فلا جرم ما يترتّب على نفس القواعد حينئذٍ لما لا يكون إلّا الحفظ من جهة لا الحفظ على الإطلاق لمكان مدخلية إرادة العامل العالم في ذلك فلابدّ وأن يكون الغرض الّذي هو مورد إرادته النفسية عبارة عما يترتّب على هذه القواعد وليس هو إلّا الحفظ من جهة الراجع إلى سدّ باب عدمه من قبلها لا الحفظ بقول مطلق كما في الإحتمال الأوّل وإن شئت توضيح ذلك فانظر إلى كلّ أمر كان لإرادة الغير مدخل في تحقّقه فيكون مثل هذا المعنى كما في الملكية في البيع مثلاً ونحوها فإنها من جهة إناطتها في التحقّق على إيجاب البايع وقبول المشتري لا يكاد تتمشي الإرادة والقصد الجدّى من البايع في إيجابه إلى حصول الملكية في الخارج بقول ←

لإرادة العامل دخل فيه وحينئذٍ فلا محيص أن يجعل المقصد المزبور ما يترتّب على هذه القواعد من حفظ وجود هذا المقصد من ناحيتها[١]

مطلق بل ما هو المتمشّي من قبله لا يكون إلّا التوصل إلى وجود الملكيّة من ناحية إيجابه فقط الراجع إلى سدّ باب عدمها من قبله لا السد بقول مطلق كما فى كلّيّة الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين حيث لا يكون الغرض من الخطاب والإيجاب إلّا حفظ وجود المرام من ناحية إيجابه لا الحفظ المطلق فإنّه لا يترتّب على إيجابه لمدخلية إختيار المكلّف وإرادته فيه والمقام أيضاً كذلك بعد كون الكلام الصحيح منوطاً بإرادة المتكلم فالغرض عبارة عما يترتّب على القواعد الخاصة وهو لا يكون إلّا الحفظ من جهة الراجع إلى سد باب عدمه من ناحية تلك القواعد لا الحفظ المطلق حتّى من ناحية غيرها كما لايخفى وبالجملة أن وجود تلك الفائدة لا تترتّب على كلّ واحدة من المقدّمات مطلقاً ولو في حال الإنفراد ولا تتقسط على المقدّمات بل أن كلّ واحدة من المقدّمات والمسائل تنفى بوجودها عدم الفائدة الّذي يستند إلى عدمها لو إنتفت وتحفظ حصة من وجود الفائدة في حين إقترانها بباقي أخواتها من المقدّمات فكلّ مقدّمة لها نصيب من التأثير والأثر في وجود الفائدة وعليه تكون قواعد كلّ علم في حين اقترانها بباقي المقدّمات مستلزمة للفائدة الّتي نسبت إليها لكن لا مطلقاً بل عند إرادة المتكلم.

(١) فالنتيجة أن الغرض والمقصد الأصلي إنما يترتّب على القواعد الخاصة والمسائل المتشتة خارجاً عند إرادة المتكلم العالم بها لوجودها وسد عدمها من قبله لا مطلقاً يترتّب عليها سواء أراد المتكلم إعمالها أم لا كما هو واضح.

فالقواعد المزبورة بمجردّها إنما يسد باب عدمها من ناحيتها فقط

ومرجعه في الحقيقة إلى ما ذكرنا من سدّ باب عدمه من قبلها نعم لك[١]

ولا يترتّب الغرض خارجاً إلّا بضم العلم بها وإرادة تطبيق قواعده من العامل كما لا يخفى وهما غير دخيلان في الغرض.

(١) ثمّ إستدرك عن هذين الإحتمالين وذكر ما ملخصه كما أُشير إليه أنّه يمكن أن يجعل الغرض والمقصد الأصلي الإحتمال الأوّل وذلك لنا مبادي تصحيح الأعمال القابلة للصدور من العامل ومقياساً يستكشف به حال الجزئيات الّتي يرجع في مثلها إليه من حيث الصحّة وعدمها بمطابقتها إياه وعدم المطابقة ولنا مبادي إيجاد الأُمور الصحيحة في الخارج فارغاً عن إتصافها بها فمباديء التصحيح مترتّب على وجود نفس القواعد الخاصة من دون مدخلية شيء آخر فكلّ عمل قابل للصدور من الفاعل يتصف بالصحّة إن طابقت لها وإن لم يتحقّق في الخارج أصلاً فيمكن جعل الغرض ذلك وبهذا الشأن أمر ذاتي له لا يكاد ينفك عنه وأمّا مبادي إيجاد هذه الأُمور الصحيحة وحفظ الكلام المسطور في كلماتهم ينافى كون الغرض وجود المطلق بل منوط بإرادة المتكلم وأعماله كما عرفت فيكون الغرض من نفس القواعد هو الحفظ من جهة بحيث لو تعلّق عليه إرادة المتكلم لتحقّق الحفظ لا محالة ومن ذلك كلّه قد إندفع ما ربّما يشكل في بيان أنّه ليس تمايز العلوم بتمايز الأغراض من تخلفه كثيراً فإنّه كثيراً ما يكون الشخص متعلّماً لقواعد النحو مثلاً ولكن لا يتحقّق معه عنوان الحفظ من جهة تكلّمه غلطاً على غير القواعد ولو متعمّداً مع أن الغرض، لابدّ من ترتبه عليه ـ وجه الدفع أمّا أوّلاً بأن غاية ذلك نفي كون عنوان الحفظ عن الخطأ

أن تجعل الغرض من كلّ علم تصحيح الأعمال القابلة للصدور من فاعلها قولاً أو فعلاً أو استنباطاً كتصحيح الكلام هيئة في النحو[١] ومادّة في الصرف وأفعال المكلفين في الفقه[٢] وهكذا إذ التصحيح المزبور مترتّب على نفس القواعد نظراً إلى أن القواعد المزبورة من مبادى إتصاف هذه الأُمور المسطورة بالصحة قبال[٣]

لا في المقال مثلاً غرضاً لعلم النحو لا نفي أصل الغرض والغاية للعلم كلّيّة وقد عرفت لزوم الداعي والغرض لكلّ فن ويكون هو الباعث لتمهيد قواعده الخاصّة ـ وثانياً: بعدم إضرار ذلك أيضاً في كون الحفظ المزبور وهو من جهة هو الغرض الداعي على جعل قواعد العلم لمامر من أن الغرض في أمثال هذه النتائج الّتي فيها مدخلية لإرادة الغير ليس إلّا الحفظ من جهة الراجع إلى سد باب عدمه من ناحية تلك القواعد لا الحفظ المطلق ومثل ذلك لا يكاد تخلفه حيث أنّه بمجردّ تمهيد القواعد يترتّب عليها الحفظ من جهة ولو لم يكن لها محصل في العالم أصلاً أو كان لها محصل ولكنّه لم يتحقّق في الخارج من جهة تعمد المحصل لها من التكلم غلطاً على خلاف قواعد النحو والصرف مثلاً ـ وثالثاً: مع الإغماض عن الجميع ذكرنا أخيراً أنّه يمكن أن يجعل الغرض من كلّ علم عبارة عن تصحيح الأعمال القابلة للصدور من فاعلها الّذي هو مترتّب لا محالة بقول مطلق على نفس القواعد بلا دخل لشيء آخر فيه.

(١) هذا هو المثال لقوله قولاً.

(٢) هذا هو المثال لقوله فعلاً وإمّا استنباطاً كما في الأُصول.

(٣) وهو الإحتمال الثاني المتقدّم.

مبادي إيجاد هذه الأُمور الصحيحة في الخارج فارغاً عن إتصافها بها ومن البديهى أن مبادي الإيجاد غير مرتبط بمبادي التصحيح وخارجة عنها فينحصر على هذا مبادي التصحيح بنفس القواعد بلا دخل شيء آخر فيها ففى مثل هذا العنوان صحّ لنا دعوى ترتبها بقول مطلق على القواعد المزبورة بلا دخل شيء آخر فيها ويمتاز هذا العنوان عن الحفظ المسطور في كلماتهم بذلك[١] كما لايخفى تذييل فيه تحقيق[٢] وهو أن دخل المسائل في الغرض المزبور ليس من باب دخل المؤثر في المتأثّر[٣]

---

(١) أي بعدم ترتبها بقول مطلق على القواعد وهو سد باب عدمه.

(٢) الجهة الرابعة في كيفية دخل المسائل في حصول الغرض.

(٣) نسبة شيء بشيء بعد الربط بينهما إمّا بالتأثير والتأثر والعلية والتلازم كالنار والحرارة أو بالتطبيق والإنطباق والإتحاد كالإنسان وزيد. ذكرﷺ أنّه ليس دخل المسائل الخاصّة في الغرض من باب دخل المؤثر في التأثر نحو كان بينهما المؤثرية والمتأثرية فيدخل تحت القاعدة المعروفة الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد فلذا لابدّ من الوحدة النوعية بين موضوعات المسائل المعبر عنها بالموضوع وبعبارة أُخرى دخل العلية إذ ليس نفس المسائل ممّا له مقدّمية لحصول الغرض كما مر وإنّما العلم بها له دخل في حصول العلم بحصول الغرض والدخيل التام في حصول الغرض إرادة تطبيق العمل على المسائل المعلومة مثلاً علمنا بأن الفاعل مرفوع له نحو دخل في علمنا بمطابقة كلامنا لكلام العرب. أمّا نفس المطابقة فإنّما تكون ناشئة عن إرادة المتكلم لها فإثبات الدخل لها بهذا الإعتبار وبعبارة ثالثة أن معنى ترتب الأغراض على القواعد وهي محمولات ↖

بل إنّما هو من باب دخل ما يقوم به الإضافة لنفسها[١] لأن عنوان الحفظ المزبور والصحّة المسطورة إنّما ينتزع من تطبيق القواعد المعهودة على ما ينسب إليه الحفظ والصحّة[٢]

المسائل ليس على نحو العلية بل على نحو ترتب الإضافة على ذيها هو أن بعد تطبيق القواعد على مصاديقها ينتزع من إضافة تلك الصغريات إلى الكبريات عنوان الغرض فإنتزاع حفظ اللسان من الخطأ عن إضافة القاعدة إلى مصاديقها كتطبيق كلّ فاعل مرفوع على زيد في ضرب زيد مثلاً وعلى هذا فلا حاجة إلى جهة جامعة لترتب الأغراض على القواعد كي يستكشف منه وحدة الغرض المستند إلى وحدة الموضوع وتكون الجهة الجامعة المتخذة من موضوعات المسائل عبارة عن موضوع العلم. فالنتيجة أن نسبة الغرض إلى المسائل نسبة الإضافة إلى ما تقوم به الإضافة إذ المسائل مقياس للإتصاف بالصحّة وليس الغرض أمراً توليدياً.

(١) وتوضيحه أن دخل المسائل من باب دخل طرف الإضافة وما يقوم بها لنفس الإضافة الّذي هو عبارة عن العلم بالمسائل فطرف الإضافة هي المسائل الخاصّة والعلم هو المضاف بوصف كونه مضافاً وبالجملة أن الغرض هو نسبة تلك القواعد إلى الصغريات وتطبيقها عليها فهي الإضافة ونفس القواعد هو المضاف إليه.

(٢) وبعبارة أُخرى أن عنوان الحفظ عن الخطأ فى الكلام مثلاً إنما منتزع من تطبيق من يطبق القواعد الخاصة من علم النحو مثلاً أو كل علم على ما ينسب اليه الحفظ المزبور و هو المصاديق.

فالقواعد الواقعية في الحقيقة منطبقة على مواردها فمن هذا الإنطباق ينتزع العنوان[١] وإلّا فالمؤثر في وجود هذه الأعمال الموصوفة بأحد الوصفين هو إرادة العامل على إيجاد العمل صحيحاً أو محفوظاً مثلاً صحّة الصلاة وحفظها منتزعة[٢] من تطبيق القواعد المضروبة لها عليها وقس عليه صحّة الكلمة والكلام والإستنباط وهكذا[٣]

---

(١) فبتطبيق تلك القواعد الخاصّة تصير تلك القواعد منطبقة على الموارد فينتزع حينئذٍ عنوان الحفظ عن الخطأ وصحّة العمل القابلة للصدور من فاعلها على الإحتمالين المتقدّمين ومن المعلوم أن للحفظ المزبور أيضاً جهات عديدة تترتّب كلّ جهة على قاعدة من تلك القواعد بلحاظ مطابقتها معها مثلاً عنوان حفظ الكلام عن الغلط في النحو له جهات عديدة وإضافات متعدّدة إلى كلّ قاعدة من قواعد الفن إضافة خاصّة وينتزع عنوان الحفظ المزبور من مطابقة الكلام لمجموع تلك القواعد الواقعيّة ولا تكون دخلاً تأثيرياً كما مر.

(٢) أي بإعتبار الجنس الإنتزاع فلا يحتاج إلى تصحيحه (منتزعان) ولا (لهما) الآتي.

(٣) فملخص الكلام أن المؤثر في وجود الوصفين أي صحّة العمل والحفظ من جهة هو إرادة الفاعل لإيجاد الأعمال الصحيحة خارجاً وتطبيق النحوى مثلاً قواعد النحو في مقام التكلم وأداء الكلمات وعلى ذلك فكانت القواعد الواقعيّة طرّاً طرفاً لهذه الإضافة كما هو واضح ـ ولا يكون من قبيل دخل المؤثر في المتأثر أصلاً ـ أقول ان ما ذكره ﷺ من عدم كونه من قبيل دخل المؤثر في المتأثر مبنى على أن يكون الغرض والغاية هو الحفظ الفعلى عن الوقوع في الغلط في ↖

النحو مثلاً والإستنباط الفعلي في الأُصول وهكذا وأنت خبير بأن مثل هذا لايمكن أن يكون غاية لأن الغاية كما عرفوها علة لشيء بماهيتها أي بوجودها الذهني ومعلول له بإنيتها أي بوجودها الخارجي ومعلوم أن المعلول لا يمكن أن ينفك عن علته فالغاية في هذه العلوم ليست إلّا التمكن والقدرة على هذه الأُمور وان شئت قلت إنّها الدخلية مع ضم إرادة المريد ذلك فإن لم يعلم بتلك القواعد لا يمكن له الإستفادة فالقواعد مقتضٍ لترتب الأثر ـ الجهة الخامسة قال صاحب الكفاية ج ١ ص ٥ ـ والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشتة جمعها إشتراكها في الداخل في الغرض الّذي لأجله دوّن هذا العلم فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل ممّا كان له دخل فى مهمين لأجل كلّ منها دوّن علم عليحدة فيصير من مسائل العلمين لا يقال على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما في ماكان هناك مهمان متلازمان في الترتّب على جملة من الترتب على جملة من القضايا لا يكاد إنفكاكهما ـ فإنه يقال مضافاً إلى بعد ذلك بل إمتناعه عادة ـ لايكاد يصح لذلك تدوين علمين وتسميتها بإسمين بل تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهمين وأُخرى لأحدهما وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل فإن حسن تدوين علمين كانا مشتركين في مسألة أو أزيد في جملة مسائلهما المختلفة لأجل مهمين ممّا لايخفى، إنتهى ـ مثلاً مسألة مقدّمة الواجب بإعتبار كونها من الملازمات العقلية تكون من المسائل الأُصولية ويمكن أن يجعلها من المسائل الفقهية بأن مقدّمة الواجب واجبة أم لا فيكون فعل من أفعال المكلفين والبحث عن عوارضه الذاتية ـ ويمكن أن يدخل في المسائل الكلاميّة بأنّه هل يترتّب العقاب على المقدّمة أم لا فيكون من المسائل الكلاميّة فإن الموضوع فيها هو البحث عن أحوال المبدء والمعاد ـ أمّا لو ترتّب الغرضين على جميع المسائل فيدوّن عند العقلاء علماً واحداً ولايحسن علمين بل علم واحد تارة يبحث عن

و[١]

كلا الغرضين وأُخرى عن أحد الغرضين وثالثة عن الغرض الآخر.

(١) الأمر السابع وقع الكلام في أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات كما عليه القدماء أو بالغرض كما عليه صاحب الكفاية وقد تقدمت عبارته أو بالإعتبار بان تتحقّق الوحدة الإعتبارية بإعتبار المعتبر فذهب القدماء بأن التمايز بالموضوعات فلما يلزم تداخل جملة من العلوم في تمام مسائلها فإن الموضوع في علم النحو هي الكلمة والكلام فلو فرضنا أنّه يبحث عن عوارضه الذاتية فلابدّ أن يبحث في علم النحو عن جميع ما يعرض لهما فيلزم إدخال جميع المسائل الأدبية في النحو وهذا باطل. ولذا قال المحقّق النائينيّ في «الأجود» ج ١ ص ٥: مدفوع بأن الموضوع حيث قيّد بحيثية الإعراب أو البناء فكلّ عارض له دخل بالحيثية المزبورة يبحث عنه، إنتهى.

ذكر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ٦: المشهور أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ولو بالحيثيات بمعنى أن موضوعى العلم قد يتغايران بالذات وقد يتغايران بالإعتبار وليس الغرض من تحيث الموضوع كالكلمة والكلام بحيثية الإعراب والبناء في النحو وبحيثية الصحّة والإعتلال في الصرف أن تكون الحيثيات المزبورة حيثية تقييدية لموضوع العلم إذ مبدء موضوع المسألة لا يعقل أن يكون حيثية تقييدية لموضوعها ولا لموضوع العلم وإلّا لزم عروض الشيء لنفسه ولا يجدى جعل التحيث داخلاً والحيثية خارجة لوضوح أن التحيث والتقيد لا يكونان إلّا بملاحظة الحيثية و القيد فيعود المحذور بل الغرض من أخذ الحيثيات كما عن جلة من المحقّقين من أهل المعقول هو حيثية استعداد ذوات الموضوع لورود المحمول عليه مثلاً الموضوعات في الطبيعات هو الجسم

الطبيعي لا من حيث الحركة والسكون كيف ويبحث عنهما فيها بل من حيث استعداده لورودهما عليه لمكان اعتبار الهيولى فيه وفي النحو والصرف الموضوع هي الكلمة مثلاً من حيث الفاعلية المصحّحة لورود الرفع عليها ومن حيث المفعوليّة المعدة لورود النصب عليها أو من حيث هيئة كذا المصحّحة لورود الصحّة والإعتلال عليها وجميع هذه الحيثيات سابقة لا لاحقة بالإضافة إلى الحركات الإعرابية والبنائية ونحوهما، إنتهى. وأجاب عنه الأُستاذ الخوئيّ في «تعليقة الأجود» ج ١ ص ٥: القيد راجع إلى البحث لا إلى الموضوع ضرورة أن الصلاة بما هي صلاة تكون واجبة لا من حيث إقتضائها للوجوب مع أنّه على تقدير تسليم تقييد الموضوعات بالحيثيات فإمّا أن يكون موضوع العلم الّذي هو عنوان جامع لموضوعات المسائل مأخوذاً بنحو المعرفية وبه يشار إلى موضوعات المسائل أو يلحظ هو بنفسه بما أنّه جامع لها والأوّل يستلزم إنكار وجود الموضوع للعلم حتّى يقع البحث عن عوارضه الذاتية والثاني يستلزم عدم كون عوارض موضوعات المسائل ذاتية لموضوع العلم فإن العنوان الإنتزاعي إنطباقه على منشأ إنتزاعه على حد دون حد إنطباق العناوين الذاتية على مصاديقها فإذا فرضنا أن عوارض النوع غريبة بالقياس إلى نفس الجنس مع أنّه ينطبق عليه بالذات فعوارض مايكون منشأ لإنتزاع عنوان أولى بالغرابة بالقياس إلى نفس العنوان الإنتزاعى وكون ما به الإمتياز في العناوين الإنتزاعية عين ما به الإشتراك لاينافي التغاير بين موضوعات المسائل فإن موضوع كلّ مسألة بنفسه مغاير لموضوع مسألة أُخرى هذا مع أن كون ما به الإشتراك من الأُمور الإنتزاعية عين ما به الإمتياز لا يستلزم كون المقيد بالأمر الإنتزاعى كذلك كما هو ظاهر، إنتهى. ونعم ما قال وحينئذٍ نكون بيان أن العلم والفن لا يحتاج إلى الموضوع بل يكفيه في ترتّب غرض خاصّ على تلك المسائل الخاصّة وفيه جهتين من الكلام الجهة

حينئذٍ[١] فلا طريق إلى أخذ جامع بين الشتات بمحض وحدة الغرض المترتّب عليها إذ ليس[٢] في المقام جهة تأثير وتأثر كي يبقى مجال إستكشاف الجامع بين الشتات بالبرهان المعروف بل[٣]

الأُولى في أن تمايز العلوم بتمايز الأغراض مطلقاً أم لا.

(١) ذكروا أنّه بعد وحدانيّة الغرض القائم بتلك القواعد الخاصّة والمسائل المتشتة لابدّ من كشف جامع وحداني بين تلك الشتات ليكون تأثيرها في ذلك الغرض الوحداني بإعتبار ذاك الجامع السارى المحفوظ في ضمنها للبرهان المعروف من إمتناع تأثير الواحد بما هو واحد عن المتعدّد بما هو كذلك فالغرض الواحد كيف يتأثر عن المتعدّد وهو محال فعليه يلزم الجامع الوحداني بين قواعد العلم ويجعل ذلك الجامع المستخرج من بين المسائل هو الموضوع للعلم فأجاب عنه بوجوه.

(٢) هذا هو الجواب الأوّل من أن الغرض ليس من قبيل التأثير والتأثر والعلية حتّى تجرى القاعدة المعروفة فإن الغرض ليس معلولاً للقواعد فقط بحيث يحصل بعدها مثل حصول المعلول بعد حصول العلة اللذان لا ينفكان وتكون وحدة المعلول كاشفة عن وحدة العلة بل الغرض يترتب على القواعد الخاصّة مع العلم وإرادة المتكلم تطبيق تلك القواعد الخاصّة وبالجملة ليس الغرض نحو أثر يتولّد منه ويكون وجوده معلولاً لوجوده بل قواعد كلّيّة مقياساً للجزئيات من استكشاف صحّتها وفسادها وعليه فكون العلم بهذا الشأن والإستعداد هو الغرض المترتّب عليه وهو أمر إضافي لا توليدي.

(٣) الجواب الثاني أن الغاية والغرض يكون على نحوين تارة تكون الغاية بسيطة فلا محالة يكون ترتّب الغاية على هذه المسألة مع سائر المسائل فلابدّ

لو فرض كون دخلها في الغرض المسطور دخلاً تأثيرياً لايقتضي البرهان المعهود أيضاً أخذ جامع بينها لأن مجرّد وحدته وجوداً مع إختلاف الجهات فيه لا يوجب وحدة سنخية بين الشتات بل من الممكن أن يكون كلّ واحد من الشتات بخصوصيّتها مؤثراً في جهة منه دون جهة نعم لو كان الغرض بسيطاً من جميع الجهات لابدّ من إنتزاع جامع بين مؤثراتها[1]

لامن تخريج جامع وحداني بين شتات القواعد وأُخرى تكون الغاية ذوجهات كما في أغلب العلوم الّتي بأيدينا مثلاً كلّ مسألة من مسائل علم النحو تضمن جهة من جهات الإعراب فاذا عرف مسائل المرفوعات تمكن من حفظ لسانه عن الغلط فيها وكذلك الحال في سائر الأبواب وسائر العلوم وحينئذٍ على فرض كون دخلها في الغرض على نحو المؤثرية نمنع أيضاً إقتضاء البرهان المزبور في المقام لتخريج الجامع الوحداني بينها بمحض وحدة الغرض القائم بها لوضوح أن مجرّد وحدة الغرض وجوداً ولو مع إختلاف الجهات فيه غير موجب للزوم وحدة سنخية بين الشتات المختلفة لإمكان أن تكون تلك القواعد كلّ واحدة منها مؤثرة بخصوصيّتها في جهة خاصّة من ذلك الغرض دون جهة أُخرى ولا برهان يقتضي إستحالة مثل ذلك والحاصل أن وحدة الغرض بالعنوان لاتستلزم وحدته بالذات فضلاً عن إستلزام وحدة ذاتية لتلك الأُمور المترتّب عليها ذلك الغرض فلا يكون الغرض وحدة شخصيّة بل نوعيّة وبالجملة أن المراد بالواحد هو الواحد البسيط من جميع الجهات والغرض هنا غير بسيط فلا موجب لفرض وحدة سنخية من المسائل.

(١) أي الجهات ولا وجه لتذكير الضمير.

بالبرهان بل[١] بناء على ذلك لا تختص الموضوعات بالجامع المزبور بل لابدّ من إنتزاع الجامع بين المحمولات أيضاً بل وبين الموضوعات والمحمولات كذلك ولكن أنّي لنا بذلك في أمثال المقام كما عرفت فحينئذٍ[٢]

---

(١) الجواب الثالث أنّه لو تسلّم لزوم الجامع بين شتات تلك المسائل فتصوير الجامع بين الموضوعات لا يرتفع به الإشكال بل يحتاج إلى وجود جامع بين المحمولات أيضاً وذكرﷺ بل ينتزع ويتصور الجامع بين موضوع كلّ مسألة ومحمولها أيضاً ولا يمكن ذلك لكون المحمولات من عوارض الموضوعات ولا جامع ذاتي بين الموضوع وعارضه فضلاً عن صحّة دعوى الجامع بين المعاني الحرفية أعنى النسب وبين المعاني الإسميّة وهي الموضوعات ومحمولاتها والظاهر أنّه لايحتاج إلى الجامع بين الموضوعات والمحمولات لأن مناط وحدة القضية والعلم التصديقي وحدة الحكم وهو يتحقّق بتصوّر الموضوع وتصوّر المحمول وثبوت النسبة دون وحدة الموضوع والمحمول والقضية الواحدة يمكن أن تترتّب عليها غاية واحدة بسيطة مع إختلاف موضوعها مع محمولها كما هو واضح. الجواب الرابع قال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ٨: مع أن البرهان المزبور لا يجري إلّا في الواحد بالحقيقة لا الواحد بالعنوان فلا يكشف عن جهة وحدة ذاتية حقيقية وما نحن فيه من قبيل الثاني فصون اللسان في النحو ليس واحداً بالذات بل بالعنوان، إنتهى. الّذي إنتزع من مجموع أغراض متعدّدة بتعدّده القواعد المبحوث عنها في العلوم.

(٢) قالﷺ ولا طريق لنا إلى أخذ الجامع بين موضوعات المسائل الخاصّة أصلاًنعم يمكن أن يتصوّر جامع صورى من باب الإتفاق كما ذكروه من الكلمة ←

فلا طريق إلى أخذ جامع بين موضوعات المسائل المختلفة ما لم يكن لها جهة جامعة صورية من باب الإتفاق كما أنّه لا مجال لجعل إمتياز العلوم بإطلاقها بتميز موضوعاتها[١] كيف وفي غالب العلوم لايكون جامع صوري بين موضوعات المسائل[٢] اذ ترىٰ[٣]

في الصرف والكلام في النحو وهكذا أو المفاهيم العامّة كشيء وأمثاله المقيد بخصوصيّة من خصوصيّات العلم إلّا أنّه أمر عرضي لموضوعات مسائل العلم ولايبحث عن عوارضه الذاتية في العلم.

(١) الجهة الثانية في بيان أن تمايز العلوم ليس بتمايز الموضوعات مطلقاً وذكر لذلك وجهين.

(٢) الوجه الأوّل في أنّه لا جامع بين موضوعات المسائل وما قيل من أن الموضوع في النحو وهو الكلمة والكلام فمخدوش كما ستعرف. والمراد من الصوري هو الظاهري كشيء أو موجود والمعنوي هو القدر المشترك بين جميع المسائل وهو القول في على النحو مثلاً.

(٣) وذلك لأن الكلمة غير الكلام فالكلمة في القول واللفظ والكلام متقوم بنسبة معنوية خارجة عن سنخ القول واللفظ فلا يمكن حينئذٍ دعوى كون الجامع بينهما هو ما يتلفظ به من القول واللفظ مع تقوم الكلام بأمر معنوى خارج عن سنخ اللفظ أو لا يكون معاً جامعاً وحدانياً بين موضوعات مسائل النحو بل الكلمة جامعة بين موضوعات بعض المسائل والكلام جامع آخر بين موضوعات بعض المسائل الآخر وعليه يلزم المحذور من كونه علمين لتعدّد موضوعه وذلك كلّه في موضوع علم النحو وهو الكلمة والكلام.

أن الكلمة غير الكلام لتقوم الكلام بنسبة معنوية خارجة عن سنخ اللفظ وكذا[١] التصور غير التصديق والفصاحة[٢] غير البلاغة وهكذا الأمر[٣] في ذوات الأدلة الّتي هي موضوع علم الأُصول بل وفي بعض مسائل الفقه لا متصور جامع ولو معنوياً مع غيرها وأن نسبتها كنسبة الوجود والعدم وذلك كالصوم والصلاة مثلاً بعد ما كان الصوم عبارة عن نفس التروك بشهادة أنّه لو تبيّت في الليل ونام الى الغروب كان صومه صحيحاً بلا إشكال وبديهي أنّه ليس من سنخ الصلاة وغيرها من سائر الأفعال[٤]

---

(١) وكذا لا جامع بين التصور وهو لحاظ مفردات القضية ودلالة اللفظ على تمام ما وضع له والتصديق وهو مع ثبوت النسبة والحكم في القضية وذلك في موضوع علم المنطق وهو المعلوم التصوري والتصديقي.

(٢) فإن الفصاحة ما يكون الكلام سالماً عن مخالفة القوانين والتنافر وخالصاً عن الغرابة والتعقيد المعنوي واللفظي وأمّا البلاغة فهي إلقاء الكلام على وفق مقتضى الحال وذلك في موضوع علم البيان وهو الفصاحة والبلاغة.

(٣) فإن من البداهة أنّه لا جامع متصور فيها من جهة أن عمدة مسائلها إنّما هي حجّيّة الإمارات الملحوظة فيها جهة الإرائة والكاشفية عن الواقع والأُصول الملحوظة فيها جهة عدم الإرائة عن الواقع والسترة عنه ولا جامع بين الإرائة اللا إرائة عن الواقع في طرفي النقيض.

(٤) وكذا لا يتصور جامع ولو معنوياً وسنخية مشتركة في كثير من المسائل الفقهية كالصوم الّذي عبارة عن الترك ولذا لو نوى الصوم في الليل ونام إلى الغروب يكون صومه صحيحاً والصلاة الّتي هي مركبة من الأُمور الوجودية فأيّ

فحينئذٍ أين موضوع واحد يمتاز به هذه العلوم عن غيرها وعليه فلا يبقى مجال جعل إمتياز كلّ علم بميز موضوعه خصوصاً[١] بعد تعريفهم إياه بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية إذ في أمثال ما ذكرنا[٢] من العلوم أين موضوع واحد يبحث عن عوارضه المزبورة لأنّه[٣]

جامع ذاتي يتصور بين الوجود والعدم بل كذلك نفس الصلاة فإنّها مركبة من مقولات متعدّدة كالفعل والإضافة والوضع ونحوها فأيّ جامع يتصور كذلك حتّى يكون موضوعاً لهذه العلوم ويمتاز به عن الفن الآخر ويكون تمايز العلوم بتمايز موضوعاته كما لا يخفي.

ذكر صاحب الكفاية ﷺ ج ١ ص ٦: ثمّ إنّه ربّما لا يكون لموضوع العلم وهو الكلّي المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاصّ وإسم مخصوص فيصح أن يعبر عنه بكلّ ما دلّ عليه بداهة عدم دخل ذلك في موضوعيّته أصلاً، إنتهى. وقال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ٨: فائدة التعيين أن يكون الطالب على بصيرة من أمره من أوّل الأمر فعدم كون الجامع غير معلوم الإسم والعنوان مع كونه محقّقاً بالبرهان وإن لم يوجب عدم كون العلم بلا موضوع أو عدم وحدة الفن إلّا أن الفائدة المترقبة من الموضوع لا تكاد توجد إلّا إذا كان معلوم الإسم والعنوان ولا يكفي العلم بوجوده بحسب البرهان، إنتهى. ونعم ما قال.

(١) هذا هو الوجه الثاني.

(٢) كعلم الفقه والأُصول والنحو والصرف وأمثاله.

(٣) وملخص هذا الوجه هو أنّه لا يمكن أن يكون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ذلك لأنّهم ذكروا أن موضوع كلّ علم هو الّذي يبحث فيه عن ◄

عوارضه الذاتية فهل يكون المراد من الموضوع والجامع هو الجامع الذاتي الماهوى يكون بالنسبة إلى موضوعات المسائل كالكلّى الطبيعى بالنسبة إلى أفراده ومصاديقه فهذا شيء لا دليل عليه بل الدليل على عدمه ألا ترى ان موضوعات المسائل الفقهية بعضها من قبيل الجوهر مثل الدم نجس وبعضها الآخر عرض ومن أفعال المكلفين كالصلاة ولا جامع ذاتي بين الجوهر والعرض كما عرفت وإن كان المراد جامع عرضى ومن قبيل المفاهيم العامّه كمفهوم شيء وما شابهه فهذا وإن كان صحيحاً لكن ذلك لا يجتمع مع ما إتفقوا عليه من أن موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية لأنّه من الواضح أن محمولات المسائل ليست من العوارض الذاتية لذلك المفهوم العام العرضى الخارج المحمول كما هو واضح والغرض مترتب على عوارض موضوعات المسائل والفرق بين الوجه الأوّل والثاني أن الأوّل يبين أن ما ذكروه من صغرى الموضوع ليس بتام لأنّه ليس جامع بين المسائل لكونه مركباً من المتباينين الثاني ان الجامع الّذي يمكن أن يفرض ما هو حقيقته مع الإغماض عن صغرياته وما يقال إن الجامع بين موضوعات المسائل الفقهية تعين الحكم الشرعي أيضاً فاسد لعدم كون البحث عن عوارضه الذاتية كما هو واضح. وأجاب صاحب الكفاية ج ١ ص ٥: بوجه ثالث قال وقد إنقدح بما ذكرنا أن تمايز العلوم إنّما هو بإختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا الموضوعات ولا المحمولات وإلّا كان كلّ باب بل كلّ مسألة من كلّ علم علماً على حدة كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمّل فلا يكون الإختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدّد كما لا يكون وحدتهما سبباً لأن يكون من الواحد، إنتهى. أمّا كلّ باب كباب المرفوعات في علم النحو يباين المنصوبات وهما يباينان المجرورات ومباحث الألفاظ في علم الأُصول تباين مباحث الأُصول العملية وهكذا. وأمّا كلّ مسألة فإن مسألة رفع الفاعل تباين ←

إن نظرنا إلى موضوعات مسائلها المعروضة لعوارضه[١] الذاتية فلا تكون إلّا متكثرات بلا جامع ذاتي غالباً بينها المبحوث[٢] عن عوارضه المذكورة وإن نظرنا إلى جامع عرضي وإنتزاعي بينها فهو وإن كان واحداً ولكن لا يكون معروضاً لعارض كي يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية نعم[٣] ربّما يكون لبعض العلوم[٤]

مسألة رفع المبتدأ وهكذا. ومسألة مقدّمة الواجب تباين مسألة الضد ونحو ذلك.

(١) أي الموضوع ولا حاجة لتأنيث الضمير.

(٢) غايته (ال) زائدة ولا ضير فيه.

(٣) ولكن ذكر المحقّق الماتنﷺ أن العلوم على قسمين القسم الأوّل من العلوم يكون تمايز بعضها مع بعض بالموضوعات لا غير ولا مجال للنزاع في أنّه هل هو بها أو بالأغراض. والقسم الثاني لا موضوع لها إلّا موضوعات مسائلها فتمايزها لا يكون إلّا بالأغراض وإليك توضيحه.

(٤) هذا هو القسم الأوّل وهو ما دوّن لأجل معرفة حالات حقيقة من الحقائق وليس الغرض من التدوين إلّا معرفة محمولاتها العرضية الّتي تحمل عليها بالحمل الشايع حملاً حقيقياً لا يصحّ سلب ذلك المحمول عن تلك الحقيقة ولايخفى أن المتصدون لمعرفة الحقائق لما التفتوا أن معرفة حالات جميع الحقائق بالنسبة إلى شخص واحد صعب بل غير ميسور غالباً فلذلك وضعوا الحقائق أنواعاً وأجناساً وبحثوا عن حالات كلّ واحد منها على حده فصار البحث عن حالات كلّ واحد منها علماً غير سائر العلوم كعلم الطب فإنّه كان من الممكن أن يجعلوا جميع العلوم الّتي هي من هذا السنخ علماً واحداً وذلك بأخذ مفهوم عام جامع لجميع موضوعات

ككثير من العلوم الفلسفية[١] والرياضية[٢]

العلوم والبحث عن حالاتهالّتي هي عبارة عن جميع حالات جمع تلك الموضوعات كمعرفة أحوال الإنسان من عوارضه الجسمانية وموضوعها الإنسان وبهذا الإعتبار علم واحد له موضوع واحد مندرج فيه جميع العلوم الحقيقية الّتي ليس الغرض منها إلّا معرفة الإنسان بهذا الوجه ولكن مع ذلك أفردوا البحث عن بعض الحقائق وجعلوا علماً عليحدة بحسب أجزاء جسم الإنسان وجوارحه من العين والأذن والمعده والكلّيّة والعصب والمخ والحلق والأنف والداخلية والقلب إلى غير ذلك لصعوبة العلم بجميع موضوعاته لشخص واحد في هذا القسم من العلوم لا يمكن أن لا يكون لها موضوع بل القول بعدمه خلف لان المفروض أنّهم عيّنوا حقيقة من الحقائق ووضعوها للبحث عن حالاتها ولا معنى للموضوع إلّا هذا.

(١) فإنّهم عرفوا الحكمة بأنّها العلم بأحوال أعيان الموجودات على قدر الطاقة البشرية وجعلوا موضوعها مفهوماً عاماً يشمل جميع الحقائق وهو مفهوم الموجود وبهذا الإعتبار يقسمون الحكمة إلى النظرية والعلميّة والنظرية إلى الإلهية والطبيعية والرياضية فهي بهذا الإعتبار علم واحد له موضوع واحد مندرج فيه جميع العلوم الحقيقية الّتي ليس الغرض منها إلّا معرفة حقائق الأشياء ولكنّهم مع ذلك افردوا البحث عن بعض الحقائق وجعلوا علماً على حده وسمّوه بإسم مخصوص.

(٢) فإنّهم بحثوا عن أحوال الجسم وسمّوه بعلم الطبيعة وعن أحوال الكم والمقدار وسمّوه بالرياضيّات.

موضوع وحداني سار في موضوعات مسائلها بنحو تكون الخصوصيّات المأخوذة في مسائلها على فرضها من[١] قبيل من الجهات التعليلية[٢] لطرو العرض على ذات الموضوع المزبور مستقلاً[٣] نظير الفاعلية والمفعولية بالإضافة إلى عروض الرفع والنصب مثلاً على ذات الكلمة[٤] فضلاً عما لا يكون الموضوع متخصصاً بالجهة التعليلية أيضاً بل لا يكون تخصّصه إلّا من قبل العارض[٥]

---

(١) أي على فرض وجود هذه الخصوصيّات.

(٢) الفرق بين الجهة التعليلية والتقييدية هي أن التقييدية ما يكون الموضوع والمعروض مقيداً به كالماء المتغير والجهة التعليلية ما كانت الخصوصيّة علّة غائية لعروضه كقوله عليه السلام ماء البئر واسع لأن له مادّة. وسائل باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٦: فيكون المقصود بيان علّة الشيء لا تقييده كما في الأولى.

(٣) فإنّه يبحث عن عوارض بدن الإنسان من جهة البصر أو الأذن أو الحلق وأمثال ذلك وينتزع العرض من صميم الذات.

(٤) فالكلمة مرفوعة لكونها فاعلاً وهكذا.

(٥) وملخصه أن موضوعات المسائل في الحقائق على قسمين منها ماله جهة تعليلية توجب تخصيصه فموضوعها نفس الإنسان لكن من جهة البصر أو الأذن ونحوهما. وأُخرى لا يكون له جهة تعليلية فموضوع المسألة نفس موضوع العلم وتخصصه بالبحث عن عوارضه كعلم الحساب فموضوعه العدد وهو موضوع المسألة فيبحث عن عوارضه ولعلّه من هذا القبيل بعض مسائل الفلسفة والحكمة فإن موضوعها الموجود وموضوع مسألة منها أيضاً الوجود ويبحث فيه أن ←

وذلك مثل أبحاث علم الحساب المبحوث فيه عن الأعراض الطارية على نفس العدد[١] ككون العدد أوّليّاً[٢] أو أصمّاً أو كالجمع والتفريق والضرب والتقسيم وأعمال الكسور أو كأبحاث علم الهندسة المتعرض للوازم المقدار[٣] العارضة له غالباً بنفسه كمبحث الأشكال والنظريات الهندسية وحينئذٍ نقول إن في أمثال هذه العلوم أمكن دعوى وجود موضوع وحداني للعلم المبحوث فيه عن عوارضه الذاتية ولو بجهات عديدة بل[٤]

الوجود أشرف من العدم ولذا قال صاحب الكفاية ﷺ ج ١ ص ٢: هو نفس موضوعات مسائله عيناً وما يتحد معها خارجاً وان كان يغايرها مفهوماً تغاير الكلّي ومصاديقه والطبيعي وأفراده، إنتهى. والجملة الأُولى إشارة إلى ما ذكرناه والجملة الثانية هو غالب المسائل كالكلمة والفاعل مرفوع.

(١) فالموضوع لعلم الحساب عندهم هو الكم المتصل.

(٢) يطلق الأولى على ما لا ينقسم إلّا على نفسه وعلى واحد وهو الزوج ولعل المراد من الأصم هو الزوج كإثنين وأربع وهكذا.

(٣) والمقدار إسم اصطلاحاً لكمية متصلة الّتي يتناول الجسم والسطح والخط والثخن إسم لحشو ما بين السطوح وهو الإرتفاع. والموضوع لعلم الهندسة هو الكم المتصل عندهم.

(٤) يقول ﷺ كما عرفت الإشارة إليه أنّه يتعين أن يكون تمايز أمثال هذه العلوم بالموضوعات لا الغايات والوجه في ذلك أن الغاية غالباً متحدة كمعرفة حقائق الأشياء في الحكمة والفلسفة وينشعب إلى علوم متعدّدة ومعرفة أحوال الإنسان في علم الطب وهكذا وإنّما تختلف تلك العلوم بحسب موضوعاتها إمّا

وفيها[١] أمكن دعوى كون إمتياز العلوم صورة بها[٢] نظراً إلى أن غاياتها غالباً لما كان استنباط حقائق الأشياء بلوازمها كانت من سنخ واحد ولا يكون مناط في تحديد غاية كلّ علم بحد مخصوص بحسب الظاهر إلّا بإمتياز موضوعاتها المختلفة نحو التباين أو العموم والخصوص. وأين ذلك[٣] بما أشرنا إليه من العلوم الأدبية[٤] والنقلية[٥]

بالتباين كالعلم بعوارض البصر مع العلم بعوارض الذاتية للأذن أو الحلق وأمثال ذلك أو بالعموم والخصوص كالعلم بالصحّة العامة للجسم مع العلم بعوارض الذاتية للبصر بالخصوص وهكذا.

(١) أي في أمثال هذه العلوم.

(٢) أي بالموضوعات.

(٣) هذا هو القسم الثاني من العلوم وهو عبارة عن مجموع قضايا مختلفة من الموضوعات والمحمولات جمعت ودوّنت لأجل غرض خاصّ وترتب غاية مخصوصة عليها بحيث لو لا ذلك الغرض وتلك الغاية لم تدوّن تلك المسائل ولم تجمع فهذه العلوم أوّلاً ليس لشيء منها موضوع وحداني لما مرّ من عدم إمكان تصور الجامع بين تلك المسائل. وثانياً أن الغاية المترتبة على كلّ منها تمتاز عن الآخر بالتباين فيكون بعكس القسم الأوّل فيكون الإمتياز لمثل هذه العلوم بالغاية والغرض الخاص المترتب عليها لا غير وهو العلوم الّتي بأيدينا كما سنشير إليه.

(٤) كالنحو والصرف والبيان والمنطق.

(٥) كعلم الفقه وأُصول الفقه فإنهما علوم نقلية ثبت بالنقل والأدلة الشرعية وبناء العقلاء.

حيث أنّها في تمام المعاكسة مع العلوم السالفة[١] إذ علاوة[٢] عن عدم موضوع وحداني فيها[٣] كانت[٤] غاياتها أيضاً في كمال الإمتياز (بعضها) عن الآخر لوضوح إختلافها سنخاً كيف وحفظ الكلام عن الغلط[٥] غير مرتبط بسنخ حفظ فعل المكلف وهكذا بمقام حفظ الاستنباط وغير ذلك ففي مثلها لا محيص من جعل إمتياز أمثال هذه العلوم بإمتياز أغراضها لا بموضوعاتها وحينئذٍ لاغرو في دعوى الفرق بين أنحاء كثير من العلوم العقلية من الفلسفة والرياضة وبين غيرها من الأدبية والنقلية في وجه إحتياج إمتيازها إلى ميز الموضوع أو الغاية فلا مجال لجرى جميع العلوم على منوال واحد في ما به الإمتياز[٦]

---

(١) أي العلوم الحقيقية بوجهين.

(٢) الوجه الأوّل لا موضوع له كما مر.

(٣) أي في العلوم الأدبية والنقلية، ويرجع إليها أيضاً ضمير غاياتها.

(٤) الوجه الثاني أن الأغراض فيها متغايرة.

(٥) أي حفظ الكلام عن الغلط في النحو سنخ غير مرتبط بسنخ حفظ فعل المكلف في الفقه أو حفظ الإستنباط في الأُصول أو حفظ الفكر عن الخطأ الّذي هو الغرض في علم المنطق وهكذا.

(٦) فنتيجة الكلام أن العلوم على صنفين صنف منها لا يكون إمتيازها إلّا بتمايز موضوعاتها كما في العلوم الفلسفية والرياضية لوجود موضوع وحداني فيها سار في موضوعات مسائلها. وصنف منها لا يكون إمتيازها إلّا بأغراضها كما في العلوم الأدبية والنقلية ولذا يقال ولأجله لابدّ من التفصيل في وجه نسبة ←

وببالي[١]

لا موضوع العلم إلى موضوعات مسائله بجعل النسبة بينها في العلوم الرياضية بنحو من الإتحاد ونسبة الكلّي إلى أفراده ومثل العلوم الأدبية والنقلية بنحو العينية ومن قبيل نسبة الكل إلى أجزائه فإن موضوع المسألة هو الدخيل في الغرض وعين ما يترتب على العلم من الغاية. وبعبارة أُخرى أنّه لا يكون الموضوع فيها إلّا نفس موضوعات المسائل لعدم تصور موضوع وحداني فيها والوحدة الإعتبارية الناشئة من وحدة الغرض الخاص لا يكون بشيء لأنّه لا يبحث عن عوارضه الذاتية ولا معروضة لعرض هذا ولكن فسرنا نفس مسائله عيناً في ما تقدّم بغير هذا الوجه فراجع.

وما يقال إن حقيقة كلّ علم حقيقة إعتبارية وليست وحدتها وحدة بالحقيقة والذات ليكون تميزه عن غيره بتباين الذات كما لو كانت حقيقة كلّ واحد منهما على مقولة على حدة أو بالفصل كما لو كانت من مقولة واحدة بل وحدتها بالإعتبار وتميز كلّ مركب إعتباري عن مركب إعتباري أُخر يمكن أن يكون بالموضوع والمحمول والغرض وفهرس الأبواب في مقام التعلم وإنّما التمايز بالغرض في مقام التدوين فيه أوّلاً أن الأمر الإعتباري تابع معتبره فإن رفع اليد عنه كالدنانير يسقط عن الإعتبار وهذه العلوم لها واقعية كما مر وثانياً أنّه عرفت أن العلوم تارة حقيقية لا يتصور فيها الإعتبار وأُخرى غير الحقيقية فالعبرة بالغرض ولا يحتاج إلى الإعتبار كما لايخفى.

(١) يقول ﷺ إن الإشتباه بين القسمين هو ما نظر بعض الأُصوليين إلى العلوم العقلية ورأى أنّها تمتاز بالموضوعات وتخيل أن العلوم الأدبية والنقلية أيضاً كذلك وقد عرفت خلافه.

أن الناظر في العلوم النقلية نظراً[١] إلى ديدن أهل العلوم العقلية ورأى أنّهم بنوا في إمتياز علومهم غالباً بموضوعاتها وغفلوا عن نكتة نظرهم فأتبعوهم رمية من غير رام وأجروا وأمثل هذه القاعدة في علومهم أيضاً فوقعوا من الإلتزام بهذا المسلك في علومهم الأدبية والنقلية في حيص وبيص وربّما التزموا بمحاذير ربّما نشير إليها في طي الكلام. فالأولى جعل العلوم صنفان صنف لا يكون إمتيازها إلّا بأغراضها وصنف لا يكون إمتيازها إلّا بموضوعاتها وحيث كان الأمر كذلك[٢] فلا محيص لنا أيضاً من شرح الموضوع وشرح العوارض الذاتية الواقعة في كلماتهم عند تعريفهم موضوع العلم كي تكون على بصيرة في جميع العلوم.

فنقول[٣] وعليه التكلان إن توضيح هذه العويصة[٤] أيضاً منوط بتمهيد مقدّمتين[٥]

---

(١) ولعلّ (الف) زائدة ولا حاجة إلى زيادة واو الجمع.

(٢) من كون بعض العلوم لا بدلها من الموضوع خلافاً لصاحب الكفاية من جعل التمايز في جميع العلوم بالأغراض.

(٣) الأمر الثامن في بيان العوارض الذاتية.

(٤) في شرح العوارض الذاتية المأخوذة في تعريف موضوع كلّ علم عموماً وهو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فالموضوع يكون له وجود جوهري ضرورة أن كلّ قضية تتركب عن وجود جوهري هو الموضوع ووجود رابطي وهو المحمول ووجود الرابط وهو النسبة بينهما والمحمول في العلم مسائله.

(٥) ذكرﷺ أن توضيح المرام يحتاج إلى مقدّمة في بيان أمرين وبتعبيرهﷺ ↖

إحديهما ان الأوصاف المنسوبة إلى شيء[١] تارة ينتزع من نفس ذات الشيء كالأبيضية والموجودية المنتزعتين عن البياض والوجود[٢] وأُخرى منتزعة عن جهة خارجة عن ذات الموصوف.

وفي هذه الصورة[٣] تارة يكون إتصاف الذات به[٤] بإقتضاء ذاته[٥] وذلك كتوصيف بعض الأنواع والفصول ببعض خواصها وذلك كتوصيف العقل بالمدركية[٦] والإنسان بقوة الضحك[٧] أو التعجب[٨]

تمهيد مقدّمتين وفي التعبير تسامح لأن المقدّمة واحدة لامتعدّدة، المقدّمة الأُولى.

(١) المشهور والمعروف ان الاوصاف والعوارض على سبعة أقسام.

(٢) القسم الأوّل ينتزع الوصف كما في المثال عن نفس ذات الشيء من دون جهة خارجية في البين زائدة على ذات الموصوف وهو المعبر عندهم بإتصاف المعروض به بلا توسط أمر آخر وهو الحمل الأُولى الذاتي كالبياض أبيض والوجود موجود ونحوهما ولا إشكال في كونه من العوارض الذاتية عندهم.

(٣) أي منتزعة عن جهة خارجة عن ذات الموصوف.

(٤) أي بالوصف.

(٥) أي نفس الذات.

(٦) أى توصيف الإنسان بالمدركية بواسطة أمر مساوٍ للمعروض وهو العقل والإدراك.

(٧) أي قابلية الإنسان للضحك.

(٨) وهذا هو القسم الثاني بأن ينتزع الوصف عن جهة خارجة عن الذات بأن لا تكون جزئه لكن يتصف الذات به بإقتضاء لأنّه توسيط أمر آخر وبتعبيرهم أنّه يتصف المعروض به بواسطة أمر آخر مساوٍ للمعروض فإن صفة الضحك العارضة

وأُخرى لا يكون إلّا بإقتضاء أمر خارجي[١] وذلك أيضاً تارة يكون الأمر الخارجي موجباً لعروض الوصف على شيء بلا كونه بنفسه معروضه وذلك كالمجاورة للنار الموجب لعروض الحرارة على الماء مستقلاً بمعنى كون الماء تمام المعروض للحرارة بلا دخل المجاورة فيه إلّا بنحو التعليل[٢]

للإنسان وهو النوع بواسطة أمر مساوله وهو صفة التعجب وكذا صفة التعجب عارضة له بواسطة أمر مساوله وهو صفة الإدراك وهذا عندهم أيضاً من العرض الذاتي.

(١) بأن يكون إتصاف المعروض به بواسطة أمر خارج ذاته لا مساوله كما في الفرض المتقدّم سواء كان على نحو السببية والعلية المعبر عنه بالمقتضى أو على نحو الشرطية بلا إقتضاء لذلك في نفسه كما في حركة اليد لحركة المفتاح.

(٢) هذا هو القسم الثالث بأن يكون عروض الوصف بواسطة أمر خارج المعبر عنه بالأمر المباين للمعروض لكن لا يكون ذلك الأمر الخارجي بنفسه معروضاً لذلك العرض أصلاً وغير متصف به أبداً بل وإنّما كان شأنه مجرّد السببية لعروض الوصف والعرض على الشيء كالمثال فإن المجاورة للنار موجبة لعروض الحرارة على الماء مستقلاً ويكون جهة تعليلية فإن علّة حرارة الماء هي مجاورة النار ولاتتصف بالحرارة المجاورة وكذا عروض الحركة للسيارة والطائرة بواسطة القوى الكهربائية وكمماسة النار للجسم ومثل ذلك كلّيّة الجهات التعليلية الموجبة لعروض الوصف على شيء وإتصافه به كالفاعلية والمفعولية ونحوهما في عروض الرفع والنصب على ذات الكلمة. وإن شئت قلت كما قيل إن الأحوال الإعرابية الطارية على الكلمة والكلام بواسطة الوضع وهو أمر مباين للفظ. وهذا أيضاً

وأُخرى يكون الأمر بعكس ما سبق بأن يكون العرض عارضاً للواسطة بلا عروضه لذي الواسطة[١] وذلك[٢] أيضاً تارة[٣] تكون قابلة[٤]

عندهم من العرض الذاتي وهو المعبر عنه بواسطة في الثبوت والجهة التعليلية.

(١) بأن كان الأمر الخارجي وهو الواسطة بنفسه معروضاً للعرض ومتصفة به.

(٢) أي ما كان العرض عارضاً للواسطة.

(٣) وهو القسم الرابع المعبر عنه بأنّه يعرض على الشيء بواسطة أمر خارج أخص وهو قابل الحمل على ذي الواسطة وفي الحقيقة يعرض على الواسطة كعوارض الفصل يحمل على الجنس في النوع فإن الإنسان مركب بالتحليل العقلي من الجنس وهو الحيوان والفصل وهو الناطق فالخواص العارضة على النفس الناطقة كالمدركية للكلّيّات قابلة للحمل على الجنس وهو الحيوان وإن لم يكن بالدقة عارضاً للجنس لأن الجنس والفصل متغايران وعوارضهما متفاوتة فاذا كان تمام العروض لها جهة الفصلية فهي تكون أجنبية عن جهة الجنسية مع ما كان بينهما من الإتحاد في الوجود وعدم تحصله إلّا بالفصل ولكنّه بملاحظة قابلية الفصل الّذي هو الواسطة للحمل على الجنس ويقال بعض الحيوان ناطق صحّ بهذا الإعتبار حمل خواصه عليه أيضاً ويقال بعض الحيوان مدرك للكلّيّات أي يدرك بالعقل فيختص بالإنسان وإلّا فدرك الجزئيات كالعداوة والصداقة ونحوهما يدركها جميع الحيوانات ومغاير للنفس الناطقة.

(٤) وتأنيث الضمير فيهما في محله بإعتبار الواسطة وتذكير الضمير كما في الطبع الحديث غلط ويظهر ذلك بالدقّة في العبارة والفهم ولعله قليل جدّاً.

للحمل على ذي الواسطة وذلك مثل الخواص العارضة على الفصل بالنسبة إلى جنسه مثل المدركية العارضة للنفس الناطقة فإنّه[١] قابلة[٢] للحمل على الجنس بتبع حمل فصله[٣] ولكن بالدقة لم يكن عارضاً للجنس إذ بعد كون الفصل تمام المعروض لهذا الوصف يستحيل دخول الجنس في معروضه إذ الجنس وان كان متحصلاً[٤] بالفصل ولكن في عين تحصله به جهة زائدة عن حيثية فصله[٥] فمع كون العارض من خواص هذه الحيثية يستحيل دخول حيثية أُخرى في معروض هذا العارض كيف وهو خلف محض[٦] ومجرّد وحدتهما وجوداً لا يضر بتعدّدهما[٧] جهة وحيثية[٨]

---

(١) أي مثل المدركية.

(٢) تأنيث بإعتبار المدركية.

(٣) أي بتبع قابلية حمل فصله على الجنس لا بتبع حمل العرض على فصله.

(٤) أي محقّقاً ومندمجاً بالفصل.

(٥) بالتحليل العقلي منفصلان حيوان وناطق.

(٦) لأن عوارض الفصل لو كانت عوارض الجنس حقيقة يلزم خروج الفصل عن الفصلية للجنس وكان جنساً.

(٧) بالتحليل العقلي جهة.

(٨) فمن جهة الدقة يكون المعروض هو الفصل ومن جهة أُخرى وهو صحّة حمل الفصل على الجنس يصح حمل عوارضه عليه.

والمفروض أن العارض المزبور من خواص الحيثية الفصلية فجهة الجنسية حينئذٍ خارجة عن الحيثية الأُخرى فكيف يصحّ حينئذٍ نسبة العروض إليها[١] حقيقة ودقة ولكن بملاحظة قابلية حمل الفصل على الجنس يصح حمل خواصّه عليه ويقال بعض الحيوان مدرك للكليات[٢]. ومن هذا الباب أيضاً حمل الضحك والتعجب على الحيوان[٣] بناء على كونهما من خواص فصله[٤] وتارة[٥] لاتكون الواسطة المعروضة[٦] قابلة للحمل أيضاً علاوة على عدم قابليتها للعروض على ذي الواسطة وذلك مثل السرعة والبطىء العارضين للحركة العارضة للجسم فإنه بملاحظة عدم قابلية حمل الواسطة على الجسم لايصحّ حمل الوصفين أيضاً عليه[٧]

---

(١) أي إلى الحيثية الأُخرى.

(٢) فبعض الحيوان جنس وحمل يعرض الفصل على الجنس.

(٣) فصحة حمل الضحك والتعجب على الحيوان في قولك بعض الحيوان ضاحك أو متعجب إنما هو بتبع حمل الفصل عليه وإلّا فلا يكون جهة الجنسية والحيوانية معروضة لهما كما هو واضح.

(٤) وقوله بناء لعله إشارة إلى أنّه يحتمل كون التعجب والضحك يعرض للحيوانات أيضاً فإنه يتعجب بالسكوت وبضحك القردة.

(٥) القسم الخامس أن يكون العرض عارضاً للواسطة وتكون الواسطة أمر خارج أخص والوصف غيرقابل للحمل على ذي الواسطة نظراً إلى عدم صحّة حمل الواسطة على ذي الواسطة.

(٦) أي الوصف العارض للواسطة غيرقابل للحمل على ذي الواسطة.

(٧) فالسرعة والبطىء يعرضان على الواسطة وهي الحركة العرضة للجسم ←

ومن هذا الباب أيضاً الإستقامة والإنحناء العارضين للخط القائم على الجسم[١] ومنه أيضاً حركة السفينة بالنسبة إلى جالسها[٢] ففي أمثال ذلك يكون نسبة الوصف إلى ذي الواسطة من باب نسبة الشيء إلى غير ما هو له[٣] وكان توصيفه به بنحو من العناية والمسامحة العرفية. ثمّ هنا قسم ثالث[٤] وهو صورة صدق العروض على الواسطة مستقلاً حقيقة وعلى ذي الواسطة ضمناً كذلك[٥]

لكن بما أن الواسطة وهي الحركة غيرقابلة للحمل على ذي الواسطة وهو الجسم فلا يقال الجسم المطلق متحرك وكذلك لايصحّ حمل ذلك الوصف عليه فلا يقال بأن الجسم سريع أو بطئ كما لا يقال إن الجسم متحرك.

(١) فكما لا يقال أن الجسم وهو ذي الواسطة خط كذلك لا يقال الجسم إستقامة أو إنحناء لعدم صحّة حمل الواسطة على ذي الواسطة.

(٢) ولعل من ذلك حركة السفينة لجالسها فالحركة للسفينة وهي الواسطة والجالس هو ذي الواسطة فكما لا يقال الجالس سفينة كذلك لا يقال الجالس متحرك إلّا بنحو من العناية والمسامحة ومن المعلوم أن القسمين الأخيرين قسم واحد بواسطة أمر خارج أخص وله شقين كما ذكره المحقّق الماتن. ويجعلونهما من العوارض الغريبة.

(٣) أي الوصف بحال متعلّقه كزيد عالم أبوه.

(٤) القسم السادس وهو أن يكون المعروض هو الواسطة ويصدق عليه العرض حقيقة ويطلق على ذي الواسطة ضمناً.

(٥) أي حقيقة.

ومنه كلّ مورد يكون العرض من خواص النوع لا خصوص فصله فإنّه حينئذٍ كان العرض المزبور عارضاً لجنسه أيضاً لكن بنحو الضمنية لا الإستقلال[١] ومن هذا الباب الأعراض الثابتة للعناوين الخاصة بخصوصية تقييدية كالوجوب العارض للصلاة بخصوصية عنوانها وهكذا غيرها[٢] المستلزم لعروض مثل هذا العرض لفعل المكلّف الّذي هو بمنزلة الجنس له ضمناً لا مستقلاً[٣] ثاني المقدّمتين[٤]

---

(١) وذلك كمدركية الإنسان فإنّه من خواص النوع بناء على أنّه ليس من خواص الفصل حتّى يدخل في القسم الأوّل فيكون عارضاً لجنسه بنحو الضمنية فيقال الحيوان الناطق مدرك للكلّيّات. فيكون من العوارض الغريبة لذي الواسطة عندهم.

(٢) أي غير الصلاة.

(٣) فإن فعل المكلف بمنزلة الجنس وعنوان الصلاة المركب من مقولات متعدّدة بمنزلة النوع وهو الواسطة فالوجوب العارض للصلاة بعنوان الصلاتية لامحالة عارض لفعل المكلّف أيضاً ضمناً كما هو واضح.

أمّا القسم السابع وهو ما كان بواسطة جزئه الأعم كالحركة الإرادية للإنسان بواسطة الحيوان وبواسطة خارج الأعم كالتحيز للأبيض بواسطة الجسم الأعم منه ويكون من الأعراض الغريبة هذا الفرض أو الذاتية محل كلام بينهم. فهذه أقسام سبعة.

(٤) المقدّمة الثانية في بيان الأعراض الذاتية عند القوم والأعراض الغريبة.

أنّه صرّح في شرح الإشارات[١]

(١) قال في «شرح الإشارات» لخواجه نصيرالدين الطوسي في أواخر باب المنطق منه قال إشارة إلى الموضوعات والمبادي والمسائل والعلوم ـ إلى أن قال: ـ أقول موضوع العلم هو الّذي يبحث في ذلك العلم عن أحواله والشيء الواحد قد يكون موضوعاً لعلم إمّا على جهة الإطلاق كالعدد للحساب وإمّا لا على الإطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض إمّا ذاتي له كالجسم الطبيعي من حيث يتغير للعلم الطبيعي أو غريب كالكرة المتحركة لعلمها والأشياء الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم واحد بشرط أن تكون متناسبة ووجه التناسب أن يتشارك ما هو ذاتي كالخط والسطح والجسم إذا جعلت موضوعات للهندسة فإنّها تشارك في الجنس أعنى الكم المتصل القار الذات وأمّا في عرضى كبدن الإنسان وأجزائه وأحواله والأغذية والأدوية وما يشاكلها إذا جعلت جميعاً موضوعات علم الطب فإنّها تتشارك في كونها منسوبة إلى الصحّة الّتي هي الغاية في ذلك العلم وإنّما سمّى هذا الشيء أو الأشياء بموضوع العلم لأن موضوعات جميع مباحث ذلك العلم تكون راجعة إليه بأن يكون هو نفسه كما يقال العدد إمّا زوج وإمّا فرداً ويكون جزئياً تحته كما يقال الثلاثة فرداً وجزء منه كما يقال في الطبيعي الصورة تفسد وتخلف بدلاً أو عرضاً ذاتياً له كما يقال الفرد، إمّا أولى أو مركب وإنّما يبحث في العلم عن أحوال موضوع العلم أي عن أعراضه الذاتية الّتي مر ذكرها في النهج الأوّل فهي محمولات جميع مسائل العلم الّتي يكون إثباتها للموضوعات هو المطالب فيه، إنتهى. والجسم التعليمي في مقابل الطبيعي الجسم الطبيعي هو الكمية السارية في الجهات الثلاث للجسم الطبيعي وسطح وخط بأن توخذ كلّ من المقادير لا بشرط أي من غير التفات إلى شيء من المواد وأحوالها فيكون جسماً تعليمياً وسطحاً ↖

تعليمياً وخطاً تعليمياً والجسم الطبيعي الواحد ممّا يقبل القسمة بالعرض.

وقال أيضاً في «شرح الإشارات» ج ١ ص ٣٠٤: على ما نقل العلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها فلا يخلو إمّا أن يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص أو لا يكون فإن كان فإمّا أو يكون على وجه التحقيق أو لا يكون والّذي يكون على وجه التحقيق هو الّذي يكون العموم الخصوص بأمر ذاتي وهو أن يكون العام جنساً للخاص كالمقدار والجسم التعليميين اللذين أحدهما موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات والعلم الخاص الّذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزء منه والّذي ليس على وجه التحقيق هو الّذي يكون العموم والخصوص بأمر عرضي وينقسم إلى ما يكون الموضوع فيهما شيئاً واحداً لكن وضع ذلك الشيء في العام مطلقاً وفي الخاصّ مقيداً بحالة خاصّة كالأكر مطلقة ومقيدة بالحركة اللذين هما موضوعا علمين وإلى ما يكون الموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص كالوجود والمقدار اللذين أحدهما موضوع الفلسفة والثاني موضوع علم الهندسة والعلم الخاص الّذي يكون على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام ولكنّه لا يكون جزء منه، إنتهى. وبذلك لايكون أعراض ذاتية للأخص أعراض ذاتية للأعم فتدّبر.

وأمّا الإستعداد الموجود في كلماتهم قال سبزواري في «شرح المنظومة» في الفلسفة ص ٧٦: قد يوصف الإمكان بإستعدادي وهو بعرفهم سوى إستعداد فإن تهيؤا الشيء لصيرورته شيئاً آخر له نسبة إلى الشيء المستعد وله نسبة إلى الشيء المستعد له فبالإعتبار الأوّل يقال له الإستعداد فيقال إن النطفة مستعدة للإنسانية وبالإعتبار الثاني يقال له الإمكان الإستعدادي فيقال الإنسان يمكن أن يوجد النطفة، إنتهى. وهنا الإستعداد لأن يلحقه العرض والمراد من المقدار في عبارته هو القدر المعين من إمتداد الجسم.

في باب تناسب العلوم ما ملخّصه أن كثيراً من العلوم الّتي لموضوعاتها عنوان وحداني مشترك بين مسائلها ربّما تختلف موضوعاتها بنحو العموم والخصوص بنحو يكون موضوع العلم العالي من قبيل الجنس بالنسبة إلى موضوع العلم السافل وذلك مثل موضوع علم الهندسة وهو المقدار الّذي هو جنس للجسم التعليمي الّذي هو موضوع علم المجسمات أو من قبيل العام العرضي الّذي هو موضوع الفلسفة بالنسبة إلى المقدار وغيره من سائر العناوين الأخصّة الموضوعة لسائر العلوم أو من قبيل المطلق والمقيد كالأكر[١] مطلقة يكون موضوع علم ومقيدة بالحركة موضوع علم آخر، إنتهى مضمون كلامه.

ومرجعه بالأخرة إلى ان كلّ عرض ثابت لعنوان خاصّ بخصوصيّة منوّعه[٢] لابدّ وان يبحث في علم مستقل يكون هذا العنوان موضوعه[٣]

---

(١) جمع كرة وهو جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك السطح متساوية والنقطتان مركزهما كما في شرح الإشارات فالبحث عن أصل الكرة كالكرة الأرضية أو غيرها شيء داخل في علم الأفلاك والبحث عن تحرك الكرة الأرضيّة أو الشمسية أمر آخر يكون موضوع علم آخر.

(٢) وهو الّذي أشار إليه بقوله بأن الشيء الواحد قد يكون موضوعاً لعلم إلخ.

(٣) على ما أُشير إليه بقوله وإنما يبحث في العلم عن أحوال موضوع العلم إلخ.

ولا يبحث في علم يكون موضوعه عنوان أعم من ذلك بأحد الوجوه السابقة[١] بل لابدّ في مثل هذا العلم[٢] من البحث عن العوارض الطارية على العنوان الأعم وإلى ذلك[٣] أيضاً أشار صدر المتألهين قدس سره في أسفاره في مقام تمييز الأعراض الذاتية عن الغريبة بأن كلّ عرض ثابت لنوع متخصّص الإستعداد من غير ناحية هذا العرض فهو من الأعراض الغريبة المبحوثة عنها في علم آخر يكون هذا النوع موضوعه وكلّ عرض ثابت لشيء بنحو يكون هذا العرض موجباً لتخصّصه كالبحث من إستقامة الخط وإنحائه فهو من العوارض الذاتية، إنتهى مضموناً[٤].

---

(١) وهو الّذي تعرض له بقوله والأشياء الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم واحد إلخ. وهو العموم والخصوص الذاتي والعموم والخصوص العرضي والإطلاق والتقييد.

(٢) الّذي موضوعه الأعم.

(٣) أي كون عوارض النوع غريب بالنسبة إلى الجنس وعوارض الأخص ليست عوارض الأعم بذاتية وإنما تعرض للأعم بعد تخصيصه بالأخص.

(٤) في «الأسفار الأربعة» ج ١ فصل موضوع العلم الإلهي ص ٦: قال نعم كلّ ما يلحق الشيء لأمر أخص وكان ذلك الشيء مفتقراً في لحوقه له إلى أن يصير نوعاً متهيئاً لقبوله ليس عرضاً ذاتياً بل عرض غريب على ما هو المصرح به في كتب الشيخ وغيره كما أن ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليمياً او طبيعياً ليس البحث عنه من العلم الإلهي في شيء وما أظهر لك ان تفطن بأن لحوق الفصول الطبيعية للجنس كالإستقامة والإنحناء للخط مثلاً ليس بعد أن يصير نوعاً ←

لا متخصص الإستعداد بل التخصص انما يحصل بها لا قبلها فهي مع كونها أخص من طبيعة الجنس أعراض أوّلية إلى آخر كلامه بطوله. وتوضيحه على ما أفاده بعض المحقّقين ﷺ أن الموضوع في علم المعقول مثلاً هو الموجود أو الوجود وهو ينقسم أوّلاً إلى الواجب والممكن ثمّ الممكن إلى الجوهر والمقولات العرضية ثمّ الجوهر إلى عقل ونفس وجسم ثمّ العرض كلّ مقولة منه إلى أنواع والكلّ من مطالب ذلك العلم ومن لواحقه الذاتية مع أن ما عدا التقسيم الأوّل يتوقّف على تخصص الموضوع بخصوصية أو خصوصيّات إلّا أن جميع تلك الخصوصيّات مجعولة بجعل واحد وموجودة بوجود فارد فليس هناك سبق في الوجود لواحد بالإضافة إلى الآخر كي يتوقّف لحوق الآخر على سبق إستعداد وتهيؤ للموضوع بلحوق ذلك الواحد المفروض تقدّمه رتبة ما يصير هذا العرض عرضاً له فإن الموجود لايكون ممكناً أوّلاً ثمّ يوجد له وصف الجوهرية أو العرضية بل إمكانه بعين جوهريته وعرضيته كما أن جوهريته بعين العقلية أو النفسية أو الجسمية ففي الحقيقة لا واسطة في العروض والحمل الّذي هو الإتحاد في الوجود بل الإمكان يتحد مع الوجود بعين إتحاد الجوهر العقلي أو النفسي أو الجسماني في الوجود فليس هناك عروضان حتّى يكون أحدهما بالذات والآخر بالعرض بخلاف لحوق الكتابة والضحك للحيوان فإنّه يتوقّف على صيرورة الحيوان متخصصاً بالنفس الإنسانيّة تخصصاً وجودياً حتّى يعرفه الضحك والكتابة وليس الضحك والكتابة بالإضافة إلى الإنسان كالعقليّة والنفسيّة بالإضافة إلى الجوهر بداهة أن إنسانيّة الإنسان ليست بضاحكيّته وكاتبيّته نعم تجرّد النفس وما يماثله ممّا يكون تحقّقه بتحقّق نفس الإنسانيّة من الأعراض الذاتية للحيوان كالنفس إلى آخر كلامه. وهذا بخلاف الجوهر فإنه متحد مع الجسميّة أو النفسيّة أو العقلية كما أن الإمكان متحد مع الوجود هذا.

ومن هذا الباب[١] أيضاً كلّ مورد أخذت الخصوصيّة فيه بمحو الجهة التعليلية نظير ما أشرنا إليه من مثل الفاعلية والمفعولية بالقياس إلى الكلمة فإن[٢] العوارض مثل الرفع والنصب عارضة على ذات الكلمة لا على نوع متخصص من غير ناحية هذه العوارض لما عرفت من أن الخصوصيّات الخارجية خارجة عن الموضوع بل هي جهات تعليلية لعروض العوارض المزبورة على الذات نظير[٣]

---

(١) أي الأعراض الذاتية الّتي ذكرها صدرالمتألهين من كون العرض ثابت للشيء ويوجب تخصصه به وبأن يعرض بعد تخصص سابق دون ما يعرض على الموضوع بلا تخصص سابق ولا يكون سبق إستعداد للموضوع بلحوق غرض مقدّماً رتبة على هذا العرض كالضحك المتقدّم فيقول المحقّق الماتن ﷺ فيدخل تحت الأعراض الذاتية كلّما يكون في الإعتباريات من الجهات التعليلية وكان له أن يلحق به الجهات التعليلية أيضاً وبعبارة أُخرى أن أعراض النوع قد تكون ذاتية للجنس إن إقترن بحيثية تعليلية ولذا قال في الأسفار أن عوارض النوع قد تكون ذاتية للجنس وقد لا تكون كذلك.

(٢) والوجه في الإلحاق أن ضابطة العرض الذاتي تشمل الجهات التعليلية فإن العرض يعرض على ذات الكلمة كالرفع للكلمة مثلاً من دون إحتياج إلى إستعداد الموضوع لعرض يكون مقدّماً رتبة على ذلك العرض. وأمّا الفاعلية فهي تكون من الجهات التعليلية وخارجة عن الموضوع لا أن معروض الرفع هي الكلمة المتحصصة بخصوصيّة الفاعلية أو خصوصيّة المفعولية.

(٣) فالتنظير لأجل كون الجهات التعليلية كالمجاورة خارجة عن الموضوع ﴿

المجاورة للنار بالإضافة إلى حرارة الماء ففي مثلها أيضاً[١] لايكون موضوع المسألة بالنسبة إلى ما هو موضوع العلم من قبيل النوع إلى جنسه بل هو نظير فرض تخصص الجنس بعرضه وإن لم يكن بالدقة منه[٢] وينبغي على مثل صدرالمتألهين أن لا يقنع في العرض الذاتي بما أفاده بل يلحق هذه الصورة[٣]

ولا يعرض العرض عليه ولو ضمناً.

(١) دفع وهم الوهم أن محمولات المسائل من العوارض الغريبة والدفع أنّه من الجهات التعليلية والعوارض الذاتية بيان ذلك.

لايخفى قد مر أن المحمول في المسألة لابدّ وأن يكون من العوارض الذاتية لموضوع العلم فإن كان موضوع المسألة بالنسبة إلى موضوع العلم من قبيل النوع بالنسبة إلى جنسه فقد مر أن عرض النوع بالنسبة إلى جنسه يكون عرض له ضمناً وليس من العرض الذاتي الّذي ذكره صدرالمتألهين لأنّه أثر الجنس بعد إستعداد الموضوع من تركبه مع الفصل لا من آثار نفس الجنس وهذا بخلاف ما لو فرضنا أنّه من آثار الجنس وعوارضه أو يكون نظيره كالمقام فإنّه من آثار الجنس وأن الخصوصيّات خارجة عن الموضوع ومن الجهات التعليلية فيكون من العرض الذاتي عنده لأنّه ثابت للشيء ويوجب تخصصه من دون إستعداده بشيء كما هو واضح.

(٢) لأن هذا لا يحتاج إلى واسطة تعليلية وإن كان عارضاً ذاتياً بخلاف الجهات التعليلية.

(٣) وهي ما كانت الخصوصيّة جهة تعليلية لا تقيدية.

أيضاً إليه لإتحادهما في كون الجنس تمام المعروض للعرض لاجزئه كما[١] هو الشأن في الجنس بالنسبة إلى آثار نوعه كما لايخفى إذا عرفت[٢] هاتين المقدّمتين[٣] فنقول[٤]

---

(١) مثال للمنفي وهو كون الجنس ليس تمام المعروض للعرض في العرض الطاري على نوعه وكان الجنس في ضمنه وجزئه كما تقدّم الإشارة إليه.

(٢) في بيان ما جعله القوم من العوارض الغريبة والذاتية.

(٣) وهو كون العروض حقيقياً وأن يكون استقلالياً لا ضمنياً.

(٤) الظاهر من كلماتهم أن الأقسام الثلاثة الأوّل المتقدّمة من الأعراض الذاتية فإن الظاهر منهم عموم المراد من العرض الذاتي بما كان المقتضى للعروض فيه نفس ذات الشيء بلا واسطة وما يحتاج إلى الواسطة في الثبوت بالمعنى الّذي ذكره والواسطة في العروض بنحو الجهة التعليلية الموجبة لعروض الوصف على نفس الذات مستقلاً وإتصافها به حقيقة كالمجاورة للنار بالنسبة إلى عروض الحرارة للماء وكالفاعلية والمفعولية الموجبة عروض الرفع على ذات الكلمة وخروج الأخير عن العرض الذاتي مع أنّه بعيد في نفسه ينافي صريح كلماتهم على ما قيل.

وأمّا قسم الخامس المتقدّم وهو ما كان تمام المعروض هو الواسطة مستقلاً دون ذيها مع عدم قابليته للحمل على الواسطة فلا إشكال ظاهراً في أنّه من الأعراض الغريبة. وإنما الإشكال والكلام في القسمين الباقيين وهو القسم الرابع وهو صورة كون العروض حقيقة وبالدقة على الواسطة دون ذيها ولو بنحو الضمنية مع قابلية حمل الوصف على ذيها ولو بتبع حمل الواسطة عليه كالضحك العارض للحيوان بناء على كونه من خواص الفصل لا النوع.

إن المستفاد من كلمات هؤلاء الأعلام وأساطين الفن أن المدار في العرض الغريب لشيء ما هو عارض على نوعه[١] المتخصص فارغاً عن تخصصه[٢] ومن المعلوم أن لازم ذلك[٣] عدم الإكتفاء في العرض الذاتي لشيء على مجرّد عروضه عليه ولو ضمناً كيف وأعراض النوع عارضة للجنس ولو بنحو الضمنية[٤]

والقسم السادس وهو صورة كون العروض على الواسطة مستقلاً وعلى ذيها ضمنا كالأعراض الثابتة للعناوين بخصوصيّات تقييدية وكالعوارض الثابتة للنوع بالقياس إلى الجنس فالإشكال في هذين القسمين في كونهما من العوارض الذاتية أو الغريبة وإشكال المحقّق الماتنﷺ يدور على هذين القسمين كما سيأتي، وسيأتي منه أيضاً منشأ الإشكال وهو عدم تنقيح المراد من العرض الذاتي وأن المدار على كون الشيء عرضاً ذاتياً هل على مجرّد إتحاد معروض العارض مع ذي الواسطة وصحّة حمل العرض عليه بالحمل الشايع الصناعي ولو لا يكون ذوالواسطة الّذي يحمل عليه العرض ثابتاً له حقيقة بل كان تمام المعروض له هو الواسطة فيدخل القسمان في العرض الذاتي أو أنّه لابدّ من كون العرض ثابتاً لذي الواسطة حقيقة وبالدقة وعلى نحو الإستقلال فيدخلان فى الأعراض الغريبة.

(١) تقدّم في كلماتهم أن العارض إن عرض على الشيء بعد تخصصه بخصوصيّة ما توجب إستعداده لعروضه كان عرضاً غريباً بالنسبة إليه كعرض النوع والمقيد بالنسبة إلى الجنس والمطلق.

(٢) وتقيده بالفصل وتماميّة إستعداده.

(٣) كون مدار عرض الغريب على ذلك له لوازم.

(٤) اللازم الأوّل كون القسم السادس المتقدّم وهو صدقه على ذي الواسطة

و[١] لا الإكتفاء بمجرّد صحّة حمل العارض على ذي الواسطة بنحو من الحمل الحقيقي و[٢] لا بصرف إتحاد المعروض لهذا العرض مع ذي الواسطة بنحو من الإتحاد المصحح للحمل المزبور فضلاً عن توهّم الاكتفاء بصرف صحّة الحمل ولو مسامحة عرفية[٣]

ضمناً وعلى الواسطة حقيقة فيكون من الأعراض الغريبة لعدم كون العرض ثابتاً لذي الواسطة مستقلاً.

(١) الظاهر عطف بيان لقوله عدم الإكتفاء أي لا يكتفى بمجرّد كونه في ضمنه في كونه عرضاً ذاتياً له ولو يصح الحمل عليه حقيقة بنحو من الحمل لكون عرض النوع عرض غريب للجنس.

(٢) أي لازمه الثاني أيضاً عدم الإكتفاء بصرف مجرّد حمل العارض على ذي الواسطة بالحمل الحقيقي بمجرّد إتحاد معروض العرض وهي الواسطة وجوداً مع ذيها مع كون تمام المعروض للعرض مستقلاً هي الواسطة دون ذيها وهو القسم الرابع المتقدّم ذكره.

(٣) اللازم الثالث كون القسم الخامس المتقدّم من كون العرض غير قابل للحمل على ذي الواسطة إلّا بالعناية فإنه إذا كان الأعراض الثابتة للنوع والمقيد والخاص بالنسبة إلى جنسه ومطلقه وعامّه من الأعراض الغريبة مع صدق العروض فيها على الجنس والمطلق والعام بنحو الضمنية لكون عوارض النوع تعرض الجنس حقيقة في ضمن عروضها على النوع فكونها من الأعراض الغريبة في صورة عدم صدق العروض على ذي الواسطة ولو ضمناً إنما كان بطريق الأُولى. وأن إتحاد الواسطة مع ذي الواسطة وجوداً لا يكفي في كون عرض الواسطة عرضاً ذاتياً لذيها.

كيف[١] وفي أعراض النوع والمقيد بالنسبة إلى جنسه ومطلقه بصدق العروض بالنسبة إلى الجنس والمطلق عروضاً ضمنياً[٢] بل ويصحّ حمل العرض على ذي الواسطة بتبع حمل نوعه عليه بل وكان وجود معروضه متحداً مع ذي الواسطة و[٣] مع ذلك افردوا البحث عن هذه الأعراض في علم آخر يكون موضوعه هذا النوع أو المقيد وجعلوا مثل هذه الأعراض بالنسبة إلى علم يكون موضوعه الأعم من الأعراض الغريبة وأخرجوها من هذا العلم[٤] وعليه نقول إن الأولى بالخروج[٥]

---

(١) وأنّهم جعلوا من الأعراض الغريبة هذين القسمين وأفردوا البحث عنه في علم آخر.

(٢) وهو القسم السادس المتقدّم.

(٣) كما في القسم الرابع المتقدّم.

(٤) أي جعلوا موضوع علم من العلوم هذا النوع والمقيد وبحثوا عن عوارضه الذاتية وأن ما كان من العلم موضوعه الأعم من ذلك الموضوع كالجنس أو المطلق بحثوا عن عوارضه الذاتية. وجعلوا الأعراض الثابتة للعلم الأوّل وهو ما كان موضوعه أخص من الأعراض الغريبة للعلم الثاني وهو موضوعه أعم هكذا يكون ديدنهم في الأعراض الغريبة. نتيجته أن البحث عن عوارض الفاعل مثلاً وهو الأخص يكون من العوارض الغريبة للكلمة وهي الأعم وهكذا.

(٥) أي الأولى بالخروج عن موضوع العلم عما تقدّم ممّا كان العرض لموضوعه النوع والمقيد أعراضاً غريبة لما كان موضوعه الأعم. هذا الفرض وهو ما كان العارض عارضاً لفصل الجنس بالنسبة إلى جنسه. ووجه الأولوية أن ↖

حينئذٍ لو كان العارض عارضاً لفصل هذا الجنس[١] لما عرفت من أن أعراض الفصل لا تكون عارضة لجنسه ولو ضمناً حقيقة ودقة[٢] وحينئذٍ أعراض الفصل بالنسبة إلى جنسه أسوء حالاً من أعراض النوع بالنسبة إلى جنسه لما عرفت أن الجنس معروض ولو ضمناً لأعراض نوعه[٣] بخلافه بالنسبة إلى أعراض الفصل فإنها خارجة عن المعروض حقيقة. وأولى من ذلك[٤] ما لا يكون من عوارض شيء دقة ولا قابلة[٥] للحمل على ذي الواسطة[٦] كما مثلنا بالسرعة والبطيء العارضين للحركة العارضة للجسم وهكذا الإستقامة والانحناء العارضين للخط القائم بالجسم فإن أمثال هذه العوارض بالنسبة إلى الجسم لا يصدق العروض ولايصحّ الحمل فح عدّها من الأعراض الغريبة أولى من[٧]

آثار الأخص لو حسب من آثار الغريبة للأعم فبطريق أولى أن آثار الجزء المغاير للشيء لا تحسب من آثار الجزء الآخر له ولو بينهما الإتحاد في الوجود.

(١) وهو القسم الرابع المتقدّم.

(٢) لأن الجنس والفصل متغايران وعوارضهما متفاوتة وعوارض الفصل تكون أجنبية عن عوارض الجنس وإن كان بينهما الإتحاد في الوجود.

(٣) وقابلة للحمل على جنسه بإعتبار حمل النوع على جنسه.

(٤) أي من القسم الرابع المتقدّم.

(٥) أي العوارض وتأنيثها بإعتبار العوارض.

(٦) وهو القسم الخامس المتقدّم بيانه.

(٧) وجه الأولوية أمّا عن القسم السادس فواضح لكون النوع يكون في

الأُمور السابقة[١] وعليه فليس المدار في الأعراض الذاتية الّتي في قبالها إلّا كون العرض ثابتاً للشيء دقة بنحو الإستقلال[٢] ولو بجعل الخصوصيّات المأخوذة في موضوع المسائل بنحو الجهات التعليلية لا التقييدية[٣]

ضمنه الجنس ومع الفرض أن أعراضه غريبة للجنس والقسم الرابع فإن أعراض الفصل مغاير للجنس لكن متحدّ في الوجود وقابل للحمل عليه على ما تقدّم لكن في الفرض الخامس غيرقابل للحمل عليه كما تقدّم.

(١) وهو القسم الرابع والسادس المتقدّمان.

(٢) أي لا بتبع عروضه على شيء آخر على ما هو المشهور.

(٣) قد تقدّم منا أن مبنى الإشكال هو هذه الجهة من أن العوارض الذاتية عبارة عما كان العرض ثابتاً لذي الواسطة حقيقة ومستقلاً أو أنّه يكفي إتحاد معروض العارض مع ذي الواسطة وصحّة حمل العرض عليه ولو لم يكن ثابتاً له حقيقة. وعلى الأوّل يدخل فيه الجهات التعليلية كمرفوعية الكلمة وخصوصيّة الفاعلية علّة لعروض الرفع عليها بخلاف الجهة التقييدية كعوارض النوع وهو الجنس المركب مع الفصل ليس عوارض جزئه فيقول المحقّق الماتن﵀ إنّه على كلّ تقدير لا مجال للقول بالتفصيل بين كون الواسطة أعم أو أخص بل لابدّ من ملاحظة كون الواسطة من الجهات التعليلية الموجبة لعروض الشيء على شيء أو من الجهات التقييدية الموجبة لصحّة سلب العروض على نحو الإستقلال عن الجامع بينها فعلى الأوّل يكون العرض المنسوب إلى الشيء من الإعراض الذاتية وعلى الثاني يكون من الأعراض الغريبة لذلك الشيء فالملاك للعرض الذاتي ما عليه المشهور وليس ملاكه مطلق العروض على الشيء ولو بالتبع ولا صحّة

وربّما بذلك يرتفع الإشكال المشهور بأن موضوع المسائل بالإضافة إلى موضوع العلم من قبيل النوع إلى الجنس مع أنّهم جعلوا العوارض الثابتة لعنوان أخص من الموضوع من العوارض الغريبة[١] لأنّه يقال بأن ما أفيد كذلك أو كانت الخصوصيّات المأخوذة في موضوعات المسائل من الجهات التقييدية الدخيلة في المعروض وكان[٢]

حمل العرض على الشيء حقيقة وبلا عناية ولا إتحاد الواسطة مع ذي الواسطة كما ذهب إلى كلّ واحد منها بعض.

(١) ثمّ تعرض ﷺ للإشكال المشهور وهو أنّه في أغلب المسائل محمول المسألة عارض على موضوع العلم بواسطة أمر أخص وهو موضوع المسألة وذلك لأن موضوع المسائل بالقياس إلى موضوع العلم إنّما كان من قبيل النوع والجنس والمقيد والمطلق فعلى القول بكون العرض الثابت للنوع بالنسبة إلى جنسه عرضاً غريباً يلزم كونها من الأعراض الغريبة لا الذاتية مع أنّه ليس كذلك قطعاً مثلاً يبحث في علم الأُصول عن حجية الخبر الواحد والإجماع المنقول ونحوهما مع أن الحجية عارضة على الخبر بواسطة أمر مباين له وهو آية النبأ وبناء العقلاء وقيل هو من العوارض الغريبة. ويمكن أن نزيد في الإشكال بأن العوارض في أكثر العلوم يكون من عروض الجنس على النوع فإن البحث في أن الأمر هل يقتضى الوجوب أو الإستحباب أو غيره أو هل يقتضى الفور أو التراخي الّذي يكون البحث فيه في الأُصول يكون من عروض الأعم على الأخص فإن الأمر الخاص هو الأوامر الواردة في الشريعة والبحث عن أنّه هل يقتضى ما ذكر أن لا يكون في مطلق الأمر ونوع منه أو أمر الشرع.

(٢) أي كان المعروض ولا يرجع إلى الخصوصية حتّى يصحّح بقوله ـ كانت ـ.

بمنزلة النوع إلى جنسه ولكن ذلك أوّل شيء ينكر إذ من الممكن كون الخصوصيّات المأخوذة في موضوعات المسائل من الجهات التعليلية الموجبة لطرو العارض على ذات الجنس قبل تنوّعه بنوع من أنواعه كما لايخفى فيخرج موضوع المسألة حينئذٍ من النوعية كما أشرنا آنفاً[١]

---

(١) ومن الضابط المتقدّم قد إرتفع اشكال المشهور فإن الضابط في العرض الذاتي أن تكون الخصوصيّة جهة تعليلية وأنها موجبة لعروض الشيء على شيء كطرو الرفع والنصب على ذات الكلمة والعرض الغريب جهة تقييدية بأن يكون الخصوصيّات المأخوذة في موضوعات المسائل دخيلة في المعروض وحينئذٍ تكون موضوعات المسائل بالنسبة إلى موضوعات العلم من قبيل النوع بالنسبة إلى جنسه لو كان الخصوصيّات من قبيل الجهات التقييدية ولكن ليس الأمر كذلك بل إنّما تكون الخصوصيّات المأخوذة فيها من قبيل الجهات التعليلية ومعه يخرج موضوع المسائل عن النوعية ـ إن قلت بأنّه لا يمكن أن يقال بأن الصلاة بخصوصيّة الصلاتية ليست معروضة للوجوب بل معروض الوجوب هو فعل المكلّف والصلاتية علة لعروض الوجوب عليه ـ قلت إن ذلك في صورة تخريج موضوع وحداني للعلم وإلّا فمع عدم تخريج الموضوع الوحداني كما في العلوم العربية والنقلية وغيرهما كما عرفت فلا يضر أيضاً جهة كون الخصوصيّة المأخوذة في موضوع المسألة من الجهات التقييدية في كون العرض عرضاً ذاتياً إذ حينئذٍ ليس هناك موضوع وحداني للعلم حتّى يجيء الإشكال المزبور وإنّما كان الموضوع فيه عبارة عن نفس موضوعات المسائل على شتاتها وإختلافها وفي مثله لابدّ من ملاحظة شخص المحمول في كلّ قضية بالنسبة إلى شخص ↖

ومن التأمّل في ما ذكرنا[١] يظهر الميزان في واسطة العروض[٢] الراجعةإليها الأعراض الغريبةحيث أن المدارفيها على كون العارض عارضاً للواسطة محضاً ويكون ذو الواسطة ممّا يصح سلب العارض عنه في مقام العروض استقلالاً وإن صحّ حملها عليها[٣] تبعاً[٤]

الموضوع في تلك القضية في ثبوته حقيقة وبالدقة على الإستقلال لشخص ذلك الموضوع أم لا كما لايخفى. وبذلك نجيب عن الإشكال الثاني المتقدّم ونقول إن أمثال هذه العلوم لا موضوع لها ومنها علم الأُصول بل هي عدة من القواعد المجتمعة الدخيلة في غرض واحد.

(١) أي في كون العرض الذاتي ما كانت الخصوصيّة من الجهات التعليلية وكون العرض ثابتاً للشيء مستقلاً.

(٢) تنقسم الواسطة عندهم إلى ثلاثة أقسام الواسطة في العروض وهي الّتي يقوم بها العرض حقيقة وينسب إلى ذيها عناية ومسامحة كالحركة والبياض الواسطتين في نسبة السرعة والشدة إلى الجسم وهكذا. والواسطة في الثبوت وهي علة ثبوت العرض حقيقة لمعروضه سواء كان العرض قائماً بها أيضاً كالنار والشمس العلتين لثبوت الحرارة للماء أم لا كالحركة الّتي هي علّة لعروض الحرارة على الجسم. والواسطة في الإثبات وهي الّتي يكون العلم بها علة للعلم بالثبوت كالوسط في القياس.

(٣) أي حمل العوارض على معروضات الواسطة.

(٤) يقول إن الواسطة في العروض هو كون العرض عرضاً للواسطة حقيقة ومستقلاً ويصحّ سلبه عن ذي الواسطة مستقلاً وإن يصحّ حمله تبعاً وضمناً وهذا المعنى من الواسطة في العروض من عدم كون العرض عارضاً على الشيء

وإلى ذلك[١] أيضاً أمكن إرجاع ما في شرح المنظومة[٢] بأن المدار في الواسطة في العروض على صحّة سلب العارض لذي الواسطة[٣] وان كان تمثيله بحركة جالس السفينة يوهم كون مراده من صحّة السلب صحّته في مقام الحمل أيضاً[٤]

مستقلاً هو الموافق لرأي المشهور في الأعراض الذاتية.

(١) أي ما ذكرنا في معنى الواسطة في العروض وهو أن يصح سلب العارض عن ذيها مستقلاً.

(٢) في «منطق المنظومة» ص ٢٢ قال: نعم الوجود الحقيقي واسطة في العروض لتحقّق الماهية لكن الواسطة في العروض لها أقسام منها كحركة السفينة لحركة جالسها ومنها كأبيضية البياض لأبيضية الجسم إلى آخر كلامه.

قال في «حكمة المنظومة» ص ١٤٦: والواسطة في العروض أن تكون منشأ لإتصاف ذي الواسطة بشيء ولكن بالعرض كوساطة حركة السفينة لحركة جالسها ... إلى آخر كلامه.

(٣) فيكون المدار عرضاً حقيقياً مستقلاً للواسطة دون ذي الواسطة وإن كان عرضاً ضمنياً له فلا أثر له ويكون من الأعراض الغريبة.

(٤) فإن صحّة الحمل يلائم مع كونه عرضاً ضمنياً له أو كان له نحو من الإتحاد في الوجود على ما تقدّم وعوارض النوع يصحّ حملها على الجنس حقيقة وتوسعة في ملاك الموضوع فإن البحث عن رفع الفاعل في علم النحو وإن كان بحثاً عن أعراض بعض أنواع الكلمة الّتي هي موضوع علم النحو إلّا أنّه بالملاك المزبور يكون بحثاً عن عوارض الكلمة لأنّه يصحّ حمل الرفع على الكلمة وإسناده إليها حقيقة.

ولكن الظاهر تصديقه خروج العلوم السافلة عن العالية بالبيان المتقدّم عن شارح الإشارات[١] فلابدّ من حمل كلامه هنا على صحّة سلبه في مقام العروض لا الحمل وإلّا ففيه الإشكال المتقدّم[٢] وأوضح من ذلك إشكالاً[٣] ما حكى عن بعض أساطين الأعلام[٤]

---

(١) وأن آثار النوع والمقيد ليس آثار للجنس والمطلق فيناسب ذلك كون مراده من صحّة السلب في العروض لا الحمل.

(٢) من كون اغلب مسائلها من عوارض الغريبة لموضوع العلم.

(٣) أي من العبارة المتقدّمة.

(٤) وهو المحقّق ميرزا حبيب الله الرشتي في «بدائعه» ص ٣١: قال ﷺ في كلام طويل له والّذي يراه حسماً للإشكال إختيار التفصيل في المقام وهو أن الخارج الأخص المفروض كونه واسطة في العروض إن كان في الوجود الخارجي متحداً مع المعروض كان ما يعرضه لأجله عرضاً ذاتياً بالنسبة إلى المعروض لما أشرنا إليه من أن واسطة العروض إذا كان وجودها الخارجي عين وجود المعروض وكانت المغايرة بينهما بالإعتبار وفي لحاظ اللاحظ كالجنس والفصل كانت واسطة في الثبوت إيضاً لا محالة وقد عرفت أن ما يعرض الشيء بإعتبار وسائط الثبوت كلّها عرض ذاتي وإن لم يكن من مقتضيات الذات مثل الحرارة العارضة للماء بإعتبار النار الّتي هي واسطة في الثبوت فالعارض بواسطة الخارج الأخص في العروض إنّما يكون عرضاً غريباً بالنسبة إلى ذات المعروض إذا كان وجودها الخارجي غير وجود الذات بأن يكونا في الخارج موجودين بوجودين كالعارض والمعروض الخارجين مثل السطح والجسم ـ إلى أن قال: ـ إتحاد الواسطة وذي الواسطة والمعروض في الوجود الخارجي والإتحاد يجعل ⇐

من أن المدار في العرض الذاتي على مجرّد إتحاد معروض هذا العارض مع ذي الواسطة وجوداً[١] وجعل الضحك العارض للإنسان من العوارض الذاتية للحيوان[٢] بمحض إتحاد وجود الحيوان معه فكأنّه لاحظ مجرّد صحّة حمل الضاحك على الحيوان. ولقد عرفت أنّه لو كان المدار على ذلك[٣]

العرضي ذاتياً إذ لو أسقطنا الواسطة حينئذٍ أمكن حمل العارض على المعروض ابتداءاً فيمكن أن يقال الحيوان متعجب من دون توسيط حمل ناطق عليه وإن لم يكن النطق من مقتضيات ذات الحيوان بخلاف القسم الثاني فإنّه لما فرض مغايرة وجود الواسطة مع المعروض في الخارج كان العارض بواسطتها عرضاً غريباً للمعروض ضرورة عدم إتحاده مع المعروض بدون الواسطة مثلاً لا يصحّ حمل الأبيض على الجسم إلّا بعد ملاحظة حمله على السطح وحمله على الجسم إذ يمكن أن يقال إن الجسم الخارجي ليس بأبيض وإنّما الأبيض هو السطح بخلاف الضاحك فإنّه محمول على الحيوان من غير توسيط حمل الناطق عليه فلا يصح أن يقال إن الحيوان الخارجي ليس بضاحك مطلقاً إلى آخر كلامه.

(١) فيلائم مع كونه ضمنياً أو متحداً معه بنحو من الإتحاد.

(٢) كما تقدّم التصريح به.

(٣) فيستفاد من كلامه أنّه جعل المدار في العرض ذاتي صحّة الحمل والإتحاد في الوجود فيلزم أن يكون جميع عوارض النوع والمقيد أو عوارض الفصل عوارضاً للجنس والمطلق بل لا فرق في كون الواسطة أمر مساو أو أعم أو أخص كما صرّح في كلامه فراجع فتدخل العلوم السافلة في العالية ولا يلتزمون به. وهذا الوجه أوضح إشكالاً لأن عبارته كالصريح في أن صحّة الحمل

يلزم إدخال المسائل العلوم السافلة في الأعلى وهو في الحقيقة تخريب لما أسّسوا من الأساس من كيفية تناسب العلوم وإمتياز موضوعاتها عن الآخر ومرجعه إلى خلط العلوم الرياضية والطبيعية والفلسفة الإلهية أسفلها بأعلاها وما أظنّ إرتضائه بذلك[١] وأوضح إشكالاً من ذلك ما عن بعض أعاظم المعاصرين[٢] على المحكى من مقرّر بحثه[٣]

والإتحاد في الوجود يكون المدار في العرض الذاتي فيكون توسعة في ملاك العرض الذاتي.

(١) وقد تقدّم الإشارة إلى هذا الأساس إذ لو كانت عوارض النوع من عوارض الجنس حقيقة لما كان وجه لإستقلال البحث عن عوارض النوع بخصوصه بعد البحث عن عوارض الجنس لفرض أن عوارض النوع من عوارض الجنس حقيقة فتكون تجزئة البحث عن عوارض بعض أنواع الجنس من قبيل تجزئة الأمر الواحد وجعله أمرين بلاملاك.

(٢) وهو المحقّق النائينيّ الميرزا حسين قدس سره.

(٣) في «أجود التقريرات» ج ١ ص ٨: فالميزان إن إحتاج إلى واسطة غير محتاجة إلى واسطة أُخرى فالواسطة في الثبوت وإلّا ففي العروض. وقال وأمّا عوارض الأمر الخارجي المساوي المنتهىٰ إلى الذات ولو بوسائط كعروض إدراك الكلّيّات الّذي هو لازم الفصل على الإنسان المستتبع لعروض التعجب المستتبع لعروض الضحك فقال أمّا العارض الأوّل فلا واسطة له حتّى يقال إنّها واسطة في الثبوت أو العروض. وأمّا الثاني وهو التعجب فله واسطة لكن وساطة ثبوتية لأن الواسطة عارضة بلا واسطة. وأمّا العارض الثالث وهو الضحك فله واسطة في

حيث جعل ميزان الوساطة في العروض على إحتياج عروضه[١] إلى واسطة أُخرى في الثبوت ومثل ذلك بالضحك العارض للتعجب العارض لإدراك الكلّي. وظاهر كلامه التزامه بعروض الضحك للإنسان مع كونه من عوارض التعجب بإعترافه[٢] ولايخفى ما في هذا الكلام من مواقع النظر. إذ أوّلاً في التزامه عروض الضحك للتعجب والتعجب للإدراك مجال نظر كيف ولامجال لدعوى أن المتعجب[٣] ضاحك مع أن العروض ملازم مع صحّة حمل وصفه الإشتقاقي على معروضه فلا محيص من جعل التعجب من الجهات التعليلية لعروض الضحك على النوع أو فصله وهكذا الأمر بالنسبة إلى الإدراك بالإضافة إلى التعجب بعين صحّة سلب الحمل المزبور فيهما أيضاً[٤].

العروض فإن واسطة عروضه تحتاج إلى واسطة أُخرى في الثبوت، إنتهى. ولذا قالوا إن المسائل الأُصولية أن يكون وقوعها في طريق الحكم من باب الإستنباط بنفسها وبالإستقلال من دون حاجة إلى ضم مسألة أُخرى ولو ضم مسألة أُصولية أُخرى لأن يخرج مسائل العلوم الأدبية وغيرها عنه وبها تميز عن مسائل سائر العلم.

(١) أي العرض.

(٢) بأن جعل ماله الواسطة في العروض من العوارض الذاتية.

(٣) ذلك بإعتبار التعجب.

(١) وملخّصه أنّه من إشتباه الجهة التعليلية بغيرها فتخيل أن الضحك يعرض للتعجب والتعجب للإدراك وهو فاسد لأن عروض شيء على شيء فرع صحّة

وثانياً[١] على فرض تسلّم عروض الضحك للتعجب لامعنى بعده للإلتزام بعروضه[٢] للإنسان إلّا بالواسطة من كونه معروض معروضه[٣]

الحمل عليه فهل يقال الإدراك تعجب أو التعجب ضحك فيكشف أن الأمر ليس كذلك بل من الجهات التعليلية فالإنسان متعجب وعلّته الإدراك فالخصوصيّة جهة تعليلية وكذلك الإنسان ضاحك والتعجب من الجهة التعليلية له وهكذا فيكون من الأعراض الذاتية لذلك لا أن له الواسطة في العروض كما ذكره ﷺ وبعبارة أُخرى أن الواسطة في الثبوت هو ما يقع في صراط ثبوت الشيء في الخارج سواء كان مقتضياً أم شرطاً وهو أمر ذاتي لا يتغير عما هو عليه بالتعدّد فقد يكون للشيء الواحد واسطتان في الثبوت أو أكثر فكما أن الواسطة الأُولى الّتي يترتّب عليها الشيء في الخارج تكون واسطة في الثبوت كذلك واسطة الواسطة الأُولى تكون واسطة في الثبوت بالنسبة إليها وإلى ذلك الشيء كما في المثال.

(١) وملخص الكلام في هذا الجواب أن العرض الواحد الشخصي قائم بمعروض واحد شخصى فلا يمكن أن يكون فى مفروض كونه عارضاً له أن يكون معروضاً لمعروض آخر مستقل للزوم الخلف فإنه خلاف فرض أنّه عرض واحد شخصي وعليه عروض الضحك على التعجب لا يعقل أنّه يعرض للإنسان أيضاً فإن المفروض أن عروض الضحك على التعجب كان بلا واسطة ومستقلاً كيف يعرض للإنسان نفس ذلك العرض الخاص بلاواسطة مستقلاً كما استظهره المحقّق الماتن ﷺ من كلام المحقّق النائينيّ ﷺ نعم مع الواسطة ليصح حمله عليه لكن مجرّد صحّة الحمل لا يلازم العروض كما هو واضح.

(٢) أي بعروض الضحك.

(٣) أي الإنسان.

لا معروضه[١] وإلّا[٢] فهو لا يناسب مع كونه عارضاً للتعجب إذ يستحيل لعارض شخصي واحد معروضان بنحو الإستقلال نعم غاية ما في الباب صحّة حمل العارض على ذي الواسطة بتبع حمل الواسطة عليه ولكن مجرّد صحّة الحمل لا يلزم العروض وإن كانت الملازمة محفوظة في طرف العكس[٣].

وثالثاً على فرض تسليم عروض الضحك على الإنسان نقول إن لازمه كون الضحك من عوارض ذات الإنسان بواسطة أمر مساوله وظاهرهم إدخال مثل هذه العوارض في العرض الذاتي لا العوارض الغريبة[٤] وإن كان لنا في مثل هذا التفصيل بين الأعراض بتوسط المساوي أو الأعم والأخص بجعل الأُولى[٥] من العوارض الذاتية والأخيرين من الغريبة نظر[٦]

---

(١) أي لا معروض نفس الإنسان.

(٢) أي لو كان معروض نفس الإنسان أيضاً.

(٣) بمعنى أنّه العرض عارضاً لذي الواسطة يكون عارضاً للواسطة أيضاً لامحالة فإن الجلوس والقيام والنطق وأمثالها العارض للإنسان عارض للضاحك والمتعجب أيضاً وهكذا. ويحتمل أن يكون المراد من العكس أن عروض العرض مستقلاً يلازم الحمل.

(٤) وليس من الواسطة في العروض بشيء عند أهل الفن إذا كانت الواسطة أمر مساو لذيها كما تقدّم مفصلاً.

(٥) أي الأعراض الأُولى.

(٦) لما عرفت من كون الواسطة أعماً أو أخصاً أو مساو لا أثر له بل المدار ↖

إذ الواسطة إن كانت من الجهات التعليلية كما أشرنا فالعارض بالوسائط المزبورة من العوارض الذاتية[١] بعد الجزم بعدم إرادتهم منها[٢] خصوص[٣] من إنتزع من الذات[٤] أو الثابتة باقتضاء الذات[٥] وان كانت من الجهات التقييدية الموجبة لتخصص الموضوع بخصوصيّة خارجة[٦] معروضة لهذا العرض. فالعارض المزبور بالنسبة إلى الجامع في ضمن هذه العناوين الخاصّة من العوارض الغريبة[٧]

على كون الواسطة جهة تعليلية أو تقييدية فإن كان العرض عارضاً لذات ذيها مستقلاً وكانت الخصوصيّة من الجهات التعليلية يكون من العوارض الذاتية وإلّا فمن الغريبة.

(١) وذلك كالضحك العارض للإنسان بواسطة التعجب والمشي العارض للإنسان بواسطة كونه حيواناً وكالضحك العارض للحيوان بواسطة كونه ناطقاً وهكذا.

(٢) أي من العوارض الذاتية.

(٣) أي لا ينحصر بهذين القسمين.

(٤) وهو القسم الأوّل المتقدّم.

(٥) وهو القسم الثاني المتقدّم.

(٦) بأن كان الموضوع وهو ذو الواسطة بنفسه لم يكن موضوعاً مستقلاً بل يكون مقيداً بخصوصيّة أُخرى يكون المجموع معروضاً للعرض لا الذات مستقلاً.

(٧) أي العرض عارض للمجموع فيكون العرض بالنسبة إلى جزئه وهو نفس الموضوع بلاخصوصيّة كالجنس بالنسبةإلى عوارض النوعمنالعوارض الغريبة

كما أسلفنا من المؤسسين لهذا الأساس في باب تناسب العلوم وغيره. ولذا[١] أشكلنا على من جعل موضوع الفقه فعل المكلّف علاوة عما تقدّم[٢] بأن نسبة الفعل إلى عنوان الصلاة كنسبة الجنس إلى نوعه المتخصص الإستعداد[٣] كما أن ضمّ حيثية الإقتضاء والتخيير به أيضاً[٤] لا يجدى شيئاً[٥] لأنّه[٦] إن أُريد إقتضاء نفس الفعل مستقلاً فواضح الفساد[٧]

كما هو واضح هو المعبر عنه بالجامع الموجود في ضمن جميع العناوين الخاصّة.

(١) أي لهذه الجهة من كون الجهة التقييدية من العوارض الغريبة.

(٢) وما تقدّم من الإشكال في جميع العلوم وأن البحث فيه من العوارض الغريبة.

(٣) وملخص الإشكال أن موضوع الوجوب هو الصلاة لا فعل المكلّف وحده ففعل المكلّف بعنوان الصلاة موضوع الحكم فالوجوب من عوارض النوع فلا يكون من العوارض الذاتية لفعل المكلّف لأن عوارض النوع للجنس من العوارض الغريبة.

(٤) كما عن المحقّق الإصفهانيّ ﷺ في «نهاية الدراية» ج ١ ص ٤: أن الموضوع لعلم الفقه ليس فعل المكلف بما هو بل من حيث الإقتضاء والتخيير، إنتهى لا وجوده وعدمه بل فعله الخاصّ بما هو ذو مصلحة واجب وفعله الخاصّ الآخر بما هو ذو مفسدة حرام وهذه الأفعال الخاصّة بينها جامع ذاتي ما هوى وهو كونها فعل المكلف.

(٥) لوجوه.

(٦) هذا هو الوجه الأوّل للجواب.

(٧) وملخصه إن كان فعل المكلف بنفسه مستقلاً من حيث إقتضائها ـ الصلاة ـ

وإن أُريد إقتضائه ضمناً فغير مثمر على ما تقدّم[١] وإن أُريد جعل العنوان المزبور مشيراً إلى العناوين الخاصّة الّتي هي الموضوعات للمسائل فيخرج عن الوحدة[٢] وإن أُريد جعل العنوان المشير موضوعاً واحداً فلا أثر له كي يبحث فيه عن عوارضه[٣]

للوجوب موضوع فواضح الفساد من جهة بداهة مدخلية خصوصيّة عنوان الصلاتية والغصبية والفصلية والحجية ونحوها لعروض الوجوب أو الحرمة فالصلاة بما هي صلاة واجبة لا الفعل من حيث إقتضائها للوجوب فلا تكون من العوارض الذاتية لفعل المكلّف بما هو فعله.

(١) الوجه الثاني وملخصه إن أُريد أن فعل المكلّف من حيث إقتضائه للوجوب ولو بنحو الضمنية بعنوان الصلاة موضوع فلا أثر له والإشكال باق للزوم كون العرض بالنسبة إلى الجامع في ضمن العناوين الخاصّة وهو ذات فعل المكلّف من العوارض الغريبة.

(٢) الوجه الثالث فإن أراد أن الموضوع هي الموضوعات للمسائل وهذا العنوان مشير إليها فيرد عليه أنّه يخرج عن الوحدة ويكون موضوع العلم متعدّداً بتعدّد موضوعات المسائل.

(٣) الوجه الرابع وإن كان المراد نفس العنوان المشير موضوعاً ففيه أنّه أمر إنتزاعي ومشير إلى موضوعات المسائل والعبرة بمنشأ الإنتزاع والمشار إليه وهي موضوعات المسائل فلا يبحث عن عوارضه بل عن عوارضها كما هو واضح ولكن يرد على الماتنﷺ بعد ما بينا كلام الإصفهانيّ بأنّه عبارة عن فعل خاصّ وحصة خاصّة وهو متحد مع موضوعات المسائل من الصلاة ونحوها لا أن الفعل مقيد حتّى يرد ما ذكر بل حصة خاصّة وفعل خاصّ لا الفعل المطلق كما لايخفى.

وبالجملة[١] نقول إن الالتزام بكون الضحك من عوارض الإنسان على وجه يصدق عليه أنّه معروضه[٢] لا يناسب مع الوساطة العروضية[٣] كيف وترى أن شارح المنظومة[٤] ينادي بأن المناط في الوساطة العروضيّة على صحّة سلب أعراضها عن ذي الواسطة فمع إعترافه[٥] بعدم صحّة السلب[٦] حتّى في مقام العروض فضلاً عن مقام الحمل كيف يدخل مثل هذه في الأعراض الغريبة الثابتة بالواسطة العروضية نعم لو كان له إصطلاح جديد[٧] لا مشاحة له. ولكن لنا حينئذٍ كلام آخر وهو أنّه لو كان غرضه من هذا الإصطلاح[٨] إخراج بحث ضحك الإنسان عن علم يكون موضوعه الإنسان[٩]

---

(١) يرجع إلى الجواب الثالث المتقدّم عن كلام المحقّق النائينيّ قدس سره.

(٢) كما إعترف به المحقّق النائينيّ قدس سره.

(٣) لأن الواسطة في العروض تكون من الأعراض الغريبة لصحّة سلب العرض عن ذي الواسطة في الواسطة في العروض.

(٤) كما تقدّم عبارته.

(٥) أي المحقّق النائينيّ قدس سره.

(٦) أي عدم صحّة سلب الضحك عن الإنسان كيف يكون من الأعراض الغريبة.

(٧) أي لو كان له في الواسطة في العروض إصطلاح جديد كان عليه البيان.

(٨) أي الواسطة في العروض.

(٩) وملخصه إن أراد أن العرض الّذي يعرض على ذي الواسطة بتوسط الواسطة لايكون من العوارض الذاتية ويبحث في العلم الّذي موضوعه الواسطة ↖

فمع الإعتراف بعروض الضحك حقيقة للإنسان بمحض كونه بواسطة ثبوتية[١] بإعتقاده فهو أوّل شيء ينكر وإلّا[٢] فلا ثمرة في هذا الإصطلاح أصلاً[٣] وكيف كان، نقول الّذي يقتضيه النظر في الشرح وساطة العروض بمقتضى التتبع في لوازم كلماتهم أن المدار فيها على صحّة سلب العارض في مقام العروض بنحو الإستقلال عن ذي الواسطة[٤]

لا ويخرج الضحك العارض للإنسان بواسطتين من علم يكون موضوعه الإنسان فإنّه قد أنكر نفسه ذلك بإعترافه بعروض الضحك للإنسان حقيقة وأنّه من العوارض الذاتية ويدخل في العلم الّذي موضوعه الإنسان فلا ثمرة لهذا الإصطلاح أصلاً. وقد تقدّم أن المدار في العرض الغريب على كون الخصوصيّة جهة تقييدية لاتعليلية.

(١) يراد من الثبوتية أي يكون العرض مع الواسطة ولا يراد الثبوتية المصطلحة.

(٢) أي وإن لم يرد شيء ممّا ذكر فلا ثمرة في هذا الإصطلاح أصلاً.

(٣) فالصحيح أنّه لا عبرة بصحّة الحمل وعدمها ولا بتعدّد الواسطة ووحدتها ولا إلحاق الحيثية إليها وعدمه ولا الأقسام السبعة بل العبرة بما عدل إليه صاحب الكفاية تبعاً للفصول كما سيأتي من بلا واسطة في العروض وهو ما يعرض للشيء مستقلاً فإنّه من العوارض الذاتية حتّى ما لو كانت الخصوصيّة من الجهات التعليلية كما لايخفى.

(١) فيصح سلب المدرك للكلّيّات الثابت للإنسان عن الحيوان فتكون الواسطة في عروض الوصف على ذي الواسطة.

وإليه[١] أيضاً يرجع الأعراض الغريبة الخارجة عن مسائل العلم[٢] وفي قباله[٣] كون ميزان الأعراض الذاتية الداخلة في مسائل العلم بثبوتها لشيء حقيقة بنحو الإستقلال بلا إختصاص بكونه بالذات[٤] وبلا فرق بين كون الواسطة الّتي هي من الجهات التعليلية لعروض شيء على شيء[٥] مساوياً أو أعماً أو أخصاً[٦] كما أن الواسطة لو كانت من الجهات التقييدية الموجبة لسلب العروض الإستقلالي عن الجامع بينها أيضاً[٧] لا فرق بين الأعم والأخص والمساوي إذمهما كان العرض قائماً بواسطة كان نسبته إلى ذي الواسطة من الأعراض الغريبة[٨]

---

(١) أي صحّة السلب المزبور.

(٢) فيكون من قبيل عوارض النوع العارض للجنس.

(٣) أي في قبال العرض الغريب.

(٤) كما في القسم الأوّل كالمدرك للكليات العارضة للإنسان فإنه ينتزع عن ذات الإنسان وكذا بإقتضاء ذاته كما في القسم الثاني كالضحك العارض للإنسان ولا إختصاص بهذين القسمين العوارض الذاتية بل تقدّم ويأتي مدارها.

(٥) فالمدار على كون الخصوصيّة والواسطة من الجهات التعليلية لعروض العرض على ذي الواسطة حتّى يكون العرض ذاتياً.

(٦) كما مرت الإشارة إليهم عن قريب.

(٧) كسلب عوارض النوع عن الجنس مستقلاًوإنمايكون من عوارضه ضمناً.

(٨) لعدم كونه عارضاً للجنس مستقلاً مثلاً وهو ذو الواسطة فتكون الخصوصيّة من الجهات التقييدية للموضوع.

ولقد أجاد في الفصول[١] حيث جعل الميزان في العوارض الذاتية بأن لا تكون بالواسطة في العروض ولو كانت الواسطة مساوية. وتبعه أستادنا العلّامة في كفايته[٢] وإن كان تحديده موضوع العلم[٣] بأن نسبته إلى موضوعات المسائل كنسبة الكلّي إلى أفراده بإطلاقه منظور فيه كيف وقد أشرنا سابقاً بان كثيراً ما لا يكون لموضوعاتهاجامع معنوى ذاتي وعلى فرض وجود جامعلها لايكون عوارض نوعه عوارضاً لها[٤] بل الأُولى أن يقال في موضوع العلوم بقول مطلق أنّها متحدة مع موضوعات المسائل بنحو من الإتحاد[٥]

---

(١) ذكر في «الفصول» ص ١١: موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض الذاتي ما يعرض الشيء لذاته أي لا بواسطة في العروض سواء احتاج إلى واسطة في الثبوت ولو إلى مباين أعم أو لا إلى آخر كلامه.

(٢) قال في «كفاية» ج ١ ص ٢: إن موضوع كلّ علم وهو الّذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتية بلا واسطة في العروض، إنتهى فعدل عما عليه القوم من العوارض الذاتية والغريبة وقال إنّه ما لا واسطة له في العروض.

(٣) قال فيها هو نفس موضوعات مسائله عيناً وما يتحد معها خارجاً وإن كان يغايرها مفهوماً تغاير الكلّي ومصاديقه والطبيعي وأفراده، إنتهى وتقدّم منا الإشارة إلى شرح عبارة الكفاية بأن المراد من نفس موضوعات مسائله إلخ هو الحكمة فإن موضوعها الوجود ومن مسائلها أن الوجود خير ومنبع كلّ شرف فموضوعالمسألةأيضاً الوجود، وأمّاتغاير الكلّي ومصاديقه يكون في سائر العلوم.

(٤) إلى الجامع والصحيح له.

(٥) لما عرفت من كون العبرة بالعرض الذاتي إن تكون الخصوصيّة من ←

لا كإتحاد الجنس لنوعه أو لفصله كما عرفت مفصلاً ثمّ[١] بعد ما اتضح ما ذكرنا[٢]

الجهات التعليلية فيكون موضوع العلم نفس موضوع المسألة ومتحداً معه ويبحث عن عوارضه الذاتية والخصوصيّات جهات تعليلية كما هو واضح وبعبارة أُخرى أن موضوع العلم نفس موضوعات مسائله وإنّما صحّ تقسيمه إلى هذه الموضوعات المتعدّدة باعتبار هذه الحيثيات التعليلية الّتي لم تكن مقومة لهذه الحصص بل صارت كلّ حيثية علّة لعروض عرض خاصّ على موضوع العلم العام وبإعتبار عروض هذا العرض الخاصّ بسبب الحيثية الخاصّة تحصّص ذلك الأمر الكلّي فصارت كلّ حصّة منه موضوعاً لمسألة من مسائله.

(١) الأمر التاسع في بيان موضوع علم الأُصول.

(٢) ممّا تقدّم ظهر أن جملة من العلوم ومنها علم الأُصول عبارة عن جملة من المسائل المتشتتة الدخلية في غرض واحد خاصّ. لكن ذكر المحقّق القمّي في «القوانين» ص ٩ ج ١: وأمّا موضوعه فهو أدلة الفقه وهي الكتاب والسنة والإجماع والعقل، إنتهى. وقال صاحب الفصول ص ١٢: إن المراد بها ذات الأدلة لا هي مع وصف كونها أدلة فكونها أدلة من أحوالها اللاحقة، إنتهى.

وذكر صاحب الكفاية ج ١ ص ٦: إن موضوع علم الأُصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائلها المتشتتة لا خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة ولا بما هي ضرورة ان البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها وهو واضح، إنتهى وذلك لأن البحث في كلّ علم لابدّ أن يكون عن العوارض الذاتية لموضوعه بعد الفراغ عن ثبوته وأمّا البحث عن أصل ثبوته بمفاد كان التامّة كحجية الخبر الواحد فهو داخل في البحث عن مبادية التصديقية وخارج عن

البحث في مسائله فلو كان موضوع علم الأُصول الأدلة الأربعة بوصف الدليلية لكان البحث عن حجية الخبر الواحد بحثاً عن ثبوت الموضوع وعن كون الشيء دليلاً وليس بحثاً عن عوارض الأدلة بوصف دليليتها بل بحث عن نفس دليليتها فتدخل في مباديه ومقدّماته وكذا البحث عن حجية ظواهر الكتاب وحجية العقل وحجية الإجماع وغير ذلك من المسائل ـ ومن المعلوم أن البحث عن ثبوت الموضوع خارج عن مسائل العلم وداخل في مبادية التصديقية وكذا تخرج الأُصول العملية عن المسائل الأُصولية لأن البحث فيها ليس بحثاً عن عوارض إحدى الأدلة الأربعة ـ وكذا تخرج مباحث الإستلزامات العقلية إذ البحث فيها ليس عن عوارض الأدلة بل البحث عن أحوال الأحكام بما هي أحكام مع قطع النظر عن كونها مستفادة منها ومداليل الأدلة، فلم يبق إلّا مباحث الألفاظ أيضاً تنحصر المسائل الأُصولية في مباحث الألفاظ، ولأجل ذلك عدل كما مر إلى أن الموضوع ذوات الأدلة أي نفس الكتاب إلى آخره صاحب الفصول معراة عن صفة الدليلية والبحث عن دليليتها بحث عن عوارضها وليس بحثاً عن الموضوع بمفاد كان التامّة ليكون خارجاً عن مسائل الأُصول ولكن فيه أنّه على هذا أيضاً يلزم خروج عدة من المسائل الأُصولية عن علم الأُصول منها مسألة حجية الخبر الواحد فإن البحث عن حجيّته ليس بحثاً عن عوارض السنة ولا عن عوارض غيرها من الأدلة قال صاحب الكفاية ج ١ ص ٦: ليس من عوارضها وهو واضح لو كان المراد من السنة منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره كما هو المصطلح فيها لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمة كعمدة مباحث التعادل والتراجيح بل ومسألة حجيّة الخبر الواحد لا عنها ولا عن سائر الأدلة فإن خبر الواحد ليس من السنة بل قول الراوي والبحث عن حجيّة

أحدهما معيناً ومخيراً في المتعارضين وعن المرجحات ليس من عوارض السنة ولا شيء من الأدلة الأربعة أصلاً نعم في مسائلها ما كان بحثاً عن حال الدليل مثل البحث عن تعيين الظاهر والأظهر كما إذا دار الأمر بين العموم الشمولي والبدلي والبحث عن تعارض السنتين أو القرائتين ونحو ذلك من حالات الدليل وعوارضه وكذا تخرج مسألة حجّية إجماع المنقول الّذي لا يكون الإمام داخلاً فيه فإنّه ليس البحث عن عوارض الدليل وكذا تخرج مسائل الأُصول العملية والإستلزامات العقلية فإن البحث فيها ليس عن أحد الأدلة مطلقاً بل عن الإستحالة والإمكان والفرق بين هذا القول والقول الأوّل ليس إلّا في مسألة حجيّة ظواهر الكتاب وحجيّة العقل فإنهما ليستا من المسائل الأُصولية على القول الأوّل وتكونان منها على القول الثاني.

وذكر شيخنا الأعظم الأنصاري في «الرسائل» ج ١ ص ١٠٣: في مسألة حجيّة الخبر الواحد فمرجع هذه المسألة إلى أن السنة أعني قول الحجة أو فعله أو تقريره هل يثبت بخبر الواحد أم لا يثبت إلّا بما يفيد القطع من التواتر والقرينة ومن هنا يتضح دخولها في مسائل أُصول الفقه الباحث عن أحوال الأدلة ولاحاجة إلى تجشم دعوى أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل، إنتهى.

وذكر صاحب الكفاية ج ١ ص ٦: في الإيراد عليه ورجوع البحث فيهما في الحقيقة إلى البحث عن ثبوت السنة بالخبر الواحد في مسألة حجيّة الخبر كما أفيد وبأي الخبرين في باب التعارض فإنّه أيضاً بحث في الحقيقة عن حجيّة الخبر في هذا الحال غير مفيد فإن البحث عن ثبوت الموضوع وما هو مفاد كان التامّة ليس بحثاً عن عوارضه فإنّهامفاد كان الناقصة، إنتهى وتوضيحه أن المراد من الثبوت

إن كان الثبوت التكويني الخارجي أعنى كون خبر الواحد واسطة وعلّة لثبوت السنة واقعاً فهذا مضافاً إلى أنّه غير معقول ضرورة أن الخبر الواحد لا يكون علّة لثبوت السنة الواقعية فإن السنة ربما تكون وربما لا تكون، أنّه بحث عن الثبوت بمفاد كات التامّة والوجود المحمولي كزيد موجود وليس بحثاً عن عوارضها فالمراد بمفاد كان التامّة كان زيد أي وجد هو نسبة الوجود إلى الماهية ويعبر عنه بمفاد هلية البسيطة أيضاً ومفاد كان الناقصة يراد به نسبة بقية العوارض الزائدة على الوجود إلى الماهية مثل كان زيد قائماً وفي قبالهما ليس التامّة يعنون به نفي الوجود وليس الناقصة يراد به نفي ما عداه من العوارض والبحث عن مفاد كان التامّة بحث عن وجود الموضوع وداخل في المبادي وخارج عن المسائل الّتي تكون محمولاتها عوارض لموضوع العلم.

قال فيها ص ٦ ج ١: لا يقال هذا في الثبوت الواقعي أي الحقيقي ليس من العوارض الّتي تبحث في العلوم. وأمّا الثبوت التعبدي كما هو المهم في هذه المباحث فهو في الحقيقة يكون مفاد كان الناقصة. أي ثبوت شيء لشيء وبه يخرج بحث حجيّة الخبر عن المبادي ويندرج في الخبر. فإنّه يقال نعم أي أن السنة الواقعية تثبت تعبداً بالخبر لكنّه ممّا لا يعرض السنة أي الحجية بل الخبر الحاكي لها فإن الثبوت التعبدي يرجع إلى وجوب العمل على طبق الخبر أي الحجية من عوارض الخبر كالسنة المحكية به وهذا من عوارضه لا عوارضها. كما لايخفى وبالجملة الثبوت الواقعى ليس من العوارض والتعبدي وإن كان منها إلّا أنّه ليس للسنة بل للخبر فتأمّل جيّداً. وأمّا إذا كان المراد من السنة ما يعم حكايتها أي الحاكى وهو الخبر والمحكى وهي السنة فلأن البحث في تلك المباحث أي بحث حجية الخبر الواحد والتعادل والتراجيح وإن كان عن أحوال السنة بهذا

المعنى إلّا أن البحث عن غير واحد من مسائلها كمباحث الألفاظ وجملة من غيرها لا يخص الأدلة بل يعم غيرها وإن كان المهم معرفة أحوال خصوصها كما لايخفى، إنتهى. وذلك كمسألة حجيّة إجماع المنقول كما تقدّم والشهرة الفتوائية والأُصول العملية ومباحث الإستلزامات العقلية كبحث الأجزاء ومقدّمة الواجب وبحث الضد وصيغة الأمر والنهى ونحو ذلك فإن كلّ ذلك يعم غير الأدلة بناء على أن عوارض الجنس ليست ذاتية للنوع فلا يخص الأدلة لأنّه لا يبحث عن الأوامر والنواهي الواردين في الكتاب والسنة بالخصوص بل مطلق الأوامر والنواهي وهكذا.

وما ذكر صاحب الكفاية أيضاً لم يذكر له عنوان حتّى يبحث عن عوارضه فلا يفيد أيضاً. وذكر المحقّق الإصفهانيّ ج ١ من «النهاية» ص ١٠: إنّا وإن قلنا بعدم إعتبار كون العرض ذاتياً لموضوع العلم حقيقة إلّا أنّه لابدّ من كونه عرضاً ذاتياً لموضوع المسألة عقلاً ومع تخصيص موضوع المسألة بحيثية الورود في الكتاب والسنة حتّى لا يلزم إشكال إندراج الأعم تحت الأخص يلزم كون العرض غريباً عن موضوع المسألة ومنه تبين عدم المناص عن أحد المحاذير الثلاثة، أمّا لزوم إندراج الأعم تحت الأخص لو أبقينا موضوع العلم على خصوصه وموضوع المسألة على عمومه، وأمّا لزوم كون العرض غريباً إذا خصصنا موضوع المسألة. وأمّا لزوم أخصيته الغرض إذا عممنا موضوع العلم بحيث يعم موضوعات مسائله العامّة ولا يخفى أن عدم الإلتزام بموضوع جامع يدفع المحذورين الأوّلين دون الأخير كما هو واضح، إنتهى. ولذا قال ماتن في أوّل الكتاب لابدّ أن يكون الغرض مساوياً مع المراد لا أوسع ولا أضيق فالغرض أيضاً يكون أخص على ما هو بينوا من موضوعات المسائل فلا يبحثون عن الأوامر الواردة في الكتاب والسنة

نقول إن موضوع علم الأُصول هي الأدلة الأربعة بمالها من الخصوصيّة[١] بلا موجب لإنتزاع جامع بينها[٢] وأنّها[٣] عين موضوعات مسائلها ذاتاً[٤] كعينية موضوع النحو[٥] للكلمة والكلام[٦]

بل مطلق أوامر المولى وهكذا، فتأمل جيّداً.

(١) المحفوظة في مسائلها الموجبة لحمل تلك المحمولات عليها من دخلها في إستنباط الأحكام الشرعيّة.

(٢) قد عرفت عدم وجود جامع وحداني بينها بعد فرض كون الغرض ذاجهات عديدة بل عدم إمكان تصور جامع ذاتي في مسائل علم الأُصول بالخصوص لأن قسم منها لوحظ فيها الحكاية والكشف عن الواقع وهو الأمارات وقسم منها لوحظ فيها عدم الإرائة وسترة الواقع وهو الأُصول العملية فيكون الجامع بين النقيضين كما تقدّم.

(٣) أي موضوع علم الأُصول وهي الأدلة الأربعة بما لها من الخصوصيّة عين موضوعات المسائل كما عرفت ذاتاً ويكون دخيلاً في غرض خاص ويمكن أن يكون الخصوصيّات جهة تعليلية كما مر.

(٤) أي حقيقة، فلا يحتاج إلى ذلك.

(٥) أي موضوع مسائل النحو.

(٦) فإجتماع المسائل المتكثرة في علم النحو لدخالتها في غرض واحد وإن تقدّم أنّه يمكن أن يكون موضوعه هو الكلمة والكلام هو نفس موضوعات المسائل والخصوصيّات من الجهات التعليلية فيكون البحث عن عوارضها الذاتية.

وهكذا في موضوع الفقه من كون موضوعه عين موضوعات مسائله ذاتاً[١] خصوصاً في الصلاة والصوم ومجرّد عدم عنوان واحد لموضوعات هذه العلوم القابلة لجعله مقياس تميز هذه عن غيرها[٢] لا يوجب إخراجها عن دائرة الفنون المضبوطة والعلوم المعنونة إذ يكفي في تميزها عن غيرها مجرّد إختلاف أعراضها[٣] سنخاً[٤] بلا إحتياج في تحديد هذه الأعراض بحد[٥] ينحفظ من قبل المسائل المعدودة إلى الميز في موضوعاتها بل لاختلافها[٦]

---

(١) فإن المسائل الفقهية بكثرتها ليس لها موضوع إلّا نفس موضوعات المسائل وإنما هي دخلية في غرض واحد وهو الوصول إلى الكمالات النفسانية بالعمل من دون أن يكون له موضوع واحد يبحث عن عوارضه الذاتية وإن تقدّم منه أنّه يمكن أن يكون هو فعل المكلّف والخصوصيّات من الصلاتية والصومية من الجهات التعليلية.

(٢) بحيث لا يخلو عن الإشكال والإيراد.

(٣) تقدّم أن في أمثال هذه العلوم يكون جميع شتات من مسائل الّتي تكون دخيلة في غرض واحد.

(٤) فالغرض المترتب على علم النحو هو صيانة اللسان عن الخطاء اللفظى في كلام العرب والغرض المترتب على علم المنطق هو الصيانة عن الخطأ الفكري وعلم الصرف هوالصيانة عن الخطأ في الإشتقاق والتصريف وهكذا يختلف سنخاً.

(٥) وهو إنتزاع جامع وحداني من موضوعات المسائل فيكون موضوع العلم فلا نحتاج إليه.

(٦) تلك الأغراض سنخاً.

سنخاً كان كلّ سنخ منها مترتباً على شطر من المسائل وسميّت بإسم وفن مخصوص[١] عكس بعض العلوم الآخر[٢] وكيف كان، نقول[٣] إن الغرض من هذا العلم هو استنباط الاحكام[٤] فلا جرم[٥] يرجع مسائلها[٦] إلى القواعد الواقعية في طريق استفادة الوظائف العملية[٧] عقلية أو شرعيّة ولو بجعله كبرى قياس ينتج[٨]

---

(١) كعلم النحو وعلم الصرف وعلم المنطق وهكذا كلّ ما يترتّب على جملة من المسائل بإعتبار ترتب غرض واحد عليه.

(٢) الّذي يحتاج إلى موضوع معلوم كما في العلوم الحقيقية.

(٣) الأمر العاشر في بيان غاية علم الأُصول والغرض منه وتعريفه.

(٤) غاية علم الأُصول هو إستنباط الأحكام الكلّيّة الإلهية.

(٥) فعليه يكون الجامع المشير إلى المسائل الأُصولية هو أنها قواعد خاصّة واقعة في طريق إستكشاف الوظائف العملية الكلّيّة شرعيّة أو عقلية ظاهرية أو واقعية.

(٦) أي مسائل العلم والصحيح مسائله.

(٧) الأعم ممّا كان بإستنباط الأحكام الشرعية أو كان ممّا وصل إليه المجتهد في مقام العمل.

(٨) عدلﷺ عن كلمة ـ الإستنباط ـ إلى ـ الإستنتاج ـ وقال إن الغرض هو القدرة على إستنتاج الأحكام الشرعية والمسائل الفقهية تكليفية أو وضعية ظاهرية أم واقعية شرعية أم عقلية لما تقدّم من أن في الأُصول العملية ليس إستنباط وإنما وظيفة عملية والإستنتاج يلائمها.

حكماً شرعياً كلّيّاً[١] واقعياً كقولنا هذا ما أخبر به العادل بوجوبه واقعاً وكلّما كان كذلك فهو واجب كذلك[٢] أو ظاهرياً[٣]كقولنا هذا ممّا تيقن سابقاً بوجوبه وشك لاحقاً وكلّما كان كذلك فهو واجب ظاهراً[٤] أو حكماً عقلياً[٥]كقولنا هذا ممّا لم يرد عليه بيان[٦]وكلّما كان كذلك فهو ممّا لاحرج فيه عقلاً أو يجب فيه الإحتياط أو تخيّر بين الأمرين.

وهذا الميزان في تعين المسائل[٧] أولى من جعل ميزانها[٨]

---

(١) فإن الأحكام الجزئية خارجة عن المسائل الفقهية وإنما تكون مصاديقها وعلم الأُصول كبرى لإستنتاج المسائل الكلّيّة الإلهية كوجوب صلاة الجمعة وإباحة شرب التتن وهكذا لا الجزئية.

(٢) أي واقعاً كوجوب الصلاة والصوم والحجّ وأمثال ذلك فيكون مفاد الأمارات.

(٣) كما كان مفاد الأُصول العملية من الإستصحاب ونحوه.

(٤) كوجوب صلاة الجمعة كان في زمن الحضور ثابتاً وشكّ في بقاء وجوبها في زمن الغيبة فابق ما كان على ما كان من وجوبها.

(٥) كما في البرائة العقلية والإجتناب في الشبهة المحصورة عن أطراف العلم الإجمالي و لتخيير العقلي في دوران الأمر بين المحذورين.

(٦) كشرب التتن لم يقم على حرمته حجّة وبيان فالعقاب عليه قبيح عقلاً.

(٧) أي في تعين المسائل الأُصولية من كونها القواعد الخاصّة الّتي تقع كبرى القياس لإستنتاج الحكم الشرعي الكلّي.

(٨) أي ميزان المسائل الأُصولية كما عليه المشهور من العلم بالقواعد ←

بالوقوع في طريق استنباط الحكم الشرعي أو ما يتعلّق بالعمل بالواسطة[١] لخروج[٢] المسائل الأُصولية العملية عنها لأنها متعلّقة بالعمل بلا واسطة لأن مضمونها أحكام ظاهريّة تكليفية منطبقة على مواردها.

وينحصر بالبحث عن حجيّة الخبر بناء على كون مفاد أدلة إعتبارها أيضاً مجرّد جعل الحجيّة. وإلّا[٣] فلو جعلنا مفادها الأمر بالمعاملة فكانت أيضاً ممّا يتعلّق بالعمل بلا واسطة كما لايخفى[٤]

الممهدة لإستنباط الأحكام الشرعية.

(١) كما في «القوانين» ج ١ ص ٥: وبالفرعية ما يتعلّق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الأُصولية وهو ما لا يتعلّق بالعمل بلا واسطة.

(٢) هذا هو الجواب عن الوجهين معاً. أمّا الجواب عن الأوّل مضافاً إلى أنّه أخذ العلم في تعريفه وقد تقدّم أن الفن عبارة عن نفس القواعد الخاصّة الدخيلة في غرض واحد لا العلم بها ولذا يتعلّق العلم بها تارة والجهل أُخرى، أن لفظ الإستنباط ظاهر في إرادة وقوع القواعد واسطة لإثبات الواقع وسبباً للعلم به ولذا يلزمه خروج الأُصول العملية عن المسائل الأُصولية لكونها أحكاماً ظاهرية منطبقة على مواردها بعد الفحص عن الدليل واليأس منه وأين ذلك من وقوعها طريقاً وواسطة لإثبات الحكم الشرعي.

وبالجملة، وظيفة عملية في مرحلة التحير وحكم العمل بلا واسطة، فيخرج الأُصول العملية عن المسائل الأُصولية هذا أوّلاً.

(٣) أي لو لم يكن مفاد أدلة إعتبارها ذلك.

(٤) وثانياً أن في الأمارات كالخبر الواحد مبنيين وقولين قول بكون مفاد ←

وأيضاً ما ذكرناه أولى ممّا أفاده شيخنا العلّامة من كون ميزان المسألة الأُصولية إنحصار أمر تطبيقه بيد المجتهد[١]

دليل الحجية فيها هو تنزيل المؤدي منزلة الواقع وجعل الحكم المماثل في مرتبة الظاهر وقول أُخر وهو تتميم الكشف والغاء إحتمال الخلاف وجعلها بمنزلة العلم وهناك أقوال آخر كجعل الحجية وغيره وحينئذٍ يلزمه أيضاً خروج الأمارات كخبر الواحد ونحوه بناء على القول الأوّل عن مسائل الأُصول بلحاظ عدم وقوعها في مقام تشكيل القياس وسطاً لإثبات الحكم الشرعي وبعبارة أُخرى لايكون طريقاً في إستنباط الحكم الشرعى بل هو مماثل له ونتيجة دليل إعتبارها حكم شرعي كلّى ينحل إلى أحكام كلّيّه مطابقة لمؤديات الأمارات ولذا يكون متعلقاً بالعمل بلا واسطة فقضية صدق العادل مفادها وجوب ما أخبر بوجوبه وحرمة ما أخبر بحرمته وهكذا.

وأمّا على القول الثاني فيدخل في التعريف المزبور لوقوعها وسطاً لإثبات الحكم الشرعى فيقال إن هذا ممّا قام على وجوبه خبر الواحد وكلّ ما هو كذلك حجّة ومنكشف بحكم الشارع بكونه كاشفاً فهذا منكشف. مضافاً إلى كلّ ذلك يخرج الأحكام العقلية عن المسائل الأُصولية بقيد الشرعية.

وأمّا الجواب عن الوجه الثاني يظهر ممّا سبق لخروج المسائل العملية الأُصولية بلحاظ تعلّقها بالعمل بلا واسطة بإنطباقها على مواردها.

(١) ذكر شيخنا الأعظم الأنصاري في «الرسائل» ص ٣٢٠: في كلام له نعم يشكل كون الإستصحاب من المسائل الفرعية بأن أجزائها في موردها أعنى صورةالشكّ في بقاء الحكم الشرعي السابق الكلّي كنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره مختص بالمجتهد وليس وظيفة للمقلّد فهي ممّا لا يحتاج إليه المجتهد

إذ[١] تطبيق عنوان مخالفة الكتاب والسنة أيضاً بيد المجتهد مع أن شرطيته للصلح أو الشروط من المسائل الفرعية فتدّبر[٢].

فقط ولا ينفع للمقلد وهذا من خواص المسألة الأُصولية فإن المسائل الأُصولية لما مهدت للإجتهاد واستنباط الأحكام من الأدلة أختص التكلم بها بالمستنبط ولاحظ لغيره فيها، إنتهى.

(١) وما ذكره الشيخ الأنصارى من التعريف منتقض بمثل الشرط المخالف للكتاب والسنة الّتي هي من المسائل الفقهية ولا شبهة في أن تطبيقها في مواردها من وظائف المجتهد وأن هذا من الشرط المخالف أم لا فتشخيص كون الصلح أو الشرط في مواردهما غير مخالف للكتاب والسنة ممّا ينحصر أمره بنظر المجتهد. وكذا إستحباب العمل البالغ عليه الثواب بناء على دلالتها عليه لا الإرشاد في الخبر الضعيف ممّا لا يمكن أن يلقى إلى العامي لعدم قدرته على تشخيص موارده من الروايات وتطبيق أخبار الباب عليه وكذا قاعدة ما يضمن وما لا يضمن إلى غير ذلك من القواعد الّتي لا يقدر العامي على تشخيص صغرياتها.

(٢) لعله إشارة إلى أن النقض غير وارد لأن الشرط المخالف يتوقّف على معرفة الكتاب والسنة لكى يتميز بها كون الشرط مخالفاً للكتاب والسنة أو غير مخالف لهما ولا سبيل في ذلك للعامي الّذي لا يعرف ظواهر الكتاب والسنة. وأمّا قاعدة الطهارة فمشروطة بالفحص في الشبهات الحكمية ولا يقدر عليه إلّا المجتهد كما هو واضح.

وممّا ذكرنا ظهر الفرق بين المسألة الأُصولية وهي ما تقع كبرى لقياس إستنتاج الحكم الكلّي الإلهي، والقاعدة الفقهية الّتي مفادها نفس الحكم الكلّي الفرعي الّتي تنطبق على مواردها الجزئية الكثيرة في أبواب مختلفة كقاعدتي

بقى هنا إشكال مشهور[١] وهو ميزان المسألة الأُصولية إن كان على وقوعها في طريق الإستنباط المزبور بلا واسطة فلازمه خروج مباحث الألفاظ[٢]

الفراغ والتجاوز واليد والحلية ولا ضرر ولا حرج ونفوذ إقراره في بيعه وشرائه ونحو ذلك فالقاعدة الفقهية موضوعها أوسع من موضوع المسألة الفقهية بمعنى أنالمسائل المتعدّدة الفقهية مندرجة تحت القاعدة الفقهية ويمكن تطبيق تلك القاعدة على جميع تلك المسائل فأصالة الصحّة قاعدة فقهية تنطبق على مسائل في أبواب العبادات من الطهارات الثلاث والصلاة والصوم والحجّ وأبواب المعاملات كما لايخفى.

وأمّا المسألة الفقهية هي ما لو قال الفقيه لو شكّ المصلى في القرائة بعد أن ركع فليمض في صلاته ولا يعتنى بشكه وهكذا الأحكام الجزئية الغير المنطبقة على مسائل متعدّدة وأمّا لو قال لو شكّ في وجود أي جزء أو شرط للصلاة بعد التجاوز عن محله فليمض في صلاته ولا يعتني بشكه فهذه قاعدة فقهية وهي قاعدة التجاوز والفراغ.

(١) هذا الإشكال لا يختص بالميزان الّذي ذكره بل يعم إيراده على جميع التعاريف.

(٢) أمّا غير المباحث اللفظية كمسألة حجيّة الخبر الواحد ونحوها فإنّه على خلاف مباحث الألفاظ الآتية فعلى أي لا يحتاج إلّا إلى تشكيل قياس واحد كما هو المدار في المسألةالاُصولية فنقول هذا ممّا أخبر العادل بوجوبهأو حرمته وكلّما كان كذلك يجب الأخذ به والتعبد بمضمونه فهذا يجب الأخذ به والتعبد بمضمونه.

١٠٠ ـــــــ

بالأخرة تنتهي إلى الوظائف العملية[١] هذا مضافاً إلى أن ديدنهم على إخراج مسألة المشتق عن المسائل وجعل أوّل المباحث مباحث الأوامر فيبقى حينئذٍ سؤال الفرق بين هذه المسألة وبين بقيّة المباحث المزبورة خصوصاً المباحث الراجعة إلى العام والخاصّ ... إلى آخره[٢].

وتوضيح الجواب[٣]

---

(١) وملخص الإشكال بعبارة واضحة أن المراد بالقواعد الّتي تقع في طريق الإستنباط ما لا واسطة له فالبحث عن الظهورات والمفاهيم والعام والخاص والمطلق والمقيد والمفهوم والمنطوق يصير إستطرادياً لأن البحث في ذلك مضافاً إلى أنّه يكون عن مطلق الأمر مثلاً وأنّه ظاهر في الوجوب أم لا وعن مطلق المفهوم وهكذا وتطبيقه بما ورد في لسان الشرع من الأمر وغيره يكون بواسطة الأمر الأعم كما مر أن نتيجة هذه المباحث لا تكون إلّا تعيين الظهور وإثبات كون الشيء ظاهراً ولا تقع في طريق الإستنباط إلّا بتشكيل قياس آخر. وإن كان المرادبالقواعدما كان معالواسطةأيضاً فيدخل كلّ علميكون لهدخل في الإستنباط مثل علم الرجال واللغة والصرف والنحو والمنطق فيصير كلّ ذلك علم الأُصول.

(٢) مع أنّه لو كان المراد مع الواسطة يشمل المشتق وغيره أيضاً فلا وجه لإخراجه.

(٣) وملخص الجواب أنّه يختار كون مقياس المسألة الأُصولية هو إمكان وقوع نتيجتها في طريق إستكشاف وظيفة المكلّف ولو مع الواسطة ولا يرد المحذور ويتضح ذلك بعد مقدّمة وهي أن المسائل على وجود تارة تكون ناظرة إلى إثبات الحكم بنفسه كحجية الخبر الواحد ونحوه فتكون من المسائل ←

١٠٢ ـــــــ

ليس المهم فيها احراز ظهور الكلمة أو الكلام في شيء بل تمام المقصود في ظرف الفراغ عن فاعلية كلمة أو مفعولية[١] كون الفاعل مرفوعاً والمفعول منصوباً فحينئذٍ لا يصدق عليها كون قواعدها ممهدة للإستنباط. وعلى[٢] فرض المقصود منها أيضاً إحراز الظهور في شيء غاية ما في الباب وقوعها في طريق استنباط الموضوع للأحكام لانفسها. وتوهّم أن مباحث العام والخاص والمطلق والمقيد أيضاً كذلك[٣] مدفوع[٤] بأن نتيجة هذه المسائل وإن لم يكن استنباط ذات الحكم ولكن من المعلوم أنّه يستفاد منها كيفية تعلّق الحكم بموضوعه[٥]

الظهور في الكلمة والكلام.

(١) الصحيح ـ مفعوليتها ويرجع الضمير إلى الكلمة.

(٢) هو الوجه الثاني وأنّه لو كان المقصود في العلوم الأدبية إحراز الظهور في شيء كظهور المرفوع في الفاعلية والمنصوب في المفعولية فغايته وقوع نتيجتها في طريق إستنباط موضوعات الأحكام لانفسها فيكون من القسم الثالث المتقدّم وخارج عن المسائل الأُصولية.

(٣) أي وقوع نتيجتها في طريق استنباط موضوعات الأحكام وأنّه على وجه العام أو الخاصّ.

(٤) بأن هذه المباحث من القسم الثاني وفي بيان كيفية تعلّق الحكم بموضوعه داخل في المسائل الأُصولية.

(٥) ببيان أن تعلّق الحكم على الموضوع كان على نحو العموم والشمول أو البدل أو الخاص وهكذا سائر الوجوه فيستكشف بها مقدار الوظيفة وكيفية

١٠٤ ـــــــ

ظهر أيضاً وجه خروج مسائل علم الرجال عن المسائل الأُصولية[١] لكونها أيضاً[٢] كمبحث المشتق وسائر العلوم الأدبية واقعة في طريق استنباط الموضوع لا نفس الحكم ولالكيفية تعلّقه بموضوعه بل شأنه إثبات موضوع الحكم محضاً من كون السند موثوقاً به كى يشمله أدلة التعبد به، مع[٣] إمكان أن يقال أيضاً إن كثرة مسائله كانت بمثابة موجبة لإنفرادها وجعلها علماً مخصوصاً مستقلاً عن الأُصول وحينئذٍ تختص المباحث الأُصولية بالبحث عن الحجية وإحراز الدلالة لأصل الحكم أو لكيفية تعلّقه بموضوع[٤]

الموضوع خارج عن المسائل الأُصولية ظهر إلخ.

(١) خروج علم الرجال عن المسائل الأُصولية يكون لوجهين.

(٢) هذا هو الوجه الأوّل وملخصه أنّه واقع في طريق استنباط موضوع الحكم من كون السند موثوقاً به حتّى يشمله أدلة التعبد به وأن الرجل الفلاني ثقة أو ليس بثقة ونحو ذلك.

(٣) وهو الوجه الثاني وملخصه أنّه لو سلّم كون علم الرجال كمبحث دلالة الألفاظ واقع في طريق استنباط الحكم الشرعي ولو بالواسطة من كون السند موثوقاً به في شمول دليل التعبد به ولكن عدم تدوينها في الأُصول لكثرة مسائلها الموجبة لأفرادها بالتدوين مستقلاً وجعلها علماً مخصوصاً موسوماً بإسم مخصوص.

(٤) فالمدار في المسألة الأصولية ما كان دخيلاً في أصل ثبوت الحكم كحجية الخبر الواحد او كيفية تعلق الحكم بموضوعه كالعام و الخاص و كذا مسألة إقتضاء الأمر بالشئ للنهى عن ضده ناظرة إلى إثبات الحكم بالحرمة للضد او لكيفية

كما أن في المقام أيضاً إشكال آخر[١] وهو أن البحث عن قاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية أيضاً مع كونها واقعة في طريق استنباط الحكم الفرعي الكلّي داخلة عندهم في القواعد الفقهية وخارجة عن المسائل الأُصولية ولكن إعتذر عن ذلك[٢] أُستادنا الأعظم في «كفايته» بإزدياد قيد آخر في المسألة الأُصولية من عدم إختصاصها بباب دون باب ولا يرد عليه[٣] قاعدة لا ضرر ولا حرج الغير المختصة بباب بأن ذلك[٤]

تعلق الحكم بموضوعه على نحو الترتب و على أي لا إشكال فيه.

(١) وملخصه أن المسائل الأُصولية غير جامعة للأفراد فإن قاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية كقاعدة البرائة في الشبهات الحكمية واقعة في طريق استنتاج الحكم الفرعي الكلّي ومع ذلك لم يدوّنوها في المسائل الأُصولية.

(٢) قال في «الكفاية» ج ٢ ص ١٦٥: فإن مثل قاعدة الطهارة في ما إشتبه طهارته بالشبهة الحكمية وإن كان ممّا ينتهي إليها في ما لا حجّة على طهارته ولاعلى نجاسته إلّا أن البحث عنها ليس بمهم حيث أنها ثابتة بلا كلام من دون حاجة إلى نقض وإبرام بخلاف الأربعة ـ إلى أن قال: ـ مع جريانها في كلّ باب وإختصاص تلك القاعدة ببعضها، إنتهى.

(٣) أي لا يرد على صاحب الكفاية: فإن قاعدة لا ضرر ولا حرج يجريان في جميع أبواب الفقه فكيف داخلة عندهم في القواعد الفقهية دون المسائل الأُصولية.

(٤) وعلى أي هذا هو الوجه لعدم ورود الإيراد عليه وملخصه أن القاعدتين لا ينتج منهما الحكم الكلّي بل ينتجان الأحكام التشخصية في مواردهما عند

لم يكن منتجاً لحكم كلّي إلّا في ظرف جريانهما في مقدار الفحص من الطرق أو في موارد التبعيض في الإحتياط في الشبهات الحكمية فهذه القاعدة من حيث عدم إختصاصها بباب دون باب لا ينتج حكماً كلّيّاً وإنّما إنتاجها[١] له[٢] أيضاً[٣] من جهة خصوصيّة في المورد[٤] فتدبّر[٥]

ما كان الحكم الإلزامي حرجياً أو ضررياً فيرتفع الإلزام كما هو واضح نعم في موردين ينتج الحكم الكلّي وذلك لو ثبت يكون لأجل خصوصيّة في المورد لا من جهة عدم إختصاصها بباب دون باب. المورد الأوّل في مقدار الفحص اللازم عن الدليل فإن وصل إلى حد الضرر أو الحرج فيرتفع وجوب الفحص ويكون منتجاً للحكم الكلّي الّذي قد تفحص عن الدليل على خلافه. والمورد الثاني في موارد التبعيض في الإحتياط في الشبهات الحكمية في باب الانسداد إذا وصل إلى حد الضرر والحرج فلا يجب الإحتياط للزوم الحرج أو لا يجوز للزوم الضرر المحرم وأين ذلك من إستنتاج الحكم الكلّي منه في جميع الأبواب.

(١) أي قاعدة لا ضرر ولا حرج.

(٢) أي للحكم الكلّي ووقوعهما في طريق الإستنباط.

(٣) لقاعدة الطهارة في الأحكام الكلّيّة.

(٤) كما عرفت.

(٥) لعلّه إشارة إلى أن مجرّد عدم إختصاصها بباب دون باب في قاعدة الطهارة لا يوجب عدم تدوينها في الأُصول كما أن مجرّد خصوصيّة في المورد فلا يوجب جعلها مسألة فقهية بل كلّ مسألة تكون دخيلة في إستنباط الحكم الكلّي ولو كانت دخيلة في مسألة فقهية واحدة لابدّ وأن يدوّنها في الأُصول فلا ملزم

١٠٨ ـــــــ

بل ولها أيضاً وجود كتبية وبهذه العناية يطلق هذه الفنون على الصور المنقوشة.

ولو لوحظ شغل الأُصولى في استخراج قواعده من مباديها يناسب تعريفه بصناعة مخصوصة[١] فلجميع هذه التعابير[٢] نحو مناسبة مع الفن المزبور فكلّ إلى ذاك الجمال[٣] يشير[٤]

---

(١) ذكر في «الكفاية» ج ١ ص ٩: وإن كان الأُولى تعريفه بأنّه صناعة يعرف بها القواعد إلخ والوجه في ذلك لكون شغل الأُصولي إستخراج القواعد الأُصولية عن أدلتها فيطلق عليه الصناعة كسائر الصناعات الخارجية.

(٢) من العلم والصناعة وغيرهما لا بأس بإطلاقه على الفن لما له نحو مناسبة معه.

(٣) وهو القواعد الخاصّة الواقعية الدخيلة في غرض واحد فكلّ هذه التعابير إشارة إليها كما هو واضح.

(٤) بقى الكلام في تعريف صاحب الكفاية ج ١ ص ٩: وإن كان الأُولى تعريفه بأنّه صناعة يعرف بها القواعد الّتي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو الّتي ينتهي إليها في مقام العمل بناء على أن مسألة حجيّة الظنّ على الحكومة ومسائل الأُصول العملية في الشبهات الحكمية من الأُصول كما هو كذلك ضرورة أنّه لا وجه لإلتزام الإستطراد في مثل هذه المهمات، إنتهى. وبناء على تعريف المشهور يخرج هذه المهمات عن علم الأُصول وذلك فلأن الظاهر من قولهم لإستنباط الأحكام هو استنباط الحكم على وجه القطع به ولا قطع به في الظنّ الإنسدادى على الحكومة لا بالواقع ولا بالظاهر لأنّه حجّة عقلاً لا حجّة شرعية كما على الكشف فإنّه على الكشف تكشف مقدّمات الإنسداد عن حكم الشارع بحجية الظنّ فيكون كسائر الحجج الشرعية وأمّا على الحكومة أنها منشأ لحكم ↖

العقل بوجوب العمل بالظنّ ويكون حال الظنّ حال العلم في كون حجيّته عقلية. وأمّا الثاني فلأن الأصل مفاده ليس إلّا العذرية ونفي العقوبة أو تنجز الواقع وترتّب العقوبة عليه كالبرائة والإحتياط لا أنّه يستنبط منه الحكم ولا يقع في طريق الإستنباط وإن شئت قلت إن الأُصول العملية الشرعية أو العقلية إعمالها في مواردها إنما هو من باب تطبيق مضامينها على مصاديقها وأفرادها لا من باب إستنباط الأحكام الشرعية منها، ثمّ إن تعبيره بالأولوية دون التعيين مع كون تعريف المشهور عنده غير مرضى لما تقدّم من أن الحدود من قبيل شرح الإسم لا الحدود الحقيقية فلا يقدح عدم الإنعكاس. ويمكن أن يكون الأولوية أولوية وجوبية كالأولوية في الآية المباركة أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض وذلك لفساد تعريف المشهور عنده. وهذا التعريف يخالف تعريف المشهور لوجوه الأوّل خلوه من ذكر العلم وهو في محله لأن الفن نفس المسائل الّتي تكون موضوعاً للعلم تارة وللجهل أخرى وقد تقدّم مفصلاً. الثاني جعله نفس الصناعة الّتي يعرف بها القواعد بإعتبار إستنباط مسائل ذلك الفن فإنّه شغل الأُصولى كما مر ولكن فيه الظاهر ان المراد بها الملكة ولازمها خروج نفس القواعد عن علم الأُصول وهو كما ترى. والثالث إزدياد جملة والّتي إلخ لإدخال الأُصول العملية في المسائل الأُصولية والحق ما أفاده المحقّق الماتن من كلمة الإستنتاج فيشمل جميع المسائل ويكون نفس القواعد. والرابع خلوه عن تقييد الأحكام بالشرعية وقيل لابدّ منه، ولكن فيه أنّه لا يختص بذلك بل يعم الظنّ الإنسدادى على تقرير الحكومة. الخامس أن الظاهر من تعريف المشهور بأنّه العلم بالقواعد الممهدة لإستنباط الأحكام الشرعية إلخ أن ملاك المسألة الأُصولية وقوعها في طريق إستنباط الحكم الشرعي الكلّي فعلاً ولا يكفى إمكان وقوعها في كونها مسألة أُصولية وهذا لا يصح لأن الملاك في كون المسألة أُصولية إمكان وقوعها في ←

لطريق الإستنباط ولا يلزم وقوعها فعلاً لأن المسائل الأُصولية كبريات لو إنضمت إليها صغرياتها لوقعت في طريق الإستنباط فلو فرض أنّه ليس لها صغرى في الخارج فهذا لا يوجب خروجها عن كونها مسألة أُصولية ولذا زادﷺ قيد الإمكان وقال ص ٩: الّتي يمكن إلخ. والسادس ذكرهﷺ الشبهات الحكمية لأن الجاري في الشبهات الموضوعية خارجة عن علم الأُصول لعدم استنباط حكم كلّي منها سواء كان الأصل الجاري موضوعياً كإستصحاب الخمرية أو حكمياً كإستصحاب وجوب الظهر في إتيانها فيكون من المسائل الفقهية. وأمّا أقسام المبادي من التصورية والتصديقية والأحكامية فقد تقدّم في أوائل الكتاب فراجع. وذكر المحقّق الإصفهانيّ في ج ٢ من «النهاية» ص ١٦٨: أن تعميم القواعد إلى الممهدة للإستنباط وإلى ما ينتهي إليه أمر المجتهد يقتضي فرض غرض جامع بين الفرضين لئلا يكون علم الأُصول علمين لتعدّد العلم بتعدد الغرض في المورد القابل مضافاً إلى أن هذا التعميم وإن كان يجد في إدراج الأُصول العملية الشرعية إلّا أنّه لا يجدى في دخول مباحث حجيّة الأمارات سنداً ودلالة في علم الأُصول لأنّها ليست ممّا ينتهي إليه أمر المجتهد بعد الفحص عن الدليل بل هي الأدلة على حكم العمل وليس العمل بمقتضياتها منوطاً بعدم التمكن من تحصيل العلم إلى آخر كلامه. وفيه أنّه يدخل في الشق الأوّل من القواعد الممهدة وأنها من عوارض موضوع علم الأُصول وهي الأدلة ـ كما يرد عليه أن الغرض إستنتاج الحكم الشرعي وهو غرض واحد يترتّب على علم الأُصول. وذكر أُستادنا الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ٨: في تعريف علم الأُصول هو العلم بالقواعد الّتي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلّيّة الإلهية. والمراد من الإستنباط ليس الإثبات الحقيقي بعلم أو علمي بل المراد الإثبات الجامع بين أن يكون ↖

وجدانياً أو شرعياً أو تنجزياً أو تعذرياً فالأُصول العملية والظنّ الإنسدادي بناء على الحكومة ولو ليس من باب الإستنباط بل من باب تطبيق مضامينها على مصاديقها لكن تقع في طريق الإستنباط لأنها تثبت التنجيز مرة والتعذير أُخرى فيصدق عليها التعريف. ولكن فيه مضافاً إلى ما عرفت من الإمتيازات الّتي تقدّم في كلام صاحب الكفاية أن لفظ الإستنباط لا يطلق على الأُصول العملية فإنّه وظيفة عملية ولا الظنّ الإنسدادي لأنّه ليس في طريق إستنباط حكم شرعي إلهي بل حكم العقل كما لايخفى مضافاً إلى أن الإستنباط هو الاستظهار وليس المراد منه الإثبات أصلاً. بقي شيء ذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود» ج ١ ص ٨: ثمّ إن لعلم الأُصول مبادي خاصّة وتسمّى بالمبادي الأحكامية وهي الّتي يبحث فيها عن حال الأحكام بما هي من كونها مجعولة إستقلاليّة أو إنتزاعية ومن حيث إشتراطها بشروط عقلية وغير ذلك ومن هذا القبيل مباحث مقدّمة الواجب والنهى عن الضد وإجتماع الأمر والنهي بناء على كونها من المسائل الأُصولية إلخ. وأجاب عنه أُستادنا الخوئيّ في «المحاضرات» ج ٢ ص ٢٩٥: إن المبادي لاتخلو من التصورية والتصديقية ولا ثالث لهما والمبادي التصورية هي لحاظ ذات الموضوع والمحمول وذاتياتهما في كلّ علم، والمبادي التصديقية هى المقدمات الّتي يتوقف عليها تشكيل القياس ومنها المسائل الأُصولية فإنّها مبادى تصديقية بالإضافة إلى المسائل الفقهية لوقوعها في كبرى قياساتها الّتي تستنتج منها تلك المسائل والأحكام ولا نعقل المبادي الأحكامية في مقابل المبادي التصورية والتصديقية نعم قد يكون الحكم موضوعاً فيبحث عن حالاته وآثاره إلّا أنّه في الحقيقة داخل في المبادي التصديقية وليس شيئاً آخر في مقابلها وهو ظاهر كما أن تصوره بذاته وذاتياته داخل في المبادي التصورية، وعلى هذا

ثمّ إنّه بعد ما عرفت ما يتعلّق بالعلم موضوعاً وغاية وتعريفاً يقتضي قبل الشروع في المقصد من تقديم أُمور تكون من المبادي لمسائله توطئة للبصيرة في دخول المقصد والمناسب طى هذه الأُمور أيضاً في مقالات فنقول وبه نستعين.

الضوء فإن أراد القائل بالمبادي الأحكامية أنها من المبادي التصديقية لعلم الفقه فيرد عليه أن جميع المسائل الأُصولية بشتىٰ أنواعها كذلك فلا إختصاص لها بتلك المسألة وإن أراد أنها من المبادي التصديقية لعلم الأُصول فهو خاطيء جداً لما سنشير إليه من أن هذه المسألة أي مسألة مقدّمة الواجب من المسائل الأُصولية الّتي تقع في طريق الإستنباط بلا توسط مسألة أُصولية أُخرى إلخ. ولكن لا مشاحة في الإصطلاح والأمر سهل وعلى الله التكلان.

المقدّمة

وهي تشتمل على نمٰاذج

النُموذج الأوّل في الوضع

ويشتمل على اُمور

مقالة[١] لا شبهة[٢] في عدم دلالة الألفاظ على معانيها بنفس ذاتها بحيث يفهمه كلّ أحد من اللفظ معناه بلا توسيط شيء آخر في البين[٣] ولا أظنّ توهمه من أحد فليس نظر من التزم بأن دلالة الألفاظ مستندة إلى المناسبات الذاتية[٤]

---

(١) الأمر الأوّل في بيان أن دلالة اللفظ على المعنى هل تكون بالوضع أو بالطبع وبالذات.

(٢) لا ينبغي الشكّ في أن دلالة الألفاظ على معانيها لا يكون بالطبع لأن الدلالة الطبعية والذاتية لا يختلف بإختلاف الاعصار والأُمم كدلالة اح اح على وجع الصدر بحيث يكون سماع اللفظ علة تامّة لإنتقال الذهن إلى معناه فما حكى عن سليمان بن عباد من كون دلالة الألفاظ على معانيها بالطبع وأن الإرتباط بين اللفظ والمعنى بالذات من دون استنادها إلى شيء آخر باطل جزماً كما عرفت. وأمّا إختيار الواضع اللفظ الخاص للمعنى المخصوص لابدّ وأن يكون لمرجح وذاك أمر آخر غير كون الدلالة بالذات وبالطبع. قال أُستادنا الخوئيّ في «تعليقه الأجود» ج ١ ص ١١: ودعوى الملازمة بين تصور اللفظ والإنتقال إلى المعنى بطلانها ظاهر وإلّا لما أمكن الجهل باللغات أصلاً ووقوع الجهل بها من أوضح الواضحات، إنتهى.

(٣) وهو الوضع.

(٤) أي المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى ولشدة المناسبة يوجب وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى.

إلى كون المناسبة المزبورة ممّا يلتفت إليها كلّ أحد وبتوسطها يفهم المعنىٰ من نفس اللفظ بلا قرينة عامّة أو خاصّة[١] بل[٢] قصارى ما يتخيل في المقام أمران أحدهما[٣] أن تعيين كلّ لفظ لأي معنى وتخصيصه به لابدّ وأن يكون لخصوصيّة وربط بينهما كي لا يلزم الترجيح بلا مرجح في هذا التخصيص مع الإلتزام بأن هذه الخصوصيّة لابدّ وأن يكون ملتفتاً إليها حين الوضع والتخصيص لدى الواضع والمعيّن، و[٤] حيث[٥] أن المحيط[٦]

---

(١) من الوضع النوعى والشخصي.

(٢) الأمر الثاني في بيان لزوم المناسبة والربط بحسب الإرتكاز بين اللفظ والمعنى في الوضع أو عدم لزومه بأن يكون تمام العلقة والإرتباط يحصل بالوضع وإن لم يكن بينهما إرتباط قبل ذلك.

(٣) ذكروا للزومها وجهين وهذا هو الوجه الأوّل وملخصه أنّه لو لم يكن التناسب الذاتي بين اللفظ والمعنى لزم الترجيح بلا مرجح فلماذا وضع لفظ الماء للجسم البارد والنار للجسم الحار دون العكس وهكذا سائر الألفاظ فليس ذلك إلّا لخصوصيّة بينهما.

(٤) هذا هو الأمر الثالث من أن الواضع لوضع الألفاظ للمعاني هل هو الله تبارك وتعالى أو العباد أنفسهم. وأدرجهﷺ في طي الإستدلال للقول المتقدّم لأجل المناسبة.

(٥) فاستدلوا لكون لا الواضع هو الله جلّ وعلا من نواح ثلاث.

(٦) وهذه هي الناحية الأُولى قال في «الأجود» ج ١ ص ١١: بل الله تبارك وتعالى هو الواضع الحكيم جعل لكل معنى لفظاً مخصوصاً بإعتبار مناسبة ◄

بهذه الجهات ليس إلّا علّام الغيوب فالجاعل لا يكون إلّا هو غاية الأمر قد ألهم إلى غيره في إستعماله اللفظ الخاصّ في معنى مخصوص بلا إلتفاته بخصوصيّتها مؤيداً ذلك[1]

بينهما مجهولة عندنا وجعله تبارك وتعالى هذا واسطة بين جعل الأحكام الشرعية المحتاج إيصالها إلى إرسال الرسل وإنزال الكتب وجعل الأُمور التكوينية الّتي جبلّ الإنسان على إدراكها كحدوث العطش عند احتياج المعدة إلى الماء ونحو ذلك فالوضع جعل متوسط بينهما لا تكويني محض حتّى لا يحتاج إلى أمر آخر ولا تشريعي صرف حتّى يحتاج إلى تبليغ نبي أو وصي بل يلهم الله تبارك وتعالى عباده على إختلافهم كلّ طائفة بالتكلم بلفظ مخصوص عند إرادة معنى خاصّ، إنتهى. والإلهام أن يلقى الله في نفس الإنسان أمراً يبعثه على فعل الشيء أو تركه، ولا مانع منه كما ربّما يلقى ذلك في نفس الحيوانات كقوله تعالى: ﴿وأوحى ربك إلى النحل إلخ﴾[1]. ألهم أوحى إليه ولقنه إيّاه كذا في المنجد فترى الفأرة تفر من الهرة ولا تفر من الشاة.

(١) هذه هي الناحية الثانية قال في «الأجود» ج ١ ص ١٢: وممّا يؤكد المطلب أنا لو فرضنا جماعة أرادوا إحداث ألفاظ جديدة بقدر ألفاظ أي لغة لما قدروا عليه فما ظنّك بشخص واحد مضافاً إلى كثرة المعاني الّتي يتعذر تصورها من شخص أو أشخاص متعدّدة.

---

١ ـ النحل: ٦٨.

أيضاً بأن المحيط بألفاظ غير متناهية ومعاني كذلك لا يكون إلّا الباري عزّ إسمه، علاوة[١] من عدم معروفيّة أحد في وضع هذه الألفاظ بكثرتها وإختلاف لغاتها من تاريخ أو غيره ولو كان الواضع أحد المخلوقين لبان، ثانيهما[٢] هذا المعنى مع عدم لزوم التفات الواضع إلى المناسبة المزبورة بل المناسبة الواقعية دعاه إلى إلتفاته باللفظ المخصوص ومعنى كذلك[٣] وعيّنه[٤] له بلا شعوره إلى المناسبة المسطورة أو أن إلهامه تعالى إيّاه دعاه إلى وضع لفظ خاصّ لمعنى مخصوص لعلمه بمناسبة بينهما بلا وضعه تعالى له بل أوكل الوضع إلى مخلوقه بإلهامه لوضعه إليه[٥]

---

(١) وهذه هي الناحية الثالثة قال في «الأجود» ج ١ ص ١١: فإنا نقطع بحسب التواريخ الّتي بأيدينا أنّه ليس هناك شخص أو جماعة وضعوا الألفاظ المتكثرة في لغة واحدة لمعانيها الّتي تدل عليها فضلاً عن سائر اللغات، إنتهى مع أن ذلك من الأُمور المهمة الّتي لا يمكن الغفلة عنها عادة ولم يرد في التاريخ ذكر من واضع أي لغة فخلو التاريخ عن ذكر هذه القضية دليل عدم إستناد وضع الألفاظ إلى أحد المخلوقين.

(٢) وهذا هو الوجه الثاني للقول بلزوم أن يكون بين الألفاظ والمعاني مناسبات ذاتية يوجب وضع لفظ الخاص للمعنى المخصوص.

(٣) أي مخصوص.

(٤) أي عين الواضع لذلك المعنى.

(٥) وملخص ذلك أن التناسب بين اللفظ والمعنى موجود واقعاً ولم يتوجّه إليه الواضع تفصيلاً فإن المناسبة الواقعية بينهما يوجب وضع لفظ الخاص ←

هذا غاية بيان لما يتوهم. أقول[١] لا يخفى[٢] أن عمدة الّذي دعاهم إلى الإلتزام بما ذكر[٣] هو توهّم إحتياج تخصيص كلّ لفظ بمعناه إلى خصوصيّة وربط بينهما هو المرجح للتخصيص[٤] وأظنّ أن الإلتزام بذلك في جميع الإضافات والإختصاصات يوجب إنكار المقارنات الإتفاقية بين الأشياء[٥] إذ مقارنة الوجودين[٦] أو الموتين[٧]

للمعنى المخصوص أن يلهم في قلبهم تلك المناسبة ولو إجمالاً فبتلك المناسبة والإرتباط يوضع الشخص هذا اللفظ لهذا المعنى كما هو واضح. فإن المناسبة الواقعية دعاهم إلى الوضع والتخصص بمقتضى إرتكازهم وفطرتهم.

(١) هذا هو الجواب عن الوجه الأوّل للقول بلزوم المناسبة بين اللفظ وبه يظهر الجواب عن الوجه الثاني منه أيضاً. وعلى أي ذكرﷺ جوابين عنه.

(٢) هذا هو الجواب الأوّل وملخصه أنّه لا يلزم تخصيص لفظ بمعنى أن يكون لمرجح هناك لإمكان المقارنات الإتفاقات بين الأشياء وهي لا تحتاج إلى وجود مناسبة بينهما سوى المقارنة ففي الحقيقة ما هو الموجب لتخصيص لفظ من بين الألفاظ لمعنى من بين المعاني انما هو قضية تقارنهما للوجود في عالم الذهن.

(٣) أي لزوم المناسبة بين اللفظ والمعنى حتّى يوضع هذا اللفظ لهذا المعنى.

(٤) كما تقدّم ذلك وبدونه يلزم ترجيح بلا مرجح.

(٥) كمقارنة مجئ زيد مع مجئ عمرو للحمام بلا لزوم مناسبة بينهما مع أن كلّ منهما مستند إلى سببه.

(٦) إذ تقارن تولد زيد مع تولد عمرو ولا يكون لمناسبة ذاتية بينهما بل كلّ ينسب إلى سببه ولو يوجد بها نحو مناسبة بأن زمان تولدهما واحد.

(٧) فلو مات عمرو عند موت زيد فتقارن وفاتهما من دون مناسبة ذاتية

يستلزم ربط بينهما حذراً من ترجيح اختصاص هذا الوجود بحال وجود الآخر دون غيره بلا مرجح فلابدّ وأن يكون لمرجح وربط بينهما وهكذا الأمر في الموتين. ورفع هذه الغائلة ليس إلّا بدعوى إمكان تقارب الآجال(١) وتصارم الإستعدادات للوجودات(٢) بل(٣) ويمكن في المقام دعوىٰ كون المرجح خصوصيّة في نفس وضع اللفظ لمعناه لا بينهما نظير ما قيل في الأحكام الوضعية(٤) من كون الجعل لمصلحة في نفس الجعل بلا ربط بين متعلقى الجعل أبداً(٥)

بينهما كما في الوجودين المتقارنين.

(١) وهو أجل زيد مقارن لأجل عمرو وهكذا من دون تناسب بينهما وكلّ يستند إلى علته.

(٢) أي تصرّم الإستعدادات وإنقضائها مقتض للوجود لكن كلّ وجود ينسب إلى علته وإستعداده وإنما يكون مجرّد تقارن الوجودات أو الوجودان من دون أي مناسبة بينهما.

(٣) هذا هو الجواب الثاني وملخصه أنّه لو سلّم لزوم الترجيح والمناسبة فلا يلزم أن يكون بين اللفظ والمعنى بل يكفى وجود الترجيح والمناسبة في نفس الوضع وأن في نفس جعل هذا اللفظ لهذا المعنى خصوصيّة وترجيح. وإن شئت قلت يكفى في الترجيح نفس إنسباق اللفظ إلى الذهن من بين الألفاظ عند إرادة الوضع فإنه موجب لتخصيصه بالمعنى الملحوظ من بين الألفاظ.

(٤) المراد من الأحكام الوضعية هي المصطلحة كما عرفت في قبال التكليفية لا الأحكام الموضوعة أي المجعولة.

(٥) فتكون المصلحة في نفس جعل نجاسة الكفار ولو لم يكن في متعلّقه

لا وهو الكافر شيء من القذارة والميكروب أصلاً وهكذا في جعل الحجية للخبر الواحد من دون أن يكون مصلحة في المجعول أصلاً وذلك تسهيلاً للعباد مثلاً أو غيره. وقال أُستادنا الخوئيّ في «تعليقة الأجود» ج ١ ص ١١: أوّلاً أنّه لايلزم أن يكون المرجح هي المناسبة الذاتية بل يجوز أن يكون المرجح أمراً خارجياً كما هو الواقع كثيراً في الأعلام الشخصية. وثانياً أن المستحيل إنّما هو الترجيح من دون مرجح ـ أي وجود حادث بلا سبب ـ كما سيأتي في محله وأمّا الترجيح بلا مرجح فلا إستحالة فيه بل ولا قبح فيه أيضاً إذا كان هناك مرجح لإختيار طبيعى الفعل مع عدم وجود المرجح في شيء من أفراده وحينئذٍ فالمصلحة الموجودة في طبيعي الوضع كافية في إختيار لفظ خاص وتخصيصه لمعنى مخصوص ولو من دون ربط ومناسبة بينهما أصلاً، إنتهى. وممّا ذكرنا ظهر الجواب عن الوجه الثاني فإنه مجرّد مصادرة لا غير. وهنا جواب آخر للمحقّق الماتن سيأتي ويمكن الجواب عن لزوم المناسبة أيضاً أوّلاً لا يعقل تحقّق المناسبة بين جميع الألفاظ والمعاني لإستلزام ذلك تحقّقها بين لفظ واحد ومعاني متضادة أو متناقضة كما إذا كان للفظ واحد معان كذلك كلفظ ـ جون ـ الموضوع للأسود والأبيض ولفظ ـ القرء ـ الموضوع للحيض والطهر وغيرهما وهو غير معقول فإن تحقّقها بين لفظ واحد ومعان كذلك يستلزم تحقّقها بين نفس هذه المعاني. وثانياً يمكن أن يكون المرجح هو إرادة الفاعل وثالثاً أنّه يمكن أن يكون الترجيح إنسباق اللفظ إلى الذهن من بين الألفاظ عند إرادة الوضع ولو من جهة إقتضاء استعداده للوجود في عالم الذهن أنّه موجب لتخصيصه بالمعنى الملحوظ من بين الألفاظ ففي الحقيقة ما هو الموجب لتخصيص لفظ من بين الألفاظ لمعنى من بين المعاني إنما هو قضية تقارنهما للوجود في عالم الذهن.

كما أن[١] الإلتزام بكون علّام الغيوب واضعاً مستند إلى توهّم كون الواضع لجميع الألفاظ لمعانيها شخصاً واحداً محيطاً بجميع الألفاظ بمعانيها. وهذا التوهّم أيضاً أوضح فساداً من الأوّل إذ من الممكن أن من زمن آدمعليه السلام إلى زماننا في كلّ طبقة أشخاص عديدة واضعين ألفاظاً مخصوصة لمقدار من المعاني الّتي كانت محل إبتلائهم بحيث ينتهي أمر الواضعين بمرور الزمان إلى أشخاص غير محصورين الخارجين عن تحت الضبط بحيث لم يقبل نقلهم في التواريخ ولا في غيره[٢].

---

(١) هذا هو الجواب عن الأمر الثالث المتقدّم بأن الواضع هو الله تبارك وتعالى وملخصه أنّه لو فرض من أوّل خلقة آدم على نبيّنا وآله وعليه السّلام إلى زماننا هذا كلّ طائفة قد وضعوا جملة من الألفاظ لجملة من المعاني المتداولة بينهم على قدر إبتلائهم بها في إظهار ما في ضمائرهم إلى ان ينتهى الأمر إلى زماننا الّذي قد كثر فيه اللغات وكثرت الألفاظ والمعاني فأي محذور عادي أو عقلي يترتّب عليه كما نشاهد ذلك بالعيان والوجدان من وجود كثير من المعاني والألفاظ المستحدثة في زماننا الّتي لا يكون لها في سالف الزمان عين ولا أثر كما في كثير من الجوهريات والآلات كالطائرة والسيارة وغيرهما.

(٢) وبذلك إندفعت النواحي المتقدّمة لإثبات كون الواضع هو علّام الغيوب من كونها غير متناهية وعدم نقل الواضع في التاريخ فإن الأمر كذلك لو كان الواضع شخص واحد أو شخصين في كلّ لغة فكيف يقوم بوضع هذه الألفاظ غير المتناهية للمعاني كذلك ولم ينقل في التاريخ لكن الأمر ←

نعم ربّما ضبطوا في التاريخ أوّل واضع في كلّ لغة كما حكى أن المخترع للغة العرب يعرب وهكذا الأمر لمخترع سائر اللغات وإن كان الواضع في كلّ طائفة أيضاً غير محصورين. ولعمرى[١] إن الوجدان السليم يساعد ما ذكرنا[٢] ولا أقل من إمكانه وإحتماله[٣] فينسد حينئذ طريق كشف الربط والخصوصيّة بين اللفظ والمعنى[٤] أو كون الواضع هو البارى عزّ إسمه[٥]

ليس كذلك وإنما يستند وضع الألفاظ في اللغات إلى الواضعين على نحو التدرج بحسب مرور الدهور والأزمنة لوضع كلّ طائفة جملة من الألفاظ لجملة من المعاني الّتي دار عليها إبتلائهم. والشاهد على ذلك إختلاف عدد الكلمات واللغات بحسب إختلاف الأُمم والأزمنة والأمكنة حسب قلة الإحتياج وكثرته كما أنّهم يرفعون سائر إحتياجاتهم حسب الفطرة الّتي فطرهم الله عليها.

(١) نتيجة مترتّبة على كلا الأمرين الثاني والثالث معاً.

(٢) من كون الواضع للغات ليس شخص معيّن بل كلّ لغة أشخاص غير معينين في درج الزمان حسب إبتلائهم وسعة إجتماعاتهم وإحتياجاتهم فمرور الزمن موجب لإتساع إحتياجاتهم فيزداد الوضع ويتسع لا محالة كما نشاهده بالوجدان.

(٣) فاذا جاء الإحتمال بطل الإستدلال فلا يكشف ما تقدّم من الأُمور للمتوهّم.

(٤) فعدم الدليل عليه.

(٥) لأنّه بلا وجه.

فلا محيص حينئذٍ إلّا من الإلتزام بعدم إنتهاء دلالة الألفاظ إلى المناسبات الذاتية[١] ولا كون الواضع علام الغيوب[٢] بل[٣] من الممكن وضع الألفاظ من المخلوقين لمحض إنتقاله[٤] إلى لفظ من باب الإتفاق بالنسبة إلى معنى كذلك[٥] أو لا أقل من جهة خصوصيّة في نفس وضعه بلا ربط بين اللفظ والمعنىٰ[٦] كما نشاهد في وضع الأعلام الشخصيّة[٧] أو المعاني الحادثة الإختراعية[٨]

---

(١) لعدم لزوم محذور منه أصلاً كما تقدّم.

(٢) لأن ما توهّمه من المحذور قد إرتفع بكثرة الواضعين حتّى خرج عن حد الإحصاء.

(٣) وهذا إشارة إلى الجواب الأوّل المتقدّم من كونه كالمقارنات الإتفاقية لايحتاج إلى وجود المناسبة بينهما أصلاً. في الأمر الثاني.

(٤) أي إنتقال الشخص.

(٥) أي إتفاقي.

(٦) وهذا أيضاً إشارة إلى الجواب الثاني المتقدّم من كون الخصوصيّة والمزية في نفس الوضع لا بينهما كما هو واضح. وذلك في الأمر الثاني.

(٧) فحال الأعلام الشخصية في غاية الوضوح إذ يعلم كلّ عاقل على أن واضع تلك الألفاظ لمعانيها ليس هو الله تعالى ولا مناسبة ذاتية بين تلك الألفاظ مع المعاني نعم يمكن أن يكون المناسبة لأمر خارج كوضع لفظ محمّد لولده مثلاً لما تولّد ليلة ٢٧ من رجب.

(٨) فإن المخترعات الجديدة حالها حال الأعلام الشخصية فإن المخترعون لهذه الأدوات والآلات والمكائن والسيارات والطائرات هم الذين يضعون ←

وما نرى أيضاً من بعض المناسبات العرضية في بعض المقامات[١] غير مرتبط بمحل البحث إذ هي أُمور عرضية ملحوظة أحياناً غير مرتبط بالمناسبة الذاتية المقتضية لتعيين اللفظ لمعناه بالطبيعة كما هو المدّعى كما لا يخفى[٢]

هذه الأسماء حين اختراعها من دون رعاية أي مناسبة بين الألفاظ والمعاني أصلاً وهكذا الأمر في غيرها من أسماء الأجناس والمشتقات فيكون وضعها تدريجي ومن أشخاص كثيرة كما تقدّم حسب إحتياجاتهم في مقام التعبير عن مقاصدهم من دون أي تناسب بين اللفظ والمعنىٰ أصلاً وذلك في الأمر الثاني المتقدّم.

(١) هذا هو الجواب الثالث عن الأمر الثاني المتقدّم من لزوم المناسبة وملخصه أن ما نرى بين بعض الألفاظ والمعاني كما ذكرنا في الأعلام الشخصيّة فإنّه لو تولّد في بعض ولاداة المعصومين عليهم السلام أو وفاتهم عليهم السلام أو بعض الصلحاء فبهذه المناسبة يسموه بإسم ذلك كالمعصوم عليه السلام وأمثال ذلك من المناسبات الموجودة كثيراً فيها بل وكذا في أسماء الأجناس فإن الموضحة إسم لما تكشف الجرح عن وجه العظم وهو غليظ لفظاً ومعنى أيضاً كما هو واضح في قبال الحارصة والمتلاحمة والسمحاق إسم لما لا تبلغ ذلك وهو لا غلظة فيه لا معنى ولا لفظاً، لا يفيد للمقام أصلاً.

(٢) فمحل الكلام هي المناسبات الذاتية بين اللفظ والمعنىٰ المنجز إلى القول بكون الواضع هو الله تعالى فإنّه علّام الغيوب ويعلم تلك المناسبات الذاتية لاالأُمور العرضية المنتزعة من الأُمور الخارجية وهي أيضاً ترجع إلى المقارنات الإتفاقية فلا يرتبط بالبحث أصلاً وذكر أُستادنا الخوئيّ في الجواب عن

وحيث إتضح لك ما تلوناه وإنتهى أمر الدلالة إلى نحو علقة وإختصاص حاصلة بين اللفظ والمعنى من جعل جاعل أو كثرة إستعمال[١]

النواحي الثلاث في الأمر الثالث في «تعليقة الأجود» ج ١ ص ١١: ومن هنا يظهر أن دعوى كون الوضع وسطاً بين الأُمور التكوينية الواقعية والجعلية لا يمكن المساعدة عليها ضرورة أنّه لا واسطة بين الأُمور الواقعية والجعلية والتخصيص وإن كان بإلهام إلهي كما في جملة من أفعال العباد أيضاً إلّا أن حقيقته لا تخلو من أن تكون من الواقعيّات أو الإعتباريات الجعليات، إنتهى. وبالجملة أن الشيء إذا كان من الموجودات الحقيقية الّتي لا تتوقّف في وجودها على إعتبار أي معتبر فهو من الموجودات التكوينية وإلّا فمن الأُمور الإعتبارية الجعلية ولا نعقل ما يكون وسطاً بين الأمرين.

(١) الأمر الرابع في كيفية نفس الوضع من التعيين والتعين. فأشار ﷺ إلى تقسيم الوضع بلحاظ كيفيته فقد يوضع اللفظ بإزاء المعنى بالتصريح بإنشائه وجعله بالقول كسميّت ولدى علياً أم بالفعل بإستعماله فيه بقصد جعله له إذ الإنشاء قد يكون بالفعل كما يكون بالقول وسيأتي الإشارة إليه وهذا يسمّى بالوضع التعييني. وقد يكثر إستعماله في المعنىٰ إلى أن يحصل به الإختصاص والعلقة الخاصّة ويسمّى بالوضع التعيني. وقد يقال لزوم إنتهاء هذه الأوضاع التخصصّية إلى الوضع التخصيصي وأنّه لابدّ في تحقّق العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنىٰ من القصد إلى تحقّقها في أحد تلك الإستعمالات وإلّا فبدونه لا يكاد يجدى مجرّد الإستعمال في تحقّقها ولو بلغ الإستعمال في الكثرة ما بلغ وسيأتي مفصلاً أن حقيقة الوضع هو العلاقة والربط بين اللفظ والمعنىٰ وهذا تارة يكون جعلياً ↖

لابحيث يحتاج في تحققها إلى توسيط إنشاء وجعل في البين وتتحقّق بالإنشاء القول والفعلىٰ على ما سيأتي وأُخرى تتحقّق بكثرة الإستعمال كما نشاهد بالوجدان والعيان في إستعمالنا الألفاظ في المجازية حيث نرى أنّه بكثرة الإستعمال يحدث مرتبة من العلاقة بينه وبين المعنىٰ الثاني وبهذا المقدار يضعف علاقته عن المعنىٰ الأوّل بحيث كلّما كثر الإستعمال تضعف علاقته للمعنىٰ الأوّل ويشتد في قباله العلاقة بينه وبين المعنىٰ الثاني إلى أن تبلغ بحد يصير المعنىٰ الأوّل مهجور بالمرة وتصير العلاقة التامّة بينه وبين المعنىٰ الثاني بحيث لو أُريد منه المعنىٰ الأوّل الإحتاج إلى قيام قرينة في البين. ذكر صاحب الكفاية في ج ١ ص ١٠٤: مع أن الإستعمال وإن كثر فيه إلّا أنّه كان مع القرينة المصحوبة وكثرة الإستعمال كذلك في المعنىٰ المجازي لا توجب صيرورته مشهوراً فيه ليرجح أو يتوقّف على الخلاف في المجاز المشهور كيف وقد كثر إستعمال العام في الخاص حتّى قيل ما من عام إلّا وقد خصّ ولم ينثلم به ظهوره إلخ. وقال المحقّق الماتن في «نهاية الأفكار» ج ١ ص ٣١: بل قد يدّعى كما عن المحقّق الخراسانيّ لزوم إنتهاء الأوضاع التخصصيّة أيضاً إلى مثل هذا النحو من الوضع التخصيصي وأنّه لابدّ في تحقّق العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنىٰ من القصد إلى تحقّقها في أحد تلك الإستعمالات وإلّا فبدونه لا يكاد يجدى مجرّد الإستعمال في تحقّقها ولو بلغ الإستعمال في الكثرة ما بلغ فلذلك أورد على تقسيم المشهور للوضع بالوضع التعيني تارة وبالتعيين أُخرى وقال بأنّه لا مجال لهذا التقسيم وأن الحرى هو حصره بخصوص التعيين بالجعل والإنشاء غايته بالأعم من الإنشاء القولي والفعلي، إنتهى قد عرفت ما فيه فلا نعيد.

قد يبقى الكلام في شرح هذه العلقة[١] فنقول أوّلاً[٢]

---

(١) الأمر الخامس في حقيقة الوضع وتحقيقها في ضمن جهتين.

(٢) الجهة الأُولى في حقيقة الوضع وفيها أقوال القول الأوّل قال صاحب الكفاية ج ١ ص ١٠: الوضع هو نحو إختصاص اللفظ بالمعنىٰ وإرتباط خاصّ بينهما إلخ. والقول الثاني ما ذكره المحقّق النائينيّ في «الأجود» ج ١ ص ١٢: إن حقيقة الوضع هو التخصيص والجعل الإلهي إلخ. القول الثالث للمحقّق الإصفهانيّ قال في «النهاية» ج ١ ص ١٤: فإنّه كأنّه وضع على المعنىٰ ليكون علامة عليه إلخ. القول الرابع ما إختاره جماعة وأستادنا الخوئيّ قال في «تعليقة الأجود» ج ١ ص ١٢: إن حقيقة الوضع على ما يساعده الوجدان عبارة عن الإلتزام النفسي بإبراز المعنىٰ الّذي تعلّق قصد المتكلّم بتفهيمه بلفظ مخصوص فمتعلّق الإلتزام والتعهد أمر إختياري وهو التكلّم بلفظ مخصوص عند تعلّق القصد بتفهيم معنىٰ خاصّ إلخ. وقال المحقّق الماتن في حقيقة الوضع أنّه نحو إختصاص وإرتباط خاص بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنىٰ الموضوع له بحيث يكون طبيعي اللفظ الموضوع مستعداً لإحضار ذلك المعنىٰ في الذهن من يسمع ذلك اللفظ أو يتصوره وبعبارة أُخرى توجب قابلية اللفظ للمعنىٰ وفنائه فيه فناء المرآة في المرئي بحيث يصير اللفظ مغفولاً عنه وبإلقائه كان المعنىٰ هو الملقى بلا توسيط أمر في البين. أمّا قبح المعنىٰ كعمر فيسرى إلى لفظه والتعقيد كقوله ما لكم تكأكأتم على كما تكأكأتم على ذي جنة افرنقعوا عنى هذا تعقيد اللفظ سري إلى المعنىٰ.

إن هذه العلقة هو نحو من الإرتباط الحاصل بين المرآة ومرئيه بحيث لا يلتفت إلى إثنينيتهما ويحسب أحدهما قالباً للآخر ونحو وجود له وكانا بنحو يكون الإنتقال بأحدهما عين الإنتقال بالآخر وربّما يسرى صفات أحدهما إلى الآخر فقبح المعنى ربّما يسرى إلى اللفظ كما أن تعقيد اللفظ قد يسرى إلى المعنى[١] و[٢]

---

(١) من جهة هذا الفناء يسرى تعقيد اللفظ إلى المعنىٰ مع أن المعنىٰ لا يكون فيه تعقيد والتعقيد للفظ وربّما العكس فيسرى قبح المعنىٰ أو حسنه إلى اللفظ مع أن اللفظ لا يكون فيه حسن ولا قبح أصلاً وإنّما يكونان للمعنىٰ كما هو واضح.

(٢) ثمّ أشار إلى القول الثالث في حقيقة الوضع وهو ما ذهب إليه جماعة منهم المحقّق الإصفهانيّ في «نهاية الدراية» ج ١ ص ١٤: قال فتخصيص الواضع ليس إلّا إعتباره الإرتباط والإختصاص بين لفظ خاص ومعنى خاص، ثمّ إنّه لا شبهة في إتحاد حيثية دلالة اللفظ على معناه وكونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه مع حيثية دلالته بسائر الدوال كالعلم المنصوب على رأس الفرسخ فإنّه أيضاً ينتقل من النظر إليه إلى أن هذا الموضع رأس الفرسخ غاية أن الوضع فيه حقيقى وفي اللفظ إعتبارى بمعنىٰ أن كون العلم موضوعاً على رأس الفرسخ خارجي ليس بإعتبار معتبر بخلاف اللفظ فإنّه كأنّه وضع على المعنىٰ ليكون علامة عليه فشأن الواضع إعتبار وضع لفظ خاص على معنى خاص ومنه ظهر أن الإختصاص والإرتباط من لوازم الوضع لاعينه، إنتهى.

بذلك تمتاز نسبة الألفاظ إلى معانيها عن نسبة العلامات إلى ذيها كالبيرق الموضوع علامة للحرب أو الخشبة الموضوعة علامة للفرسخ أو الدخان الّذي هو علامة وجود النار فإن الإلتفات[١]

---

(١) وملخص الجواب عنه أن في إختصاص الأمارة لذيها إنتقالان عرضيان إنتقال إلى نفس العلامة وإنتقال منه بواسطة الملازمة إلى ذيها ولازمه في المقام أن يكون إنتقال الذهن إلى المعنىٰ عند سماع اللفظ من شؤون الإنتقال إلى اللفظ ولازمه أن يكون إنتقال الذهن إلى اللفظ في عرض الإنتقال إلى المعنىٰ بحيث كان إنتقالان عرضيان إنتقال إلى اللفظ وإنتقال منه بواسطة الملازمة إلى المعنىٰ نظير الإنتقال من الدخان إلى وجود النار بنحو الإنتقال من اللازم إلى الملزوم لعلمه بالملازمة بين الوجودين مع أن ذلك كما ترى ممّا يحكم بفساده في المقام بداهة الوجدان ضرورة أنّه بإلقاء اللفظ لا يكاد في الذهن إلّا إنتقال واحد إلى المعنىٰ بلا إلتفات إلى شخص اللفظ الملقىٰ بنحو كان المعنىٰ بنفسه قد ألقىٰ بلا توسيط لفظ كما هو الشأن في الكتابة أيضاً فإن الناظر فيها بمقتضى الإرتكاز لا يرى إلّا نفس المعنىٰ بلا إلتفاته في هذا النظر إلى حيث نقوش الكتابة تفصيلاً ومن المعلوم أنّه لايكون الوجه في ذلك إلّا جهة شدة العلاقة والإرتباط بينهما الّتي أوجبت قالبية اللفظ للمعنىٰ وفنائه فيه ولذا يسرى صفات اللفظ إلى المعنىٰ وبالعكس كما عرفت مفصلاً. وبالجملة أنّه تجد ابتداءاً أحست بالشيء الّذي إنتقلت إليه بسبب سماعه اللفظ نظير من ينظر ليرى وجهه في المرآة فعند ما يرى الصورة المنعكسة منه في المرآة يرى أنّه قد رأي وجهه الحقيقي ابتداءاً لا أنّه تصور وجهه بسبب نظره إلى وجهه المنعكس في المرآة وليس ذلك كلّه إلّا لفناء الواسطة المتصورة في ذي الواسطة والوجه في ذي الوجه وهكذا حال اللفظ مع المعنىٰ عند دلالته عليه ←

ولذا قلنا مراراً أن اللفظ مصنوعاً بلون المعنىٰ من الحسن والقبح وأجاب عنه أستادنا الخوئيّ في «تعليقه الأجود» ج ١ ص ١١: بقوله وفيه أوّلاً أن هذا المعنىٰ على تقدير صحّته في نفسه فهو بعيد عن أذهان الواضعين خصوصاً القاصرين منهم كالأطفال وأمثالهم مع أنا نرى صدور الوضع منهم كثيراً فكيف يمكن أن يكون حقيقة أمراً يغفل عنه الخواص فضلاً عن غيرهم. وثانياً أن لازم هذا البيان كون المعنىٰ موضوعاً عليه لا موضوعاً له وكم فرق بينهما فإن الموضوع عليه في الوضع الحقيقي إنما كان هو المكان المخصوص للدلالة على كونه رأس الفرسخ فكونه رأس الفرسخ هو الّذي وضع عليه العلامة وعليه فما هو الموضوع له في المقام إذا كان المعنىٰ هو الموضوع عليه إنتهى فوضع العلم له ثلاثة أركان الموضوع وهو العلم والموضوع عليه وهو المكان والموضوع له وهو الدلالة على كون المكان رأس الفرسخ وفي اللفظ يتقوم بركنين الموضوع وهو اللفظ والموضوع له وهو دلالته على معناه ولا يحتاج إلى شيء ثالث وهو الموضوع عليه وإطلاقه على الموضوع له من الأغلاط ولا أقل ليس من الإطلاقات المتعارفة هذا ولكن فيه. أمّا عن الأوّل فإنّه مجرّد إستبعاد لا يوجب إبطال هذا القول. وعن الثاني أن التشبيه والتنظير ليس من جميع الجهات فالعلم إنما يكون في الأُمور الحقيقية والوضع من الأُمور الإعتبارية. ثمّ عدم الإطلاق عليه لا يوجب كونه من الأغلاط وإنما المدار على الإستعمالات المتعارفة وإنما غيره مجاز أو منقول عن المعنىٰ الحقيقي ونحو ذلك. مضافاً إلى أن ما ذكره في العلامة ثلاثة موضع الشارة الحمراء والموضوع عليه مكان الشراة والموضوع له دلالة على الخطر وهنا أمران أحدهما موضوع والآخر موضوع عليه، وفيه أن تعدّد الموضوع له والموضوع عليه لا يلزم أن

إلى البيرق والخشب والدخان يلازم الإلتفات إلى غيره لا عينه بل ولا يسرى صفات أحدهما حسناً وقبحاً إلى الآخر كما يشهد له الوجدان السليم والذوق المستقيم. بقى تتميم فيه تحقيق[١] وهو أن هذه العلقة والإرتباط بعد[٢]

يكون متباينين وجوداً بل الموضوع له صفة قائمة بالموضوع عليه والعلامة صفة للفرسخ وهنا تعدّد في الصفة والموصوف محفوظة فالواضع يضع اللفظ على الصورة الذهنية للدلالة على أنها صورة ماء، والصحيح في الجواب عنه ما تقدّم مضافاً إلى أن في الوضع الحقيقي كالشارة الحمراء على موضع الخطر لا يكفي لحصول الدلالة المطلوبة ما لم تضم إليه عناية أُخرى فكيف بالوضع الإعتبارى بين اللفظ والمعنىٰ.

(١) الجهة الثانية في بيان أن العلقة الموجودة بين اللفظ والمعنىٰ واقعية لا إعتبارية محضة.

(٢) إن الأُمور والأشياء على ثلاثة أقسام فإنّه تارة يكون المحمول بالضميمة وماله بإزاء في الخارج كالجواهر والأعراض وإن شئت فعبر بالوجودات الحقيقية غير المحتاجة في الوجود إلى الجعل والإعتبار لا حدوثاً ولا بقاء. وأُخرى من الأُمور الجعلية والإعتبارية وخارج المحمول ليس بإزائها شيء في الخارج المحتاجة إلى الجعل حدوثاً وبقاء بحيث ينعدم بإنقطاع الإعتبار ولا ريب في عدم كون الإختصاص المزبور من القسم الأوّل وهو المقولات الواقعية، أمّا الجوهر فواضح لإنحصاره في العقل والنفس والصورة والمادة والجسم وهي ليست من إحداها. أمّا الأعراض التسعة وذلك لأن المقولات العرضية وممّا تحتاج إلى موضوع محقّق في الخارج بداهة لزومه في العرض فإن وجودها في نفسها

تماميّة جعلها وصحّة منشأ إعتبارها[١] وإن سميت من الأمور الإعتبارية[٢] في قبال مالها ما بإزاء في الأعيان[٣] من نحو هيئته قائمة بها[٤]

لاعين وجودها لغيرها مع أن طرفي الإختصاص والإرتباط وهما اللفظ والمعنىٰ ليسا كذلك فإن الموضوع والموضوع له طبيعي اللفظ والمعنىٰ دون الموجود منهما فإن طبيعي لفظ الماء موضوع لطبيعي ذلك الجسم السيّال وهذا الإرتباط ثابت حقيقة ولو لم يتلفظ بلفظ الماء ولم يوجد مفهومه في ذهن أحد. والقسم الثاني أيضاً على قسمين تارة من الإعتبارات المحضة القائمة بإعتبار المعتبر ويرتفع بإنقطاع الإعتبار ولا يكون صقعها إلّا الذهن كما في النسب بين الأجزاء التحليلية في المركبات العقلية في مثل الإنسان والحيوان الناطق. وأُخرى بمجرّد إعتبارها يصير من الواقعيات الّتي قابلة لتعلّق الإلتفات إليها تارة والغفلة أُخرى المحفوظة في موطنها من الذهن أو الخارج وإن شئت قلت متوسطة بين هاتين فكانت سنخها من قبيل الإعتبارات الّتي كان الخارج موطن منشأ إعتبارها كما نظيره في الملكية والزوجية ونحوهما من الإعتباريات ممّا لا يكون الخارج موطن نفسها بل موطن مصحّح إعتبارها من الإنشاء القولي أو الفعلي ولكن مع ذلك لها واقعية كما ستعرف.

(١) بأن يصحّ إعتبار ذلك المعتبر.

(٢) أي الجعلية.

(٣) وهو المحمول بالضميمة.

(٤) أي هيئة ذلك الأمر قائمة بالأعيان الخارجية كما في الإضافات الخارجية توجب إحداث هيئة خارجية كهيئة السريرية الحاصله من ضم ←

ولكن لم يكن من الإعتبارات المحضة[١] المتقومة بالإعتبار محضاً بحيث تنعدم بإنقطاعه بل[٢] كانت من الواقعيات الّتي كان الإعتبار طريقاً إليها بحيث كانت قابلة لتعلّق الإلتفات إليها تارة والغفلة أُخرى[٣] ولها موطن ذهني وخارجي[٤] نظر[٥]

الأخشاب بعضها ببعض على كيفية خاصّة وكالفوقية والتحتية والتقابل ونحوها من الإضافات والهيئات القائمة بالأُمور الخارجية.

(١) كما في القسم الأوّل من الأُمور الإعتبارية.

(٢) هذا هو القسم الثاني من الأُمور الإعتبارية فإن هذا القسم ومنه الوضع كسائر العلوم الجعلية والقوانين المخترعة تحتاج إلى الجعل حدوثاً لا بقاء لأنّها بعد الجعل متحقّقة في نفس الأمر ومتن الواقع وجد في الخارج من يعلم بها أم لا.

(٣) وغاية ما يمكن أن يقال في كون العلقة واقعية أن صقعها قبل وجود اللفظ في الخارج وإن لم يكن إلّا الذهن إلّا أنّها بنحو ينال العقل خارجيتها عند وجود طرفيها تبعاً لهما بأنّه لو وجد اللفظ وجدت العلاقة والإرتباط بينه وبين المعنىٰ.

(٤) بتبع طرفيها فإن العلاقة والإرتباط الخاصّ الحاصلة بين اللفظ والمعنىٰ بالجعل لما كانت بين طبيعة اللفظ وطبيعة المعنىٰ فقبل وجود طرفيها خارجاً لايكون صقعها إلّا الذهن ويكون كالمفاهيم التحليلية من الأجناس والفصول والوجودات الإدعائية الخيالية كأنياب الأغوال ولكن بعد وجود طرفيها تبعاً لهما تصير الملازمة بينهما أيضاً خارجية فكلّما وجد اللفظ في الخارج تحقّقت العلقة والإرتباط بينه وبين المعنىٰ ويكفي في خارجيتها كون الخارج ظرفاً لمنشأ إنتزاعها.

(٥) الصحيح «نظير».

الملازمات الذاتية[١] بين الأشياء المحفوظة في عالم تقررها المخزونة في الذهن تارة وفي الخارج أُخرى تبعاً لوجود طرفيها خارجاً وذهناً فالعقل كما يرى في الذهن الملازمة بين الطبيعتين كذلك يرى في الخارج هذه الملازمة بين الموجودين في الخارج. وهكذا نقول في العلقة المزبورة[٢] بأنها بين الطبيعتين[٣] ذهني وبين الموجودين[٤] خارجاً خارجي[٥] ولانعنى من خارجية هذه الأُمور[٦]

---

(١) كالملازمة بين النار والحرارة فإن صقع هذه الملازمة قبل وجود النار في الخارج لا يكون إلّا الذهن فاذا تصور النار والحرارة حكم وجزم بالملازمة بينهما فعلاً وإن جزم فعلاً بعدمها في الخارج وبوجود النار وتحقّقها تصير الملازمة تبعاً بوجود طرفيها خارجية. وكالملازمة بين كون العدد زوجاً ومنقسماً إلى متساويين وفرداً غير منقسم كذلك لكن أمثال هذه الملازمة ذاتية وفي المقام إعتبارية فإن الإعتبار سبب لحدوثها وكذلك الربط الوضعى بالوضع تتحقق الملازمة الطبيعية بين الماهيتين المتلازمتين في الواقع وإن لم يوجد شيء منهما في الخارج فالملازمة بين حضور المعنىٰ الموضوع له وقصور اللفظ الموضوع في ذهن العالم بالوضع موجودة فعلاً عند تصورهما وإن لم يوجد اللفظ في الخارج.

(٢) أي العلقة الوضعية.

(٣) أي طبيعة اللفظ وطبيعة المعنىٰ.

(٤) أي وجود اللفظ ووجود المعنىٰ خارجاً.

(٥) أي العلقة الملازمة خارجية تبعاً لطرفيها.

(٦) أي العلقة الوضعية والملكية ونحوهما.

إلّا كونها بنفسها خارجية[٧] لا بوجودها نظير نفس الوجود والعدم[١] كما أن في الذهن أيضاً كذلك[٢] إذ واقع ما هو ملازمة وإختصاص بالحمل الشايع[٣] غير مفهومهما[٤] وما هو موجود في الذهن هو أمثال هذه المفاهيم[٥]

---

(٦) أي نفس الملازمة واقعية وخارجية ومحقّقة بين اللفظ والمعنىٰ في أي موطن كان لا بوجودها كالملازمات الذاتية وقد تقدّمت. وبعبارة أُخرى أن الملازمة متحقّقه في موطنها وبالإعتبار من دون النظر إلى لحاظ أي لاحظ أو لافظ.

(١) فإن الوجود بنفسه خارجي لا بوجوده وإلّا لتسلسل وهكذا العدم وإلّا يلزم الخلف.

(٢) أي كون العلاقة بنفسها ذهنية لا بوجودها عند ما كان طرفيها ذهنية.

(٣) الحمل على قسمين الحمل الأولى الذاتي وهو ما كان متحدان مفهوماً ومتغايران بالإجمال والتفصيل وهو حمل هو، هو كالإنسان حيوان ناطق وأُخرى الحمل الشايع الصناعي وهو حمل ذو هو وهو ما كانا متغايران مفهوماً والموضوع من صغريات المحمول ومصاديقه كزيد قائم.

(٤) أي أن الملازمة الخاصّة بين اللفظ والمعنىٰ ثابتة في الواقع بواقعيتها من دون مساس بالخارج أو الذهن كما في زوجية العدد مع قابليته للإنقسام وكذا المقام ولذا يحمل عليه بالحمل الشايع فيقال الصعيد مطلق وجه الأرض أي الموضوع من صغريات مطلق وجه الأرض والملازمة ثابتة بواقعيتها لا بمفهومهما أي الملازمة والإختصاص فإنهما بمفهومهما غيرقابل للحمل وإنّما يكون بين اللفظ والمعنىٰ مصداق الملازمة في الواقع.

(٥) أي مفهوم الملازمة والفرق بين المفهوم والمصداق ان المفهوم هو ◄

لا مصداقها فمصداقيتهما[١] الّتي هي قائمة بالطرفين تبعاً لنفس الطرفين بنفسها[٢] ذهنية بحيث لا يرى في الذهن وجود زائد عن الطرفين[٣] بشهادة أنّه لو فرض رفع الملازمة مثلاً عنهما لا يتغير صورتهما في الذهن عما هما عليه حين تلازمهما كما هو الشأن أيضاً في وجودهما خارجاً[٤] وبهذه الجهة[٥] نقول إن مثل هذه العلائق لايوجب تغيراًفي وجود طرفيه لاخارجاً ولا ذهناً[٦] وليس من الموجودات في الأعيان[٧] كالنسب الموجبة لهيئة خارجية[٨]

الكلّي غير الموجود في الخارج إلّا في ضمن الحصص والمصداق هو منطبق ذلك الكلّي في كلّ موطن تحقّق والموجود في الذهن هو ذلك المفهوم لا المصداق بل المصداق يتحقّق في موطنه.

(١) أي الملازمة والإختصاص.

(٢) أي نفس المفاهيم.

(٣) وبهذه الملاحظة يقال إنّها ذهنية لأنّها ليست شيئاً زائداً على الطرفين ويوجد بهما في أي موطن كان.

(٤) فإن وجد الطرفين من اللفظ والمعنىٰ خارجاً فالملازمة أيضاً ثابتة خارجاً لكن تبعاً للطرفين فيكون تبعاً لوجود الطرفين في الذهن توجد في الذهن وبوجودهما في الخارج توجد فيه.

(٥) أي كون وجودها تابعة للطرفين.

(٦) لأنّه زائداً على الطرفين ليس شيء لا في الخارج ولا الذهن.

(٧) أي الأعيان الخارجية.

(٨) وهذا مثال لما يوجب التغير في وجود طرفيه خارجاً في النسب

أو ذهنية في طرفيهما كالفوقية والتحتية والتحاذي والتقابل وأمثالها[١] ولكن مع ذلك لا يقتضى ذلك نفي الواقعية لها[٢]

والإضافة كالوضع والجدة من التعمم والتقمص ونحوهما فإنها توجب هيئة خارجية خاصّة والمقام وهي العلاقة الخارجية لا توجب تغيّر كذلك.

(١) وهذا مثال لما يوجب الهيئة الخارجية بإعتبار طرفيهما كالفوقية أو التحتية فإنها هيئة تنزع من العالي في الأوّل مباينة لهيئة مع السافل ولها وجود مغاير مع الإضافة التحتية وهكذا فإن في ذلك إضافة ناشئة عن خصوصيّة في المتضائفين ولكن في المقام ليست لملازمة كذلك توجب تغير في طرفيها في الذهن ولا الخارج بل ليست في الذهن ولا الخارج إلّا نفس الطرفين.

(٢) فإن الملازمة ولو لم توجب التغيير كما عرفت لكن لها واقعية ومحفوظة وموجودة بوجود طرفيها. قال الأستاد الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ٣٩: أنّه إن أراد بوجود الملازمة بين طبيعي اللفظ والمعنىٰ الموضوع له وجودها مطلقاً حتّى للجاهل بالوضع بطلانه من الواضحات الّتي لا تخفىٰ على أحد فإن هذا يستلزم أن يكون سماع اللفظ وتصوره علّة تامّة لإنتقال الذهن إلى معناه ولازمه إستحالة الجهل باللغات مع أن إمكانه ووقوعه من أوضح البديهيات، وإن أراد به ثبوتها للعالم بالوضع فقط دون غيره فيرد عليه أن الأمر وإن كان كذلك يعني أن هذه الملازمة ثابتة له دون غيره إلّا أنّها ليست بحقيقية الوضع بل هي متفرعة عليها ومتأخّرة عنها رتبة ومحل كلامنا هنا في تعيين حقيقته الّتي تترتّب عليها الملازمة بين تصور اللفظ والإنتقال إلى معناه، إنتهى. قلت أوّلاً ليس حقيقة الوضع ماوراء ذلك بعد إعتبار الواضع وجعله وذلك في الأُمور المجعولة فإن العلقة الوضعية تبقي في موطن وجودها بين طرفيها تبعاً لهما فليس الوضع من الأُمور التكوينية

فلا مجال[١] حينئذٍ للإستشهاد بعدم تغيّر الوجودات بمثل هذه النسب ذهناً وخارجاً على كونها من الإعتباريات المحضة المنقطعة بإنقطاع الإعتبار[٢] كيف[٣]

حتّى يتفحص عن حقيقة ماوراء ذلك. وثانياً سيأتي أن الجعل والإعتبار على قسمين وهنا يكون الإعتبار ليس لإحداثه بل لكونه طريقاً للأمر الواقعي وسيأتي ذلك مفصلاً إن شاء الله تعالى فما أورده غير تام.

(١) ثمّ أشار ﷺ كما قلنا إلى القول الآخر من كون العلقة الوضعية من القسم الثاني المتقدّم وهو الإعتبارات المحضة. لا الأُمور الواقعية ولعلّه إشارة إلى ما أفاده المحقّق الإصفهانيّ قال في «نهاية الدراية» ج ١ ص ١٣: فالتحقيق في أمثال هذه المفاهيم أنها غير موجودة في المقام وأشباهه بوجودها الحقيقي بل بوجودها الإعتباري بمعنىٰ أن الشارع أو العرف أو طائفة خاصّة يعتبرون هذا المعنىٰ لشيء أو لشخص لمصلحة دعتهم إلى ذلك كما في التنزيلات والحقيقة الإدعائية أمّا نفس الإعتبار فهو أمر واقعي قائم بالمعتبر وأمّا المعنىٰ المعتبر فهو على حد مفهوميته وطبيعته ولم يوجد في الخارج وإنّما وجد بمعنىٰ صيرورته طرفاً لإعتبار المعتبر فينسب إليه الوجود ـ إلى أن قال: ـ فتخصيص الواضع ليس إلّا إعتباره الإرتباط والإختصاص بين لفظ خاص ومعنىٰ خاص، إنتهى وبذلك إختار العلامية كما تقدّم.

(٢) أيضاً قال في «نهاية الدراية» ج ١ ص ١٣: الإختصاص الوضعي فإن معروضه نفس الطبيعي لا بما هو موجود ذهناً كالكلّيّة والجزئية والنوعية والجنسية ولا بما هو موجود خارجاً كالمقولات العرضية، إنتهى.

(٣) هذا هو الجواب عن هذا القول ـ أي كون الوضع إعتبار محض ↖

وذلك يستلزم إنعدامها واقعاً بإنعدام الإعتبار واللحاظ والعقل يأبى عن الإلتزام بإنعدام الملازمة ولو جعلية واقعاً بمحض الغفلة عن لحاظها أو إعتبار عدمها في مورد ثبوتها. ولئن شئت توضيح المقام بأزيد من ذلك فإسمع بأن حقيقة الملازمة ينتزع من ملاحظة وجود شيء في ظرف وجود غير ولو في فرضه الطريق إلى الخارج[١] كما[٢] أن مرجع إختصاص اللفظ بالمعنىٰ في مقام الإبراز أيضاً إلى مبرزية اللفظ له في فرض وجوده كذلك[٣] ومثل هذه الجهة[٤]

وملخصه أنّه لو كان إعتباراً محضاً كإعتبار الماليّة للقرطاس فلا محالة بإنعدام الإعتبار أو إعتبار عدمها أو الغفلة عنها يستلزم رفع الملازمة والاختصاص بينهما مع أن العلقة الوضعية ليست كذلك فبالإعتبار تتحقّق تلك العلقة وإن رفع اليد عنه المعتبر كما هو واضح.

(١) وذلك كملاحظة وجود الإنقسام إلى المتساويين عند وجود عدد الزوج ولو يكون المفروض طريقاً إلى العدد الموجود في الخارج وكالملازمة بين النار والحرارة فإن صقع هذه الملازمة قبل وجود النار في الخارج لا يكون إلّا الذهن وبوجود النار وتحقّقها تصير الملازمة تبعاً لوجود طرفيها خارجية فكذا المقام.

(٢) ومعنى الملازمة في الوضع هو مبرزية المعنىٰ عند وجود اللفظ في أي موطن كان.

(٣) أي في مقام المبرزية والجد لا الهزل ونحوه.

(٤) أي الإختصاص والملازمة من باب مبرزية اللفظ له وملخصه أن الملازمة بنحو القضية الحقيقية بأنّه لو وجد اللفظ وجدت العلاقة والإرتباط بينه وبين المعنىٰ فإن العلقة الحاصلة بينهما بالجعل لما كانت بين الطبيعتين فقبل وجود

من الأُمور الواقعية كسائر القضايا الحقيقية المبنية على فرض وجود الموضوع في فرضه الطريق إلى واقعه[١] لا بنحو الموضوعية[٢] وبذلك[٣] يمتاز أمثال هذه النسب والإختصاصات عن الأُمور الإعتبارية المحضة المتقومة بحقائقها بنفس الإعتبار كالوجودات الإدعائية والتنزيلية[٤] حيث لا واقعية لها لو لا إعتبار معتبر. ومن هذا الباب[٥] إعتبار وجود غول وأنيابه. ومنه أيضاً[٦] النسب الحاصلة بين المفاهيم التحليلية[٧] المنتزعة عن وجود واحد حيث أن بإنقطاع الإعتبار ينعدم مثل هذه النسب واقعاً. وبذلك[٨]

طرفيها خارجاً لا يكون صقعها إلّا الذهن وبعده تكون تبعاً لهما خارجياً.

(١) أي الطريق إلى حصول الواقع المعهود.

(٢) لا أنّه أخذ على نحو الموضوعية فالإعتبار إنّما هو طريق إلى العلقة ومبرز لذلك الواقع لا أنّه مأخوذا على نحو الموضوعية بحد ذاته.

(٣) أي كون الإختصاص والعلاقة من الأُمور الواقعية.

(٤) كما في باب المجاز السكاكي مثل رأيت أسداً ويراد منه الرجل الشجاع إدعاءاً.

(٥) أي الوجودات الإدعائية والتنزيلية فوجوده وبقائه بإعتبار المعتبر وإلّا زال.

(٦) أي من الأُمور الإدعائية الّتي لا واقعية لها.

(٧) كمفهوم الحيوان الناطق المنتزع عن الإنسان.

(٨) أي بما ذكرنا من أن الأُمور الإعتبارية المحضه متقومة بنفس الإعتبار وينعدم بإنقطاع الإعتبار كالإسكناس الدارجة في أيدي الناس.

أيضاً أجابوا عن شبهة إعتبار إضافة أُخرى بين الإضافة والمضاف على من إلتزم بوجود الإضافات في الخارج[١] وعمدة الوجه فيها[٢] هو أن في أمثال هذه الإعتبارات كان لحاظ المعتبر من وسائط ثبوتها لا طريقاً إليها بخلاف ما ذكرنا من أنحاء الإختصاصات الجعلية إذ هي كأنحاء الملازمات الذاتية[٣]

---

(١) أمّا الشبهة فهي أن القضية مركبة من الموضوع والمحمول والنسبة فالنسبة والإضافة لو كانت خارجية كالطرفين فحينئذٍ يحتاج إلى إضافة أُخرى بين هذه الإضافة والموضوع. وأمّا الجواب عنها هو ان هذه النسب من الأُمور الإعتبارية المحضة لا الأُمور الخارجية حتّى يحتاج إلى إضافة أُخرى.

(٢) وملخصه أن النسب والإضافات على قسمين تارة يكون لحاظ المعتبر واسطة في ثبوت هذه الإضافات. وأُخرى يكون طريقاً وكاشفاً عن الإضافة والنسب الواقعية. وما تقدّم من النسب والإعتبارات يكون اللحاظ فيه واسطة في الثبوت ولذا يتبع إعتبار المعتبر فإن إنعدم إنعدم وهو الإعتبارات المحضة وهذا بخلاف المقام من النسب فإن هذه الإضافات لها واقعية والإعتبار طريق إليها وبالجملة فالملازمة الوضعية بعد جعلها تكون من الأُمور الواقعية وإنما الإعتبار سبب حدوثها لا مقوم لذاتها وإنظار غيره طرق إلى إدراكها والعلم بها فإن الملازمة الوضعية لو كانت أمر إعتبارياً كان متقوماً بنفس إعتبار المعتبر تقوم بنفسه لا تتجاوزه إلى غيره إلّا بإعتبار ثان مثل الإعتبار الأوّل يقول بنفس المعتبر الثاني وهكذا كلّما تعدّد الإعتبار تعدّد وجود الأمر المعتبر والملازمة الوضعية ليست كذلك كما لا يخفى.

(٣) كملازمة النار للحرارة.

كان لحاظها طريقاً إليها لا من وسائط ثبوتها ولقد[١] أشرنا في أوّل الكتاب بأن حقيقة الفنون عبارة عن القواعد الّتي يتعلّق بها العلم تارة والجهل أُخرى مع أن قوانينها غالباً جعلية[٢] وماكان منها غير جعلي كان من سنخ أبواب الملازمات الواقعية[٣] ولو كانت مثل هذه أيضاً من الإعتبارات المتقومة بإعتبار المعتبر لزم الإلتزام بإنعدام القوانين من كلّ فن بمحض غفلة اللاحظ عن لحاظها[٤] فينتهي إلى إنعدام الفنون واقعاً بمحض الغفلة عنها[٥] وهذا ممّا يأبي عنه العقل السليم والذوق المستقيم فإن قلت[٦]

---

(١) في بيان الشاهد على كون المقام ليس من الإعتبارات المحضة بل ممّا له واقعية محفوظة.

(٢) كحجية الخبر الواحد والإجماع وظواهر الكتاب وأمثال ذلك.

(٣) كمقدّمة الواجب والنهيٰ في العبادات والمعاملات وإجتماع الأمر والنهيٰ والمفهوم ونحوها.

(٤) كسائر الأُمور الإعتبارية المحضة الّتي يرتفع الإعتبار بمجرّد رفع يد المعتبر عنه.

(٥) مع أن هذه القواعد الخاصّة المعبر عنها بالفنون بواقعيتها محفوظة ولا يتبع لحاظ الجاعل أصلاً.

(٦) وملخصه أنّه ينعدم الإعتبار إن كان الإعتبار بيد أي شخص من الأشخاص فبإنعدامه أو رفع اليد عنه أو الغفلة عنه ينعدم ذلك الأمر الإعتباري المحض ويكون لحاظه واسطة في الثبوت. وأمّا لو كان الإعتبار من معتبر خاص وهو الجاعل ونظر الغير ولحاظه طريق إلى ذلك الإعتبار فلا ينعدم الإعتبار ↖

إن ذلك[١] إنما يلزم لو كانت إعتباريّتها[٢] تابع إعتبار أي شخص كان وأمّا لو قيل بأنّها تابع إعتبار معتبر خاصّ فلا شبهة حينئذٍ في أنّ نظر غيرهم بالنسبة إليها طريق صرف بلا موضوعيّة له إلّا نظر شخص الجاعل وحينئذٍ لا يلزم ما ذكرت من التالي من إنعدام الفنون بالغفلة عنها. قلت إن كان الغرض من إعتبار الغير الخاص حدوث إعتباره محضاً[٣] فلا شبهة في إنعدامه خصوصاً بفناء معتبره فلازمه عدم بقاء الأمر الإعتبارى إذ هو تابع إعتباره حدوثاً وبقاء فلازمه حينئذٍ عدم تصور بقاء للفنون حتّى مع إلتفات غير المعتبر فضلاً عن غفلته[٤]

بغفلة الغير عن هذا اللحاظ أو إعتبار عدمه لكونه طريق محض والموضوعية لنفس نظر الجاعل الخاص.

(١) أي إنعدام الإعتبار والفنون.

(٢) أي الملازمة.

(٣) بان كان لحاظ المعتبر علّة لثبوت الإضافة والنسبة.

(٤) وملخصه وقد تقدّم أن الغرض من إعتبار المعتبر والجاعل الخاص على نحوين تارة يكون غرضه هو حدوث الإعتبار المحض. وأُخرى يكون غرضه هو ببقائه في موطنه بحيث يكون اللحاظ طريقاً إلى ذلك الأمر الواقعي المحقّق في موطنه فإن كان على النحو الأوّل فينعدم بإنعدام معتبره ولا أثر لإلتفات غير معتبره فضلاً عن غفلته. وإن كان على النحو الثاني فلا محال يكون الجعل والإعتبار موجباً لاحداث نحو إختصاص وعلاقة بين اللفظ والمعنىٰ ومتحقّق في موطنه من الذهن والخارج مادام يكون الجعل مقتضياً له سواء بقى المعتبر أم إنعدم.

وهذا المعنىٰ[١] أشدّ[٢] محذوراً في باب الفنون الأبدية الغير المنسوخة[٣] وإن كان الغرض إعتبار المعتبر بنحو يبقىٰ إعتباره الموجب لبقاء الأمر الإعتبارى فنقول كيف يتصوّر ذلك مع فناء المعتبر[٤] وحينئذٍ لا يتصوّر البقاء في الأُمور الجعلية إلّا بدعوى صيرورة الجعل منشأ لإحداث نحو إختصاص وملازمة بين الطرفين باقية مادام إقتضاء الجعل له نظير سائر الملازمات الذاتية[٥] ومرجع ذلك إلى الإلتزام بنحو من الواقعية الّتي أشرنا إليها آنفاً فراجع. وعليه فلا غرو بدعوى[٦] أن لأمثال هذه النسبة نحو شباهة بالإعتبارات المحضة حيث لا يوجب[٧]

---

(١) من كونها من الإعتباريات المحضة.

(٢) أمّا الأشدية فلأجل أنها غير قابلة للتغيير فكيف يكون من الإعتباريات المحضة ويكون تابعاً لإعتبار المعتبر.

(٣) ولعله يريد بذلك جملة من علوم الفلسفة من الرياضيات والهندسة بل الإلهيّات أيضاً ونحوها وذلك كالتسلسل والدور ونحوهما ممّا هو مستحيل إلى لأبدّ وكشريك الباري أو يراد علم الأحكام بإعتبار لفظ غير المنسوخة وهو بعيد.

(٤) لأنّه بفناء المعتبر ينعدم الإعتبار كالإسكناس الموجود في هذا الزمان.

(٥) كالملازمة بين النار والحرارة.

(٦) وهو على ما تقدّم واسطة بين الأُمور الإعتبارية المحضة والإضافات المقولية.

(٧) هذه النسبة والملازمة.

تغيير صورة بين الطرفين لا خارجاً ولا ذهنياً بل هي[١] بنفسها ذهنيّة وخارجية ولها[٢] أيضاً نحو شباهة بالإضافات المقولية والنسب الخارجية حيث أن لها واقعية بحيث يكون قابلاً للإلتفات إليها تارة والغفلة أُخرى[٣] ولئن شئت قلت إن مثل هذه الإعتبارات بل وأنحاء الملازمات الخارجية[٤] نحو إعتبار وسيط بين الإعتباريات المحضة المنقطعة بإنقطاع الإعتبار وبين النسب الخارجية المحدثة لأنحاء من الهيئة لطرفيها[٥] كما لايخفى بقى هنا دفع سهم آخر لعلك تقول أيضاً[٦]

---

(١) أي النسبة بنفسها محقّقة وذهنيّتها وخارجيّتها تابعة للطرفين.

(٢) أي لهذه الملازمة والنسبة.

(٣) كما في التعمم والتقمص والفوقيّة والتحتية ونحوها.

(٤) كالملازمة بين الأربعة والزوجية.

(٥) وذلك كالفوقية والتحتية ونحوهما فإن لزيد مع السقف الّذي يكون فوقه هيئة خاصّه مباينة لهيئة مع الأرض الّتي تكون تحته.

(٦) لعله إشارة إلى ما أفاده المحقّق الإصفهانيّ ﷺ قال في «نهاية الدراية» ج ١ ص ١٣: وممّا يشهد لما ذكرنا من عدم كون الإختصاص معنى مقولياً أن المقولات أُمور واقعية لا تختلف بإختلاف الأنظار ولا تتفاوت بتفاوت الإعتبار مع أنّه لايرتاب أحد في أن طائفة يرون الإرتباط بين لفظ خاص ومعنى مخصوص ولايرونه بينهما طائفة أُخرى بل يرونه بين لفظ آخر وذلك المعنىٰ، إنتهى مثلاً ترى العرب الربط الوضعي بينه وبين المعنىٰ المعروف ولكن لا يرى ذلك الربط غيرهم فتستكشف من هذا أن الربط الوضعي ليس أمراً ←

إن لازم واقعية هذه الأُمور الجعلية عدم إختلاف أحد في إعتبارها بمحض جعل جاعل مع أنا نرى إختلافهم فيه وربّما لا يعتبر بعضهم الإختصاص المعهود مع إلتفاته بجعل غيره كما ترى مخالفة الشارع مع العرف في إعتبار الملكية بل وترى الإختلاف بين أهل العرف في ذلك[١] قلت ذلك كلّه لو لا رجوع إختلافهم إلى صحّة الجعل ومنشأه[٢]

واقعياً بل هو أمر إعتباري قائم بنفس المعتبر.

(١) فإن المحقّق الإصفهانيّ ﷺ يرى الملكية والإختصاص من سنخ واحد قال في ج ١ من «النهاية» ص ١٣: فكذا الملكية والإختصاص فإن مفهومهما من المفاهيم الإضافية المتشابهة الأطراف ـ إلى أن قال: ـ فالتحقيق في أمثال هذه المفاهيم أنها غير موجودة في المقام وأشباهه لوجودها الحقيقى بل بوجودها الإعتباري بمعنى أن الشارع أو العرف أو طائفة خاصة يعتبرون هذا المعنىٰ لشيء أو بشخص لمصلحة دعتهم إلى ذلك ـ إلى أن قال: ـ فالموجب والقابل مثلاً مالكان والعوضان مملوكان في عالم إعتبار الشارع أو العرف لا في الخارج مع قطع النظر عن إعتبارهما، إنتهى فالملكية عليه نحو من أنحاء الإعتبار تختلف فيه الأنظار.

(٢) أي اختلاف الأنظار لو لم يرجع إلى صحّة الجعل بل يرجع إلى الإختلاف في نفس الملازمة لإختلاف الطوائف فتتم المناقشة مضافاً إلى أنّه عليه أيضاً لاإختلاف في الأنظار لما تقدّم من أن الملازمة الوضعية في أي لغة كانت فإنّه بعد العلم بتحققها في تلك اللغة يذعن بوجودها حتّى من لم يكن من أهل تلك اللغة وتؤثر أثرها في نفسه كما تؤثر في نفس من هو من أهلها مثلاً إذا علم غير العربي بأن لفظ الماء موضوع عند العرب لهذا المعنىٰ المعروف فقد علم بتحقّق

وإلّا[١] فمرجع إختلافهم إلى تخطئة بعضهم بعضاً في المنشأ بملاحظة عدم ما يرى غيره منشأ بمنشأ. وإلى ذلك[٢] أيضاً يرجع أمر إختلاف العرف والشرع في إعتبار الملكية[٣] وهذا المقدار[٤]

الملازمة الوضعية بينهما لهذا إذا سمع اللفظ أو حضر في ذهنه بسبب آخر تؤثر تلك الملازمة في نفسه بإحضار معناه في ذهنه فتكون الملازمة الوضعية واقعية بعد إعتبار المعتبر وكذا الملكية بعد إعتبار المعتبر كون شيء خاص سبباً لها يكون لها نحو وجود وتقرّر في الواقع.

(١) أي لو فرضنا إختلاف الأنظار يرجع إلى صحّة الجعل وما هو المنشاء لإعتبار الملكية وأسبابها لا فيها نفسها مثلاً العرف العام يرى فى البيع الربوى مصلحة تقتضى إعتباره سبباً لتملك الزيادة الربوية بهذا النحو من البيع فإعتبره سبباً لذلك ولكن الشرع المقدّس لكونه أبصر بالمصالح والمفاسد لم يعتبر ذلك بالبيع سبباً لتملك الزيادة الربوية فيكون الشرع في نهيه عن المعاملة بالبيع الربوى قد أظهر خطأ العرف في ما يراه من المصلحة فى البيع الربوى وفي الوضع أيضاً يرى هذه الطائفة كثرة الإستعمال لا يوجب الوضع فيخطأون من يراه موضوعاً بذلك ولا مانع منه.

(٢) أي إلى تخطئة الشرع للعرف في صحّة الجعل و المنشأ.

(٣) وقد عرفت أن بيع الربوى يعتبر عند العرف سبباً للتملك دون الشرع فيرى خطاء العرف في ذلك.

(٤) من الإختلاف لا ينافي تقررها النفس الأمرى في الوعاء المناسب لها عند حصول أسبابها في فرض التوافق على منشأية المنشاء لصحة الجعل ولا يكون إختلاف بينهم في إعتبار الملكية عند تحقّق المنشأ.

لايقتضي نفي الواقعية لهاعند واقعيةمنشأه وصحّته وهل ترى أحد[١] يعتبر عدم الإختصاص واقعاً بين اللفظ والمعنى في فرض كون المنشأ كثرة الإستعمال ولو كان أمراً إعتبارياً محضاً لزم إمكان إعتبارخلاف الإختصاص حتّى معكثرة الإستعمال وهو كما ترى[٢]

---

(١) وملخصه لو حصلت الملازمة الوضعية بكثرة الإستعمال فلا محالة تكون لها واقعية محفوظة ينافي ذلك إعتبار خلاف الإختصاص وجداناً.

(٢) فإنّه خلاف الإرتكاز والوجدان. لكن يمكن الإيراد عليه أن الملكية والزوجية ونحوهما ممّا إخترعها العرف أو الشرع من سنخ المفاهيم وإنّما يوجد المنشأ نحواً من الإعتبار القائم بالطرفين كالمالكية والمملوكية وهذا باق مادام الطرفين باقيان لأنها موضوع له لا شخص المنشأ ولا الطبيعة ومن ثمّ لو كان طرفان من سنخ المفهوم فلا محالة لا ينعدم إلّا بإعتبار ما يخالفه مقامه كالإختصاص الناشي من الوضع الحاصل بين طبيعة اللفظ والمعنىٰ وهذا كإعتبار السبعية للمنية فإنّه إعتبار حاصل بين المفهومين ولذا يبقى مدى الزمان وإن لم يبق من إعتبره نعم قد يكون مفاهيم اختراعية متسلسلة متقومة باللحاظ بحيث إذا قطع النظر عنها إنعدمت كالنسب والإضافات المترتبة المتسلسلة المنقطعة بإنقطاع الإعتبار فقضية زيد قائم مشتملة على النسبة وتنقطع بإنقطاع الإعتبار فإنّه إذا إنتفت العلة وهو القيام ينتفى المعلول وهو النسبة ولكن التنزيلات العرفية المجعولة لغرض عقلائي يترتّب على بقائها اللّهم إلّا أن يقال إن ذلك هو معنىٰ كونه لها واقعية محفوظة وسيطة بين الإعتبارات المحضة والمقولات.

هنا إيقاض فيه إرشاد[١]

---

(١) أشار في هذا الإيقاظ إلى القول الثالث في حقيقة الوضع وهو التعهد وقد ذهب إليه المحقّق النهاوندي في «تشريح الأُصول» والمحقّق الحائري في «الدرر»ﷺ وقال الأوّل في «تشريح الأُصول» ص ٢٥: حقيقة الوضع وهي ليست إلّا تعهد الواضع لغيره بأنّه لا يتكلم باللفظ الفلاني إلّا عند إرادة تفهيم المعنىٰ الفلاني وقد مر أن التعهد هو الإعلام بالإرادة المستقرة المطلقة إلى آخر كلامه وقال الثاني في «دروه» ج ١ ص ٤: والّذي يمكن تعلّقه أن يلتزم الواضع أنّه متى أراد معنى وتعقله وأراد إفهام الغير تكلم بلفظ كذا فاذا إلتفت المخاطب بهذا الإلتزام ينتقل إلى ذلك المعنىٰ عند إستماع ذلك اللفظ منه فالعلاقة بين اللفظ والمعنىٰ تكون نتيجة لذلك الإلتزام وكيف كان الدال على التعهد تارة إلخ. وإلى ذلك ذهب أُستادنا الخوئيّ قال في «تعقليقة الأجود» ج ١ ص ١٢: بيان ذلك أن حقيقة الوضع على ما يساعده الوجدان عبارة عن الإلتزام النفسي بإبراز المعنىٰ الّذي تعلّق قصد المتكلم بتفهيمه بلفظ مخصوص فمتعلّق الإلتزام والتعهد أمر إختياري وهو التكلم بلفظ مخصوص عند تعلّق القصد بتفهيم معنىٰ خاص والإرتباط بينهما إنّما ينتزع من هذا الإلتزام وهذا المعنىٰ هو الموافق لمعنىٰ الوضع لغة فإنّه فيها بمعنىٰ الجعل والإقرار ومنه وضع القانون بمعنىٰ جعله وإقراره ومن هنا يظهر أن إطلاق الواضع على الجاعل الأوّل إنّما هو لأسبقيته وإلّا فكلّ شخص من أفراد أهل لغة واضع حقيقة إلخ. وأجاب عن هذا القول المحقّق الماتنﷺ بأجوبة ثلاث.

وهو أن حقيقة الجعل عبارة عن إرادة الجاعل كون اللفظ مبرزاً وقالباً لمعناه وهو نحو من إختصاصه به ومرجع ذلك إلى توجه الإرادة إلى ثبوت القالبية له ولبس لباس المبرزية عليه ولئن شئت فعبّر عنه بتعهد الواضع والجاعل على إتصاف اللفظ بصفة المبرزية والقالبية بحيث يكون إرادته وتعهده متوجهاً إلى صيرورته قالباً ومبرزاً وحينئذٍ فغرض القائل[١]

---

(١) هذا هو الجواب الأوّل ويتضح بعد مقدّمة وهي أنّه قد تقدّم الفرق بين نحوى الإضافة وعدم كون العلاقة والربط بين اللفظ والمعنىٰ من سنخ الإضافات الخارجية بين الأمرين الخارجيين من نحو الفوقية والتحتية ونحوهما ممّا يتوقّف تحقّقها على تغيير وضع في طرفيها بل وأنها من سنخ الإعتباريات الّتي تحقّقها كان بالجعل كالملكية والزوجية ولذا مثل هذا النحو من الإضافات في غاية خفة المؤنة حيث لا يحتاج إلى كثير مؤنة فيكفي في تحقّقها أدنى ملابسة فتحصل بمجرّد الجعل والإرادة فلو أراد الجاعل كون اللفظ مبرزاً وقالباً للمعنىٰ يتحقّق به الجعل وحينئذٍ إذا عرفت ذلك فمرجع التعهد المزبور إلى إرادة ذكر اللفظ عند إرادة المعنىٰ والغرض من تلك الإرادة إيجاد العلقة بين اللفظ والمعنىٰ بنفس تلك الإرادة وصيرورته قالباً له بذلك التعهد والإرادة وحيث أنّه لابدّ في متعلّق الإرادة أن يكون أمراً ممكناً فلامحيص من كون جعل الربط بين اللفظ والمعنىٰ أمراً ممكناً للواضع وفعلاً إختيارياً له وعليه فلا وجه للإلتزام بأن ما يحصل من الواضع في مقام الوضع هو التعهد والبناء بل نقول ان الواضع يجعل الربط بينهما ابتداءاً وإن شئت فقل إن الواضع يتعهد بصيرورة اللفظ قالباً للمعنىٰ فالقائل بالوضع لا يدعى أزيد من ذلك من إرادة كون اللفظ مبرزاً للمعنىٰ.

بإرجاع أمر الوضع وحقيقته إلى تعهد الواضع على ذكر اللفظ عند لحاظ المعنىٰ أو مع إرادة تفهيمه[١] إن كان[٢] تعهده على إتصاف اللفظ بصفة المبرزية والقالبية فنعم الوفاق إذ القائلين بجعلية الوضع أيضاً لا يريدون أزيد من هذا بل ذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنىٰ حينئذٍ[٣] مستدرك إذ إتصاف اللفظ بالمبرزية والقالبية لو كان قابلاً للتحقّق بمحض إرادة المريد[٤] فلا يحتاج تقييده بحين ذكر اللفظ ولحاظ المعنىٰ وإلّا[٥] فلا معنىٰ لتعلّق الإرادة بإيجاد صفة المبرزية والقالبية له مطلقاً[٦] بإستحالة تعلّق الإرادة بالمحال[٧] وإن كان[٨]

---

(١) كما صرح ذلك في الدرر.

(٢) كما هو كذلك في الوضع والجعل بإرادة كون اللفظ قالباً للمعنىٰ ومبرزاً له.

(٣) أي لو أراد قابلية اللفظ للمعنىٰ.

(٤) ووضع الواضع وجعله فإنّه بمجرّد إرادة الواضع كون اللفظ قالباً للمعنىٰ يتحقّق الوضع كما يتحقّق الإختصاص بقولنا الجل للفرس سواء ذكر اللفظ وأراد تفهيم المعنىٰ أم لم يذكر لما يتحقّق واقع الملازمة بينهما بذلك.

(٥) أي وإن لم يكن إتصاف اللفظ بالمبرزية والقابلية متحقّقاً بمحض إرادة المريد فلا يتحقّق معه الإرادة مطلقاً لعدم تعلّق الإرادة بالأمر المحال.

(٦) أي سواء ذكر اللفظ وأراد تفهيم المعنىٰ أم لا.

(٧) لفرض كون الإتصاف بالقابلية كان محالاً.

(٨) هذا هو الجواب الثاني عن القول بالتعهد وملخصه أن يكون التعهد راجعاً إلى النطق باللفظ الخاص الّذي هو مرآة للمعنىٰ الخاص عند إرادة ذلك وبعبارة أُخرى كون الإرادة المتعلّقة بذكر اللفظ إرادة غيرية توصلية لإبراز المعنىٰ ◄

غرضه التعهد على ذكر اللفظ وإيجاده فارغاً عن الإتصاف بالمبرزية والقالبية فلا محيص من كون إتصافه بهما من ناحية غير هذا التعهد[١] ولازمه حينئذٍ أن ينتهي الأمر بالأخرة إلى تعهد آخر راجع إلى حقيقة الجعل[٢] كما أسلفنا. نعم هنا تصور آخر[٣] لا يرجع إلى الجعل ولاينتهي إليه وهو أن يراد من التعهد إرادة ذكراللفظ لابعنوان كونه مبرزاً لمعناه إتصافاً[٤] أو إيجاداً[٥] بل كان لمصلحة أُخرى حاصلة عند لحاظ المعنىٰ فإنّه حينئذٍ ربّما ينتقل إلى المعنىٰ باللفظ لكونه من اللوازم الإتفاقية من جهة إناطة إرادته به. ولعمرى[٦]

المقصود باللفظ بإعتبار ما للفظ من المبرزية عن المعنىٰ ففيه ان جهة مبرزية اللفظ عن المعنىٰ بعد ان لم تكن مستندة إلى اقتضاء ذات اللفظ فلابدّ أن يكون منشأها وضع الواضع وجعله فعليه يتوقّف ذلك على كون اللفظ مرآة لذلك المعنىٰ في رتبة سابقة ومن الواضح توقّف ذلك على الوضع وبعده لا مجال للتعهد المزبور لأنّه يكون لغواً.

(١) والمبرز.

(٢) وهو الوضع.

(٣) هذا هو الجواب الثالث وملخصه في المراد من التعهد هو أن الغرض من توجيه الإرادة إلى ذكر اللفظ هو جهة مطلوبيته ذاتاً في ظرف إرادة تفهيم المعنىٰ فيرد عليه بوجهين سيأتي الإشارة إليهما.

(٤) كما في الجواب الأوّل المتقدّم.

(٥) كما في الجواب الثاني المتقدّم.

(٦) هذا هو الوجه الأوّل وملخصه أن هذا مناف لما يقتضيه الوجدان

إن هذا التوهّم ممّا يأبى عنه الفطرة المستقيمة لأوله إلى كون اللفظ مراد لمصلحة نفسية أُخرى غير ملحوظ فيه حيث آليته لتفهيم المعنىٰ مع[١]

والإرتكاز في مقام إرادة التلفظ باللفظ من كونها لأجل التوصل به إلى تفهيم المعنىٰ المقصود لا من جهة مطلوبية التلفظ به نفساً.

(١) هذا هو الوجه الثاني وملخصه أن القول بالتعهد بهذا المعنىٰ مناف لما يقتضيه الطبع والوجدان في مقام الإنتقال إلى المعنىٰ عند سماع اللفظ لأن لازم البيان المزبور هو أن يكون الإنتقال إلى اللفظ في عرض الإنتقال إلى المعنىٰ بحيث يكون في الذهن انتقالان انتقال بدواً إلى اللفظ عند سماعه وانتقال منه بمقتضى الملازمة والإناطة إلى المعنىٰ نظير الإنتقال من اللازم إلى ملزومه مع ان ذلك كما ترى ممّا يأبى عنه الوجدان والإرتكاز فإنّه يرى بالوجدان انتقال الذهن إلى المعنىٰ عند سماع اللفظ بدواً مع الغفلة عن جهة اللفظ بحيث كأنّه كان المعنىٰ هو الملقى اليه بلا توسيط لفظ في البين أصلاً ثمّ إن من لوازم القول بالتعهد إنحصار الدلالة في الألفاظ بالدلالة التصديقية لأنّه لا ظهور للفظ حينئذٍ حتّى يكون وراء الدلالة التصديقية دلالة أُخرى تصورية لأن التعهد هو المعنىٰ المراد بخلافه على مسلك الوضع فإنّه عليه يكون اللفظ وراء الدلالة التصديقية دلالة أُخرى تصورية ناشئة من قبل الوضع والجعل وربما ينتج هذا المعنىٰ في بعض المباحث الآتية كالعام والخاص والجواب الرابع عن هذا القول بلزوم الدور لأن وضع اللفظ بإزاء المعنىٰ متوقّف على العهد ليوجد العلاقة بذاك والعهد متوقّف على وجود العلاقة ليرتبط اللفظ بالمعنىٰ ولكن فيه ان التوقّف لا يكون في المقام لأن ما يقصد أن يوجد فيه العلاقة هو طبيعي اللفظ لا هذا اللفظ بخصوصه والتعهد إنّما يكون في

أن لازمه صيرورة اللفظ حينئذٍ علامة لمعناه كعلامة البيرق للحرب مثلاً لا أنّه قالب له بحيث يكون إنتقاله للمعنىٰ بعين إنتقاله إلى اللفظ كما لا يخفى على كلّ ذي مسكة تشريح فيه تحقيق[١] وهو أنّه بعد ما عرفت حقيقة الجعل والمجعول[٢] فربما[٣]

هذا اللفظ بخصوصه فلا دور وما ذكره الأستاذ الخوئيّ يكون جوابه معه من كون الجميع واضعاً والوجدان على خلافه فالعرف لا يرى في أي طائفة أنّه الواضع وأن كلّ فرد به التعهد بالنسبة إلى نفسه بل كما مر أن الناس حسب إحتياجاتهم في الموارد المختلفة يستعملون ما يقضي به حاجاتهم ثمّ توجد العلاقة في البين وهو أمر واقعي محفوظ كما لا يخفى.

(١) إشارة إلى القول الرابع في الوضع وهو جعل الهوهوية والتنزيل الإعتباري الحاصل بالجعل والإنشاء وهذا مختار أستادنا البجنوردي.

(٢) تقدّم أن حقيقة الجعل والوضع عبارة عن إرادة الواضع كون اللفظ مبرزاً للمعنى وقالباً للمعنىٰ بحيث يوجد به نحو إختصاص وربط بين اللفظ والمعنىٰ ولهذه الملازمة والربط نحو واقعية بعد الجعل والوضع والمجعول هو المعنىٰ والموضوع له.

(٣) وملخص هذا القول أن حقيقة الربط الوضعي حقيقة إدعائية تنزيلية فإن العقلاء لما أرادوا تحصيل الدلالة على المعاني الّتي يريدون تفهيمها بدوال تدلّ عليها اضطروا إلى تنزيل اللفظ منزلة المعنىٰ في عالم الإعتبار فيكون حقيقة الوضع عبارة عن إعتبار وجود اللفظ وجوداً تنزيليا للمعنىٰ وهو هو في عالم الإعتبار والإتحاد والإعتباري بين اللفظ والمعنىٰ وإن لم يكن حقيقة ولا مانع من إيجادها في عالم الإعتبار بصرف الإنشاء والجعل التشريعي كما يكون نظير

يستفاد بعنوانه[١] بعض العناوين الخارجية[٢] فيدعى نحو عنوان وضع اللفظ على معناه لمثله[٣] تشبيهاً له بوضع شيء خارجي على غيره[٤]

قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة وقوله عليه السلام الفقاع خمر إستصغره الناس ونحوهما.

(١) أي لعنوان الوضع.

(٢) وهو وضع شيء على شيء.

(٣) أي لمثل تلك العناوين الخارجية.

(٤) فيدّعى أن حقيقة الربط الوضعي حقيقة إدعائية تنزيلة فيكون الوضع الحقيقى المصحّح للتنزيل هو الوضع الخارجي مثل وضع العلم على رأس الفرسخ ليدل عليه فيكون وجوداً تنزيلياً إدعائياً للفرسخ فيكون تنزيلاً منزلة غيره كتنزيل رجل الشجاع منزلة الأسد. وذهب إلى ذلك أستادنا البجنوردي في «المنتهىٰ» ج ١ ص ١٥: قال ان الوضع عبارة عن الهوهوية والإتحاد بين اللفظ والمعنىٰ في عالم الإعتبار ومثل هذه الهوهوية والإتحاد الإعتباري يمكن أن يوجد في عالم الإعتبار بالجعل والإنشاء تارة وبكثرة الإستعمال أُخرى وبهذا الإعتبار صحّ تقسيمه إلى التعييني والتعيّني. إن قلت إن الإتحاد والهوهوية إذا لم يكن بين شيئين بحسب الواقع بل كان كلّ واحد منهما أجنبياً عن الآخر كما هو الحال بين اللفظ والمعنىٰ قبل الوضع فكيف يمكن إيجاده بمحض الجعل والإنشاء أو بصرف كثرة الإستعمال بلا قرينه ـ قلت الإتحاد والهوهوية على قسمين تكوينية وإعتبارية أمّا الإتحاد التكويني والهوهوية الواقعية فلا يمكن أن توجد بصرف الإنشاء والتشريع وأمّا الاعتبارية فلا مانع من إيجادها في عالم الإعتبار بصرف الإنشاء والجعل التشريعى وإلى هذا ترجع توسعة الموضوع في الحكومة الواقعية

ولكن[١] ذلك المقدار[٢]

كقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة وقد قال شيخ مشايخ أساتيدنا في فرائده بمثل ذلك في كيفية حجيّة الأمارات بأن المجعول فيها هو الهوهوية بمعنى أن المجعول فيها هو ان المؤدى هو الواقع وأيضاً. قال شيخنا الأستاد النائينيّ بمثل ذلك في أصالة الحل والحاصل أن حال الهوهوية الإعتبارية حال سائر الإعتباريات في أن إيجادها بإنشائها بمكان من الإمكان وأمّا الدليل على الوضع بهذا المعنىٰ لا بالمعاني الّذي ذكروها فأوّلاً أنّه لا شكّ في أن إلقاء اللفظ إلقاء المعنىٰ عند إلقاء المراد إلى الطرف ومعلوم أن إلقاء شيء ليس إلقاء شيء آخر إلّا في ما إذا كانت بينهما هوهوية وإتحاد وإلّا فبصرف تعهد الواضع أن لا يستعمل إلّا هذا اللفظ عند إرادة المعنىٰ الفلاني أو جعله علامة له أو بصرف جعل علاقة وإرتباط بينهما لايكون إلقاء أحدهما القاءاً للآخر. وثانياً قد تقرّر عندهم أن لكلّ شيء أربعة إنحاء من الوجودات وعدّوا من جملتها الوجود اللفظي فلو لم يكن ذلك الإتحاد كيف يمكن أن يكون وجود شيء أجنبي عن شيء آخر وجوداً له مع أن اللفظ من مقولة الكيف المسموع وإن كان مقداره من مقولة الكم والمعنىٰ من مقولة أُخرى ولهذه الجهة أيضاً يسرى قبح المعنىٰ وحسنه إلى اللفظ، إنتهى.

(١) أجاب المحقّق الماتن عن هذا القول بجوابين وهذا هو الجواب الأوّل عن القول بالتنزيل وأن مجرّد الشباهة بالوضع الحقيقي لا يوجب تغيير في الجعل والوضع بل حقيقة الوضع هو إرادة قالبية اللفظ للمعنىٰ وإنّما العناية في عنوانه وإسمه وهو لفظ لا في حقيقته.

(٢) من الشباهة.

١٥٨ ـــــــ

من الإعتبارات المحضة المنقطعة بإنقطاع الإعتبار. ولعمرى إن الفهم المستقيم أيضاً يأبى عن ذلك ويرى أن حقيقة الجعل[١] هو إيجاد العلقة بين اللفظ والمعنىٰ الراجع في الحقيقة إلى إيجاد صفة المبرزية للمعنىٰ بإرادته ومرجعه إلى نحو تخصيص اللفظ بمعنى مخصوص الراجع إلى نحو تلازم بينهما وأجرى على هذا المعنىٰ[٢] عنوان إدعائي عنائي وعبر عنه بوضع اللفظ على معنى ففي هذا المورد لوحظ العناية في جرى العنوان[٣] لا في الحقيقة فلا معنى لجعل حقيقة الوضع الّذي عبارة عن الجعل المعهود أمراً إعتبارياً محضاً وعنائياً[٤] كما لا يخفى[٥]

---

(١) كما تقدّم مفصلاً أنّه بالجعل والوضع تتحقّق الملازمة والعلاقة والإختصاص والإرتباط بين اللفظ والمعنى ويكون اللفظ مبرزاً للمعنىٰ.

(٢) من الملازمة والإختصاص.

(٣) فالتشابه في الإسم.

(٤) تنزيلياً إدعائياً.

(٥) وأمّا الجواب عما أفاده الأستاذ البجنوردي مضافاً إلى ما ذكر أمّا أوّلاً فإن جعل الهوهوية والإتحاد كذلك يحتاج إلى دليل وأن واضع اللغات بالقطع واليقين لا إلتفات إلى ذلك أصلاً فلابدّ وأن يكون ممّا يقرب إليه أذهان العرف والسواد فربّما العرف لا يفهم مفهمومها فكيف ينسب إليه كون الوضع كذلك وهذا بعيد عن أذهان الواضعين. وثانياً أن حمل اللفظ على المعنى وهو الذات وجعل الهوهوية له أمر غير ممكن فإن المعنىٰ هو الصورة الذهنية للشيء الحاكية عن الخارج فليس هو هوية بين اللفظ والشيء الخارجي أصلاً ولابدّ في صحّة ←

على من راجع إلى ما أسلفنا في وجه فساده ثمّ إن من التأمّل ممّا ذكرنا[١] ظهر حال ساير أحكام الوضعية من الملكية والزوجية وأن روحها[٢] أيضاً مثل الإختصاص الوضعي في الألفاظ يرجع إلى نحو إعتبار واقعي بنحو يكون الإعتبارات الذهنية طريقاً إليها[٣] لا أن قوام حقيقتها بصرف الإعتبار الذهني[٤]

تنزيل وجود منزلة وجود آخر من وجود ما يكون التنزيل بلحاظه كما في التنزيلات الشرعيّة أو العرفية ومن الواضح أنّه لا يترتّب شيء من أحكام المعنىٰ وآثاره على وجود اللفظ فما معنى كونه وجوداً تنزيلياً له كما قاله أستاذنا الخوئيّ في «الأجود» ج ١ ص ١٢: فهذا القول ساقط جزماً. فالصحيح ما ذكره المحقّق العراقيّ من كون حقيقة هو الأمر الواقعي وهي العلقة والإرتباط الحاصل بالوضع والجعل والإعتبار فإن أراد الأستاد من الهوهوية ذلك أيضاً فنعم الوفاق وإلّا فلا وجه له أصلاً.

(١) في الملازمة الوضعية.

(٢) أي روح سائر الأحكام الوضعية.

(٣) أي طريق إلى الإعتبار الواقعي وملخصه أن هذه العناوين كالملكية والزوجية وأمثالهما من الإعتباريات القصدية الّتي تكون حقيقتها بجعل من ينفذ جعله وإعتباره بحيث بعد تمامية جعلها تكون لها نحو تقرّر في الواقع وكان الإعتبار الذهني طريقاً إليها على نحو يلتفت إليها تارة ويغفل عنها أُخرى.

(٤) المتقومة بالإعتبار والمنقطعة بإنقطاعه الّتي لا تكون لها واقعية حتّى بعد إنشاء النفس إياها كأنياب الغول.

كما هو الشأن في الإعتباريات المحضة كالوجودات التنزيلية[١] أو النسب التحليلية[٢] كما أن مثلها[٣] أيضاً غير حاكية عما بإزاء خارجي ولو مثل هيئة خارجية كما هو شأن الإضافات المقولية من الفوقية والتحتية ولقد أشرنا إلى ذلك سابقاً أيضاً فتدبر[٤] تتميم للمراد بإرشاد في المقام وهو أن حقيقة الوضع[٥]

---

(١) كالطواف بالبيت صلاة.

(٢) كالإنسان حيوان ناطق.

(٣) أي مثل هذه الأُمور الإعتبارية الواقعية إنّما هو بمعنى أن الجعل منشأ لإحداثها ويكون من خارج المحمول بالضميمة ولو بالنسبة إلى الطرفين فإن الهيئة الحاصلة لزيد مع فرسه قبل أن تكون ملكاً له هي هيئة معها بعد ما صارت ملكاً له.

(٤) فعليه هذه الأُمور وسط بين الوجودات الإعتبارية وبين الإضافات المقولية فمن حيث عدم إحداثها لتغيير هيئة خارجية لطرفيها من المالك والمملوك والزوج والزوجة تشبه الإعتباريات الصرفه ومن حيث أن لها واقعية بنحو كان اللحاظ طريقاً إليها بعد جعلها تشبه الإضافات المقولية ولكن ليس من الإعتبارات المحضه كما عرفت وإلّا لزم كونها تابعة لإعتبار معتبرها حدوثاً وبقاء ويلزم إنقطاعها بإنقطاع الإعتبار بل وبإنعدام شخص المعتبر لها لقيام إعتباره بشخصه إلّا بفرض إعتبار معتبر آخر لها كالمعتبر الأوّل مع أن الوجدان قاض بخلافه كلّ ذلك كالربط الوضعي نعلاً بنعل.

(٥) الأمر السادس في بيان أن الربط والعلاقة المجعولة بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنىٰ ينقسم إلى قسمين. قال في «الكفاية» ج ١ ص ٣٢ هو أن الوضع التعييني كما يحصل بالتصريح بإنشاء كذلك يحصل بإستعمال اللفظ في غير ↖

كما أنّه قد يتحقّق بجعل قبل الإستعمال[١] فقد يتحقّق بنفس إستعمال لفظ في معناه بقصد حصوله[٢]

ما وضع له كما إذا وضع له بأن يقصد الحكاية عنه والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة وإن كان لابدّ حينئذٍ من نصب قرينة إلّا أنّه للدلالة على ذلك ـ أي الوضع ـ لا على إرادة المعنىٰ كما في المجاز فإفهم وكون إستعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وضع له بلا مراعات ما إعتبر في المجاز فلا يكون بحقيقة ولا مجاز غير ضائر بعد ماكان ممّا يقبله الطبع ولا يستنكره وقد عرفت سابقاً أنّه في الإستعمالات الشايعة في المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجاز، إنتهى ولعل المراد منه إستعمال اللفظ في نوعه أو مثله أو شخصه على ما سيأتي أمّا أنّه لا يكون من الإستعمال الحقيقى من جهة أنّه لا وضع قبل الإستعمال ليكون الإستعمال إستعمالاً فيه وأمّا أنّه لا يكون الإستعمال المجازي فلأجل أن الإستعمال المجازي إستعمال اللفظ في المعنىٰ المناسب للمعنىٰ الموضوع له والمفروض أنّه لا وضع قبل هذا الإستعمال ومعه لايعقل المجاز فلا يكون الإستعمال حقيقياً ولا مجازياً كما هو واضح.

(١) هذا هو القسم الأوّل بأن يتحقّق الربط بالإنشاء القولي من قول الواضع كقوله جعلت هذا اللفظ لمعنىٰ كذا.

(٢) وهذا هو القسم الثاني وهو الإنشاء الفعلي بأن يتحقّق بإستعمال اللفظ المقصود وضعه في المعنىٰ قاصداً به تحقّق العلقة والربط بينهما كما لو قال مريد الوضع بهذا النحو جئنى بالماء مشيراً إلى المايع المعروف فبهذا الإستعمال مع القرينة يحصل الربط بين اللفظ والمعنىٰ ويفهم المعنىٰ الّذي إستعمل فيه اللفظ وكقولك عند تسمية ولدك جئنى بولدى محمّد قاصداً به حصول العلقة الوضعية بهذا الإستعمال ونظيره في المعاطاة الّتي هي إنشاء فعلى لحصول الملكية لزيد.

وتوهّم أوله إلى إجتماع اللحاظين[١] غلط[٢]

---

(١) أشار إلى ما أورده المحقّق النائينيّ ﷺ على هذا القسم من الوضع قال في «الأجود» ج ١ ص ٣٣: بأن حقيقةالإستعمال كما بيناه إلقاء المعنىٰ في الخارج بحيث يكون الألفاظ مغفولاً عنها فالإستعمال يستدعي كون الألفاظ مغفولاً عنها وتوجّه النظر إليه بتبع المعنى بخلاف الوضع فإنّه يستدّعي كون اللفظ منظور إليه بإستقلاله ومن الواضح أنّه لا يمكن الجمع بينهما في آنٍ واحد، إنتهى وربّما قيل إن إستعمال اللفظ كذلك لا يمكن ولو قلنا بأن إستعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد جايز لأنالإستعمال في الأكثر من معنى يكون في صورة أن يكون المعنيان في ظرف واحد ولحاظ واحد في نظر اللافظ بنظره الإستقلالي اليهما ولكن في المقام يجمع بين اللحاظ الآلى والإستقلالي ضرورة أن من يريد وضع اللفظ يتوجّه إليه بالنظر الإستقلالي ويكون في الإصطلاح ما فيه ينظر وأمّا إذا أراد إستعماله في المعنىٰ فاللازم أن يكون ممّا به ينظر ويكون آلة للحاظ المعنىٰ فكيف يمكن ذلك.

(٢) وتوضيح الجواب عنه بأن النظر إلى شخص هذا اللفظ لا يكون إلّا عبورياً إلى طبيعة اللفظ الّتي قصد تحقّق العلاقة والربط بينها وبين المعنىٰ فبوجهته الشخصية يستعمل في المعنىٰ فمتعلّق اللحاظ الإستقلالي إنّما كان هو طبيعة اللفظ الّذي قصد تحقّق العلقة بينها وبين المعنىٰ ومتعلّق اللحاظ الآلي كان هو شخص هذا اللفظ ومعه لم يجتمع اللحاظان في موضوع واحد كى يتوجّه عليه محذور الإستحالة المزبورة كما هو واضح ومعه لا مانع من أن يكون نفس الإستعمال ككثرة الإستعمال موجباً لثبوت العلاقة والربط بين اللفظ والمعنىٰ هذا أوّلاً وثانياً يمكن أن يقال إنّه بالوجدان أن للنفس لمالها خلاقية لها القدرة على لحاظ ←

لـ أُمور مختلفة متباينة في آنٍ واحد منها الآلية والإستقلالية ثمّ بواسطة الإستعمال يفهم الوضع والإستعمال بتعدّد الدال بمعنى قيام القرينة على أن هذاالإستعمال وضع الاترى أن الموضوع في القضية شيء والمحمول شيء آخر والنسبة الحكمية أيضاً ثالث والنفس في آن واحد يحكم بأن المحمول منسوب للموضوع فهل يمكن أن يقال إن النفس عند الحكم نسى الموضوع أو المحمول فإنها في ظرف واحد يرى الجميع من دون تناف بينها في اللحاظ أصلاً. ولكن يرد على الوجه الأوّل كما عن الأستاد البجنوردي ج ١ «منتهى» ص ٤٧: من أنّه لا شكّ في إمكان كون شخص اللفظ حاكياً عن نوعه كما في قولك ضرب فعل ماض حيث جعل شخص ضرب في هذا المثال حاكياً عن نوعه ومعلوم أنّه أيضاً لا يلزم من ذلك اجتماع اللحاظين الإستقلالي والآلي لكن هذا الكلام أجنبي عن محل بحثنا لأن كلامنا الآن في إستعمال اللفظ في معنىٰ وإلقائه وإرادة ذلك المعنىٰ كقوله أعطني ولدي محمّداً مثلاً في ما إذا أراد التسمية بهذا الإسم بنفس هذاالإستعمال بل يأخذ المولود ويقول محمّد فلحاظ مغفولية اللفظ والتفاته إليه متضادان والمعلوم أن في هذا الإستعمال لا نظر له إستقلالياً إلى اللفظ أصلاً لا إلى شخصه ولا إلى نوعه ولا إلى طبيعته كما هو المفروض نعم لو إستعمل اللفظ في ذلك المعنىٰ وتصور طبيعة اللفظ وذلك المعنىٰ أيضاً وجعل علاقة بينهما فهذا أمر ممكن معقول لكنّه خلاف الفرض وهو تحقّق الوضع بنفس الإستعمال ففي الحقيقة فرض الأُستاذ يرجع إلى أن ههنا إستعمالاً ووضعاً وكلّ واحد منهما غير مربوط بالآخر وهذا ممكن لكنّه خروج عن الفرض. هذا مضافاً إلى أن إنشاء تلك العلاقة وذلك الإرتباط بين طبيعة اللفظ والمعنىٰ حيث أنها من الأُمور الإعتبارية لابدّ أن تكون بآلة كسائر العناوين الإعتبارية في أبواب المعاملات كالنكاح والبيع ↖

إذ النظر المرآتي متوجّه إلى شخص اللفظ والمعنى حال الإستعمال وهما غير ملحوظين إستقلالاً حين الوضع وما هو ملحوظ كذلك فهو طبيعة اللفظ طبيعة المعنىٰ حين وضعه وأحدهما غير الآخر في مقام اللحاظ كما لايخفى والعجب من صدور هذا الإشكال من بعض أعاظم المعاصرين على ما في تقرير بعض تلامذته[1]

وأمثالهما ولابدّ أن تكون تلك الآلة سبباً عند العرف وقد أمضاها الشارع أو أحدث سبباً بنفسه وإن لم يكن عندهم بسبب وما نحن فيه سببية الإستعمال غير معلومة إلخ. وفيه أمّا عن الأخير فلا مانع من أن يكون الإستعمال سبباً بعد يساعده العرف والإرتكاز وأمّا عن الأوّل فلا غرو أنّه يتحقّق بالإستعمال أمرين مندمجين ينحل بالتحليل وإن كان الواضع يقصد ذلك إجمالاً ولا محذور فيه. مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال بأنّه ترجع إلى جعل اللفظ حاكياً عن المعنىٰ بنفسه من دون قرينة على إرادته منه وهو بهذا الإستعمال يوجد مصداقاً لمفهوم كون اللفظ حاكياً عن المعنى بنفسه لأن المفروض أنّه لم ينصب قرينة على حكاية اللفظ عن هذا المعنىٰ المستعمل فيه بل جعل اللفظ حاكياً عن المستعمل فيه بنفسه فيكون هذا الإستعمال بهذه الكيفية أي كونه حاكياً عن المعنىٰ المستعمل فيه بنفسه من لوازم تلك العلاقة الّتي نسميها بالوضع وإنشاء الملزوم بإنشاء اللازم أمر معقول.

(١) والمراد هو المحقّق النائينيّ ﷺ وقد عرفت كلامه والجواب عنه وأمّا إفادة صاحب الكفاية من عدم كون مثل هذا الإستعمال من الإستعمال في المعنىٰ الحقيقي أو المجازي غير ضائر في ما نحن بصدّده من تحقّق العلقة والربط بمثل هذا الإستعمال. وذكر أستاذنا الخوئيّ في «الأجود» ج ١ ص ٣٣: قد عرفت في ما تقدّم أن حقيقة الوضع ليست إلّا عبارة عن الإلتزام والتعهد بأنّه متى

ما تعلّق إرادة المتكلم بإفادة معنى خاص أن يبرز ذلك بلفظ مخصوص كما هو المختار أو أنّه إعتبار نفساني قائم بها نظير بقية الإعتبارات القائمة بمعتبرها وعلى كلّ حال فالوضع سابق على الإستعمال لا محالة وعليه فلا يكون الوضع بنفس الإستعمال حتّى يرد عليه إستحالة الجمع بين اللحاظ الآلي والإستقلالي في آن واحد بل يكون الإستعمال كاشفاً عن الوضع في ما إذا كان هناك قرينة على ذلك ومن هنا يظهر أن ما أفاده المحقّق صاحب الكفاية ﷺ من عدم كون هذا الإستعمال بحقيقة ولا مجاز لا وجه له والظاهر أن دعوى القطع بثبوت الوضع التعييني بهذا النحو قريبة جداً، إنتهى. وقال في «المحاضرات» ج ١ ص ١٢ بل لو تنزلنا عن ذلك وسلّمنا الجمع بين الوضع والإستعمال في آن واحد لم نسلم استلزامه الجمع بين اللحاظين الآلي والإستقلالى فإن هذا اللازم مبتن على مذهب المشهور في مسألة الإستعمال حيث أنهم يرون ألفاظ في مرحلة الإستعمال آليات وأمّا على مذهب الصحيح من أن حال الألفاظ حال المعاني في مقام الإستعمال فكما أن المعاني ملحوظة إستقلالاً فكذلك الألفاظ ومن هنا يلتفت المتكلّم إلى خصوصيّات الألفاظ الصادرة منه من كونها لغة عربية أو فارسية أو غير ذلك فلا يلزم من الجمع بين الوضع والإستعمال الجمع بين اللحاظين الآلي والإستقلالى، إنتهى. وفيه قد عرفت فساده وأن الألفاظ يلاحظ فانيا في المعنىٰ كما لا يخفى وأن ما به ينظر لافيه ينظر كما هو واضح. وقال أستاذنا البجنوردي في «المنتهىٰ» ج ١ ص ٤٦: إنّه على تقدير صحّة مثل هذا القسم من الوضع التعييني يكون هذا الإستعمال حقيقة لا أنّه لا حقيقة ولا مجاز تأخّر الوضع عن الإستعمال رتبى وإلّا فهما في زمان واحد كما هو الشأن في باب العلة والمعلول فالإستعمال يقع في زمان وجود الإرتباط والعلاقة بين اللفظ والمعنىٰ وبمثل هذا البيان صححنا

مقالة[١] قد يقسم[٢]

لإحدى المقدّمات المهمة في باب الترتب إلخ. ونعم ما قال الأستاذ وأمّا ما ذكره صاحب الكفاية من نصب القرينة للدلالة على ذلك لا على إرادة المعنىٰ ففيه أن القرينة في المجاز أيضاً لا تكون حاكية عن المعنىٰ ولا دالة عليه بل الحاكى عنه والدال عليه هو نفس اللفظ غايته أن القرينة تدل على أن اللفظ قد أريد منه ذلك المعنىٰ المجازي لا الآخر الحقيقي وليست هى بنفسها ممّا تدل على المعنى وتحكي عنه. فالأولى في مقام الفرق بين القرينتين أن يقال إن القرينة في سائر المقامات تدل على أن اللفظ قد إستعمل في غير ما وضع له تجوزاً وفي المقام تدل على استعماله فيه بقصد حصول الوضع به لا تجوزاً.

(١) نموذج ٢ وهو الأمر السابع في أقسام الوضع بإعتبار الموضوع.

(٢) ينقسم الوضع بإعتبار الموضوع إلى الشخصي والقانوني. أمّا الشخصي وهو وضع اللفظ بمادته وهيئته معاً لمعنىٰ ما كوضع الجوامد سواء كان أعلاماً كوضع لفظ زيد لشخص مخصوص ان كان أسماء الأجناس كرجل موضوع لجنس الرجل قال عليه السلام الزكاة على تسعة أشياء على الحنطة والشعير والتمر والزبيب والإبل والبقر والغنم والذهب والفضة. «وسائل» ب ٨: من أبواب ما تجب فيه الزكاة فالحنطة ونحوها من أسماء الأجناس موضوعاً ملفوفاً وعليه فلو ورد قيد إنما يرجع إلى الموضوع ولا هيئة له مستقلاً حتّى نتكلم في رجوعه إليها ويكون الوجوب مقيداً فالوضع الشخصي هو وضع واحد حقيقة وذاتاً غيرقابل للإنحلال أصلاً متعلّق بالمادة الملفوفة. وأمّا الوضع القانوني والنوعي هو وضع أحد جزئي اللفظ من الهيئة والمادة بوضع مستقل لمعنىٰ ما مثل ضرب ويضرب وضارب ومضروب فإن ضرب بمادته يدل على الحدث المعروف بأي هيئة من الهيئات ←

الوضع إلى شخصي كوضع الجوامد أو قانوني كما في المشتقات لما سيجيء إن شاء الله تعالى فإنّه بعد البناء في وضعها[١] على إنحلاله إلى وضعين كان وضع كلّ واحد من المادة والهيئة قانونياً[٢] نظراً إلى سريان المادة في ضمن أي هيئة موضوعة وسريان الهيئة أيضاً في ضمن كلّ مادّة موضوعة فلكلّ منهما جهة تكثر[٣] وإنحلال قابل للقانونية بخلاف وضع الجوامد[٤] كما لايخفى[٥]

الموضوعه وبهيئته وهي فعل تدل على وقوع الفعل في زمن الماضي وهيئة يضرب تدل على المستقبل وهيئة ضارب تدل على صدور الفعل منه وهيئة مضروب تدل على وقوع الفعل عليه وهيئة إضرب فعل الأمر تدل على طلب الفعل منه قال عليه السلام إذا زالت الشمس فصلّ سبحتك وإذا طلع الفجر فصلّ الفريضة، «وسائل» ب ٨: من المواقيت فيمكن رجوع القيد إلى المادة وهي الصلاة الموضوعة للمعنىٰ المخصوص وتكون الهيئة وهو الوجوب مطلقاً أو يرجع إلى الهيئة ولازمه تقيد المادة أيضاً.

(١) أي المشتقات.

(٢) فوجه كونه قانونياً ونوعياً أن هذه الهيئة كهيئة الفعل في ضمن أي مادّة من المواد المشتقة القابل للتصريف تدل على وقوع الفعل في الزمن الماضي وكذا وضع المادّة تكون قانونياً وهو ـ ض ـ ر ـ ب ـ مثلاً موضوعاً للحدث الكذائي في ضمن أي هيئة تحقّق.

(٣) فالمادّة في ضمن الهيئات المتكثرة والهيئة في ضمن المواد المتكثرة.

(٤) فإن المادّة الملفوفة بهذه الهيئة موضوعة لمعنىٰ خاص.

(٥) ثمّ إن كون المادّة والهيئة كلاهما وضعه قانونياً لعلّه إشارة إلى أمر نشير

إليه ذكر المحقّق الإصفهاني، ج ١ من «النهاية» ص ٢٦: ثمّ إنّه ربّما أمكن الإشكال على جعل وضع المواد شخصياً ووضع الهيئات نوعياً كما هو المعروف بما محصله ان شخصية الوضع في المواد ان كانت بلحاظ وحدتها الطبيعية وشخصيتها الذاتية. أي إمتيازها عن مادّة أُخرى بذاتها فالهيئات أيضاً كذلك فإن هيئة فاعل مثلاً ممتازة بنفسها عن سائر الهيئات فلها وحدة طبيعية ونوعية الوضع في الهيئات إن كانت بلحاظ عدم إختصاص زنة فاعل بمادّة من المواد فالمواد كذلك لعدم إختصاص المادّة بهيئة من الهيئات فلا إمتياز مادّة عن مادّة ملاك الشخصية لإمتياز كلّ زنة عن زنة أُخرى ولا عدم إختصاص زنة بمادّة ملاك النوعية لعدم إختصاص مادّة بهيئة وأي الجواب الأوّل عنه التحقيق أن جوهر الكلمة ومادتها أعنى الحروف الأصلية المترتّبة الممتازة عن غيرها ذاتاً أو ترتيباً أمر قابل للحاظ الواضع بنفسه فيلاحظ بوحدته الطبيعية وتوضع لمعنىٰ بخلاف هيئة الكلمة فإن الزنة لمكان إندماجها في المادّة لا يعقل أن تلاحظ بنفسها لإندماجها غاية الإندماج في المادّة فلا إستقلال لها في الوجود اللحاظي كما في الوجود الخارجي كالمعنىٰ الحرفي فلا يمكن تجريدها ولو في الذهن عن المواد فلذا لا جامع ذاتي لها كحقائق النسب فلا محالة يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنوانى كقولهم كلّما كان على زنة فاعل وهو معنى نوعية الوضع أي الوضع لها بجامع عنواني لابشخصيتها الذاتية ـ أو ـ أي الجواب الثاني عنه. المراد أن المادة حيث يمكن لحاظها فقط فالوضع شخصى والهيئة حيث لايمكن لحاظها فقط بل في ضمن مادّة فالوضع لها يوجب إقتصاره عليها فيجب أن يقال هيئة فاعل وما يشبهها، وهذا معنى نوعية الوضع أى لالهئية شخصية واحدة لوحدة طبيعية بل لها ولما يشبهها إنتهى. ووافقه الأستاذ الخوئيّ وقال في «المحاضرات» ج ١ ص ١١٢:

و[١] قد يقسم الوضع[٢]

وما أفاده من الجواب في غاية المتانه وحاصله ان كلّ مادّة يمكن للواضع أن يلاحظها بشخصها وبوحدتها الطبيعية مثلاً لفظ الإنسان أو مادّة (ص ر ب) يمكن أن يلاحظ بشخصه وبوحدته ويوضع لمعنىٰ فالوضع لمعنىٰ لا محالة يوجب الإقتصار على تلك المادّة أو ذلك اللفظ فلا ينحل إلى أوضاع عديدة فيكون نظير الوضع الخاص والموضوع له الخاص وهذا بخلاف الهيئة فإنها حيث لا يمكن أن تلاحظ بشخصها ووحدتها الذاتية بدون مادّة ما يجب أن توضع بجامع عنواني ومن هنا ينحل إلى أوضاع متعدّدة فيثبت لكلّ هيئة وضع خاص مستقل نظير وضع العام والموضوع له الخاص وهذا معنى كون الوضع فيها نوعياً أي أن الملحوظ حال الوضع جامع عنواني ولكن الموضوع معنون هذا العنوان لا نفسه إلخ. وفيه أن لحاظها بوحدته الشخصية لا يوجب الشخصية بعد ما كانت هذه المادّة غير معتبرة في ضمن هيئة خاصة بل في ضمن أي هيئة كانت وفي هذه أيضاً تكون الإندماج لعدم إمكان أن تكون المادّة بلا هيئة حتّى «ض ر ب» له هيئة وهو تقديم الضاد على الراء والراء على الباء فالإندماج من الطرفين وكلاهما قانونياً كما لا يخفى.

(١) الأمر الثامن في إنقسام الوضع بإعتبار الوضع والموضوع له معاً أي للفظ والمعنى وينقسم إلى أربعة أنحاء.

(٢) لا يخفى أن المعنىٰ الموضوع له سواء كان عاماً أو خاصاً إنما يكون من المفاهيم القابلة في نفسها للحضور في ذهن السامع في مرحلة التخاطب فألفاظ كما لم توضع للموجودات الخارجية لأنها غير قابلة للحضور في الأذهان كذلك لم توضع للموجودات الذهنية فإن الموجود الذهني غير قابل لوجود ذهني

بلحاظ تعلّقه بالصور الذهنية[١] إلى عموم الوضع والموضوع له أو خصوصهما أو عموم الوضع وخصوص الموضوع له أو بالعكس[٢] فمن الأوّل[٣]

آخر بل هي موضوعه لذوات المعانى الّذي كان التصور طريقاً للوصول إليه والمعنىٰ هو الموضوع له وغير الآبية عن قبول نحوين من الوجود في نفسها وتلك المعانىٰ تتصف بالسعة والضيق لا بنفسها بل بإعتبار الإنطباق والصدق الخارجي وبهذا اللحاظ كان تقسيم الموضوع له إلى العام تارة وإلى الخاص أُخرى أي بلحاظ الإنطباق على ما في الخارج لا في نفسه.

(١) فبما أن الوضع فعل الواضع فالمراد من الوضع بإعتبار المفهوم المتصور حين الوضع ولحاظ الواضع وتصوره في الذهن من اللفظ والمعنىٰ وبما أن المعنىٰ متعلّقاً لوضع اللفظ قد وصف الوضع بصفة متعلّقة وإلّا لا يكون الوضع متصفاً بالعام والخاص.

(٢) وهو القسم الرابع الآتي من الوضع خاص والموضوع له عام بأن يلحظ معنىٰ خاصاً ويوضع اللفظ بإزاء المعنىٰ العام أي هذا الفرد وسائر الأفراد.

(٣) وهو القسم الأوّل من الوضع عام والموضوع له عام بأن يلحظ معنى عاماً ويوضع اللفظ لذلك المعنىٰ العام كما في أسامي الأجناس مثل الرجل والمرأة والإنسان والحيوان قال عليه السلام ليس في شيء من الحيوان زكاة غير هذه الأصناف الثلاثة الإبل والبقر والغنم، «وسائل» باب ١٧: ما تجب فيه الزكاة ويكون الحيوان الوضع فيه عاماً كالموضوع له فإنّه عام وقد أخرج منه الثلاثة، ولا فرق عند تصور المعنىٰ الكلّي حين الوضع كان تصوره بألكنه والحقيقة كتصور الإنسان بحده التام أم كان ذلك بالوجه والعنوان كما إذا

أسماء الأجناس ومن الثاني[١] الأعلام الشخصية وقيل من الثالث[٢] الحروف وما يلحق بها[٣] واستشكلوا في الرابع[٤]

لا تصوره بحده الناقص أو بالعنوان المعرف والمشيرمن دون دخل لذلك العنوان فيه نظير بعض العناوين المأخوذة في موضوع القضية لأجل الإشارة إلى ما هو الموضوع فيها حقيقة بدون دخل فيه اصلاً.

(١) وهو القسم الثاني من الوضع خاص والموضوع له خاص بأن يلحظ ويتصور معنى خاصاً كالولد المتولد له ويوضع اللفظ له خاصه كوضع الأعلام الشخصية كما عرفت.

(٢) وهو القسم الثالث من الوضع عام والموضوع له خاص بأن يلحظ معنىٰ عاماً ويوضع اللفظ بإزاء أفراده ومصاديقه كوضع الحروف على ما قيل.

(٣) أي بالحروف من أسماء الإشارة والموصولات.

(٤) ذكر في «الكفاية» ج ١ ص ١٠: ثمّ ان الملحوظ حال الوضع إمّا يكون معنىٰ عاماً فيوضع اللفظ له تارة ولأفراده ومصاديقه أُخرى وإمّا يكون معنىٰ خاصاً لا يكاد يصح إلّا وضع اللفظ له دون العام فتكون الأقسام ثلاثة وذلك لأن العام يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك فإنّه من وجوهها ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه بخلاف الخاص فإنّه بما هو خاص لايكون وجهاً ـ ولا مرآة ـ للعام ولا لسائر الأفراد فلا يكون معرفته وتصوره معرفة له ولا لها أصلاً ولو بوجه إلخ. فإن هذه الخاص والفرد غير سائر الأفراد ولايحمل عليها ولا يتحد معها بخلاف المعنىٰ العام لا يأبى عن الحمل على أي فرد من أفراد ذلك العام وسيأتى مفصلاً إن شاء الله.

ووجه إتصاف الوضع بالعمومية والخصوصيّة بملاحظة تبعية لما تعلّق به في الذهن من صور المفاهيم الإجمالية أو تفصيلية[١] ولا أهمية في ذلك وإنما المهم في المقام أُمور آخر[٢] أحدها أن تصوّر عموم الوضع والموضوع له[٣] تارة بنحو هو المشهور[٤]

---

(١) ومنشأ عموم الوضع والموضوع له وخصوصهما كما عرفت هو ما يلحظه الواضع ويتصوره في الذهن من المفاهيم الإجمالية وهو المعنىٰ الكلّي والعام وإن شئت قلت الجهة المشتركة بين الأفراد أو التفصيلية ما هو الأفراد والمصاديق التفصيلية المندرجة تحت الكلّي فإن الوضع كما مر مراراً يحتاج إلى لحاظ الموضوع له فقد تكون بصورة مفصلة منطبقة على ذي الصورة تمام الإنطباق بحيث لا تشذ الصورة عن ذي الصورة شيئاً كتصور الجزئيات الحقيقة والأفراد الخارجية وقد تكون بعنوان عام متحد معه بعمومه وخصوصه بإعتبار الإنطباق الخارجي وإلّا موضوعه لذوات المعاني غير آبيه عن نحو من الوجود.

(٢) من إمكان جميع الصور ووقوعه وأقسامه.

(٣) في بيان أن الوضع عام والموضوع له عام على نحوين والمختار هو صحّة الثاني منهما.

(٤) النحو الأوّل ما هو المشهور من تصور الواضع معنى وحدانياً كلّيّاً عاماً منتزعاً من أُمور مختلقة ذاتاً أو عرضاً تشترك فيه كمفهوم الحيوان أو مفهوم الإنسان ثمّ وضعه طبيعي اللفظ الخاص لذلك المعنىٰ المتصور، وعلى هذا يكون عمومية الوضع وكلّيّته من قبيل كلّيّة الأحكام التكليفية بإعتبار كلّيّة متعلّقه فكلّيّة الإرادة والحكم بإعتبار كلّيّة متعلّقه لإنحلالها حسب تعدد أفراد المتعلّق إلى إرادت وأحكام جزئية كلا تغتب ولا تكذب وأمثالهما وأمّا نفس هذا الحكم ←

والإرادة المتعلّقة بهذا العنوان لا يكون إلّا شخصية وممتنعة الصدق على كثيرين كذلك عمومية الوضع بإعتبار كلّيّة متعلّقه فإنّه يتصور مفهوم كلّي كمفهوم الإنسان وكذا يتصور طبيعة اللفظ في الذهن فلا يحتاج في مقام الوضع إلى توسيط آلة لا للمعنىٰ ولا للفظ فكون عمومية الوضع من جهة عمومية آلة الملاحظة وخصوصيّتها من جهة خصوصية آلة الملاحظة وكذا طبيعة اللفظ يحتاج إلى آلة الملاحظة كما قيل كلّ ذلك باطل فلا يحتاج إليه أصلاً بل يتصف الوضع والموضوع له بالكلّيّة والعمومية من دون آلة أصلاً كما عرفت هذا كلّه على ما عليه المشهور من القدماء من وضع أسماء الأجناس للطبيعة المطلقة فيصح تصور المعنىٰ مستقلاً بلا توسيط آلة ملاحظة فى البين لكن هذا القول مرمى بالضعف والمختار عند المحقّقين أن الموضوع له فيها هى الماهية المهملة المقسم للماهيات كما ذكرنا مفصلاً فى باب المطلق والمقيد ويفهم الإطلاق والتقييد من باب تعدد الدال والمدلول كما لا يخفى وعليه يحتاج إلى توسيط آلة الملاحظة لما أنّه لا يمكن لحاظ المهية المهملة مستقلاً في الذهن معراة عن خصوصيّة الإطلاق والتقييد لأن كلّ ما يتصوره الإنسان لا يخلو من كونه إمّا طبيعة مقيدة وإمّا طبيعة مطلقة وعارية عن القيد والخصوصيّة ولا صورة ثالثة في الذهن بين الواجد للقيد وفاقده بحيث كان له وجود مستقل فى الذهن قبالاً للواجد والفاقد نسميها بالمهية المهملة فحينئذٍ في مقام الوضع لهذا الجامع بين الطبيعة الواجدة للقيد والفاقدة لابدّ من توسيط آلة الملاحظة فى البين مشيراً إلى ذلك الجامع بين الواجد للقيد والفاقد الّذي لا يكون له وجود في الذهن إلّا في ضمن الواجد أو الفاقد كما هو واضح ولكن جهة عمومية آلة الملاحظة لا ترتبط بعمومية الوضع وخصوصيته فإنّه بإعتبار عمومية الحكم بإعتبار متعلّق كما مر.

من تصوّر معنى مستقل في الوجود عارياً عن صور الخصوصيّات المفردة الخارجية كمفهوم الحيوان أو غيره مثلاً ووضع اللفظ له. وأُخرى بنحو آخر[١] من تصور معنىٰ ملاصق مع صور الخصوصيّات الفردية بحيث كان لازمه عدم مجيئه في الذهن إلّا في ضمن صور أشخاص الفرد فيضع اللفظ لتلك الجهة الضمنية المحفوظة في ضمن صور الأفراد بلا دخول خصوصيّاتها تحت اللفظ ولئن شئت توضيح المرام بأزيد من ذلك فإسمع[١]

---

(١) النحو الثاني من الوضع عام والموضوع له عام وأصله من «هداية المسترشدين» ص ٢٨: ثانيها أن يتصور مفهوماً عاماً قابل الصدق على كثيرين ويضع اللفظ بإزائه فيكون كلّ من الوضع والموضوع له عاماً ـ إلى أن قال: ـ ص ٣٠: بأن المعاني الكلّيّة المأخوذة في وضع الألفاظ المفروضة إنما أخذت على وجه لا يمكن إرادتها من اللفظ إلّا حال وجودها في ضمن الجزئيات من غير أن يكون شيء من تلك الجزئيات ممّا وضع اللفظ له، إنتهى فراجع عبارته المفصلة والمحقّق الماتنﷺ قام في بيان هذا القسم من الوضع العام والموضوع له عام بأن يتصور معناً عاماً وهو الجامع بين الأُمور المختلفة ويشار به إلى الجهة المشتركة والجامع المتحد مع الأفراد المتصورة في الذهن الّتي بها تمتاز أفراد كلّ نوع عن أفراد نوع آخر بنحو لا يكاد تحقّقه في الذهن إلّا مع الخصوصيّة وبالوجود الضمنىٰ لا المستقل فيجعل اللفظ بإزاء تلك الجهة المشتركة بما هي مشتركة وموجودة في الذهن بعين وجود الفرد والخصوصّية فالموضوع له هو منشأ إنتزاع هذا المفهوم العام المنتزع عن الأفراد المتصورة في الذهن لا المفهوم المنتزع عن ذلك وقد عبر عنهﷺ بالحيثية السنخية بين الأفراد وسيأتي توضيح ذلك إن شاء الله تعالى.

(١) وتوضيحه أن إتصاف الطبيعي بالوجود ليس بنحو الوحدة العددية بل ↖

بأن الأفراد الخارجية من كلّ ماهيّة وإن لم يكن في الخارج إلّا مشتملة على حصة من الطبيعي غير الحصة المشتملة عليها غيره[١] بداهة تكثر وجود الطبيعي خارجاً ولا معنى له إلّا بتخلل العدم بين مراتب وجوده في الخارج[٢] وإلّا[٣]

بالسنخية إذ ذلك ينافي كون الطبيعى كلّيّاً صادقاً في كثيرين لأن الواحد العددى لا يثنّى ولا يتكرر والواحد الحقيقي البسيط أيضاً هو الواجب تعالى بل الطبيعي جامع ما هوى منتزع عن حصص موجودة في الخارج في ضمن الأفراد حاصلة من تخصص تلك الأفراد بالخصوصيّات منفصلة كلّ واحدة عن الأُخرى بفصول عدمية وقيود تشخصه ماهوية فالحصة الجامعة من تلك الحصص أي المفهوم المنتزع عنها الّذي هو موطنه الذهن لا بما هو في الذهن بل بتخليته عن التشخص الذهنى كالخارجي في عين تخليته بذلك هو الكلّي الطبيعي من غير أن يكون لوصف الكلّيّة ومفهومها دخل فيه وإلّا فهو كلّي منطقي عارض على الطبيعي فيتعقل أن ينتزع هذا النحو من الوجود عن الوجودات الخارجية بتعريتها عن التشخصات الخارجية والذهنية.

(١) فحصة الكلّي من الإنسان الموجود في ضمن زيد غير الحصة من الكلّي الموجود في ضمن عمرو وهكذا والضمير في غيره يرجع إلى الفرد.

(٢) وملخصه أن الكلّي غير موجود في الخارج إلّا بوجود أفراده وكلّ فرد حصة من الكلّي غير الفرد الآخر الّذي حصة منه ويتخلل العدم بينهما فيكون كلّ منها وجوده الطبيعي غير الآخر بعدد الأفراد فوجود ثمّ وجود وهكذا لا أنّه وجود واحد عددى متحقّق في ضمن الأفراد المتغايرة.

(٣) أي وإن لم يتخلل العدم بينها.

يلزم وحدة وجود الأفراد الخارجية بوحدة عددية ولم يلتزم به ذو مسكة. ولذا قيل بأن الطبيعي مع الأفراد كنسبة الآباء[١] ولكن مع ذلك[٢]

---

(١) فبما أن الطبيعي معقول ثانوي متصف بالوجود ثانياً وبالعرض بعد إتصاف الأفراد به أوّلاً وبالذات وهذا معنى وجوده بوجود أفراده فيكون الطبيعي بالنسبة إلى أفراده كنسبة الآباء إلى الأبناء لا أب واحد إلى أبناء متعدّدة بيان ذلك أن حصة من الكلّي تكون نسبتها إلى الفرد الّذي تنزع منه نسبة الأب الواحد إلى الولد الواحد فالوجود الشخصي إنما يكون فرد للطبيعي بإعتبار إحتوائه على حصة من الطبيعي فيكون صدق الطبيعي على أحد أفراده في عرض صدقه على سائرها لأن المصحح للصدق في جميعها واحد وهو كون الوجود محتوياً على مطابق ذلك الطبيعي المنتزع منه وهذا هو المراد من أن نسبة الطبيعي إلى كلّ فرد نسبة الأب الواحد إلى الولد الواحد كما يصدق العالم على زيد وعمرو وبكر وكلّ من تلبس بالعلم في عرض واحد بإعتبار مصحح واحد وهو التلبس بمبدء ذلك العنوان المشتق فالطبيعي واحد في حد ذاته وله حصص متعدّدة بإعتبار إضافته إلى الخصوصيّات المفرقة الممتزجة معه في الوجودات الشخصية وكلّ واحد من الأفراد يغاير الفرد الآخر كما هو واضح.

(٢) هذا كلّه كان في بيان وجود الكلّي الطبيعي ثمّ قام في بيان وجود آخر يسمّى بالوجود السعي ووجود الحصص للطبيعة وإليك تفصيلها بعد مقدّمة وهو أن للعقل تعرية نفس الوجودات الخارجية عن تشخصاتها في عالم الخارج لا في الذهن كي يصير طبيعياً فاذا نظر إليها ولاحظها بما هي في الخارج لكن مجرّدة عن لحاظ تلك التشخصات وان شئت قلت لاحظ الوجود فيها معرى عن ↖

القيود العدمية والجهات الماهوية وجدها وجوداً واحداً ممتداً وسيعاً بحيث كلّما قلت القيود العدمية في تلك الوجودات بتعريتها عنها زاد ذلك الوجود سعة وإمتداداً بمعنى أن هذه القيود المكتنفة بذلك الوجود السعى الممتد بمنزلة ستر وحجاب على وجهه فكلما إزداد كشف الستر عن وجهه بتعرية القيود وعدم لحاظها كثر إنكشافه لا نقول بأن الوجود السعى يتحقق بسبب عدم اللحاظ والتعرية كى يقال إن ذلك عين الطبيعى الّذي عرفت أن موطنه الذهن لابما هو في الذهن وليس في الخارج غيره شئ يسمى بالوجود السعى بل نقول ينكشف بذلك تحقّقه وتبين ثبوته فعدم اللحاظ والتعرية دليل كاشف عن ذلك فتعرية القيود والتشخصات عن أفراد الإنسان ينكشف بها الوجود السعى الممتد بذلك المقدار وعن أفراد الحيوان ينكشف بها ما هو أوسع وأكثر إمتداداً وهكذا عن النامي ثمّ الجسم ثمّ الجوهر وبهذا الإعتبار صحّ أن يقال بأن تحقّق الوجود السعى يحصل بتحقّق كلّ من الأفراد وممّا يشهد على تحقّق الوجود السعى في الخارج صحّة ترتيب آثار نفس الوجود بما هو وجود لا بما هو معروض لقيد ومكتنف بتشخص على الوجودات الخارجية مثلاً القطرة والبحار المتصلة الوسيعة كلاهما ماء يترتّب عليه آثار المائية والذرة والمعادن الوسيعة كلاهما ملح وهكذا فصدق الوجود على جميع مراتبه سعة وضيقاً على نحو سواء وترتّب آثار نفس الوجود عليه كذلك مع مالها من الإختلاف في القيود والمكتنفات أقوى شاهد على ما ذكرنا فالوجود السعى متقدّم في الرتبة على الأفراد والتشخصات لأنّه معروض للتشخصات ومكتنف بها نحو عروض الستر على المستور والحجاب على المحجوب وإكتنافهما بهما وأمّا الطبيعي فهو متأخّر عنها كذلك لأنّه منتزع عنها وإن شئت قلت إن تعرية الوجود عن التشخصات والمكتنفات تكون تارة في

لا شبهة في أن جهة وجود الطبيعي بما هو وجوده السعي[١] محفوظة في هذه الحصص[١] والمراتب[٢] وهي[٣] الواحدة بالوحدة الذاتية المنتزع عنه[٤] جنسه وفصله[٥] ويترتّب عليه الآثار المشتركة بل هو المنشاء[٦]

الذهن فيسمّى بالطبيعي ويكون متأخّراً عن الوجودات العينية وأُخرى في الخارج فيسمّى بالوجود السعى ويكون حقيقة متأصلة متحقّقة في العين متقدمة على التشخصات بالنظر العقلي متحدة معها بالنظر البدوى فبعد ما عرفت ذلك كلّه سيأتي الكلام في بيان القسمين فإنتظر.

(١) وهي الجهة المتحدة السارية فى جميع الأفراد والمنتشر بين الأفراد والملاصقة مع الخصوصيّات.

(٢) أي الحصص المتكثرة الوجود في الخارج.

(٣) أي المشككة.

(٤) وهي الجهة المتحدة والوجود السعى المتصفة بالوحدة الذاتية لا الوحدة العددية فمفهوم الإنسان يوجد في الخارج بنعت الكثرة وتنطبق على آلاف من المصاديق كلّ واحد منها جائز حقيقة تلك الماهية بتمام ذاتها نعم العقل بعد التجريد وحذف المميزات ينتزع عن مرتبة خاصة من الوجود المتحقّق في ضمن الوجودات الشخصية هذا العنوان وهو واحد بالوحدة الذاتية النوعية فلا تنافي الكثرة العددية في وعاء الخارج.

(٥) أي الوجود السعى.

(٦) من الحيوانية والناطقية والصامتية ونحوها.

(٧) فيقال إنسان أو حيوان.

لإنتزاع مفهوم واحد عن الأفراد[١] كيف ويستحيل[٢] إنتزاعه من المتكثرات بما هي متكثرات خارجية ويعبّر عنه أيضاً بالوحدة السنخية بين العلتين لمعلول واحد بل وبين كلّ علّة ومعلول[٣] ولئن تريد توضيح المقام فقايس وحدة وجود الإنسان بوحدة حقيقة الوجود[٤] من كونه وحدة ذاتية[٥] لا عددية[٦] وهو[٧]

---

(١) بإنتزاع مفهوم واحد من المصاديق المتعدّدة يكشف عن تلك الجهة المتحدة أوّلاً.

(٢) ثانياً يقول﵀ يستحيل إنتزاع مفهوم واحد عن المتكثرات لإمتناع تأثير علتين مستقلتين في معلول واحد إلّا أن يكون بينهما سنخية فيؤثر كلّ واحد في ذلك المعلول الواحد كالنار والشمس في الحرارة.

(٣) للزوم السنخية بين العلة والمعلول وإلّا لأثر كلّ شيء في كلّ شيء وأثر النار في البرودة والماء في الحرارة وهكذا.

(٤) وهو الوجود السعى الملاصق مع الخصوصيّات المنتزع عنه المفهوم الواحد وهو الجامع للحصص المتكثرة.

(٥) وهو الوحدة السنخية الموجودة في ضمن جميع الأفراد.

(٦) أي الواحد في قبال الإثنين.

(٧) أي الوحدة الذاتية المتحدة مع كلّ مرتبة من مراتب الإنسان بحد الإنسانية الّتي به يتماز عن غير الإنسان.

المتحد مع كلّ مرتبة من مراتبه بإتحاد ذاتي لا عددي غاية الأمر بلحاظ حد الإنسانية يمتاز عن غيره ولكن لا يخرج عما عليه من الوحدة الذاتية المحفوظة في كنه الوجود الممتاز بالنسبة إلى المراتب المحفوظة في ضمن حدوده الشخصية[١] وحينئذٍ نقول[٢] إن هذه الجهة والمحفوظة بوحدته[٣] الذاتية في ضمن الحصص الفردية، تارة يلاحظ في الذهن وينالـه[٤] العقل معرّاة عن الخصوصيّة[٥]

---

(١) فالنتيجة أن الوحدة السنخية وإن لم توجد في الخارج بوجود واحد عددى لكنّه موجود بوحدته الذاتية خارجاً موزعاً على أفراده.

(٢) إن هذه الجهة المحفوظة و القدر المشترك بين جميع الأفراد يكون على قسمين.

(٣) الصحيح وحدتها.

(٤) أي ما في ضمن الحصص.

(٥) هذا هو القسم الأوّل بأن تلاحظ تلك الجهة المشتركة في الذهن معراة عن جميع الخصوصيّات فكلّ مرتبة من مراتب الوجود السعى إذا لا حظناها بآثارها وحدودها مع قطع النظر عن إقترانها بالمشخصات الخارجية وسريانها في الوجودات الشخصية أمكن إنتزاع عنوان خاص بتلك المرتبة يعبر عنه بالكلّي الطبيعي بناء على أصالة الوجود وأن الماهية أمر إعتباري ينتزع من مرتبة من مراتب الوجود فإن كلّ مرتبة من مراتبه إذا تصورها العقل بحدودها ينتزع منها عنوان خاص من الوجود المحدود كعدم النمو المنتزع من الوجود يسير في الجوهر المحسوس قبل النمو وهكذا يلاحظ العقل النمو وهكذا.

وأُخرى يناله العقل بنحو يكون وجوده في ضمن الخصوصيّات بحيث لا يجيء في الذهن إلّا مع صور أفراده الشخصيّة[١] ففي هذه الصورة[٢] كانت صور الأفراد في الذهن حاكية عن نحو وجودها خارجاً[٣] فكما أن الفرد بوجوده الخارجي يتضمن للجهة المتحدة مع خصوصيّته في الوجود مع محفوظية عين تلك الجهة ذاتاً في ضمن فرد آخر كذلك صورة هذا الفرد في الذهن أيضاً متضمن[٤] لجهة متحدة مع خصوصيّته في الذهن مع محفوظية عين تلك الجهة بحسب الذات في غيره من صور الأفراد[٥]

---

(١) هذا هو القسم الثاني يتصور الجهة الجامعة بين الخصوصيّات والجزئيات في ضمن الخصوصيّات بحيث لا يجيء في الذهن إلّا مع صور أفرادها الشخصيّة وبعبارة أُخرى تلاحظ تلك المرتبة من الوجود السعى في حال سريانها في الوجودات الشخصيّة وإقترانها بالمشخصات الجزئية بحصول صورة تلك المرتبة في الذهن مع ما يلزمها من المشخصات التفصيلية.

(٢) أي القسم الثاني المزبور.

(٣) وملخصه أنّه كما في الخارج يكون القدر المشترك الملاصق مع خصوصيّة الفرد الخاص متحد ذاتاً وعين القدر المشترك في ضمن الفرد الآخر بل في ضمن جميع الأفراد كذلك تلك الجهة المشتركة الّتي يجيء في الذهن مع الخصوصيّات متحدة ذاتاً في ضمن الأفراد الملحوظة في الذهن.

(٤) أي هذا الفرد.

(٥) فالجهة المشتركة والوحدة الذاتية والسنخية والوجود السعى بأي عنوان عبرّت متحدة في جميع الأفراد فما هو الموجود في هذا الفرد الملاصق مع هذه ←

كيف[١]

الخصوصيّة عين ما هو الموجود في الفرد الآخر وهكذا سائر الأفراد وهو مرتبة من الوجود بلا فرق بين ما في الخارج وهو الوجود الحقيقي أو الذهن وهو الوجود التصوري.

(١) ثمّ قال في بيان الإستدلال لكون الصورة الذهنية بعين الوجود في الخارج ما ملخصه أن الصورة الذهنية حاكية عن الخارج بتمام خصوصيّاته ففي الخارج يكون كلّ خصوصيّة وفرد لها جهة وحدة ذاتية متحدة مع جميع الخصوصيّات الفردية فالحاكى عن هذا المحكى أيضاً وهو الصورة الذهنية علاوة على أنها حاكيات عن الخصوصيّات والأفراد حاكية عن تلك الجهة المشتركة بين تلك الخصوصيّات الملاصقة معها ذهناً وخارجاً ففى الذهن أيضاً الوحدة السنخية موجودة كالخارج، ثمّ إن الفرق بين القسمين هو الإحتياج في الثاني إلى دال آخر يكون هو المفرد إذ اللفظ الموضوع للعام بلحاظ الملاصقة لا دلالة على الخصوصيّة وعدم الإحتياج في الأوّل إذ الخصوصيّة لم تلاحظ كى نحتاج في الكشف عنها إلى دال آخر، وبعبارة أُخرى أن في القسم الثاني يلزم دال آخر وراء اللفظ الموضوع للجهة الجامعة كى يوجب ذلك الدال تشخص الموضوع له وإنوجاده لأن وجود الفرد مقدّمة لتحقّق الكلّي فلا يمكن تحقّقه بدون الفرد حتّى في وعاء الذهن فلا يكفي اللفظ للكشف عن تشخص الفرد بل لابدّ له من دال آخر في عالم الإثبات، مضافاً إلى أن الفرق بين هذا النحو من الوضع العام والعام المشهورى أن الجهةالمشتركة فيالعامالمشهورىمنفصلةتصوراًعن الخصوصيّات كمفهوم الإنسان واللفظ موضوع لهذا المفهوم الخالي عنهما بخلاف ما نحن فيه فإن الجهة المشتركة المتصورة في ضمنها لا تجيء في الذهن في حال إستقلالها.

ولو لا ذلك[١] لما[٢] كانت الصورة المخزونة في الذهن تام الحكاية عن الخارج[٣] فتماميته في مقام الحكاية أن تكون الصورة المنقوشة في الذهن مشتملة على جميع الجهات المطابقة لما في الخارج كى يصير مثل هذه الصور في الخارجيات الحاكية عما فيها من الجهات فمنها حينئذٍ الجهة الواحدة السنخية المتحدة[٤] مع كلّ خصوصيّة والسارية في جميعها[٥] علاوة عن الحدود الشخصية الطارية عليها، وحينئذٍ فلا غرو[٦]

---

(١) أي ولو لا الحاكى وهي الصورة الذهنية تام الحكاية عن المحكى وهو الخارج.

(٢) «ما» النافية.

(٣) والتالي فاسد فإنّه يلزم أن تكون الصورة الذهنية حاكية عما في الخارج بعينه كما يرى الإنسان نفسه في المرآة وفي الماء الصافي وأمثالهما نفس ما في الخارج بتمامه فلو لم تحك عن الجهة المشتركة يلزم الخلف وأن لا يكون تام الحكاية وهو غير ممكن.

(٤) فكما تحكى عن الخصوصيّات الفردية والمميزات الشخصية والمقارنات والأحوال كذلك يحكى عن تلك الجهة المشتركة المتحدة ذاتاً في الجميع بالوحدة السنخية فيقال إنسان لا حيوان.

(٥) أي جميع الأفراد.

(٦) هذا هو المقصد الأصلي في تشييد هذه المقدّمة فإنّه بعد ملاحظة تلك المرتبة من الوجود السعى والجهة المشتركة السارية في الوجودات الشخصية وإقترانها بالمشخصات الفردية الجزئية بحصول صورة تلك المرتبة في الذهن ←

بدعوى إمكان ملاحظة صورة هذه الجهة المتحدة المطابقة لما في الخارج بتوسيط[١] مفهوم الإجمالي فيوضع اللفظ له في قبال[٢]

لا مع ما يلزمها من المشخصات التفصيلية كالخارج فيوضع اللفظ بإزاء هذه الصورة نفسها وهي الجهة المشتركة الّتي تحصل من تجريد الأفراد الذهنية عن التشخصات وتعريتها عنها في عالم الذهن وإن كان حصولها في الذهن مستلزماً لتصور مشخصات تلك المرتبة تفصيلاً فينتزع من الجهة المشتركة العنوان العام أو المفهوم الإجمالي مرآتاً وآلة لملاحظة تلك المرتبة من الوجود السعى، وهذا هو القسم الثاني من الوضع عام والموضوع له عام.

(١) تقدّم أن هذا التصوير يحتاج في مقام الوضع إلى وجود آلة الملاحظة لأن المعنىٰ الموضوع بعد إن لم يكن له وجود مستقل في عالم اللحاظ والذهن بل كان وجوده في ضمن وجود الفرد ومتحد معه فلا جرم يحتاج في مقام الوضع إلى توسيط معنىٰ عام بجعله آلة لملاحظة تلك الجهة المحفوظة بين هذه الخصوصيّة وتلك الخصوصيّة ولكن مورد الوضع مختص بتلك الجهة المحفوظة في ضمن الأفراد والخصوصيّات خارجة عن الموضوع له.

(٢) إشارة إلى القسم الأوّل وهو ما عليه المشهور، والفرق بين القسمين فإنه على المشهور يكون الموضوع له معنى عاماً له وجود مستقل في وعاء الذهن واللحاظ قبال الخصوصيّات كمفهوم الحيوان والإنسان بخلاف هذا المعنىٰ لعموم الموضوع له والوضع فإن الموضوع له هي الجهة المشتركة المتحدة مع الخصوصيّات ولا يكاد تحقّقه في الذهن ولا الخارج إلّا في ضمن الفرد والخصوصيّة.

وضع اللفظ للمعنىٰ العام المنفصل عن الخصوصيّة بحيث لا يجيء صور الأفراد في الذهن حين الإستعمال أصلاً[١] كما هو المشهور وأظنّ لو تأمّلت في ما تلوناه لا يبقى لك إشكال في البناء ولا في المبنىٰ[٢]

---

(١) ومن الفرق بينهما أن على المشهور يلاحظ المعنىٰ من دون لحاظ الخصوصيّات أصلاً لأنّه قابل للحاظ مستقل وهذا بخلاف القسم الثاني فإنّه لايلاحظ إلّا مع الخصوصيّات لأن الإيجاد الذهني للطبيعة كالخارجي بإيجاد فردها فالخصوصيّة المفردة لابدّ من إحضارها بما يدلّ عليها حتّى يعقل إحضار الجهة المشتركة بإحضارها كما لايخفى.

(٢) الإشكال في البناء والمبنىٰ وكذا التوهّم من المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ١٥: قالﷺ وربّما يتخيل إنقسام الوضع العام والموضوع له العام إلى قسمين ـ إلى أن قال: ـ وهو تخيل فاسد من حيث المبنىٰ والبناء، أمّا من حيث المبنىٰ فإن الموجودات خارجية كانت أو ذهنية فيها بما هي موجودات جهة واحدة مشتركة إلّا بناء على وجود الطبيعي بوجود واحد عددى يتوارد عليه المشخصات وهو بديهي البطلان فإعتبار الإشتراك والكلّيّة ليس للمعنىٰ بما هو، هو لأن الماهيّة في حد ذاتها غير واجدة إلّا لذاتها وذاتياتها ولا لها بما هي موجودة خارجاً أو ذهناً إذ هي بهذا القيد شخص لا كلّي ولا جزئي فإن مقسمهما المعنىٰ لا الوجود بما هو موجود بل الكلّيّة والإشتراك من إعتبارات الماهية حين كونها في الذهن فاذا كان النظر مقصوراً عليها ولو حظت مضافة إلى الأفراد الخارجية او الذهنية وكانت غير آبية عن الصدق عليها يقال إنها جهة جامعة مشتركة فالمنتزع عن الأفراد هي الجهة المشتركة وهي واحدة بوحدة طبيعية ↖

ولا توهّم غفلة القائل به عما هو المعروف من أن الطبيعي مع الأفراد كنسبة الآباء[١]

لا بوحدة وجودية عددية وصحّة إنتزاع هذا الواحد من كلّ واحد من الوجودات هو معنىٰ وجود الطبيعي بالعرض في الخارج بناء على أصالة الوجود ـ إلى أن قال: ـ وأمّا من حيث البناء فلأن مفرّد الجامع في الذهن هو الوجود الذهني فإيجاده في الذهن باللفظ عين تفريده وجعله فرداً والمفروض عدم الإختصاص في المفردات ومنها وجوده في ذهن المخاطب، إنتهى. والجواب عنه أمّا عن المبنىٰ فقد عرفت وهو أن جميع أفراد الطبيعي موجوداً فيها هذه الجهة المشتركة المتخذة بالوحدة السنخية وهو الأمر المتحد مع كلّ مرتبة من مراتب الوجود السعى في ضمن حدوده الشخصية وهذا لا ينافي تكثره بواسطة الحصص وأنّه ملاصق مع الخصوصيّات الفردية، وأمّا الجواب عن حيث البناء من أن إيجاده في الذهن عين تفريده لأن هذا النحو من الوضع يستلزم تصور الموضوع له وهي المرتبة من الوجود السعى السارى في جميع الوجودات الجزئية وتصور الموضوع له المزبور يستلزم تصور تلك الوجودات الّتي لا نهاية لها وهو محال، ففيه أنّه كما تقدّم أن العنوان العام يكون مرآتاً لملاحظة تلك المرتبة من الوجود السعى وما يسرى فيه من الأفراد والإشكال لا يختص بالمقام بل يجرى في كلّ مورد ينشأ الحكم فيها على ما لا نهاية له كالقضية الحقيقة الّتي يتناول الحكم فيها جميع أفراد الطبيعة المحقّقة والمقدرة ويكون كالمقام العنوان مرآتاً لملاحظة ما ينطبق عليه من الأفراد إجمالاً.

(١) تقدّم مفصلاً أن الطبيعي من قبيل الآباء بالنسبة إلى الأبناء لا الأب الواحد بالإضافة إلى الأولاد فيكون وحدة ذاتية سنخية لا الوحدة العددية وذلك بين

١٨٨ ـــــــ

أن العناوين الصادقة على الكثيرين[١] تارة ينتزع من الأفراد بملاحظة ما في ضمنها[٢] من الحيثيات الذاتية المتحدة مع الخصوصيّات الزائدة عنها[٣] خارجاً[٤] ووجوداً[٥] كالعناوين الذاتية النوعية أو الجنسية المنتزعة عن أفرادها[٦] وأُخرى ينتزع منها[٧] بملاحظة ما فيها من الجهات العرضية الخارجة من ذاتها المتحدة مع خصوصيّاتها الشخصيّة الذاتية بنحو من الإتحاد[٨] نظير عنوان الشيء والذات والموجودية وأمثالها[٩]

---

(١) وهو العناوين العامّة المنتزعة على أربعة أقسام.

(٢) أي ضمن الأفراد.

(٣) أي عن الذاتيات.

(٤) أي في الخارج.

(٥) عطف تفسير أو بيان له أي في الخارج وجوداً.

(٦) القسم الأوّل ملخصه هو العنوان المنتزع عن الذاتي بين الأفراد المتحد وجوداً مع الخصوصيّات والمعرى عنها تصوراً وحقيقة فيكون العنوان العام الكلّي الذاتي عبارة عن الأفراد المخصوصة كعنوان الإنسان والحيوان وغيرهما من الذاتيات.

(٧) أي من الذاتيات.

(٨) القسم الثاني ملخصه بأن يكون العنوان المنتزع عن الأفراد بإعتبار إتصافها بخصوصيّة خارجة عن ذاتها وذاتياتها سواء كان لها ما بحذاء في الخارج كعنوان أبيض وعالم وهكذا أم لم يكن لها ذلك.

(٩) وهذه أمثلة لما لا يكون لها ما بحذاء في الخارج كممكن ونحوه ↖

ففي مثلها[١] أيضاً الخصوصيّات الشخصيّة الذاتية جهات خارجة عما بإزاء هذه المفاهيم المستتبع[٢] لكون حملها على أفرادها كالقسم السابق[٣] حملاً شايعاً صناعياً[٤] ولذا نقول إن في أمثال هذه العناوين لايحكى العنوان العام أيضاً إلّا عن الجهة العرضية الضمنية في الأفراد بلا حكايتها في عالم التصور عن الخصوصيّات لاإجمالاً ولا تفصيلاً[٥]

لافعنوان الشيء أو الذات مشير به إلى ما ينطبق عليه هذا العنوانالعام بما تعم الكلّي والشخصي كالإنسان والحيوان وزيد وعمرو وبكر.

(١) أي مثل هذه الموارد له لوازم ومن لوازم هذا القسم أن الخصوصيّات خارجة عما بإزاء العنوان والعنوان ينتزع عن نفس الجامع السارى.

(٢) وصف للخروج المقدر إلى تلك الخصوصيّات الشخصيّة الذاتية عما بإزاء هذه المفاهيم هو الّذي يستتبع كون حمل هذه المفاهيم على أفرادها حملاً شائعاً فلو كانت داخلة يصح حمل هذه المفاهيم على أفراده ذاتياً.

(٣) أي كما أن القسم السابق أيضاً لا يحكى عن خصوصيّات أفراده بل متمحض للحكاية عن الجامع السارى في الأفراد كما مر.

(٤) فيقال في القسم الأوّل زيد إنسان وفي القسم الثاني زيد أبيض وزيد موجود وهكذا.

(٥) وملخصه أن في مثل هذا القسم لايحكى شيء عن خصوصيّات أفراده بل متمحض للحكاية عن الجامع السارى في الأفراد الّذي يكون هو ما بحذاء ذلك العنوان من الجهة العرضية.

وثالثة يكون العنوان بنحو يحكى عن نفس الخصوصيّات المشخصة إجمالاً بحيث لا يكون الخصوصيّات المزبورة جهة زائدة عن حقيقة هذا العنوان المستتبع[١] لإنطباقها على كلّ خصوصيّة بشخصها[٢] وذلك[٣] مثل عنوان الخصوصيّة والتشخص والفردية فإنها[٤]

---

(١) وصف لمقدر ومعناه أن عدم كون الخصوصيّات المزبورة زائدة عن هذا العنوان يستتبع إنطباق العنوان على كلّ خصوصيّة بشخصها.

(٢) القسم الثالث ما ملخصه أن العنوان العام يحكى إجمالاً عن الخصوصيّات الّتي يكون بها التشخيص خارجاً، وإجمال هذه العنوان الحاكى يكون عن بعض الجهات دون أكثرها فيكون مشيراً بهذا العنوان إلى المصاديق الخاصة والصور التفصيلية بخصوصيّتها الخاصة من زيد وعمر وبكر.

(٣) فالإجمال عن بعض الجهات يكون مثل عنوان الشخص والفرد وأمثالهما.

(٤) ثمّ بين الفرق بين هذا العنوان والعنوانين المتقدّمين يكون من وجوه وهذا هو الوجه الأوّل وتوضيحه أن العنوان المبهم يحكى عن الخصوصيّات الفردية بالإجمال ولهذا لو تصورنا فرداً مبهماً بتوسط هذا العنوان ثمّ إنكشف ذلك الفرد المبهم لوجدنا ذلك العنوان المبهم منطبقاً عليه ومشيراً إليه بخصوصه إنطباق العنوان التفصيلي الجامع لخصوصيّات الفرد عليه بخلاف سائر الكلّيّات أي القسمين الأوّلين إذ هما لا يحكيان عن الفرد بما هو عليه من الخصوصيّات بل يحكيان عن معنونهما الموجود في الفرد ولو يتحد مع الخصوصيّات خارجاً لكن لا يحكيان عنها.

١٩٢ ـــــــ

ويكون الحمل ذاتياً[١] لا شائعاً صناعياً[٢] ومرجعها[٣] في الحقيقة إلى إختراع النفس صورة إجمالية قبال الصورة التفصيلية المنتزعة عن كلّ خصوصيّة خارجية، فلا يبقى[٤]

---

(١) لابدّ حمل هو، هو فالإنسان هو الحيوان الناطق والحيوان الناطق هو الإنسان.

(٢) وهو حمل ذو هو كالإنسان ماش أي ذو مشى ففي المقام أيضاً يكون الفرد هي الطبيعة مع الخصوصيّات والطبيعة مع الخصوصيّات هو الفرد لا ان المحمول من صغريات الموضوع كزيد عادل بل ليس الفرد إلّا هو المشخصات والمشخصات هو الفرد كما عرفت.

(٣) وهذا هو الوجه الثالث من الفرق وتوضيحه أن العنوانين السابقين ينتزع كلّ منهما عن الوجود الخارجي بما أنّه مشتمل على مطابق ذلك العنوان بخلاف العنوان المبهم فإنّه نحو من أنحاء المعاني الإختراعية الّتي تنشأها النفس وتشير بها إلى بعض الموجودات الخاصة الخارجية، وضمير مرجعها يرجع إلى العناوين الإجمالية.

(٤) اشكال ودفع، أمّا الإشكال فملخصه أن العنوان المبهم بما أنّه عنوان وحداني ومفهوم بسيط عقلاني كيف يعقل أن يحكى عن الخصوصيّات الفردية مع كونها اُمور متعدّدة متباينة فلابدّ أن يكون تحصيل هذا العنوان بسبب إنتزاع جامع عرضي بين تلك الخصوصيّات المتباينة ليشار به إليها وعليه يكون حال هذا العنوان من عنوان الفرد والخصوصيّة حال العنوانين السابقين وهو عنوان الشيء والذات من حيث عدم حكايته عن الخصوصيّات المتباينة بما هي كذلك كما هو المدعى ومنتزعة عن الجهة المشتركة.

حينئذٍ مجال دعوى أن المفهوم الواحد كيف ينتزع عن أُمور متعدّدة متباينة فلابدّ وأن يكون بجامع ولو عرضياً زائداً على الخصوصيّات محفوظة فيها فيكون حال عنوان الفرد والخصوصيّة حال عنوان الشيء والذات منتزعة عن الجهة منتزعة عن الجهة المشتركة، إذ[١] ذلك كذلك[٢] لو كانت أمثال هذه العناوين[٣] أيضاً من المنتزعات عن الخارجيّات وإلّا[٤] ففي المخترعات الذهنية أمكن تصور مفاهيم إجمالية قابلة للتطبيق على تمام الخصوصيّات التفصيلية خارجاً، و[٥]

---

(١) هذا هو الدفع، وملخصه تقدّم أن تحصيل هذا العنوان المبهم ليس بتوسط الإنتزاع من الأُمور الخارجية ليفتقر الإنتزاع منها إلى جهة مشتركة بينها ولو عرضاً بل هو من المعاني المخترعة للنفس حسب قدرتها على ذلك، وبالجملة أن النفس إذا علمت أن لا مجال لها في الخارج ولا منشأ لإنتزاع عنوان تشير به إلى ما في الخارج إخترعت بقدرتها عنواناً إجمالياً تفرضه كنفس ما في الخارج وتشير به إليه وترتب أحكامها عليه وهذا الإختراع والفرض لا يتوقّف على وجود جهة مشتركة بين المتباينات ولو بنحو الفرض بل دائماً يكون مورد ذلك الإختراع والفرض هو فرض عدم وجود جهة جامعة بين الأُمور المتباينة ولو عرضاً.

(٢) أي يكون كالعنوانين المتقدّمين.

(٣) الإجماليّة.

(٤) أي وإن لم يكن من المنتزع عن الأُمور الخارجية.

(٥) ثمّ أشار ﷺ إلى الشاهد على الوجه الأوّل والثاني من الفرق المتقدّم لكونه من مخترعات النفس المنطبق على تمام الخصوصيّات التفصيلية.

يشهد لذلك[١] سراية الحكم المتعلّق بمثل هذه العناوين إلى الخصوصيّات الخارجية بشراشرها بخلاف الحكم المتعلّق بسائر العناوين إذ لايكاد يسرى منها إلى الخصوصيّات الخارجية عما بإزائه كما أشرنا إليه بفرض صحّة التقرب بالخصوصيّة وعدمها، ثمّ إن هنا عنوان رابع[٢] مبهم من جميع الجهات[٣] بحيث لا يجيء في الذهن إلّا بنحو الشبح في الخارجيات[٤]القابل للإنطباق على أي عنوان تفصيلي ذاتياً كان أم عرضياً أو إجمالي كعنوان الشخص والخصوصيّة وأمثالها[٥] وهذه العناوين المبهمة[٦]

---

(١) أي لكون العنوان من مخترعات النفس فلا محالة يسرى الحكم إلى جميع الخصوصيّات ويمكن التقرب به أيضاً.

(٢) هذا هو القسم الرابع من العناوين العامّة وملخصه هو ما كان عنوان العام الّذى يحكى إجمالاً عن الخصوصيّات يكون الإجمال من أكثر الجهات لا بعض الجهات كما في القسم الثالث نظير عنوان الشيخ لما يترائى من بعيد فيكون نسبته إلى الصور التفصيلية نسبة الإجمال والتفصيل بحيث لو إنكشف الغطاء لكان ذلك المعنى الإجمالي عين المعنىٰ التفصيلي لا من قبيل نسبة الكلّي والفرد كما هو واضح.

(٣) بخلاف القسم السابق فإن إجماله من بعض الجهات.

(٤) فإن الشبح كما ينطبق على الإنسان والحيوان والشجر والجبل كذلك المقام.

(٥) وهو القسم الثالث المتقدّم أي ينطبق هذا العنوان عليه.

(٦) كهذا وأمثاله.

كالعناوين الإجمالية أيضاً تام الإنطباق على العناوين التفصيلية وحاكية عن الخصوصيّات الشخصيّة بنحو الإبهام والإجمال[١] ويكون حملها أيضاً على العناوين التفصيلية حملاً ذاتياً[٢] لا شايعاً صناعياً[٣] ومن تلك الجهة[٤] كان تام الشباهة مع العناوين السابقة الإجمالية[٥] إلّا أن جهة الفرق بينهما[٦] هو أن العناوين السابقة فيها جهة تعيين[٧] مانعة عن التطبيق على كلّ عنوان تفصيلي[٨]

---

(١) فلفظ هذا ينطبق على زيد بجميع خصوصيّاته والخصوصيّة أيضاً منطبقة عليه.

(٢) فزيد هذا فزيد هو هذا وهذا هو زيد.

(٣) لعدم المغايرة بينهما أصلاً فالحمل الشايع الصناعي ما كانا متغايرين مفهوماً ومتحدين وجوداً والموضوع من مصاديق المحمول كزيد عالم.

(٤) أي حملها على العناوين التفصيلية حملاً ذاتياً.

(٥) وهو القسم الثالث المتقدّم وعلى أي يحكى عن الخصوصيّات الفردية بالإجمال ولذا لو تصورنا فرداً مبهماً بتوسط هذا العنوان ثمّ إنكشف ذلك الفرد المبهم لوجدنا ذلك العنوان المبهم منطبقاً عليه ومشيراً إليه بخصوصه إنطباق العنوان التفصيلي الجامع لخصوصيّة الفرد عليه.

(٦) كالفرد والشخص في القسم الثالث لا يصدق إلّا على الفرد وهو زيد وعمرو وبكر لا الكلّي فيكون المنطبق عليه جزئي دائماً بخلاف هذا القسم لإبهامه يعمّ الشخصي والكلّي.

(٧) وهو الفردية والشخصية.

(٨) الأعم من الكلّي والشخصي والجزئي.

بخلاف هذا العنوان المبهم فإنّه بملاحظة توغله في الإبهام قابلة للإنطباق على أي عنوان تفصيلي كلّيّة كانت العناوين التفصيلية أو جزئية[١] وربّما يكون وضع أسماء الإشارة والضمائر والموصولات لمثل هذا المعنىٰ[٢]

---

(١) فيقال هذا الإنسان وهذا زيد.

(٢) أي المعنىٰ المبهم ولذلك يطلق عليه المبهمات وسيأتي الإشارة إليه ويمكن أن نقول وجه آخر فيها وسيأتي أيضاً وملخصه أن الموضوع له فيها عبارة عن معنى فيه إبهام متحد مع ما يماثل مفهوم مرجعها لكنّه مع إشتمالها على خصوصيّة زائدة من الغيبة والحضور كما في الضمائر أو الإشارة المعهودية كما في أسماء الإشارة والموصولات من نحو هذا والّذي ونحوهما ويشهد لذلك التعبير عنها بالفارسية «بـ ـاُوْ ـ و ـ اِيْن» ونحو ذلك فالموضوع له فيها معنىٰ إبهامي ولذلك أيضاً تحتاج دائماً إلى عطف البيان بقولك هذا الرجل هذا الإنسان وهذا زيد ونحو ذلك، كيف ودعوى وضعها للمراجع الخاصة والصور التفصيلية بعيدة غاية لأن لازمه إنسباق مفهوم الإنسان في مثل هذا الإنسان مرتين في الذهن تارة من لفظ هذا واُخرى من لفظ الإنسان، وهو كما ترى، كما أن مثله في البعد دعوى كون هذا موضوعاً لنفس الإشارة الّتي هي معنىٰ حرفي وأن هذا يقوم مقام الإشارة باليد إلى الإنسان وغيره، إذ لازم ذلك أيضاً هو عدم إجراء أحكام الإسم عليها من جعله مسنداً إليه ومسنداً مع أنّه أيضاً كما ترى وذلك بخلافه على المعنىٰ الأوّل فإنّه عليه قد حفظ جهة إسميّة المعنىٰ فيها فلا يلزم من إجراء أحكام الإسم عليها إرتكاب خلاف القواعد كما لايخفى.

وسيجيء الكلام أيضاً في شرحها إن شاء الله تعالى، ثمّ إنّه بعد ما إتضح ذلك فنقول إن ما يصلح للإشارة إلى المصاديق[١] في باب عموم الوضع و خصوص الموضوع له هو العناوين العامّة الإجمالية لا العمومات الحاكيّة عن الجوامع التفصيلية[٢] كيف وقد أشرنا أن كلّ مفهوم لا يحكى إلّا عما بإزائه من الجهة الخارجية[٣] وحيث كانت الخصوصيّات زائدة عن هذه الجهة في امثال هذه العمومات فلا مجال لحكايته عنها[٤]

---

(١) ثمّ شرع ﷺ في بيان أن الوضع عام والموضوع له خاص من أي واحد من هذه الأقسام الأربعة وملخصه أن الوجهين الأخيرين يتأتي ذلك للواضع بوسيلة العنوان المبهم الّذي يخترعه النفس مطابقاً لما تحاول الحكاية به عن الأُمور الخاصة بما هى خاصة ولو إجمالاً ففي مقام وضع لفظ الإنسان مثلاً أو غيره إلى ما ينطبق عليه هذا العنوان العام من المصاديق والصور التفصيلية أو يلاحظ الواضع بتوسط العنوان الكلّي معنى مبهماً ثمّ في مقام الوضع يضع اللفظ بإزاء ذلك المعنىٰ المبهم المنطبق على المصاديق كلّيّاً وجزئياً منها الإنسان والحيوان ومنها زيد وعمرو وبكر واضعاً لفظ الإنسان بإزاء الصور التفصيلية المزبورة.

(٢) بل يحكيان عن محكيهما فإن القسمين الأوّلين لا يجرى فيه الوضع المزبور لعدم حكاية شيء منهما ولو بنحو الإجمال عن خصوصيّات الموضوع له ليمكن الوضع له بعد تصوره.

(٣) وهي الجهة العرضية والقدر المشترك.

(٤) أي عن الخصوصيّات.

لا إجمالاً ولا تفصيلاً في عالم التصور، نعم[١] هذه الجهات المشتركة حيث كانت في الخارج ملازمة مع الخصوصيّات ربّما ينتقل الذهن منها[٢] إليها[٣] بنحو الإجمال لكن مرجع هذا الإنتقال أيضاً إلى مجيء إحدى الصور الإجمالية من مثل الخصوصيّة وما يساوقها لسبب الملازمة الإرتكازية الذهنية وهذا غير مرتبط بعالم مرآتية نفس العام بصورته التفصيلية إلى تلك الخصوصيّات ففي الحقيقة الحاكى عن الخاص[٤] هو المفهوم الإجمالي المخترع في النفس[٥] بإزائه[٦] وإنما شأن المفاهيم التفصيلية[٧] في أمثال المقام[٨]

---

(١) ثمّ أشار إلى جهة أُخرى وهي أن الجهات المشتركة بما أنها ملازمة مع الخصوصيّات ولا تتحقّق في الخارج ولا الذهن إلّا مع الخصوصيّات فلا محالة ينتقل الذهن إلى الخصوصيّات فيلاحظ الخصوصيّات بنفسها إجمالاً وهذا هو لحاظ الخصوصيّات بنفسها لا كون العناوين العامة مرآتاً لها.

(٢) أي من الجهات المشتركة.

(٣) أي إلى الخصوصيّات.

(٤) في هذا القسم.

(٥) كما تقدّم إختراع النفس صورة إجمالية في قبال الصورة التفصيلية المنتزعة عن كلّ خصوصيّة خارجية.

(٦) أي بإزاء الخاص من الشخص والفرد ونحوهما أو لفظ هذا ونحوه.

(٧) وهي العمومات الحاكية عن المفاهيم التفصيلية.

(٨) وهو العام الحاكى عن الطبيعة وهو القسمين الأوّلين.

ليس إلّا تحديد دائرة الإجمال[١] في مفهوم آخر هو المرآة[٢] لا أنّه مرآة كما لايخفى[٣]

---

(١) بأن المفهوم الإجمالي الحاكى عن خصوصيّة الطويل والقصير والأبيض والأسود والذكر والأُنثى ونحو ذلك من الخصوصيّة تحديد لمفهوم العام كالإنسانية والحيوانية ونحوهما.

(٢) أي مفهوم آخر وهو العام هو المرآة لا أنّه أي المفاهيم الإجمالية مرآة إلى العموم والطبيعة وتوضيح ذلك كلّه هو أن دخل لحاظ الخاص في لحاظ العام كونه محدداً لوجه العام كما إذ نظرت شبحاً فوضعت اللفظ لنوعه فإن نوعه ليس ملحوظاً بنفسه بل بوجهه وهو عنوان النوع إلّا أن عنوان النوع لما كان أعم من نوع الشبح ونوع غيره والعام قد عرفت لا يكون وجهاً للخاص بنفسه أحتيج في تقييد عنوان النوع ليكون وجهاً لنوع الشبح إلى ملاحظة الشبح الخارجي في المثال فتصور الخاص وإن كان دخيلاً في تصور النوع إلّا أنّه بالكيفية المذكورة أعنى كونه محدداً الوجه نوعه لا كونه وجهاً لنوعه.

(٣) إشارة إلى ما أفاده المحقّق الخراسانيّ في «كفاية» ج ١ ص ١٠: قال لأن العام يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك فإنّه من وجوهها ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه بخلاف الخاص فإنّه بما هو خاص لا يكون وجهاً للعام ولا لسائر الأفراد إلخ. والمراد من وجه الشيء أن يكون النظر إليه نظراً إليه في الجملة بعنوان العام ويكون مميزاً للموجه. والجواب عنه أن العام بما هو عام لا يكون وجهاً ومرآة للخاص وإنّما يصلح لذلك بتوسط تحديده وتضييق دائرته كما أن دلالته على الخاص إنّما تكون بذلك أيضاً لأن العام صالح لأن يكون وجهاً لكلّ واحدمن أفراده فكونه وجهاً لواحدمنها بخصوصه إنّما يكون ←

ثالثها[١] أنّه من التأمّل في ما ذكرنا[٢]

بتقييده بنحو لا ينطبق إلّا عليه فالعام الحاكى عن تمام أفراده بخصوصيّتها ليس عاماً في الحقيقة بل يكون خاصاً مرادفاً لقولنا تمام الأفراد. وإن شئت قلت إن العام لا يمكن أن يكون مرآتاً للخاص بوجه فإنّه من المستحيل أن يكون الطبيعي حاكياً عن وجود شخص أعنى وجود الرابط والرابطى فإن الإنسان وجود رابطى محمول على زيد وله العموميّة فكيف يمكن أن يكون هو نفسه. هذا إذا كان القسمين الأوّلين، وأمّا إذا كان القسمين الأخيرين فيمكن كما مر، فعلى أي المفهوم الإجمالي المخترع للنفس وهو شخص أو فرد أو هذا الّذي يكون له مفهوم عام ينطبق على زيد الخارجي فإنّه من رأسه إلى قدمه شخص وفرد ولا يكون من رأسه إلى قدمه إنسان بل بعض منه كما لايخفى وبالجملة أنّه يلاحظ الواضع العنوان المبهم الإجمالي المنطبق على الخصوصيّات ويضع اللفظ بإزاء مصاديق ذلك المبهم وإن شئت قلت بوجه آخر كما تقدّم بأن يضع اللفظ بإزاء ذلك المعنىٰ المبهم لكن لا بما هو مبهم محض بل بما أنّه مشتمل على خصوصيّة زائدة كخصوصيّة كونه معروض الخطاب أو الغيبة أو الإشارة أو المعهودية.

(١) في القسم الرابع من الوضع وهو خصوص الوضع وعموم الموضوع له وحقيقته أن يتصور الواضع شخصاً خاصاً كزيد مثلاً ثم يضع اللفظ بإزاء الطبيعي الّذي ينطبق عليه وعلى غيره كعنوان الإنسان ويضع اللفظ بإزاء ذلك العنوان الكلّي.

(٢) فإنّه ربّما يقال كما لا يمكن أن يكون الخاص بما هو خاص كذلك وجهاً للعام وعنواناً ويكون تصوره تصوراً للعام ولو بنحو الإجمال إلّا أن ملاك إمتناع هذا الفرض أيضاً متحقّق في عكسه المسلّم عندكم إمكانه وهو ما لو كان الوضع

٢٠٢ ـــــــ

نعم ربّما يلازم[١] هنا أيضاً الإنتقال للخصوصيّة للإنتقال إلى الجهة المشتركة للملازمة بينهما خارجاً[٢] كما أنّه يصلح أن يصير محدّداً لدائرة[٣] يشار بها إلى المفاهيم العامّة بتوسيط مفهوم إجمالي[٤] ولو بمثل ما ينطبق على هذا الفرد وهذه[٥]

الزيدية والعمروية ولو بنحو دخول التقيد وخروج القيد فكذلك أيضاً فإنّه مع حفظ جهة التقيد بالخصوصيّة فيه يباين لا محالة مفهوماً مع الإنسان المطلق الجامع بين هذه الحصة وغيرها، ومع إلغاء جهة التقيد وتجريده عن خصوصيّة ولحاظه بما أنّه قابل للإنطباق عليه وعلى غيره يرجع إلى عام الوضع والموضوع له فتدبر كما سيأتي.

(١) أي كما في الوضع عام والموضوع له خاص هنا أيضاً وهو الوضع خاص والموضوع له عام.

(٢) كما صرح بذلك في «الكفاية» ج ١ ص ١٠: نعم ربما يوجب تصوره تصور العام بنفسه فيوضع له اللفظ فيكون الوضع عاماً كما كان الموضوع له عاماً إلخ.

(٣) لما عرفت من أن العام المحدد دائرته ومضيق كذلك ينطبق على الخاص كالإنسان العالم العادل ابن فلان وأب فلان وأُمه فلانة ينطبق على زيد لا غير مثلاً وملخصه أن يكون الخاص المضيق المقيّد للعموم يشير بها إلى العنوان العام المحدد المنطبق عليه ولكن مجرّد ذلك لا يوجب المرآتية أصلاً.

(٤) منطبق على الخاص من رأسه إلى قدمه كما مر من لفظ فرد أو شخص أو هذا ونحوه.

(٥) وملخص الجواب عنه أنّه لا يستفاد منه أكثر من إمكان تصور الأمر العام بسبب تصور الأمر الخاص وهو ممّا لانزاع فيه، وأمّا كون تصور الخاص

الجهات غير مرتبط بعالم مرآتية الخاص بما هو خاص عن العام، كما أن الأمر كذلك[١] في عكسه[٢] أيضاً كما عرفت، ولعمرى إن القائل[٣]

تصوراً للعام كما هو محل الكلام فلا يكاد يستفاد من هذا الوجه أصلاً.

(١) من عدم كون العام بما هو عام مرآة للخاص كما تقدّم مفصلاً.

(٢) في وضع عام والموضوع له خاص.

(٣) والقائل هو المحقّق الرشتي في «بدائعه» ص ٤٠: وفي الثاني، بأن يكون المعنىٰ الملحوظ حين الوضع جزئياً حقيقياً ويضع اللفظ من جهة كونه مرآتاً لملاحظة عنوان كلّي. أيضاً خاص لكن الموضوع له عام ـ إلى أن قال: ـ ولكن الظاهر أنّه قسم برأسه وهو أمر شايع ذايع وليس ببديع ويحتمل أن يكون من هذا القبيل المقادير بناء على كونها حقيقة في القدر المشترك بين التام والناقص الّذي يساوق التام في الفائدة المقصودة ـ إلى أن قال: ـ إن الواضع قد يلاحظ معنىٰ ويضع اللفظ بإزائه من حيث كونه ذلك المعنىٰ كما إذا وضع لفظاً للإنسان من حيث أنّه إنسان أو لزيد من حيث كونه زيداً ويتبع الوضع حينئذٍ ذلك المعنىٰ في العموم والخصوص فأمّا عام مطلق أو خاص كذلك وقد يلاحظ معنىٰ ويجد فيه معنىٰ آخر ويضع اللفظ بإزائه لا من حيث كونه ذلك المعنىٰ بل من حيث إشتماله على ذلك الآخر كما لو إخترع الطبيب معجوناً مركباً من أُمور في علاج مرض ووضع لفظاً بإزائه لكن لا من حيث كونه ذلك المركب بل من حيث إشتماله على تلك الفائدة ونظيره في الأحكام الشرعية المنصوصة العلة فالوضع التوقيفى كالحكم التوقيفى قد يكون ثابتاً لموضوع لأنّه ذلك الموضوع وقد يكون ثابتاً له بإعتبار مناط موجود فيه وإن كان هذا بالمآل إثباتاً للحكم لذلك المناط فقوله كلّ

بإمكانه تخيل بأن الملازمة الموجبة للإنتقال من العام إليه[١] هو أيضاً[٢]

مسكر حرام مساو لقوله حرمت الخمر لإسكاره في عموم الموضوع إلّا أنهما متفاوتان في كيفية البيان والجعل فكما أن الحكم في مثل قوله حرمت الخمر لإسكاره يسرى إلى كلّ مسكر عند الشارع كذلك الوضع لأمر مركب بإعتبار إشتماله لفائدة يسرى إلى كلّ ما يفيد فائدة الكلّ من الأفراد حتّى لو فرض أن فاقد الجزئين أو الثلاثة مثلاً يؤثر النفع المقصود ولو في حال دون حال دخل تحت المسمى إلى آخر كلامه بطوله وقد عرفت الجواب عنه وأنّه لا مرآتية في شيء من الطرفين أصلاً. وقال المحقّق الحائري في «الدرر» ج ١ ص ٥: أقول يمكن ان يتصور هذا القسم أعنى ما يكون الوضع فيه خاصاً والموضوع له عاماً في ما إذا تصور شخصاً وجزئياً خارجياً من دون أن يعلم تفصيلاً بالقدر المشترك بينه وبين سائر الأفراد ولكنّه يعلم إجمالاً بإشتماله على جامع مشترك بينه وبين باقي الأفراد مثله كما إذا رأي جسماً من بعيد ولم يعلم بأنّه حيوان أو جماد وعلى أي حال لم يعلم أنّه داخل في أي نوع فوضع لفظاً بإزاء ما هو متحد مع هذا الشخص في الواقع إلى آخر كلامه ﷺ وفيه أن الجسم والشبح الّذي يرى من بعيد قد يتصور ذلك بعنوان أنّه جزئي ومعنىٰ خاص فيضع اللفظ بإزائه واقعه أي الشبح، وقد يتصور ذلك بعنوان الكلّي المنطبق عليه وعلى غيره فيضع اللفظ بإزاء معنونه ولا ثالث له فعلى الأوّل من الوضع خاص والموضوع له خاص وعلى الثاني من الوضع عام والموضوع له عام أو الخاص كما هو واضح.

(١) أي إلى الخاص.

(٢) أي نفس تلك الملازمة.

موجب للإنتقال من الخاص إلى العام[١] فلو كان مناط مرآتية العام عن الخاص هذا المقدار[٢] فلا محيث من التصديق بأن الخاص أيضاً قابل لأن يصير مرآة للعام[٣] ولكن بعد ما عرفت بأن هذه الجهة[٤] غير مرتبط بمقام بمرآتية عنوان عن آخر[٥] فلا محيص من إنكار المرآتية في الطرفين[٦] فلا محيص من أن تكون المرآة عنواناً إجمالياً[٧] لاتفصيلياً من دون فرق بين الكلّي والجزئي[٨]

---

(١) كما عرفت من كلامه ﷺ.

(٢) وهو مجرّد الإنتقال والإشارة إليه.

(٣) لوجود الإنتقال بالملازمة والإشارة إليه.

(٤) من الإنتقال بالملازمة.

(٥) وإنما كان مجرّد الإشارة إليه.

(٦) لا العام عن الخاص ولا الخاص عن العام.

(٧) وهو شيء أو شخص أو هذا وأمثال ذلك.

(٨) بأن يصدق على الكلّي فيقال هذا الإنسان وعلى الجزئي فيقال هذا زيد، بقى الكلام في الوضع خاص والموضوع له خاص بأن يتصور الواضع حين إرادته الوضع صورة شخصية ويضع اللفظ بإزاء تلك الصورة كوضع الأعلام الشخصية، وربّما يستشكل فيه بأن تصورها لا يمكن أن يكون بصورة ذهنية منطبقة عليها تمام الإنطباق لأن تشخص تلك الصورة وعدم صدقها على كثيرين إن كان بإعتبار وجودها الذهني وتقيدها به فذلك المعنىٰ العام أيضاً كذلك، وإن كان مع قطع النظر عن وجودها الذهني فمهما ضيقتها وقيدتها بالقيود لا يوجب التشخص وإمتناع الصدق على الكثير وبعبارة أُخرى أن اللحاظ المعتبر في الوضع الّذي ⇖

كما لايخفى وحينئذٍ لا يكون الخاص مرآة لعموماتها ولا العمومات الحاكية عن الجوامع التفصيلية لخصوصيّاتها كما لا يخفى مقالة[١] في المعاني الحرفية لاإشكال[٢]

بإعتبار خصوصية الملحوظ بذلك اللحاظ أو عمومه يتصف بالخصوص والعموم هو لحاظ النفس والمتصور لها لا يكاد يكون إلّا كلّيّاً لأن الخصوصيّات المتصورة من قبل المعلوم بالعرض من قبيل ضم كلّي إلى كلّي وهو لا يوجب كون الشيء جزئياً حقيقياً فالمتصور في عالم النفس كلّي دائماً ولو كان مصداقه الخارجي منحصر في فرد نظير كلّيّة الشمس فإن ما يتصوره ولو بقيوده لا مانع عند العقل أن يكون في العام له أفراد عديدة بهذه الخصوصيّات فيرجع إلى الوضع عام والموضوع له عام لوضع اللفظ له لا لمصاديقه، ولكن فيه أن هذا طور آخر من الكلام لا يسعه المقام وهو ما قاله الحكماء من أن الجزئي جزئي بالحمل الأولى الذاتي وكلّى بالحمل الشايع الصناعى وقد أنكروا وجود الجزئي بأن ما في العقل لا يكون إلّا كلّيّاً مضافاً إلى أنّه يرد الإشكال تارة بما قيل من أن متصورات النفس في مرتبة العاقلة كذلك وأمّا المتصور لها في عالم الحس المشترك (وهو الخارج) فجزئي. وأُخرى بأن المتصور في عالم العاقلة وإن كان في نفسه كلّيّاً ولكن بإعتبار إتحاده مع المعلوم بالعرض وحكايته عنه جزئي لسراية احد المتحدين إلى الآخر.

(١) نموذج ٣ وهو الأمر التاسع في وقوع أقسام الوضع الممكنة.

(٢) القسم الأوّل من عموم الوضع والموضوع له فلا شبهة فى وقوعه كأسماء الأجناس ونحوها.

٢٠٨ ـــــــ

كى به ينكشف الحال في المرام فهنا مقامات[١] المقام الأوّل في بيان المعاني الحرفية[٢] فنقول أوّلاً أنّهم أطبقوا على كونها غير مستقلة بالمفهومية[٣] وربّما[٤] أرجع عدم الإستقلال بالمفهومية إلى عدم إستقلالها[٥] في مقام لحاظها[٦] بجعلها آلة لملاحظة حال الغير قبال مفاهيم الأسماء الملحوظة بالإستقلال، وإلى ذلك[٧]

---

(١) لم يصرح ﷺ إلّا إلى المقام الأوّل فقط، وتحقيق الكلام في المعاني الحرفية ولواحقها وكيفية معانيها ووضعها يكون فى ضمن اُمور.

(٢) الأمر الأوّل في بيان كيفية المعاني الحرفية وهي على أقوال.

(٣) على ما هو المعروف والمشهور من تعريفها بأنها مفاهيم تكون في نفس حقيقتها غير مستقلة بالمفهومية المعبر عنها تارة بأنها مادلّ على معنى في غيره، واُخرى بأنّها ما دل على معنى غير مستقل بالمفهومية قبالاً للإسم الّذى عرّفوه بأنّه ما دل على معنىٰ في نفسه ومستقل بالمفهومية ففي الحقيقة منشأ هذا النزاع إنّما هو في وجه عدم إستقلال المعنىٰ الحرفي وكيفية إحتياجه وقيامه بالغير.

(٤) هذا هو القول الأوّل للمعاني الحرفية بعد ما كان للحروف معان في نفسها خلافاً لما قيل من أن الحروف لا معنى لها أصلاً كما سيأتي، وعلى أي ملخصه أن الواضع إعتبر ولاحظ الربط الوضعى بين لفظ الإبتداء ومعناه حيث يراد معنىٰ الإبتداء استقلالاً وكذلك إعتبر الربط الوضعى بين لفظ من ومعنى الإبتداء حيث يراد آلة وحالة لغيره.

(٥) أي المفاهيم.

(٦) أي لحاظ تلك المفاهيم.

(٧) أي عدم الإستقلال بالمفهومية.

٢١٠ ـــــــ

الحرفية عبارة عن نفس الروابط الخاصة الذهنية وعين النسب والربط والإضافات المتحقّقة بين المفهومين الّتي من سنخ الإضافات المتقومة بالطرفين خارجاً وموجباً لذلك لكن لا لمفهوم الربط وهو معنى إسمى بل واقع الربط الذهني ومصداقه بالحمل الشايع، وإن شئت توضيح أكثر فتصور الأُمور المتكثرة تارة بنحو لا يكون بينها ربط أصلاً كما يقول ثوب وتمر وجبل وزيد فإن مفاهيم الألفاظ المذكورة تحضر في الذهن بلا ربط أصلاً لبعضها ببعض، وأُخرى بنحو يكون بينهما ربط خاص فقوله زيد قائم يكون مفهوم كلّ من زيد وقائم يحضر في الذهن على ربط خاص يعبر عنه بالنسبة الحملية وكذا قام زيد فإن مفهوم كلّ من قام وزيد يحضر في الذهن على ربط خاص يعبر عنه بالنسبة الصدورية وهكذا في جميع الجمل فإن لمفرداتها إرتباطاً خاصاً يعبر عنه بعبارة تخصّه وكذا لفظ في في قولك الماء في الكوز ولفظ من في سرت من البصرة موضوع للربط الخاص الّذي كان بين مفهوم الماء ومفهوم الكوز فاذا لا حظت أمثال هذه الجمل تجد أُموراً ثلثة مفهوم السير ومفهوم البصرة والتعلق الخاص بينهما فكما يحتاج مفهوم السير ومفهوم البصرة كذا سائر الأمثلة إلى لفظ خاص يحكى عنه في مقام تفيهم المقصود وإظهار ما في الضمير كذلك ذلك الربط والتعلق الخاص بينهما يكون لفظ في ومن ونحوهما موضوعاً لذلك الربط والتعلق الخاص بينهما، فتحصل أنّه على القول الثاني تكون الحروف موضوعة للإضافات الخاصة الملحوظة على النحو الخاص سواء كان طرفاها جزئيين أم كلّيين أم مختلفين وعلى القول الأوّل تكون موضوعه للجامع بينها ومستعملة فيه كالأسماء وأن اللحاظ الآلي كالإستقلالي لم يؤخذ في المعنىٰ الموضوع له ولا المستعمل فيه وإنّما إذا لوحظ المعنىٰ في مقام الإستعمال باللحاظ الآلي يصير معنى حرفياً

أن المعنىٰ والملحوظ مفاهيم غير مستقلة بذاتها في عالم الذهن نظير النسب الخارجية القائمة بالوجودات الخارجية المتقوّمة بغيرها في الخارج مع[١] كون اللحاظ المتوجه إليها إستقلالياً[٢] بمعنىٰ عدم كونها مرآة لغيرها الموجب[٣]

وإذا لوحظ باللحاظ الإستقلالي كان معناً إسمياً فالحرف موضوع لمعنىٰ كلّي وهو مفهوم الإبتداء بنحو يلاحظ مرآة لملاحظة المصاديق الخاصة من النسب الإبتدائية الذهنية الحاصلة بين السير والبصرة.

(١) إشارة إلى الفرق بين القول والقول المتقدّم بوجوه.

(٢) منها أنّه على القول الأوّل كان اللحاظ آلياً وحالة لغيره لا مستقلاً وعلى هذا القول يكون اللحاظ مستقلاً وهو لحاظ الروابط والنسب المتحقّقة بين المفهومين والسر في ذلك أن الإستقلالية والتبعية على القول الأوّل من صفات اللحاظ من حيث توجّه اللحاظ إلى المعنىٰ تارة بنحو الإستقلال وأُخرى بنحو الآلية والمرآتية إلى الغير كما في نظرك إلى المرآة تارة مرآة لملاحظة وجهك وأُخرى إستقلالاً لملاحظة نفسها للحكم عليها بأن هذه المرآة أحسن من تلك بخلافه على القول الثاني فإن الإستقلالية والتبعية إنما كانت من صفات نفس المعنىٰ والملحوظ من حيث تحقّقه تارة في الذهن محدوداً بحد مستقل وغير متقوم بالغير وأُخرى لا كذلك بل حالة لمعنىٰ آخر وقائماً به كقيام العرض بمعروضه مع كونه في مقام اللحاظ في الصورتين ملحوظاً استقلالاً لا مرآة ففي الأوّل لا قيام للمعنىٰ بالغير بخلاف الثاني فإنّه قيام حقيقي كما لا يخفى.

(٣) ومنها أنّه على القول الأوّل لا يلتفت إليها لعدم اللحاظ المستقل فيها بل يكون الإلتفات إليها في ضمن الإلتفات إلى أطرافها فالإبتداء الحرفي ملحوظ

لعدم الإلتفات إليها بل يكون مثل هذه النسب القائمة بالغير المعبر عنه بتقيدات معان أُخرى ممّا يلتفت إليها بحيث[١] يوجّه طلبه نحو الذات المتقيدة بقيد كذا على وجه يكون التقييد جزءاً للمطلوب والقيد خارجاً وبديهى[٢] أنّه لو لا الالتفات إلى تقييدات المعاني في حيّز الخطاب فما معنىٰ لتوجيه الطلب نحوها، نعم[٣]

ضمن لحاظ السير في سر من البصرة بخلاف هذا القول فإنّه عبارة عن التقيدات فيكون ملتفتاً إليها.

(١) ومنها أنّه بعد ما كان ممّا يلتفت إليها يتعلّق بها الطلب وهو الذات المقيد بكذا ويكون التقيد جزئاً للمطلوب بخلاف القول الأوّل فإنّه بعد كونه مرآتاً وحالة لغيره وغير ملتفت إليه لم يتعلّق بها الطلب.

(٢) في بيان الكشف عن أنها ملتفت إليها لأن الطلب إنّما يتعلّق بشيء ملتفت إليه ويكشف عن ذلك جعل التقييدات في ضمن الخطاب فإنّه لو لم يكن ملتفتاً إليها كيف جعلها في حيّز الخطاب، والثمرة الفقهية قال الله تعالى على الناس حجّ البيت من إستطاع إليه سبيلاً ومعناه حجوا إن إستطعتم فإن كان المعنىٰ الحرفي غير مغفول عنه فيمكن أن يقال بأن القيد قيد الهيئة فلا وجوب قبل حصول الشرط وهو الإستطاعة، وأمّا إذا قلنا بأنّه مغفولاً عنه فكلّ الواجبات الّتي يظنّ أنها مشروطة واجبات معلقة أي القيد يكون قيد المادة ولا دخل له في الملاك فإن الوجوب فعلى والواجب إستقبالى.

(٣) وملخصه أن هذا الربط تحت لحاظ الذهن يختلف لحاظه مع لحاظ كلّ من طرفيه فإن كلاً من زيد وقائم مثلاً في زيد قائم ملحوظ في نفسه في قبال صاحبه وليس كذلك حال الربط فإنّه ملحوظ تبعاً لا إستقلالاً ونظيره في

لا يكون مثل هذه التقييدات مما يلتفت إليها بالأصالة بل يكون اللحاظ والإلتفات المتوجه إليها تبعياً ولذلك[١] لا يقع مبتدأً ولاخبراً ولا فاعلاً ولا مفعولاً بل هذه شأن الأسماء الملتفت إليها تفصيلاً أصالة ولكن ذلك المقدار[٢] لايقتضي مرآتيّتها لغيرها بحيث لايلتفت إليها أصلاً بل تمام الإلتفات كان متوجّهاً إلى غيرها وحينئذٍ[٣] هذا المسلك في تمام المعاكسة مع المسلك السابق بل على المسلك السابق لا يعقل أخذ الإستقلالية وعدمها في مفاهيم الأسماء والحروف بل لا محيص من تجريد المعنىٰ منهما[٤]

المحسوسات علاوة عما مر أن تنظر إلى نقطة في الكتاب فتقول هي أحسن من غيرها فإنّك في حال النظر إلى النقطة ترى ما حولها من الكلمات والسطور ولكن النظرين يختلفان فإن نظر النقطة أصلي ونظر ما حوله تبعى وكذلك حال الربط المعبر عنه بالإضافة والنسبة فإن لحاظه ليس كلحاظ طرفيه بل لحاظه تبعى ولحاظهما أصلي وهذا هو المراد من كونه غير مستقل بالمفهومية.

(١) أي ولكونه ملحوظاً تبعاً لا يقع محكوم عليه ولا به بخلاف الأسماء فإنّه يكون ملحوظاً بنحو يصّح الحكم عليه وبه كما هو واضح.

(٢) من كون لحاظها تبعيّاً.

(٣) ومنها في الفرق بين القولين من عدم لحاظ الآلية في الحروف كالإستقلالية في الأسماء للمحاذير الآتية بخلاف القول الثاني فإن الإستقلالية والتبعية من صفات المعنىٰ ولا يحتاج إلى التجريد أصلاً على ما مر مفصلاً فراجع.

(٤) قال في «الكفاية» ج ١ ص ١٥: وبالجملة ليس المعنىٰ في كلمة من ولفظ الإبتداء مثلاً إلّا الإبتداء فكما لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه ومستقلاً كذلك

وحينئذٍ وإن قيل[١] لازمه إتحاد معنى الأسماء والحروف وإنما الإختلاف في كيفية إستعمالها، وإلّا[٢]

لا يعتبر في معناها لحاظه في غيرها وآلة وكما لا يكون لحاظه فيه موجباً لجزئيته فليكن كذلك فيها.

(١) كما نقل ذلك في «الكفاية» ج ١ ص ١٥: ان قلت على هذا لم يبق فرق بين الإسم والحرف في المعنىٰ ولزم كون مثل كلمة من ولفظ الإبتداء مترادفين صحّ إستعمال كلّ منهما في موضع الآخر وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانيها وهو باطل بالضرورة كما هو واضح قلت الفرق بينهما إنّما هو في إختصاص كلّ منهما بوضع حيث أنّه وضع الإسم ليراد منه معناه بما هو، هو وفي نفسه والحرف ليراد منه معناه لا كذلك بل بما هو حالة لغيره كما مرت الإشارة إليه غير مرة فالإختلاف بين الإسم والحرف في الوضع يكون موجباً لعدم جواز إستعمال أحدهما في موضع الآخر وإن إتفقا في ماله الوضع، إنتهى فالعلقة الوضعية في الحروف مختصة بحالة ما إذا أُريد المعنىٰ حالة للغير وفي الأسماء مختصة بحالة أُخرى وهى ما إذا أُريد المعنىٰ إستقلالاً ولذا لا يصح إستعمال أحدهما في مقام الآخر.

(٢) أي وإن لم يكن الإختلاف في كيفية إستعمالهما كما مر من أنّه وضع الإسم لأن يراد معناه بما هو وفي نفسه والحرف وضع لأن يراد معناه لا كذلك بل آلة لملاحظة خصوصيّة حال المتعلّق ومنشأ عدم صحّة الإستعمال المزبور قصور الوضع وعدم إطلاقه لما إذا لم يستعمل كذلك لا من جهة تقيد المعنىٰ والموضوع له فيهما باللحاظ الإستقلالى والآلي للزوم المحاذير الآلية.

يلزم الإشكالات الثلاثة المعروفة[1] في أخذ هذه القيود في الموضوع له.

---

(١) قال في «الكفاية» ج ١ ص ١٣: وذلك لأن الخصوصيّة المتوهمة إن كانت هي الموجبة لكون المعنىٰ المتخصص بها جزئياً خارجياً فمن الواضح أن كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه كذلك بل كلّيّاً إلخ. قولهﷺ كثيراً ما إلخ. إشارة إلى صحّة دعوى الجزئية في الإخبارات الماضية مثل قوله سرت من البصرة أو السير الواقع لابدّ من كونه متشخصاً حسب القاعدة المسلمة الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فلا محاله يكون الإبتداء المراد من لفظة من جزئياً حقيقياً وكذا في النادر ممّا وقع في تلو الطلب نحو كن في مكانك وفي تلو الإخبارات الغير الماضية مثل اسير من البصرة إذا كان المراد الإبتداء من النقطة الخاصة ولكن يمكن أن يقال إن كلمة من لم تستعمل إلّا في كلى الإبتداء والتشخص إنّما جاء من قبل دال آخر نظير أسماء الأجناس الواقعة في تلك الإخبارات فيكون إرادة التشخص من دال آخر لا من لفظة من أو إستعمل في الكلّي وحمل في قلبه على هذا الفرد وحكم عليه، ومن ذلك يظهر أن التقييد بالكثرة في كلامهﷺ لا وجه له كما سيأتي المناقشة في أصل كلامه إن شاء الله تعالى وقوله المستعمل فيه إلخ. إذا ثبت عموم المستعمل فيه ثبت عموم الموضوع له أيضاً إذ لا قائل بالفصل وإن قيل بالعكس بأن الموضوع له عام والمستعمل فيه خاص، وعلى أي حال أن الّذي ذكرهﷺ. هو الإشكال الأوّل وملخصه بعد ما كان الوضع والإستعمال يتعلقان بالصور الذهنية لاالخارجية أن الصور الذهنية الّتي تستعمل فيها الحروف إن كان المراد من كونها جزئية أنها حاكية عن الجزئيات الخارجية فيرد عليه أن كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه في الحروف جزئياً خارجياً بل يكون كلّيّاً سواء كان واقعاً بعد الأوامر كقوله سر ←

من البصرة إلى الكوفة فلا شكّ في حصول الإمتثال بالسير من أي نقطة من نقاط البصرة إبتداء وفي أي نقطة من نقاط الكوفة إنتهاء فلو كانت الخصوصيّة مأخودة في الموضوع له أو المستعمل فيه يلزم عدم حصول الإمتثال بالسير من البصرة إلّا من نقطة خاصه وإنتهاء خاص أو كان عقيب الإخبار الحالي أو الإستقبالي كسير من البصرة إلى الكوفة فيحصل الإمتثال بالسير منها من أي نقطة إبتداء وبأي نقطة إنتهاء فلو كانت الخصوصيّة مأخوذة في الموضوع له أو المستعمل فيه يلزم أن لا يجعل الإمتثال إلّا من نقطة خاصّة لا يقال إنّا نفرض الخصوصيّة في المعنىٰ الموضوع له ولكن المستعمل فيه عام وعليه شيء ممّا ذكر لأنّه يقال هذا غير صحيح لإستلزام ذلك كون إستعمالات الحروف في جميع الموارد مجازاً لفرض أن الموضوع له فيها خاصاً والمفروض أنها لم تستعمل فيه بل إستعمل في غير ما وضع له فلا محالة يكون مجازاً مع أن الوجدان قاض بعدم تجويز العرف إستعمال اللفظ الموضوع للخاص في المعنىٰ العام لعدم العلاقة بينهما إن قلت إن المراد من الجزئي هو الجزئي الإضافي فلا يلزم المحذور. قال في «الكفاية» ج ١ ص ١٣: ولذا إلتجأ بعض الفحول إلى جعله جزئياً إضافياً وهو كما ترى، إنتهى. أي بالإضافة إلى المفهوم الإسمى جزئية أمّا بالإضافة إلى موارد إستعمالاتها كلّيّة قال في «الفصول» ص ١٣: وأعلم أن الحروف حيث كانت موضوعة بإزاء المفاهيم الملحوظ بها خال ما تعلقت به لا جرم كان معانيها الحقيقة معان خاصّة مقيدة بمتعلقاتها الخاصة وتلك المعاني وإن كانت في حد نفسها كلّيّة إلّا أن إعتبار تقييدها باللحاظ على الوجه الّذي سبق يصيرها شخصية ـ إلى أن قال: ـ الأسماء المستقلة في مداليلها موضوعة بإزاء معانيها من غير إعتبار لوجودها في الذهن فضلاً عن إعتبار وجودها فيه على الإستقلالى ـ إلى أن قال: ـ فإن التحقيق أن الواضع لاحظ في وضعها معانيها الكلّيّة ووضعها بإزائها بإعتبار

٢١٨ ـــــــ

ولكن[١]

واحد وهو خلاف الوجدان وتعلّق اللحاظ بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ لغو بل محال لإستحالة تقيد المعنىٰ باللحاظ المتأخّر عنه. ذكر في «الكفاية» ج ١ ص ١٤: مع أنّه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات لإمتناع صدق الكلّي العقلي عليها حيث لا موطن له إلّا الذهن فإمتنع إمتثال مثل سر من البصرة إلّا بالتجريد والغاء الخصوصيّة إلخ. هذا هو الإشكال الثالث وملخصه عدم صدقه على الخارجيات لأن الأمر المقيد باللحاظ الذهني كلّي عقلي لا موطن له إلّا الذهن فيلزمه إمتناع الإمتثال مثل قوله سر من البصرة إلى الكوفة إلّا مع التجريد والحاصل لا يصح الحمل ولا يمكن الإمتثال بدون تجريد الموضوع والمحمول عن التقييد بالوجود الذهني لعدم إنطباق ما في الذهن على ما في العين كما لا يخفى.

(١) ثمّ إن المحقّق الماتن دام ظله تربته الزكية قام في بيان التوجيه للقول الأوّل من إتحاد معنى الإسم والحرف ومع ذلك ليس الإختلاف في كيفيته الإستعمال وملخصه أن الغرض من وضع الحروف مثلاً تفهيم معناها حال كونه ملحوظاً باللحاظ الآلي لملاحظة خصوصية حال المتعلّق بنحو القضية الحينية وفي الأسماء تفهيم معناها حال كونه ملحوظاً باللحاظ الإستقلالي فلا جرم يتضيق من أجله دائرة موضوع وضعه أيضاً بنحو يخرج عماله من سعة الإطلاق ويختص بذات المعنىٰ لكن في حال كونه ملازماً مع اللحاظ الآلي في الحروف والإستقلالي في الأسماء بنحو القضية الحينية لا بنحو التقييد لأن ذلك محال كما مر ومن المعلوم أن قضية ذلك قهراً هو عدم صحّةالإستعمال المزبور على النحو المزبور لقصور الوضع وعدم إطلاقه كما لا يخفى والحاصل أن الواضع يضيق العلقة الوضعية ويوسعها تبعاً لسعة غرضه الداعي إلى الوضع وضيقه فبما أن غرضه في وضع الحروف

أمكن الإلتزام به[١] أيضاً بإختلاف المفهومين[٢] مع عدم أخذ اللحاظ في الموضوع[٣] بدعوى وضع الحرف لما تعلّق به اللحاظ الآلي بنحو المشيريّة إلى ما تعلّق به لا بنحو التقييد إذ حينئذٍ معنىٰ الأسماء مرتبة من المعنىٰ التوأم مع الإستقلال والحروف كذلك[٤] في المرآتية من دون أخذ اللحاظ فيه أبداً كي يرد الإشكالات، وإلى مثل هذا المعنىٰ أمكن بيان مراد الفصول بلا لزوم تهافت في كلماته فراجع[٥]

منحصر بإستعمالها في حال لحاظ معانيها آلة وتبعاً للمعاني الإسمية إستدعى ذلك الغرض الخاص وضع لفظ من مثلاً لمعنىٰ الإبتداءحيث يراد آلة لملاحظة المعنىٰ الإسمى لا على نحو التقييد ليكون الموضوع أمراً خاصاً بل يتحصّص طبيعي الإبتداء تبعاً لتحصص العلقة الوضعية المجعولة بينه وبين لفظ من مثلاً وبينه وبين لفظ الإبتداء.

(١) أي بإتحاد معنىٰ الأسماء والحروف.

(٢) لا الإختلاف في كيفيةالإستعمال.

(٣) حتّى يلزم المحاذير الثلاثة.

(٤) مرتبة من المعنىٰ التوأم مع الآلية والمرآتية.

(٥) ذكر في «الفصول» ص ١٢: في كلام طويل له وأعلم أن الحروف حيث كانت موضوعة بإزاء المفاهيم الملحوظ بها حال ما تعلقت به لا جرم كان معانيها الحقيقة معان خاصة مقيدة بمتعلقاتها الخاصة وتلك المعاني وإن كانت في حد أنفسها كلّيّة إلّا أن إعتبار تقييدها باللحاظ على الوجه الّذي سبق يصيرها شخصية ممتنعة الصدق على الأفراد المتكثرة فإن المهية متىٰ إعتبرت بشرط التقييد

بالوجود الذهني وهو المراد باللحاظ أو بالوجود الخارجي خرجت عن كونها كلّيّة لا محالة فإنها من صفات الماهية الموجودة في الذهن عند تجريد النظر عن وجودها فيه ولا يلزم ممّا قررنا أن يكون الحروف بإعتبار كلّ واحد من معانيها من متكثرى المعنىٰ ذاتاً نظراً إلى تعدد ما يعتريها من اللحاظ لأن المسمّى نفس المفهوم وهو لا يختلف في مواردها وإن تعدد القيد المعتبر في لحوق الوضع له فإنّه شرط خارج عن المسمّى وليس بشرط داخل فيه فهي عند التحقيق موضوعة بإزاء المفاهيم المقيدة بأحد أفراد الوجود الذهني الآلي من غير أن يكون القيد او التقييد داخلاً فيكون مداليلها جزئيات حقيقية متحدة في مواردها ذاتاً ومتعدّدة تقييداً وقيداً نعم لو قلنا بأن التقييد داخل في ما يعتبر مقيداً كما يلوح من بعضهم لزم أن يكون الحروف بإعتبار كلّ واحد من معانيها من متكثر المعنىٰ ذاتاً ومتعدد الحقيقة لكنه بمعزل عن التحقيق ـ إلى أن قال: ـ في ص ١٦: فإن التحقيق أن الواضع لاحظ في وضعها معانيها الكلّيّة ووضعها بإزائها بإعتبار كونها آلة ومرآتاً لملاحظة حال متعلقاتها الخاصة فلاحظ في وضع من مثلاً مفهوم الإبتداءالمطلق ووضعها بإزائه بإعتبار كونه آلة ومرآة لملاحظة حال متعلقاتها الخاصة من السير والبصرة ومثلاً فيكون مداليلها خاصة لامحالة وكذلك لاحظ في وضع أسماء الإشارة مفهوم المشار إليه ووضعها بإزاء ذاته بضميمة الإشارة الخارجة المأخوذة آله ومرآة لتعرف حال الذات فيكون معانيها جزئيات لا محالة لوضوح أن الماهية إذا أخذت مع تشخص لاحق لها كانت جزئية مع احتمال أن يكون قد لاحظ في وضع الحروف معانيها الكلّية ووضعها بإزاء كلّ جزئي جزئي من جزئياتها المأخوذة آلة ومرآة لملاحظة حال متعلقاتها ولاحظ في وضع أسماء الإشارة مفهوم الذات المشار إليها ووضعها بإزاء كلّي جزئي جزئي من خصوصيّات الذات مع الإشارة المأخوذة آلة ومرآتاً لتعرف حال تلك الذات ↖

٢٢٢ ـــــــ

وسنخه حيث أن مفاهيم الأسماء غير قائمة بغيرها[١] بل هي[٢] في عالم الذهن مستقلات في الوجود بخلاف المعاني الحرفية حيث أنها[٣] قائمة بغيرها[٤] ومتقومة بالغير كتقوم العرض بجوهره بل[٥] وليس سنخ المعاني الحرفية لدى المشهور من سنخ المحمولات بالضميمة[٦] كالكيف والكم وأمثالهما[٧] بل[٨]

---

(١) أي بغير الأسماء.

(٢) أي مفاهيم الأسماء.

(٣) أي معاني الحروف.

(٤) من الطرفين.

(٥) إنّما يكون بل للترقي وإبطال أن المعاني الحرفية في الذهن من قبيل تقوم العرض بجوهره في الخارج أي ليس كذلك.

(٦) ومن قبيل الأعراض الخارجية الّتي وجودها في نفسها عين وجودها لغيرها كما سيأتي.

(٧) ممّا يكون محمولاً بالضميمة والعرض له ما بإزاء في الخارج كالسواد والبياض بخلاف خارج المحمول كالوجوب ونحوه ليس له ما بإزاء في الخارج.

(٨) ثمّ بين سنخ معان الحرفية من أنها عبارة عن الروابط الخاصة والإضافات المتحقّقة بين المفهومين الّتي هي من سنخ الإضافات المتقومة بالطرفين فكما أن مفهوم لفظ الدار هى صورة هذا الأمر الواقعي وكذلك مفهوم زيد هي صورة هذه الذات الخاصة الخارجية كذلك مفهوم لفظ في هي صورة ذلك التحيز الخاص الواقع بين زيد والدار فاذا قلنا زيد في الدار فقد صورنا صورة الواقع في الخارج في ذهن السامع بهذه الألفاظ غاية الأمر أن مفهوم لفظ في ←

هي من سنخ النسب والإضافات القائمة بالطرفين فهي[١] في الأذهان[٢]

لايكاد يحضر في الذهن إلّا مع حضور متعلقيه أعنىٰ مفهوم زيد ومفهوم الدار لكونه صورة الربط الخاص أعنىٰ التحيز الواقع بين زيد والدار في الخارج ولايعقل تصور هذه الصورة الخاصة إلّا مع تصور أركانها الّتي تقوم بها وهذا بخلاف مفهوم الإسم مثل لفظ زيد والدار فإن إستحضار صورة هذا الأمر الواقعي لا يتوقّف على تصور غيره لعدم تقومه به ولهذا كان المعنىٰ الإسمى مفهوماً مستقلاً في التصور والحضور والمعنىٰ الحرفي تابعاً لغيره في اللحاظ والحضور.

(١) أي المعاني الحرفية.

(٢) بيان ذلك أن الفلاسفة قسموا الوجود تارة إلى وجوده في نفسه‌اي مستقلاً، ولنفسه‌اي لا في موضوع بل قائم بذاته وبنفسه‌اي ليس بمعلول لغيره وينحصر ذلك بالواجب تعالى، وأُخرى وجوده في نفسه‌اي مستقلاً ولنفسه‌اي قائم بذاته لكن لا بنفسه بل معلول لغيره كوجود الجوهر كالإنسان وهو الّذي نفس وجوده مقوم لماهيته ومذوت لذاته ومعلول لغيره وثالثة وجوده في نفسه‌اي مستقلاً لكن لا لنفسه بل لموضوع محقّق في الخارج وصفة له ووجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه وكذا لا بنفسه‌اي معلول لغيره وهو وجود العرض ووجود الرابطي كالسواد والبياض فإنّه مع قطع النظر عن عروضه على الجسم مستقل بالمفهومية من غير إحتياج لحاظه إلى شيء آخر وبالنسبة إلى عروضه يحتاج إلى موضوع فيكون ذاجهة إرتباطية فوجوده قائم بغيره، ورابعة وجوده لا في نفسه‌اي مستقلاً بل تبعاً ولا لنفسه بل في موضوع آخر ولابنفسه‌بل معلول لغيره‌كوجود الرابط فإنّه لا نفسية له أصلاً بل حقيقته الإرتباط بين الشيئين هذا في الوجود الخارجي،

من سنخ الوجودات الرابطية الخارجية لا الوجود الرابط على ما إصطلح به[١] صدر المتألهين في أسفاره[٢]

والوجود الذهني أيضاً، إمّا مستقل في مقام اللحاظ والتصور وهو المعنىٰ الإسمى وإمّا لا يكون مستقلاً بل يحتاج إلى تصور الطرفين وهو معنىٰ حرفي، فالمعاني الحرفية عند الماتن ليست من قبيل وجود الرابط كما في الأعراض الخارجية بل وجود الرابطي وهو النسب والإضافات المحتاج إلى الطرفين بحكم الوجدان هذا غير ما عليه الفلاسفة كما نشير إليه لكن المحقّق الماتن يقول حسب الإستقراء والفحص وجدنا الأسماء تدلّ على الجوهر وجملة من الأعراض ووجدنا الحروف تدلّ على جملة الأعراض الإضافة النسبية فإن الأعراض كما مر من حيث إفتقاره إلى الموضوع ينقسم إلى قسمين أحدهما ما يستغنى بموضوع واحد مثل مقولة الكيف والكم وأخرى ما يحتاج في تحققه إلى موضوعين بتقوم وجوده بهما مثل مقولة الأين والإضافة وباقي الأعراض الإضافية ووجدنا الهيئات تدل على ربط العرض بموضوعه وهو وجود الرابط وسابقه وجود الرابطي مثلاً لفظ في يدلّ على العرض الأينى العارض على زيد في مثل قولنا زيد في الدار وهيئة هذه الجملة التركيبية تدل على ربط هذا العرض الأينى بموضوعه أعنى زيداً وهكذا.

(١) أي خلافاً لما إصطلح عليه صدر المتألهين من كونها من وجود الربط لا الرابطي النسبي.

(٢) قال في «الأسفار» ج ١ ص ١٧: فصل في الوجود الرابطى إطلاق الوجود الرابطى في صناعاتهم يكون على معنيين أحدهما ما يقابل الوجود المحمولى وهو وجود الشيء في نفسه المستعمل في مباحث المواد الثلاث وهو ما يقع

رابطة في الحمليات الإيجابية وراء النسبة الحكمية الإتحادية الّتي تكون في جملة العقود ـ إلى أن قال: ـ والثاني ما هو أحد إعتباري وجود الشيء الّذي هو من المعاني الناعتية وليس معناه إلّا تحقّق الشيء في نفسه ولكن على أن يكون في شيء آخر أوله أو عنده لا بأن يكون لذاته كما في وجود القيوم بذاته فقط في فلسفتنا ـ إلى أن قال: ـ فإذن هذا الوجود الرابطى ليس طباعه أن تباين تحقّق الشيء في نفسه بالذات بل أنّه أحد إعتباراته الّتي عليها إن كانت، وأمّا الوجود الرابطى الّذي هو أحد الرابطين في الهلية المركبة فنفس مفهومه تباين وجود الشيء في نفسه وفي قولنا البياض موجود في الجسم إعتبار أن إعتبار تحقّق البياض في نفسه وإن كان في الجسم وهو بذلك الإعتبار محمولى بهلية البسيطة الآخر أنّه هو بعينه في الجسم وهذا مفهوم آخر غير تحقّق البياض في نفسه وان كان هو بعينه تحقّق البياض في نفسه ملحوظاً بهذه الحيثية وإنّما يصح أن يكون محمولاً في الهلية المركبة ومفاده أنّه حقيقة ناعتية ليس وجودها في نفسها لنفسها بل للجسم ثمّ وجود الشيء الناعتي بعد ما أن يؤخذ على هذه الجهة يلحظ على نحوين تارة ينسب إلى ذلك الشيء فيكون من أحواله وتارة إلى المنعوت فيقال الجسم موجود له البياض فيكون بهذا الإعتبار من حالات المنعوت وعلى قياس ما تلونا عليك يقع لفظ الوجود في نفسه أيضاً بالإشتراك العرفي على معنيين أحدهما بإزاء الوجود الرابطى بالمعنىٰ الأوّل ويعم ما لذاته وهو الوجود في نفسه ولنفسه وما لغيره لوجود الأعراض والصور وهو الوجود في نفسه لا لنفسه والآخر بإزاء الرابطى بالمعنىٰ الأخير وهو ما يختص بوجود الشي لنفسه ولا يكون للنواعت والأوصاف والحاصل أن الوجود الرابطى بالمعنىٰ الأوّل مفهوم تعلقى لا يمكن تعقلها على سبيل الإستقلال وهو من المعاني الحرفية ويستحيل أن يسلخ عنه ذلك الشأن ويؤخذ معنىٰ إسمياً بتوجيه الإلتفات إليه فيصير الوجود ◄

ولقد إشتبه الأمر على بعض[١]،

المحمول نعم ربّما يصح أن يؤخذ نسبياً غير رابطي وبالمعنىٰ الثاني مفهوم مستقل بالتعقل وهو وجود الشيء في نفسه ـ إلى أن قال: ـ فلو إصطلح على الوجود الرابط الأوّل الرابطي والرابطي للأخير وبإزائها الوجود المحمول الأوّل المعنيين والوجود في نفسه للأخير تقع الصيانة عن الغلط.

(١) إشارة إلى القول الثالث في المعنىٰ الحرفي بأن لا يكون موضوعاً لمفهوم المعنىٰ آلة لغيره ولا لواقع النسبة بل من قبيل الأعراض وهذا التعبير موجود في جملة من الكلمات حتّى صاحب الكفاية قال في ج ١ ص ١٤: حيث أنّه لا يكاد يكون المعنىٰ حرفياً إلّا إذا لوحظ حالة لمعنىٰ آخر ومن خصوصيّاته القائمة به ويكون حاله كحال العرض فكما لا يكون في الخارج إلّا في الموضوع كذلك هو لا يكون في الذهن إلّا في مفهوم آخر إلخ. وذكر المحقق الحائري في «درر» ج ١ ص ٨: قال والحق أن معاني الحروف كلّها كلّيّات وضعت ألفاظها لها وتستعمل فيها ولا تحتاج هذا الدعوى بعد تعقل المدعي إلى دليل آخر إذ من المعلوم أنّه ما دعى القائل بجزئية المعنىٰ الحرفي إلّا عدم تعقل كونه كلّيّاً فنقول لا إشكال في أن بعض المفاهيم نحو وجودها في الخارج هو الوجود التبعي فهي موجود بالغير لا بنفسها وهذا واضح لا يحتاج إلى البيان وأيضاً لا إشكال في أن تلك المفاهيم قد يتصور في الذهن مستقلة أي من دون قيامها بالغير كما أن الإنسان يلاحظ مفهوم لفظ الضرب في الذهن مستقلاً وهذا المفهوم بهذا النحو من الوجود ليس في الخارج إذ لا يوجد في الخارج إلّا تبعاً للغير وقد يتصور تلك المفاهيم على نحو ما تتحقّق في الخارج فكما أنها باللحاظ الأوّل كلّيّات كذلك باللحاظ الثاني إذ حقيقتها لم تتغير بإختلاف اللحاظين وكما أن قيد الوجود الذهني ملغى في ←

٢٢٨ ـــــــ

وجعلها من سنخ مطلق الأعراض القائمة بالجوهر في عالم الذهن كخارجه[١] ولعل منشأ إشتباهه تعبيرهم أن من للإبتداء وإلى للإنتهاء ولعل للترجي وليت للتمنىٰ ولام الأمر للطلب[٢] إذ[٣] هذه كلّها[٤] من غير مقولة الإضافة[٥] وجعل[٦] الفرق بين الإسم والحرف بحسب قيام هذه المعاني بغيرها في الحرف واستقلال وجودها في الذهن في الأسماء، ولكن فيه غفلة وذهول كيف[٧]

---

(١) والفرق بين هذا القول وسابقه واضح فإن المعنىٰ الحرفي على هذا القول كان من قبيل المحمولات بالضميمة المرتبط وجودها بالغير نظير الأعراض الخارجية كالسواد والبياض وهو الشيء المرتبط وجوده بالغير بخلاف القول المتقدّم فإن المعنىٰ الحرفي على ذلك كان من سنخ الروابط والإضافات المتقومة بالطرفين والربط بالطرفين.

(٢) فالتعبير بذلك أوجبهم الوقوع في الإشتباه وتخيلوا أنها من قبيل الأعراض الخارجية فمفاهيم الحروف لا توجد في الذهن إلّا حالة لمدخولاتها فمفهوم من مثلاً ليس هو في الذهن من طبيعة الإبتداء الّتي يمكن أن يخبر عنها وتلاحظ مستقلة بل الإبتداء الّذي هو حالة للبصرة أو غيرها من مدخولات هذه الكلمة.

(٣) تعليل لمنشأ الإشتباه.

(٤) أي بحسب التعبير.

(٥) وهو القائم بالطرفين.

(٦) كما صرح في الكلام المنقول أوّلاً فراجع.

(٧) ثمّ قام المحقّق الماتن ﷺ في مقام الإشكال على هذا القول وهو القول ⇐

ولازمه عدم إحتياج المعاني الحرفية إلى الطرفين بل يكفيه طرف واحد هي قائمة به وهو كما ترى ينادي الوجدان بفساده فلا محيص من جعل سنخ معانيها على هذا المسلك[١] من سنخ النسب والإرتباطات المعبر عنه بتقيّدات المعاني الإسمية[٢] وأمّا تعبيراتهم المزبورة[٣]

الثالث، وهذا هو الإشكال الأوّل فإنّه لو كان من سنخ الأعراض لما كان محتاجاً إلّا إلى طرف واحد لا إلى طرفين والوجدان يحكم بإحتياجهما إلى الطرفين فإن قولك الماء في الكوز أو سرت من البصرة ونحو ذلك لا يرى من لفظ في ومن إلّا الروابط الخاصة الذهنية بين مفهومى الماء والكوز ومفهومي السير والبصرة لا أنّه يرى من لفظ في الشيء المرتبط بالغير نظير السواد والبياض ولذلك لا يصح الإكتفاء أيضاً بذكر متعلّق واحد بقولك سرت أو من البصرة بل لابدّ من ذكر المتعلقين فإن ذلك شاهد صدق على كون مدلول الحروف من سنخ النسب والإرتباطات المتقومة بالطرفين.

(١) أي مسلك المشهور.

(٢) بالربط بينهما، وثانياً وهو لم يشير إليه‌ﷺ أنّه لو كان كالعرض الخارجي لصح جعلها موضوعاً وحمل الوجود المحمولى عليه كما هو الشأن في العرض الخارجي ويقال النسبة الكذائية موجودة أو غير موجودة ومن المعلوم أن الموضوع في هذه القضية معنىٰ إسمى مستقل في اللحاظ ومن ثمّ دخل عليه لام التعريف لا معنىٰ حرفي وخرج عن المعنىٰ الحرفي فيكشف عن فساد هذا القول.

(٣) من كون لعل للترجي وليت للتمني، ونحوهما وتقدّم قوله ولعل منشأ إشتباهه إلخ.

فإنما هي في مقام شرح اللفظ وصرف الإشارة إلى سنخ النسب[١] الملازمة لهذه المعاني[٢] وأن دلالة الحروف عليها[٣] لمحض الملازمة[٤] لا أنها[٥] بنفسها مأخودة في مفاهيم الحروف[٦]

---

(١) من النسبة الإبتدائية والنسبة الإنتهائية والصدورية والتوصيفية والظرفية والمكانية وغير ذلك ويكون كالإضافات الخارجية كالأبوة والبنوة والفوق والتحت وأمثال ذلك ممّا يتقوم بالطرفين.

(٢) من الإبتدائية والإنتهائية والترجى والتمنى وأمثال ذلك.

(٣) على هذه المعاني.

(٤) أي الملازمة بين هذه النسب وهذه المعاني.

(٥) أي هذه المعاني من الإبتدائية والإنتهائية ونحوهما.

(٦) وإلّا لإنقلب المعنىٰ الحرفي إسمياً لأن هذه المفاهيم غير متقومة بالطرفين أقول الظاهر أن المحقّق النائينيّ يعترف بذلك وإنّما يشبه بذلك قال في «الأجود» ج ١ ص ٢٠: الفرق بين المفهوم من لفظ النسب والربط وغيرهما من المفاهيم الإسمية والمفهوم من الحروف هو الفرق بين المفهوم والحقيقة. وفي ما نحن فيه أيضاً قد تحتاج إلى حقيقة الربط بين كلمتين فلا يفيد قولنا زيد الربط الدار وكذلك قد نحتاج إلى مفهوم الربط كقولنا الربط متقوم بطرفين فلا يفيد قولنا من متقومة بطرفين ولأجل غاية البينونة بينهما لا يصح إستعمال أحدهما في موضع آخر ـ إلى أن قال: ـ ص ٢٧: بخلاف المفهوم الحرفي فإنّه متقوم بطرفي الكلام ويستحيل صدقه في موطن آخر غير موطنه الكلامى إلخ. إلى غير ذلك من عبارته فالمناقشة لفظية.

٢٣٢ ـــــــ

ومثل بأن في علامة لكون الدار موجود في الذهن بنحو الأينيّة[١] بلا كونه بنحو العينية[٢] وتوضيح فساده[٣] بأن الخصوصيّات الزائدة عن ذات الطرف من أنحاء وجوده[٤] خارجة عن مدلول لفظ الطرف ومحفوظة[٥]

---

(١) أي من حيث كونها مكان زيد مثلاً فيأتي لفظ في مثلاً في الدار لتعرف حال الدار وخصوصيّة معناها وهكذا لفظ من وعلى وأمثال ذلك من الحروف.

(٢) وهو البناء الخارجي وكونه من الأعيان الخارجية فزيد في الدار يكون ظرفاً لزيد بنحو الأينية لا بنحو العينية وهي إرادة الدار بما هي.

(٣) وملخص الكلام في الجواب عن القول الرابع أنّه لا شكّ في أن الألفاظ موضوعة لذوات المعاني وتلك الخصوصيّات الّتي أُشير إليها خارجة عما وضعت الألفاظ لها وحينئذٍ إن كانت قرينة على إرادة تلك الخصوصيّات من نفس الألفاظ لزمت المجازية وفي مثل تلك الإستعمالات ولا أظنّ أحداً يلتزم به حتّى القائل بهذا القول، وإن كانت الخصوصيّة مدلولة لنفس هذه الحروف بهذا إعتراف بأن لها معاني ورجوع عما قال وأمّا الفاعلية الّتي هي عبارة عن النسبة الصدورية فهي مستفادة من هيئة الكلام والجملة فالقياس في غير محله والحاصل أن الحروف لها معنىٰ لا أن معناه تحت لفظ الغير والحرف علامة فإن المحقّقين طراً على خلافه.

(٤) فإن مثل الدار في المثال وكذا السير والبصرة من أسامي الأجناس موضوعة للهيئة المهملة وذات المعنىٰ عارية عن الإطلاق والتقييد ولذا كون مراد المتكلم من اللفظ هو المعنىٰ الإطلاقى يحتاج إلى مقدّمات الحكمة وكذا سائر الخصوصيّات تحتاج إلى القرينة.

(٥) أي تلك الخصوصيّات من المعنىٰ الملازم للإنتهاء أو الإبتداءوهكذا.

في الذهن قائماً بغيرها[١] وحيث أن لفظ الطرف غير حاكٍ عنها[٢] فيحتاج إلى مبرز آخر[٣] وحينئذٍ فتارة يكون لفظ من قرينة على إرادة الخصوصيّة المزبورة من لفظ طرفه[٤] فيلزم كونه مجازاً فيه[٥] وإلّا[٦] فما هو في قباله هو هذه الكلمة[٧] ولا نعنى من معناها[٨] إلّا هذا، وأعجب من أصل المختار[٩]

---

(١) أي تكون تلك الخصوصيّة قائمة بالغير وهو الطرفين ومراده جزماً.

(٢) أي عن تلك الخصوصيّات.

(٣) يدلّ على تلك الخصوصيّات.

(٤) بأن تكون الخصوصيّة تحت لفظ الغير ومراده منه يلزم إستعمال لفظ الدار والسير والبصرة في مثل زيد في الدار وسرت من البصرة في معنىٰ الخاص فيلزم المجاز.

(٥) والمجازية لأجل كونه من باب إستعمال اللفظ الموضوع للكلّي في الفرد والخصوصيّة.

(٦) أي وإن لم يكن كذلك بل إستعمل الظرف كالدار في الطبيعة المهملة وكونه من باب إطلاق الكلّي على الفرد وإرادة الخصوصيّة بدال آخر والدال الآخر لايكون في الكلام إلّا لفظ في، في زيد في الدار ومن في سر من البصرة وهكذا فهو الموضوع كذلك.

(٧) أي لفظة من وفي ونحوهما من الحروف.

(٨) أي الحروف.

(٩) أي من أصل مختاره من عدم كون الحرف له معنىٰ أصلاً.

تمثيله بالرفع للفاعلية[١] إذ[٢] جهة الفاعلية وهو كونه طرف إضافة المادة صدوراً أم قياماً[٣] أيضاً جهة زائدة عن أصل المعنىٰ[٤] ومن المعلوم أن الدال عليه ولو بالملازمة[٥] لابدّ وأن يكون هيئة الكلام[٦] فهي أيضاً من حيث المعنىٰ من سنخ الإضافات والإرتباطات القائمة بالطرفين كما سيجئ توضيح ذلك في شرح مداليل الهيئة إن شاء الله تعالى وبالجملة نقول[٧]

---

(١) من أن الرفع والنصب والجر ممّا لا معنىٰ لها بل مجرّد علامات لخصوصيّة وقوع زيد في جائني زيد فاعلاً في التركيب.

(٢) هذا هو الجواب عن المشبه به المذكور في كلامه.

(٣) أي النسبة الصدورية أو الحلولية في الفاعل وكذا سائر أنحاء النسب من حيث المفعوليّة والزمانيّة والمكانيّة ونحوها من غير أن تكون تلك الخصوصيّات تحت لفظ الغير ومستفاده من لفظ الإسم وهو زيد أو المجئ لما أن لفظ زيد دالة على الذات المهملة العارية عن خصوصيّة وقوعه فاعلاً أو مفعولاً أو زماناً أو مكاناً فيحتاج في إفادة خصوصيّة وقوعه كذلك إلى دال آخر والدال آخر هو الهيئة والرفع في الفاعليّة والنصب في المفعوليّة ونحو ذلك.

(٤) كما عرفت مفصلاً ويدلّ عليه الهيئات.

(٥) أي الهيئة موضوعة للنسب والإضافات الملازمة للنسبة الصدورية والوقوعية ونحوهما.

(٦) وهو الرفع والنصب والجر.

(٧) ما أفيد من التسلم على عدم المعنىٰ للإعراب وأنها علامة محضة لتعرف حال الإسم من حيث وقوعه فاعلاً ومفعولاً أو حالاً في التركيب الكلامي ←

إن ما هو طرف الترديد في المعاني الحرفية لدي المحقّقين الصورتان السابقتان[١] وبعد ذلك نقول[٢] إن لازم المسلك الأوّل أن المعاني الحرفية آلة لملاحظة حال الغير ولازم المسلك الثاني كون المعاني الحرفية بنفسها حالة للغير[٣]

مشبهاً للحروف بها أيضاً في ذلك واضح البطلان في كلّ من المشبه والمشبه به كما عرفت مفصلاً مضافاً إلى ذلك كلّه لو سلم أن الرفع والنصب والجر علامات للدلالة على الفاعلية والمفعوليّة ونحوهما لكن نمنع هذا المعنىٰ في الحروف لأن العلامة هي الّتي لم تحدث في ذي العلامة معنى يكون فاقداً له لو لا تلك العلامة بل يكون ذوالعلامة باق على ما كان عليه قبل دخول العلامة وإنّما أتىٰ بالعلامة لمجرّد التعريف والإشارة إلى ما في ذي العلامة وشأن الحروف ليس كذلك فإنها تحدث معنىٰ قائماً في غيره كان ذلك الغير فاقداً له قبل دخول الحرف فببركة دخوله يحدث فيه معنىٰ مثلاً زيد في قولك يا زيد لم يكن منادىٰ قبل دخول حرف النداء عليه لكن صار منادىٰ بسبب دخول كلمة يا عليه فزيد كان فاقداً لهذا المعنىٰ قبل دخول كلمة يا عليه وبعد دخولها عليه حدث فيه هذا المعنى الجديد الّذي كان غير موجود فيه وعليه فلا يمكن القول بكون الحروف علامة مثل الإعراب كما لا يخفى.

(١) وهو القول الأوّل كما عليه صاحب الكفاية والفصول والقول الثاني أنها النسب والإضافات.

(٢) ثمّ قام ﷺ في بيان لوازم القولين وإبطال القول الأوّل.

(٣) تقدّم مفصلاً أن لازم القول الأوّل هو عدم إستقلال المعنىٰ الحرفي بإعتبار كيفية اللحاظ وأنّه يلحظ آلة لمعنىٰ آخر ومرآة لملاحظة المصاديق الخاصة من

فالجمع بين كونها آلة[١] وحالة[٢] لا يخلو عن خلط بين المسلكين[٣] وكيف كان الّذي يقتضيه التحقيق إختيار المسلك الثاني وذلك لا[٤] لما توهّم[٥]

النسب المذكورة، ولازم القول الثاني وأنّه من قبيل الإرتباطات القائمة بالطرفين كان عدم استقلال المعنىٰ الحرفي بإعتبار نفس ذاته لا بإعتبار اللحاظ.

(١) وهو لازم القول الأوّل.

(٢) وهو لازم القول الثاني.

(٣) كما هو كثيراً وقع عبارة صاحب الكفاية والمحقّق الإصفهانيّ ﷺ قال في «الكفاية» ج ١ ص ١٤: ليس لحاظ المعنىٰ حالة لغيره ـ إلى أن قال: ـ لحاظه في غيرها وآلة إلخ. وقال في «النهاية» ج ١ ص ٢٠: وأمّا جعله آلة وحالة لغيره إلخ.

(٤) أي ليس إختيارنا القول الثاني لأجل ما يرد عليه من التوهّم فإن دفعه ظاهر كما ستعرف بل لأجل أمر آخر سيأتي.

(٥) المتوهّم هو المحقّق النائينيّ ﷺ المستشكل على صاحب الكفاية ﷺ قال في «الأجود» ج ١ ص ١٥: أمّا القول الأوّل فيرد عليه أن لازمه جواز إستعمال الحروف في موضع الأسماء وبالعكس مع أنّه من أفحش الأغلاط، وأمّا حديث إشتراط الوضع فممّا لا محصل له فإن الإشتراط المذكور هل هو اشتراط في ضمن الوضع أو في خارجه وما الدليل عليه أو على لزوم إتباعه في إشتراطه ما لم يرجع إلى الجهات الراجعة إلى الموضوع أو الموضوع له ثمّ على تقدير لزوم الإتباع فليكن كأحد الأحكام الشرعية الّتي توجب مخالفته إستحقاق العقاب فلم لا يصح الإستعمال بحيث يعد من الأغلاط ـ إلى أن قال: ـ إن المعنىٰ يستحيل أن يكون في حد ذاته لا مستقلاً ولا غير مستقل وليس هذا إلّا إرتفاع النقيضين، ثمّ إن

من أن لازم المسلك الأوّل صحّة إستعمال من في مفهوم الإبتداءوعكسه بعد الجزم بعدم نفوذ شرط الواضع لكيفية الإستعمال بعد الفراغ من وضعهما لمعنىٰ واحد للجزم بخروج أنحاء اللحاظات الإستعماليّة عن الموضوع له، لأنّه يقال[1]

استقلال وعدمه هل هما من الفصول المنوعة أو من قبيل الأعراض وعلى الأوّل يلزم تركب المعاني وقد بينا تجردها وبساطتها مع أنّه لا معنى لأخذ الجنس في مقام الوضع والفصل في مقام الإستعمال وعلى الثاني فما السبب في وجود هذا العرض، إنتهى. وتوضيحه بناء على ما سلكهﷺ أن المعاني بأسرها بسيطة غاية البساطة وهي في وعاء العقل وظرفه مثل الأعراض في وعاء الخارج فيكونها بسائط لا تركب لها وذلك فإن ما به الإمتياز في المعاني عين ما به الإشتراك كالأعراض فإن السواد إمتيازه عن ضده كالبياض بهوية ذاته لا بالفصول المنوعة له وكذا السواد الشديد مع السواد الضعيف إمتيازه عن غيره بنفس السواد دون شيء آخر وإلّا فلا يكون ما به الإمتياز فيها عين ما به الإشتراك والمعاني كذلك فإنها عبارة عن المدركات العقلية الّتي لا موطن لها إلّا العقل فهي أبسط البسائط إذ إمتياز بعضها عن بعض إنما هو بنفس الهوية لا بالفصول المنوعة له لعدم الجنس والفصل لها فاذا كان المفاهيم ومنها مفاهيم الحروف بساطة غاية البساطة ولاتركب لها أصلاً فإن المعنىٰ لا يمكن أن يخلو في الواقع ونفس الأمر عن الإستقلاليّة وعدمها ولا جامع بين النقيضين حتّى يكون هو الموضوع له للأسماء والحروف فيكونا موضوعين بإزاء الجنس والآليّة والإستقلاليّة من فصوله المنوعة كالناطقيّة والصاهليّة لأنها في غاية البساطة فلا يمكن أن يكون مركباً أصلاً.

(١) والجواب عن هذا الإيراد أوّلاً ليس شرط من الواضع أصلاً في أنّه

إن كيفيّة الإستعمال وإن لم يكن شرطاً من الواضع مع[١] عدم وجه لنفوذ هذا الشرط ولكن نقول[٢] إن الغرض الواضع بعد تعلقه في وضع الأسماء والحروف لسنخ واحد من المعنىٰ بتفهيم المخاطب كيفية لحاظ المعنىٰ حين إستعماله بنحو الإستقلال أو المرآتية فلا جرم يصير نحو إستعماله بنحو مخصوص من أغراض الوضع على وجه لا يمكنه الأخذ في الموضوع له[٣]

لا يستعمل الحروف في ما كان آلة لغيره والإسم في ما يلحظ مستقلاً كما مر مفصلاً بل موضوعه لحصة خاصة الملازم للآلية وحصة خاصة الملازمة للإستقلال.

(١) وثانياً لو سلّم شرط كذلك لا دليل على نفوذ الشرط ولزوم الوفاء به بعد ما لم يكن دخيلاً في الموضوع له.

(٢) وهو العمدة في الجواب ولقد أشرنا إليه في ما تقدّم أيضاً وملخصه أن عدم صحّة إستعمال كلّ من الإسم والحرف حينئذٍ مكان الآخر إنما هو من جهة قصور الوضع وتضيق دائرته وعدم إطلاقه الناشئ ذلك الضيق من جهة تضيق الغرض الداعى على الوضع وأخصيته بإعتبار أن الغرض من وضع الحروف إنما هو لأن يراد معناه لا بما هو شيء في حباله بل بما هو مرآة لملاحظة خصوصيّة حال المتعلّق وفي وضع الأسماء لأن يراد معناها لا كذلك بل بما هو في نفسه فإن قضية أخصية دائرة الغرض توجب قهراً تضيقاً في دائرة وضعه أيضاً بنحو يخرجه عما له من سعة الإطلاق الشامل لحال عدم لحاظ الآلية في الحروف والإستقلاليّة في الأسماء ولذلك لا يصح إستعماله في مقام آخر لعدم الحقيقة لعدم الوضع ولا المجاز لعدم العلاقة المصححة له ولو كانا متحدين معناً.

(٣) للزوم المحاذير الثلاثة وتقيد المعنى باللحاظ المتأخّر عنه وهو محال.

فلازمه قهراً ضيق دائرة الوضع والترخيص بمقدار ضيق غرضه فيصير حينئذ الموضوع له في حال كونه مرآة[١] لا بشرط المرآتية ولا لابشرطه كما أفاده المحقّق القمّي بالنسبة إلى حال الإنفراد[٢] فكان ما نحن فيه من تلك الجهة حال أوامر العبادي[٣] بالإضافة إلى نحو إمتثالها القربى فكما أن خصوصيّة هذا النحو من الإمتثال مأخوذ في الغرض الداعي على الأمر بالذات من دون كونه قيداً للمأمور به لإستحالته[٤]

---

(١) على نحو القضية الحينية فيكون وضع الحروف لهذه الحصة من المعاني الّتي يلحظ آلة كما أن وضع الأسماء للحصة الأُخرى وهي المعان المستقلة.

(٢) قال في «القوانين» ج ١ ص ٦٣: بل أقول إنّما صدر الوضع من الواضع مع الإنفراد في حال الإنفراد لا بشرط الإنفراد حتّى يكون الوحدة جزءًا الموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنىٰ الحقيقي للمفرد هو المعنىٰ في حال الوحدة لا المعنىٰ والوحدة.

(٣) فالواجبات العبادية الموقوفة صحّتها على قصد القربة وإتيانها بدعوة الأمر المتعلّق بها فكما أن أخصية دائرة الغرض هناك أوجبت تضيق دائرة الأمر والإرادة عن الشمول لغير ما هو المحصل لغرضه وهو العمل المأتى عن داع قربى فلا يكون للمتعلق إطلاق يعم حال عدم الدعوة ولا كان مأخوذاً فيه قيد دعوة الأمر بل المأمور به هي الحصة الخاصة وهي التوأمة مع قصد القربة، كذلك في المقام أيضاً على ما عرفت.

(٤) على ما ذكر في محله من تقدّم الشيء على نفسه.

ومع ذلك صار موجباً لضيق دائرة الأمر بنحو لم يتعلّق إلّا بالذات التوأمة مع التقرب في عالم الوجود لا بشرط التقرب ولا لابشرطه فكذلك في المقام[١] ولازم ذلك حينئذٍ قصور ترخيص الواضع من وضعه على أي نحو من الإستعمال بلا إحتياج فيه إلى شرط خارجي[٢]

---

(١) فاذا كان الغرض من وضع الحروف مثلاً تفهيم معناه ملحوظاً باللحاظ الآلي بنحو القضية الحينية والأسماء باللحاظ الإستقلالي كذلك فعليه يتضيق من أجله دائرة موضوع وضعه ويختص بذات المعنىٰ في حال كونه ملازماً مع اللحاظ الآلي أو الإستقلالي بنحو القضية الحينية لا التقييد.

(٢) كما توهّم وما ذكرنا من القضية الحينية والحصة التوأمة مع الآلية في الحروف والإستقلاليّة في الأسماء هو مراد صاحب الكفاية ﷺ من جواب إن قلت في «الكفاية» ج ١ ص ١٥: إن قلت على هذا لم يبق فرق بين الإسم والحرف في المعنىٰ ولزم كون مثل كلمة من ولفظ الإبتداء مترادفان صحّ إستعمال كلّ منهما في موضع الآخر وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانيها وهو باطل بالضرورة كما هو واضح قلت الفرق بينهما إنما هو في إختصاص كلّ منهما بوضع حيث أنّه وضع الإسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه والحرف ليراد منه معناه لا كذلك بل بما هو حالة لغيره كما مر الإشارة إليه غير مرة فالإختلاف بين الإسم والحرف في الوضع يكون موجباً لعدم جواز إستعمال أحدهما في موضع الآخر وان إتفقا في ماله الوضع إلخ. وليس مقصوده إشتراط عند الوضع على المستعملين بأن لا يستعملوا الحروف إلّا في حال لحاظ المعنىٰ مرآتاً لحال المتعلّق ولا الأسماء إلّا في حال المعنىٰ مستقلاً كما مر مفصلاً مع جوابه.

في متن عقد لازم وحينئذٍ يكون إستعمال كلّ واحد بغير ما يوافق غرضه الداعي على وضعه غلطاً[١] كما لا يخفى.

---

(١) أي في غير الحصة الّتي وضع اللفظ لذلك المعنىٰ في تلك الحصة والمحدودة بذلك الحد وأمّا الجواب عما ذكره أخيراً من الجمع بين النقيضين ففيه إنّا لا نسلم كون المفاهيم والمعاني الحرفية بسائط غاية البساطة بل هي مركبة ولها فصول وأجناس وليس ما به الإمتياز فيها عين ما به الإشتراك إذ لا شكّ في أن المفاهيم الذهنية يمتاز بعضها عن بعض فتارة يكون الإمتياز فيها بتمام الذات كالأجناس العالية وأُخرى ببعض الذات كالأنواع المتداخلة تحت جنس واحد كما في مفهوم الإنسان والبقر مثلاً ومرة يكون الإمتياز فيها بالعوارض الزائدة عن أصل الذات كما في الإضافة والأشخاص المتداخلة تحت نوع واحد فهذه المفاهيم تمتاز بالعيان والوجدان بعضها عن البعض الآخر فكيف يمكن القول بأن المفاهيم الحرفية كلّها بسائط غاية البساطة، وما قيل في المعقول من أن المفاهيم مجردة في مرحلة التعقل فإن المدرك فيه مجرد من المادة والمقدار والإضافة معاً ويكون محذوفاً عنه كلّ شيء كما هو الحال في حقائق الأشياء فإنها موجودة في قوة العاقلة مجردة عن جميع عوارض المادة والمقدار والإضافة ولكن تخيل أن المراد من التجرد هو التجرد عن كلّ شيء حتّى من الأجزاء العقلية غفلة عن أن مرادهم من التجرد هو التجرد عن المادة والصورة والمقدار لا تجردها من الأجزاء العقلية حتّى يشمل الأجناس والفصول كما هو واضح. مضافاً إلى أنّه بناء على تسليم كون المفاهيم بسيطة وأنّه لا جامع في البين فمع ذلك لا يلزم إرتفاع النقيضين كما سيأتي فإنّه يكون موضوعاً للماهية المبهمة كما لا يخفى. وقال المحقّق النائينيّ في «الأجود» ج ١ ص ٢٧: ليس المراد من الكلّيّة والجزئية ⇖

لافي المقام ما هو المتبادر منها في المفاهيم الإسميّة من قابلية الصدق على كثيرين وعدمها كما توهمه المحقّق صاحب الكفايةﷺ فأورد على القائلين بكون الموضوع له خاصاً بأن ما يستعمل فيه الحروف غالباً لا يكون خاصاً كما في مثل سر من البصرة إلى الكوفة فإن ما يستعمل فيه الحروف كما عرفت في المقام الأوّل ليس إلّا النسب الرابطة في الكلام بحيث إذا أفيد الكلام مرة ثانية تكون النسبة مغايرة للأُولى وهذه النسبة يستحيل صدقها على الخارج حتّى تتصف بالكلّيّة والجزئية بإعتبار الصدق وعدمه وبعبارة واضحة المفهوم الإسمى والحرفي متعاكسان فإن المفهوم الإسمى له خارج يطابقه ولو فرضاً فإما أن يكون الوضع لنفس المفهوم أو لمصاديقه بخلاف المفهوم الحرفي فإنّه متقوم بطرفي الكلام ويستحيل صدقه على موطن آخر غير موطنه الكلامي بل هو من جملة ما ينطبق عليه المفهوم الإسمى كمفهوم النسبة الصادق على النسبة الخارجية والكلاميّة فالمفاهيم الإسميّة مفاهيم منطبقة والمفاهيم الحرفية ممّا ينطبق غيرها عليها لا هي على غيرها، بل المراد من الكلّيّة والجزئية في المعان الحرفية هو أن ما يتقوم به النسبة الكلاميّة وهي أطراف الكلام كما أنها خارجة عن حريم المعنىٰ الحرفي فهل التقيدات أيضاً خارجة حتّى يكون الموضوع له واحداً وكلّياً أم هي داخلة في الموضوع له حتّى يكون المعنىٰ متعدّداً والموضوع له خاصاً وبعبارة أُخرى المفاهيم الحرفية لابدّ في مقام الوضع لها من تصور مفاهيم إسميّة عامة كمفهوم النسبة الإبتدائية فيكون الوضع لا محالة عاماً ثمّ إن الموضوع له إمّا ان يكون تلك المفاهيم الربطية الكلاميّة بخصوصيّاتها فيكون الموضوع له خاصاً أو لا فيكون عاماً وهذا معنى كلام الفصول حيث قال ويحتمل خروج القيد والتقيد، إنتهى. وفيه أن المراد من الكلّيّة صدق على كثيرين وسيأتي في وضع الحروف بيان ذلك وعدم تماميّة ما ذكره المحقّق النائينيّﷺ فإنتظر. وذكر أستادنا الخوئيّ في الجواب

عن صاحب الكفاية في «المحاضرات» ج ١ ص ٥٨: بوجهين الجواب الأوّل أن لازمها صيرورة جملة من الأسماء حروفاً لمكان ملاك الحرفية فيها وهو لحاظها آلة ومرآة كالتبيّن المأخوذ غاية لجواز الأكل والشرب في قوله تعالى كلوا وإشربوا حتّى يتبيّن لكم الخيط الأبيض الآية فإنّه قد أخذ مرآة وطريقاً إلى طلوع الفجر من دون أن يكون له دخل في حرمة الأكل والشرب وعدمها فبذلك يعلم أن كون الكلمة من الحروف لا يدور على لحاظه. الجواب الثاني أن ما هو المشهور من أن المعنىٰ الحرفي ملحوظ آلة لا أصل له وذلك لأنّه لا فرق بين المعنىٰ الإسمى والحرفي في ذلك إذ كما أن اللحاظ الإستقلالي والقصد الأولى يتعلّقان بالمعنىٰ الإسمىٰ في مرحلةالإستعمال كذلك قد يتعلّقان بالمعنىٰ الحرفي فإنّه هو المقصود بالإفادة في كثير من الموارد وذلك كما إذا كان ذات الموضوع والمحمول معلومين عند شخص ولكنّه كان جاهلاً بخصوصيتهما فسأل عنها فأجيب على طبق سؤاله فهو والمجيب إنّما ينظران إلى هذه الخصوصيّة نظرة إستقلاليّة مثلاً إذا كان مجيء زيد معلوماً ولكن كانت كيفية مجيئه مجهولة عند أحد فلم يعلم أنّه جاء مع غيره أو جاء وحده فسأل عنها فقيل إنّه جاء مع عمرو فالمنظور بالإستقلال والملحوظ كذلك في الإفادة والإستفادة في مثل ذلك إنما هو هذه الخصوصيّة الّتي هي من المعان الحرفية دون المفهوم الإسمى فإنّه معلوم بل أن الغالب في موارد الإفادة والإستفادة عند العرف النظر الإستقلالي والقصد الأولى بإفادة الخصوصيّات والكيفيات المتعلّقات بالمفاهيم الإسميّة، إنتهى. وشيء من الوجهين لا يمكن المساعدة عليه وذلك يحتاج إلى بيان كلام صاحب الكفاية حتّى يتضح الإشكال عليه وهو كون المعنىٰ الحرفي مفهوماً كلّيّاً كمفهوم الإبتداءمثلاً يتخذ آلة لملاحظة خصوصيّات التقيدات أو النسب فيكون مغفولاً عنه وتمام النظر إلى تلك الخصوصيّات والنسب فإن عرفت ذلك فهل التبين في الوجه الأوّل آلة ومرآة

بل العمدة في وجه الإشكال[١] أنّه[٢]

إلى النسب الخاصة حتّى يكون معنى حرفياً ويرد المناقشة عليه بأن بعض الأسماء أيضاً يلاحظ آلة أو أن التبيين تارة يلاحظ موضوعاً وأُخرى طريقاً إلى مفهوم إسمى آخر فأي ربط له بالحروف كما أن ما ذكر في الوجه الثاني من لحاظ الإستقلالي على الحروف لا أساس له فإن النسبة والإرتباطات لا تتحق إلّا بالطرفين فكيف يلاحظ مستقلاً نعم يمكن أن تلاحظ مستقلاً معناً إسمياً وهو خارج عن محل الكلام فالكلام في كونه معناً حرفياً وهو الإرتباط والنسبة الملازمة للمصاحبه المتحقّقة في الكلام ذهناً فلا يكون إلّا آلة ومرآة لغيره أي المفهوم والمعنىٰ مرآة لتلك النسبة فإن المفهوم والمعنىٰ لا محالة مغفول عنها وتمام النظر إلى تلك النسبة الخاصة كما لا يخفى والحاصل تعلّق اللحاظ الإستقلالي بطرفي المعنىٰ الحرفي وهو المعنىٰ الإسمى لا بنفسه مضافاً إلى أنّه يمكن أن ينتزع مفهوماً إسمياً ويشير إلى واقع النسبة وهو المعنىٰ الحرفي ويستفهم عن تلك الخصوصيّة فما ذكره موهون جداً. وما قيل في رد صاحب الكفاية أنّه لو كان آلة ومرآة للمصاديق الخاصة فكلّ مفهوم يكون مرآة لمصاديقه الحاكيّة عن الحيثية المشتركةبين الأفراد، أيضاًباطل من فرق هذه المصاديق عن غيرهابإمكان لحاظ غيرها مستقلاً وهذه المصاديق لا يمكن ان تلاحظ إلّا بمعنى إسمياً كما هو واضح.

(١) ثمّ بين‌ﷺ عمدة وجه الإشكال الوارد على صاحب الكفايةﷺ فإنّه أمرين.

(٢) هذا هو الأمر الأوّل وملخصه أن ما فيه من مخالفته لما عليه الوجدان والإرتكاز من إنسباق الروابط الخاصة من موارد إستعمالها لا الكلّي فكون المعنىٰ الحرفي مفهوماً كلّيّاً يتحد آلة لملاحظة خصوصيّات التقيدات أو النسب خارجاً خلاف الوجدان لأن ما يستحضره عند تصور الحروف في ضمن جملة ما هي ↖

٢٤٦ ـــــــ

لاستفادة ذلك من مفهوم النسبة أو الإبتداءالملحوظ مرآة إذ يستحيل مرآتية نفس الكلّي عن مصاديقه بنحو من التفصيل ولاإستفادة الفرد الخاص المشتمل للجهة المشتركة الضمنية عن المفهوم المشترك المخزون بنحو الإستقلال في الذهن ولو بضميمة دال آخر وحينئذٍ فلا محيص من إنكار مفهوم آخر بين اللفظ وهذه الخصوصيّات التفصيلية فلا يبقي[١] بإزاء اللفظ إلّا هذه الصور التفصيلية ولا يتبادر منها إلّا هذا فلا وجه[٢] للإلتزام بمعنىً آخر غير ملتفت إليه الآبى[٣] عن إرائة هذه الخصوصيّات أيضاً بنحو التفصيل المنسبق إلى الذهن ولو بدال آخر بشهادة الوجدان كما عرفت، ولعمرى[٤]

---

(١) إشارة إلى الشق الثاني المتقدّم.

(٢) إشارة إلى الشق الأوّل المتقدّم.

(٣) ومن آثار ما كونها غير ملتفت إليها لزوم صرف جميع التقيدات عن مدلول الهيئة وإرجاعها تماماً إلى المادة والمتعلّق وهو كما ترى خلاف الوجدان كما سيجيء في محله.

(٤) ثمّ ذكر ﷺ السبب الأساسي لذهابهم إلى هذا القول وملخصه أن المعان الحرفية بالوجدان على نسق واحد في مرحلةالإستعمال والخصوصيّات إنما يستفاد من دال آخر وأنّه في بعض موارد إستعمالالحروف كالمثال المتقدّم ينسبق الخصوصيّات إلى الذهن وفي بعض الموارد يستعمل في المعنىٰ الكلّي فإن كلاً من الإستعمالين بلا عناية وعلى أي فمن أجل هذه الوحدة السنخية بين معاني الحروف إلتزموا لمعنىً كلّي مستقل ويكون ذلك مرآة إلى النسبة بإعتبار الحالة الطارية على السير والبصرة من الإبتداء ←

إن عمدة ما دعاهم على هذا التصوير شهادة وجدانهم على كون معنى من وإلى وعلى في موارد إستعمالها سنخ واحد وان إستفادة الخصوصيّات بدال آخر فالتزموا لحفظ الوحدة السنخية لمعنىٰ كلّي مستقل وجعل ذلك مرآة إلى الحالة الطارية على السير والبصرة وغفلوا[١] عن أن المفهوم الكلّي المعراة عن الخصوصيّة يستحيل أن يرى الخصوصيّة التفصيليّة ولو بضميمة ألف دال آخر[٢] بل لاينسبق من المفهوم العام المعراة عن الخصوصيّة إلّا ما بإزائه من الوجود السعى المعراة[٣] بلا إنتقاله[٤]

والإنتهاء ونحوهما أو الأينية في الدار.

(١) يشير إلى ما تقدّم من أن الكلّي لا يكون مرآة إلّا إلى القدر المشترك بين الأفراد لا الخصوصيّات.

(٢) أي لو كان الف دال آخر يدلّ على الخصوصيّات تلك الدوال لكن الكلّي يبقى على ما هو عليه من كونه دالاً على القدر المشترك المعراة عن الخصوصيّات.

(٣) أي عن الخصوصيّات.

(٤) أي من دون إنتقال اللاحظ من الكلّي إلى الخصوصيّات كما هو كذلك في الخارج فإن القدر المشترك مع الخصوصيّات خارجاً فإنّه لو إنتقل إلى الخصوصيّات المطابقة لنحو وجودها في الخارج فأمر ممكن لكن لا يكون الكلّي مرآة لها بل بلحاظ آخر تعلّق على الخصوصيّات، ويمكن الجواب عنه بأن يتصور معنىٰ جامعاً إسمياً ثمّ يشير به بين الأفراد والطرفين لكونه معنىٰ حرفياً كما سيأتي الإشارة إلى ذلك أيضاً.

منه إلى الخصوصيّات بصورة إنضمامها بالجهة المشتركة المطابقة لنحو وجودها خارجاً، وحينئذٍ التحقيق في حقيقة المعاني الحرفية كونها عبارة عن النسب والإرتباطات القائمة بالمعاني المفهوميّة[١] وعلى إختلاف النسب والإرتباطات[٢] من النسب الإبتدائية أو الإستعلائية والظرفية وغيرها[٣] فحينئذٍ معنى عدم إستقلالها بالمفهوميّة عدم إستقلال ذات المفهوم[٤] المجامع مع الإستقلال في عالم اللحاظ كما أشرنا ولقد أجاد[٥].

---

(١) فكما أن في الخارج يكون النسب قائمة بالطرفين كذلك في الذهن قائمة بالطرفين ويجيء فى الذهن كما في الخارج.

(٢) أي الملازمة مع الإبتدائية والإنتهائية والإستعلائية ونحوها.

(٣) من الترجى والتمنى ونحوهما.

(٤) أي ذات المفهوم والمعنىٰ غير مستقل بل قائم بالطرفين ولذا يجامع ذلك مع الإستقلال في عالم اللحاظ لا عدم المستقل من حيث اللحاظ وأنّه آلة لغيره كما مر مراراً.

(٥) لم أر بهذه العبارة في كلماتهم تقدّم عن الرضي في «شرح الكافية» ج ١ ص ٩: الحرف كلمة دلت على معنىٰ ثابت في لفظ غيرها إلخ. وقال في «شرح الآنموذج» ص ٢١٨: من جامع المقدّمات وإن لم تدل بنفسها على معنىٰ بنفسه بل بواسطة غيره، وهكذا سائر العبارات وما نسب إلى أميرالمؤمنين عليه السلام كما في «الأجود» ج ١ ص ٢٢: ان الحرف ما أوجد معنىٰ في غيره فراجع «فوائد الأُصول» ج ١ ص ٥٠.

من قال في تعريفها بأن الحرف ما دل على معنىٰ في غيره يعنى معناه قائم بمعنىٰ آخر لا أنّه تحت لفظ آخر كما توهّم[١]

---

(١) من أن الحرف لا معنىٰ له وأنّه علامة للمعنىٰ في الغير كما مر بيانه مفصلاً وأجاب عن هذا القول بوجهين أُستاذنا الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ٧٤: الوجه الأوّل أنّا نقطع بعدم كون الحروف موضوعه للأعراض النسبية الإضافية لصحة إستعمالها في ما يستحيل فيه تحقّق عرض نسبي كما في صفات الواجب تعالى والإعتبارات والإنتزاعيات فإن العرض إنما هو صفة للموجود في الخارج فلا يعقل تحققه بلا موضوع محقّق خارجاً وعليه فيستحيل وجوده في تلك الموارد. الوجه الثاني هو ما بيناه من أن للأعراض التسع جميعاً مفاهيم مستقلة بحد ذاتها وأنفسها في عالم مفهوميتها من دون فرق بين الأعراض النسبية وغيرها غاية الأمر أن الأعراض النسبية تتقوم في وجودها بأمرين وغير النسبية لا تتقوم إلّا بموضوعها وكيف كان، فإن الأعراض جميعاً موجودات في أنفسها وإن كان وجودها لموضوعاتها، إنتهى وما ذكره لا يمكن المساعدة عليه أصلاً، أمّا الوجه الثاني هو الإشارة إلى ما أنكره من وجود الرابط وأن الممكن في الخارج إمّا جوهر أو عرض ووجود الرابط لا من أقسام الجوهر ولا من أقسام العرض وليس في الخارج موجود آخر لا يكون من أقسام الجوهر ولا العرض وهذا سفسطة من الكلام وسيجئ التعرض له وأمّا الوجه الأوّل فلم يتدبر كلام المحقّق المزبور حتّى يناقش بذلك فإنّه﵀ صرح هي من سنخ النسب والإضافات القائمة بالطرفين فهي في الأذهان من سنخ الوجودات الرابطية الخارجية فيكون الموضوع له هي واقع النسبة بين الطرفين في الأذهان وذلك من مخترعات النفس فلا تنافي أنّه في الخارج يكون الأعراض عين ذاته فلا نسبة وإنما الكلام في النسبة الكلامية ↖

فخلط بين الخارج والذهن فيستحيل وجوده في تلك الموارد خارجاً لا ذهناً في النسبة الكلامية فما ذكره مجرد إشكال بلا تدبر ولا تأمّل. القول الخامس ما ذهب إليه المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ١٦: وملخصه أن المعاني الحرفية عبارة عن النسب والروابط الخارجية الّتي ليس لها إستقلال بالذات بل هي عين الربط لا ذات له الربط قال إن المعنى الحرفي والإسمى متباينان بالذات لا إشتراك لهما في طبيعي معنىٰ واحد والبرهان على ذلك هو أن الإسم والحرف لو كانا متحد في المعنىٰ وكان الفرق بمجرد اللحاظ الإستقلالي والآلي لكان طبيعي المعنى الوحداني قابلاً لأن يوجد في الخارج بمجرد الخارج على نحوين كما يوجد في الذهن على طورين مع أن الحرفي كأنحاء المعنىٰ الوحداني النسب والروابط لا يوجد في الخارج إلّا على نحو واحد وهو الوجود لا في نفسه، وهو المعبر عنه بالوجود الرابط في مقابل الوجود الرابطي وهو وجود لا في نفسه فإن حقيقة الربط والنسبة لا توجد في الخارج إلّا بتبع وجود المنتسبين من دون نفسية وإستقلاليّة لها أصلاً فهى بذاتها متقومة بالطرفين لا في وجودها وهذا بخلاف العرض فإن ذاته غير متقومة بموضوعه بل لزوم القيام به ذاتي وجوده، وقد استدلوا على وجود الرابط في مقابل الوجود الرابطي وهو وجود العرض وهو وجوده في نفسه ولغيره يعني أنّه غير قائم بذاته بل متقوم بموضوع محقّق في الخارج وصفة له فإن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه فلا يعقل تحقّق عرض ما بدون موضوع موجود في العين، وعلى أيّ ذكروا في الفرق بينهما بأن كثيراً ما كنا نتيقن بوجود الجوهر والعرض ولكن نشكّ في ثبوت العرض له ومن الواضح جداً أنّه لا يعقل أن يكون المتيقن بعينه هو المشكوك فيه بداهة إستحالة تعلّق صفة اليقين والشكّ بشيء في آن واحد لتضادهما غاية المضادة وبذلك نستدلّ على أن الربط والنسبة وجوداً في مقابل وجود الجوهر والعرض وهو

مشكوك دون وجودهما ولا يعقل أن توجد النسبة في الخارج بوجود نفسي بل بل وجوده وجود لا في نفسه فإنّه لو وجدت في الخارج بوجود نفسي لزمه أن لا يكون مفاد القضية الحملية ثبوت شيء لشيء بل ثبوت أشياء ثلاثة فيحتاج حينئذٍ إلى الرابطة بين هذه الموجودات الثلاثة فاذا كانت موجوداً في نفسه إحتجنا إلى رابطة وهكذا إلى مالا يتناهي ويترتّب على ذلك أن الأسماء موضوعة للماهيات القابلة للوجود المحمولي لوجوده في نفسه بجواهر وأعراضها على نحوين كما توجد في الذهن كذلك والّتي تقع في جواب ما هو إذا سئل عن حقيقتها والحروف والأدوات موضوعة للنسب والروابط الموجودات لا في أنفسها المتقومة بالغير بحقيقة ذاتها لا بوجوداتها فقط ولا تقع في جواب ما هو فإن الواقع في جواب ما هو ما كان له ماهيّة ووجود الرابط سنخ وجود لا ماهيّة له ملحوظة في العقل ولذا لا يدخل تحت شيء من المقولات بل كان وجوده أضعف جميع مراتب الوجودات فالمفهوم الحرفي سنخ مفهوم ليس له تقرر ذاتى في مرحلة سابقة على الوجود بخلاف المفهوم الإسمى فحينما نتصور الإنسان يمكننا بالنظر التحليلي نحلله إلى ماهية وهو الإنسان وهو الموضوع ومحمولها الوجود بأن يلحظ مفهوم الإنسان في القضية دون أن يلحظ معه عالم الوجود ثمّ ينسب إليه الوجود فالمفهوم الإسمى له تقرر ذاتي في مرحلة سابقة على الوجود بخلاف المفهوم الحرفي ليس كذلك فإن شخص النسبة متقومة ذاتاً بشخص وجود الطرفين فلا يعقل ان يكون لتلك النسبة نحو تقرر ذاتي في مرحلة سابقة على عالم الوجود ومن هنا يظهر أن تنظير المعنىٰ الحرفي والإسمى بالجوهر والعرض في غير محله إذ العرض موجود في نفسه لغيره، وبالجملة لا شبهة في أن النسبة لا يعقل أن توجد في الخارج إلّا بوجود رابط لا في نفسه مع أن طبيعي معناها لو كان قابلاً للحاظ الإستقلالي لكان من الماهيات التامة كالجواهر والأعراض

في اللحاظ وهي قابلة للوجود النفسي فعدم قابلية الربط والنسبة للوجود النفسي المحمولي كاشف عن أنّه لا يتصور أن يكون للنسبة في حد ذاتها قبول اللحاظ الإستقلالي وإلّا كان في تلك الحال ماهية تامة في اللحاظ ومثلها إذا كان قابلاً للوجود العيني كان قابلاً للوجود النفسي وقد عرفت آنفاً أن بمجرد لزوم القيام بالغير لا ينافي الوجود النفسي كيف والعرض من أنحاء الموجود في نفسه مع أن وجوده في نفسه عين وجوده لغيره فكون النسب حقيقة أمراً قائماً بالمنتسبين لو لم يكن نقصان في حد ذاتها لم يكن مانعاً عن وجودها في نفسها مع أن من البديهي أن حقيقة النسبة لم توجد في الخارج إلّا بتبع وجود المنتسبين من دون نفسية وإستقلال أصلاً فهى متقومة في ذاتها بالمنتسبين لا في وجود فقط بخلاف العرض فإن ذاته غير متقومة بموضوعه بل لزوم القيام بموضوعه ذاتي وجوده فإن وجوده في نفسه وجوده لموضوعه وإذا كانت النسبة بذاتها وحقيقتها متقومة بالطرفين فلا محالة يستحيل إختلافها بإختلاف الوجودين من الذهن والعين، ثمّ إن الحروف والأدوات لم توضع لمفهوم النسبة والربط فإنّه من المفاهيم الإسميّة الإستقلاليّة في عالم مفهوميّتها وإنما الموضوع لها الحروف واقع النسبة والربط أي ما هو بالحمل الشائع نسبة وربط الّذي نسبة ذلك المفهوم إليه نسبة العنوان إلى المعنون لا الطبيعي وفرده فإنّه متحد معه ذهناً وخارجاً دون العنوان فإنّه لا يتعدي عن مرحلة الذهن إلى الخارج ومغايراً للمعنون ذاتاً ووجوداً فمفهوم النسبة والربط نسبة وربط بالحمل الأولى الذاتي ولا يكون كذلك بالحمل الشايع الصناعي فإن ما كان بهذا الحمل نسبة وربط معنون هذا العنوان وواقعة نظير مفهوم العدم فإنّه لا يحكى إلّا عن عنوان موجود في ظرف الذهن لا عما هو بالحمل الشايع عدم وليس العدم كالماهية يوجد بنحوين من الوجود بل وكذلك الأمر في لفظ الوجود بناء على أصالة الوجود فإن حقيقة الوجود ليست

كالماهية حتّى توجد تارة في الذهن وأُخرى في العين وبالجملة المعاني على قسمين بالإضافة إلى ما في الخارج فتارة من قبيل الطبيعي وفرده والجامع بين الموجود الذهني والخارجي متحقّق وأُخرى من قبيلي العنوان والمعنون والعنوان لا يتعدي عن مرحلة الذهن وهو غير المعنون ذاتاً ووجوداً، ومن ثمة كان المتبادر من إطلاق لفظ الربط والنسبة واقعة لا مفهومه فإن إرادته تحتاج إلى عناية زائدة كما هو الحال في قولهم شريك الباري ممتنع وإجتماع النقيضين مستحيل والمعدوم المطلق لا يخبر عنه فإن المحكوم به بهذه الأحكام معنونات هذه الأُمور لا مفاهيمها فإن غير محكوم به بهذه الأحكام معنونات هذه الأُمور لا مفاهيمها فإنها غير محكوم بها كيف وأنها موجودة وغير معدومة ولا ممتنعة وتحصل ممّا ذكرنا أن الحروف موضوعة لأنحاء النسب والروابط مطلقاً سواء كان بمعنى ثبوت شيء لشيء كما في الوجود الرابط المختص بمفاد الهليات المركبة الإيجابية أو بمعنىٰ هذا ذاك الثابت حتّى في مفاد الهلية البسيطة وهو ثبوت الشيء أو كان من النسب الخاصة المقومة للأعراض النسبية لكون الشيء في المكان أو في الزمان أو غير ذلك، وحقيقة المعنىٰ الحرفي والمفهوم الأدوى هو ما كان في حد ذاته غير إستقلالي بأي وجود فرض فعدم إستقلاله باللحاظ كعدم إستقلاله في الوجود العيني من جهة نقصان ذاته عن قبول الوجود النفسي في أي وعاء كان لا أن إتصافه بعدم الإستقلال بلحاظ اللحاظ حتّى يكون الوصف المذكور وصفاً له بحال متعلّقه لا بحال نفسه هذا غاية ما يمكن أن يستفاد من كلامه﵀ مع التوضيح وقال أيضاً إذا عرفت حقيقة المعنىٰ الحرفي تعرف أنّه لا يعقل الوضع لها من حيث هي هى إلّا بتوسط العناوين الإسمية كالإبتداءالآلي ونحوها ـ إلى أن قال: ـ إن الإبتداء معنىٰ إسمى من مقوله الإضافة وما هو معنىٰ حرفي هو نسبة المبتدء به بالمبتدأ منه كما ان الظرفية والمظروفيه أيضاً كذلك ونسبة الكون في المكان

المقومة لمقولة الأين تارة ولمقولة الإضافة أُخرى معنىٰ حرفي ونسبة شيء إلى شيء ليست شيئاً من الأشياء ولا مطابق لها في الخارج بل ثبوتها الخارجي على حد ثبوت المقبول بثبوت القابل على نهج القوة لا الفعل وهكذا ثبوتها الذهني فلا ثبوت فعلي للنسبة إلّا هكذا و هي دائماً متقومة بطرفين خاصين بحيث لو لوحظ ثانياً كان ثبوتاً فعلياً آخر للنسبة فلا ثبوت فعلي للنسب خارجاً حتّى يكون النسب الذهنية بالإضافة إليه كالطبيعي بالنسبة إلى أفراده وإن كانت النسبة الذهنية تطابق النسبة الخارجية فإن المطابقة متحقّقه بين جزئين وهي غير الصدق إلى آخر كلامه ويفترق هذا القول مع مختار الماتن أنّه يقول موضوع للربط والنسبة وهو وجود الرابط الخارجي ومختار المحقّق العراقيّ هو الوضع للنسب ونفس الروابط بين الطرفين وهو المعبر عنه بالوجود الرابطى فكم فرق بينهما وبعبارة أُخرى على المشرب الأخير هو الشيء المرتبط وجوده بالغير وعلى مشرب المحقّق العراقيّ هو نفس الربط بين الطرفين ولذا سيجئ الإشكال من بعضهم في وجود الرابط لكن لا مناقشة له في وجود الرابطى والفرق بين مشرب المحقّق الإصفهانيّ وصاحب الكفاية من وجوه الأوّل أنّه على هذا المشرب يكون المعنى الحرفي بذاته وحقيقته مبايناً مع المعنى الإسمى حيث كان المعنى الحرفي حينئذٍ من سنخ المحمولات بالضميمة والأعراض الخارجية الّتي وجودها في نفسها عين وجودها لغيرها فيغاير ذاتاً وحقيقة مع الإسم الّذي لا يكون معناه كذلك بخلاف مشرب الكفاية فلا يكون إختلاف بينهما حقيقة وذاتاً وإنما كان من جهة لحاظ الآلية والإستقلالية مع كون الملحوظ واحد حقيقة، والوجه الثاني من جهة الإستقلالية والتبعية فإنّه على مشرب الكفاية من حيث توجه اللحاظ كالنظر إلى المرآة كما مر مراراً بخلافه على مسلك الآخر فإنهما من صفات نفس المعنىٰ والملحوظ فإنّه في الذهن محدود بحد مستقل غير متقوم بالغير وأُخرى

لا كذلك بل قائم بالغير كقيام العرض بمعروضه، الوجه الثالث الفرق بينهما في نحوى القيام بالغير فإنّه على الأوّل يكون لا يكون للمعنىٰ الحرفي قيام زعمى تخيلى بخلافه على الثاني فإن قيام المعنىٰ الحرفي بالغير عليه قيام حقيقي وعلى أيّ أجاب أستاذنا الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ٧: عن المحقّق الإصفهانيّ بوجهين أو ثلاثة الوجه الأوّل الصحيح أن النسبة والربط لا وجود لها في الخارج في قبال وجود الجوهر والعرض وإن أصر على وجودها جماعة من الفلاسفة والوجه في ذلك هو أنّه لا دليل على ذلك سوى البرهان المذكور المتقدّم وهو أن كثيراً ما كنا نتيقن بوجود الجوهر والعرض ولكن نشكّ في ثبوت العرض له ومن الواضح جداً أنّه لا نتيقن أن يكون المتيقن بعينه هو المشكوك فيه بداهة إستحالة تعلّق صفة اليقين والشك بشيء في آن واحد لتضادهما غاية المضادة وبذلك نستدل على أن الربط والنسبة وجوداً في قبال وجود الجوهر والعرض وهو مشكوك فيه دون وجودهما. وهو غير تام وذلك لأن صفتى اليقين والشك وان كانتا صفتين متضادتين فلا يمكن أن تتعلّقا بشيء في آن واحد من جهة واحدة إلّا أن تحقّقهما في الذهن لا يكشف عن تعدد متعلّقيهما في الخارج فإن الطبيعي عين فرده ومتحد معه خارجاً ومع ذلك يمكن أن يكون أحدهما متعلّقاً لصفة اليقين والآخر متعلّقاً لصفة الشكّ كما إذا علم إجمالاً بوجود الإنسان في الدار ولكن شكّ في أنّه زيد أو عمرو فلا يكشف تضادهما عن تعدد متعلقيهما بحسب الوجود الخارجي فإنهما موجودان بوجود واحد حقيقة وذلك الوجود الواحد من جهة إنتسابه إلى الطبيعي متعلّق لليقين ومن جهة إنتسابه إلى الفرد متعلق للشك. وما نحن فيه من هذا القبيل فإن اليقين متعلّق بثبوت طبيعي العرض للجوهر والشك متعلّق بثبوت حصة خاصة منه له فليس هما وجودان أحدهما متعلّق لليقين والآخر للشك بل وجود واحد حقيقة مشكوك فيه من جهة ومتقين من جهة ↖

لاُخرى تلخص أن تضاد صفتى اليقين والشك لا يستدّعى إلّا تعدد متعلّقهما في أفق النفس، وأمّا في الخارج عنه فقد يكون متعدداً وقد يكون متحداً، وإن شئت فقل ان الممكن في الخارج إمّا جوهر أو عرض وكلّ منهما زوج تركيبي يعني مركب من ماهية ووجود ولا ثالث لهما والمفروض أن ذلك الوجود أي الوجود الرابط سنخ وجود لا ماهية له فلا يكون من أقسام الجوهر ولا من أقسام العرض والمفروض أنّه ليس في الخارج موجود آخر لا يكون من أقسام الجوهر ولا العرض. والوجه الثاني على تقدير تسليم أن للنسبة والروابط وجوداً في الخارج في مقابل الجوهر والعرض فلا نسلم أن الحروف والأدوات موضوعة لها لان الألفاظ موضوعة لذوات المفاهيم والماهيات لا للموجودات الخارجية ولاالذهنية فإن الأُولى غير قابلة للإحضار في الذهن وإلّا فلا تكون بخارجية والثانية غير قابلة للإحضار ثانياً فإن الموجود الذهني لا يقبل وجوداً ذهنياً آخر والمفروض أن الغرض من الوضع التفهيم والتفهم وهو لا يجتمع مع الوضع للموجود الذهني أو الخارجي بل لابدّ وأن يكون الوضع لذات المعنىٰ القابل لنحوين من الوجود وبتعبير آخر أن اللفظ موضوع بإزاء المعنى اللابشر طى سواء كان موجوداً في الخارج أم معدوماً ممكناً كان أو ممتنعاً وقد يعبر عنه بالصور المرتسمة العلمية أيضاً وعلى ذلك فلا يمكن أن تكون الحروف موضوعة لأنحاء النسب والروابط لأنّها كما عرفت سنخ وجود لا ماهية لها فلا تكون قابلة للإحضار في الذهن، وأمّا مفاهيم نفس النسب والروابط فهي من المفاهيم الإسمية وليست ممّا وضعت لها الحروف والأدوات هذا ولو تنزلنا عن ذلك وسلّمنا إمكان وضع اللفظ للموجود بما هو ولكنا نقطع بأن الحروف لم توضع لأنحاء النسب والروابط لصحة إستعمالها بلا عناية في موارد يستحيل فيها تحقّق نسبة ما حتّى بمفاد هل البسيطة فضلاً عن المركبة فلا فرق بين قولنا الوجود للإنسان ممكن ←

لله تعالى ضرورى ولشريك الباري مستحيل فإن كلمة اللام في جميع ذلك تستعمل في معنىٰ واحد وهو تخصص مدخولها بخصوصيّة ما في عالم المعنىٰ على نسق واحد بلا عناية في شيء منها وبلا لحاظ أية نسبة في الخارج حتّى بمفاد كان التامة فإن تحقّق النسبة بمفاد كان التامة إنما هو بين ماهية ووجودها كقولك زيد موجود وأمّا في الجواب تعالى وصفاته وفي الإنتزاعيات والإعتبارات فلا يعقل فيها تحقّق أية نسبة أصلاً إلى آخر كلامه. وما ذكره من الوجهين بل الوجوه لا يمكن المساعدة عليه أصلاً أمّا عن الوجه الأوّل من إنكار وجود الرابط فأمر مستحيل بل لابد من ذلك والوجه في ذلك أن كل ما أسند إلى شيء أو قيد ذلك به على إختلاف أنحاء التقييدات إذا كان للقيد وجود غير وجود ذات المقيد ولو كان ذلك القيد من الموجودات في عالم الإعتبار كجميع الأحكام الشرعية وضعية أم تكليفية بالنسبة إلى موضوعاتها فإنّه يحتاج إلى وجود رابط بين ذلك القيد وما قيد به فإن كان ذلك القيد من الأُمور العينية أي من المحمولات بالضمائم سواء كان جوهراً أم عرضاً فلابدّ وأن يكون رابط بينهما في عالم العين والواقع وإن كان من الأُمور الإعتبارية كالطهارة والنجاسة والملكيّة والزوجية وسائر الأحكام الشرعية وضعية أم تكليفية فلابدّ وأن يكون بينهما رابط في عالم الإعتبار فالقيد في أيّ وعاء من أوعية الواقع كان موجوداً لابدّ من وجود الرابط أيضاً في ذلك الوعاء وإلى هذا يرجع تقسيمهم للقضية في المنطق إلى ثنائية وثلاثية بأن سموا ما لا يحتاج إلى الرابط بالثنائية وما يحتاج إليه بالثلاثية فقالوا إن القضية الّتي محمولها الوجود المطلق وما هو مفاد الهلية البسيطة ثنائية والّتي محمولها الوجود المقيد ومفاد الهلية المركبة ثلاثية وأمّا إذا لم يكن للقيد وجود آخر غير وجود ما أسند إليه وما قيد به ولو كان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه بل ولو كان وجوداً إعتبارياً فلا يحتاج إلى وجود رابط بينهما إلّا في ←

الذهن وفي مرحلة تشكيل القضية أمّا عدم الإحتياج في غير تلك المرحلة فلأنّه ليس هناك وجودان حتّى نقول بلزوم رابط بينهما في الوعاء الّذي وجد القيد في ذلك الوعاء، وأمّا الإحتياج في تلك المرحلة فلأن تشكيل القضية لا يمكن إلّا بأن يكون فرق بين الموضوع والمحمول ولو كان ذلك الفرق إعتبارياً فبإعتبار ذلك الفرق والتغاير لابدّ من وجود رابط في عالم الذهن واللحاظ حتّى يربط أحدهما بالآخر في تلك المرحلة ولذلك أن كلّ قضية لابدّ فيها من تصور الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية فمرادهم كون القضية ثنائية في هذا القسم أنّه لا رابط بين الموضوع والمحمول في خارج الذهن وغير مرحلة تشكيل القضية لا عدم الرابط في تلك المرحلة فجميع الجمل مشتملة على النسبة بين أجزائها وبين متعلّقاتها على إختلاف النسب، وإن شئت قلت إن الفرق بين القضية المعقولة وما تنطبق عليه خارجاً ليس إلّا بإختلاف الموطن بحيث لو أمكن قلب أحدهما إلى الآخر لحصل التطابق بلا زيادة ونقصان فحينئذٍ فكما أأن الربط التكويني بين الجواهر والأعراض إنّما هو بوجودات الرابطة بحيث لولاها لا يستقل كلّ في مكانه ولم يكن زيد مثلاً مرتبطاً بالدار ولا الدار مرتبطة بزيد فكذلك حال المعقولات فإنّه لا يلتئم الجواهر المعقولة مع الأعراض في الذهن إلّا ببركة الربط الذهني، وما ذكره في اليقين والشكّ ففيه لا يمكن أن يكون وجود واحد متعلّق الشكّ واليقين بتضادهما فيستدّعى تضاد متعلّقهما في النفس والخارج مع أن الشكّ في حصة خاصة هو الشكّ في وجود النسبة والربط فإنكار وجود الربط خلاف الوجدان ومنهنا ظهر الجواب عن الوجه الثاني فإنّه على هذا القول لا مانع من وضع الحروف لهذا الربط ويلاحظها بتوسيط مفهوم إسمى ولعل مراد المحقّق الإصفهانيّ أنّها موضوعة لماهية النسبة وكون النسبة موجودة

خارجاً أو ذهناً غير مأخوذ في مدلول الحروف ويكون مراده تشبيه المعنىٰ الحرفي والإسمي وأن المعنىٰ الحرفي بالنسبة إلى المعنىٰ الإسمي في عالم المفاهيم في الذهن كالوجود الرابط بالنسبة إلى الوجود المحمولي في الخارج لا أن المعنىٰ الحرفي هو وجود الرابط ولذا يصرح بمجئ المعاني الحرفية في موارد هل البسيطة مع أنّه لا وجود رابط خارجي بين وجود الشيء وماهيته وبهذا الوجه يجاب عن جميع هذه المناقشات كما ظهر الجواب عن التنزيل الّذي ذكره لصحة إستعمالها في ما يستحيل إلخ. فإنّه قد عرفت أن القضايا على قسمين وقسم منه ولو في الخارج ليس له وجود الربط لكن في تشكيل القضية لابدّ من الربط في الذهن والعمدة في الجواب عن المحقّق الإصفهانيّ أن المعاني الحرفية لا تكون من سنخ الرابط محتاجاً إلى طرف واحدبل من سنخ الإضافات تحتاج إلى الطرفين بالوجدان كما لا يخفى مضافاً إلى أن ما ذكره في صدر كلامه من مطابقة عالم الخارج مع الذهن في أنحاء الوجود اصلاً موضوعياً من أن طبيعي المعنىٰ الوحداني قابلاً لأن يوجد في الخارج على نحوين آليّ وإستقلالي كما يوجد في الذهن على نحوين آليّ وإستقلالي لا يتم لعدم الدليل على لزوم التطابق بين الوجود الذهني والوجود الخارجي بل البرهان على خلافه فإن العرض لحاظه في الذهن يمكن أن يكون مستقلاً عن موضوعه مع أنّه في الخارج لا يوجد إلّا في موضوعه فالتحقيق ما عليه المحقّق الماتنﷺ بأنّه وضع الحروف للأعراض النسبية المحتاجة إلى الطرفين وكذلك سيجيء ما وضع لربط الأعراض بمحالها هي الحروف مثل زيد قائم ولا فرق في ذلك بين المفردات والجهة التركيبية مثلاً لفظ في في قولنا زيد في الدار يدلّ على النسبة الآلية بين أحد الشيئين والجهة التركيبية على تطبيق زيد والدار ويدلّ على ما ذكر ملاحظة جهة زيد في الدار وعمرو على السطح وهكذا فإن لفظة في تدل على الظرفية وعلى على الإستعلاء وهكذا والهيئة التركيبية ↖

على ربط هذه الأعراض بمحالها فلو لم يكن ألفاظ الحروف موضوعة على النسبة فأي شيء يدلّ عليه ولا يمكن تفوه أن الهيئات تدل عليها والحروف على الربط، إن قلت إن الحروف لو كانت موضوعة للأعراض النسبية فهي بنفسها منتسبة إلى محالها فلا نحتاج إلى رابط آخر لأنّه يلزم تكرار الربط بعد دلالة الحروف عليه إذا قيل إن الهيئة أيضاً رابطة قلت إن الحروف للأعراض النسبية الّتي تكون بنفسها منتسبة إلى الطرفين وأمّا خصوصيّات ذلك تستفاد من الهيئة فالهيئة لربط الأعراض النسبية لموضوعاتها المشخصة ومنها ظهر أنّه لا وجه للإشكال أن النسبة بنفسها نحواً من الربط فلا حاجة إلى ربط آخر بطرفيها ليقال الهيئة تتكفل بربطها بطرفيها كما لا إشكال أن النسبة الموضوعة لها الحروف إنما يلاحظ مفهوماً إسمياً طريقاً إلى النسبة الواقعة بين الطرفين ويكون الواقع النسبة هي الموضوع له للحروف وإختار أستاذنا الخوئيّ قولاً سادساً في «المحاضرات» ج ١ ص ٧٥: من أن الحروف ما يدخل على المركبات الناقصة والمعاني الأفرادية كمن وإلى وعلى ونحوها بأنها موضوع لتضييق المفاهيم الإسمية في عالم المفهوم والمعنىٰ وتقييدها بقيود خارجة عن حقائقها ومع هذا لا نظر لها إلى النسب والروابط الخارجية ولا إلى الأعراض النسبية الإضافية فإن التخصيص والتضييق إنما هو في نفس المعنىٰ سواء كان موجوداً في الخارج أم لم يكن فالمفاهيم الإسمية بكلّيتها وجزئيتها وعمومها وخصوصها قابلة للتقسيمات إلى غير النهاية بإعتبار الحصص أو الحالات الّتي تحتها ولها إطلاق وسعة بالقياس إلى هذه الحصص أو الحالات سواء كان الإطلاق بالقياس إلى الحصص الممنوعة كإطلاق الحيوان مثلاً بالإضافة إلى أنواعه الّتي تحته أو بالقياس إلى الحصص المصنفة أو المشخصة كإطلاق الإنسان بالإضافة إلى أصنافه أو أفراده أو بالقياس إلى حالات شخص واحد من كمه وكيفه وسائر أعراضه الطارية وصفاته المتبادلة

على مر الزمن وبما أن غرض المتكلم في مقام التفهيم والإفادة كما يتعلّق بتفهيم المعنىٰ على إطلاقه وسعته كذلك قد يتعلق بتفهيم حصة خاصة منه فيحتاج حينئذٍ إلى مبرز لها في الخارج وبما أنّه لا يكاد يمكن أن يكون لكلّ واحد من الحصص أو الحالات مبرزاً مخصوصاً لعدم تناهي الحصص والحالات بل عدم تناهي حصص أو حالات معنىٰ واحد فضلاً عن المعاني الكثيرة فلا محالة يحتاج الواضع الحكيم إلى وضع ما يدلّ عليها وليس ذلك إلّا الحروف والهيئات الدالة على النسب الناقصة، ولا فرق في ذلك بين أن تكون الحصص موجودة في الخارج أو معدومة ممكنة كانت أو ممتنعة ومن هنا يصح إستعمالها في صفات الواجب تعالى والإنتزاعيات كالإمكان والإمتناع ونحوهما والإعتباريات بلا لحاظ عناية في البين فإن الحروف وضعت لإفادة تضييق المعنى في عالم المفهومية مع قطع النظر عن كونه موجوداً في الخارج او معدوماً ممكناً أو ممتنعاً فيدل على تضييقه على نسق واحد ويقول إنّه من ثمرات مسلكنا في الوضع فإن القول بالتعهد يستلزم وضعها لذلك فإن الغرض قد يتعلق بتفهيم الطبيعي وقد يتعلّق بتفهيم الحصة ولا يكون عليها دال ماعداً الحروف وتوابعها فلا محالة يتعهد الواضع ذكرها أو ذكر توابعها عند قصد تفهيم حصة خاصة كماء له مادّة وماء البئر فكلمة اللام في الأوّل وهيئة الإضافة في الثاني تدلان على أن المراد من الماء ليس هو الطبيعة السارية إلى كلّ فرد بل حصة خاصة منه وإدعى على ذلك أنّه موافق للوجدان ومطابق للمرتكز في الأذهان فإن الناس يستعملونها لإفادة حصص المعاني وتضييقاتها في عالم المعنىٰ غافلين عن وجود تلك المعاني في الخارج أو عدم وجودها وعن إمكان تحقّق النسبة بينها أو عدم إمكانها وأمّا الحروف والهيئات الداخلة على المركبات التامة أيضاً كذلك وضعت لإفادة التضييق في المعاني الإسمية هذا ملخص كلامه وفيه أن تخصيص مفهوم إسمى

نتائج ولوازم[١]

وتضييقه بلحاظ مفهوم آخر لا يعقل إلّا بلحاظ النسبة بين المفهومين بحيث يقع أحد المفهومين طرفاً لنسبة مع المفهوم الآخر وينشأ ضيق في مفهومه وما لم نفرض نسبة بين مفهومين لا يعقل أن يتضيق أحدهما بلحاظ الآخر فاذا أريد كون الحرف موضوعاً للنسبة الّتي بها تتضيق المفاهيم فهذا هو الّذي أفاده المحقّق العراقيّ من كونه موضوعة للنسبة بين الطرفين كالإضافات الخارجية، مضافاً إلى أنّه لو كان التضيق في المفاهيم الإسمية هى الحروف دالة عليه وغير النسبة فما هو الدال على النسبة فإن لم يكن هناك دال عليها بقى المدلول ناقصاً ولا يتصور الدال عليه إلّا الحرف ومعه لا يحتاج إلى أخذ التضييق، ومع أن الحروف في بعض المواقع لا يدلّ على الضيق والتحصص كجاء إنسان وحمار فالواو حرف العطف فهل يدلّ على تضيق الإنسان المقترن مع مجيء الحمار مضافاً إلى أن ذلك يرجع إلى أن الحرف لا معنى له وإنما يكون علامة كالرفع للمعنىٰ في مدخوله فكذلك الحروف علامة لسعة وضيق مدخوله مع أن هذا لازم المعنىٰ الحرفي لا مفهومه فإن الموضوع له للحروف هي النسبة المتقومة بالطرفين الملازم لسعة وضيق مدخوله وأمّا ما ذكره من إرتباط حقيقة الوضع مع وضع الحروف لتفهيم التضيقات الإسمية ففيه لا ربط أحدهما بالآخر لأن الكلام في الوضع وفي مقام التصور أن الأسماء والحروف متباينان حقيقة وذاتاً أم متفقان كذلك ومن سنخ واحد بلا فرق بين أن يكون الوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنىٰ أو التعهد والإلتزام بتفهيم المعنىٰ عند إلقاء ذلك اللفظ.

(١) الأمر الثاني في اللوازم المترتبة على ما ذكرنا من حقيقة المعاني الحرفية من أنها النسب والإضافات ونشير بالفعل إلى لازمين.

منها[١] أنّه بعد ما كان حقيقة هذه المعاني من سنخ أشخاص النسب القائمة بأشخاص الصور الذهنية كلّيّة[٢] أو جزئية[٣] فلا محيص إلّا من الإلتزام بكونها في الذهن كخارجها من متكثرات الوجود[٤] حتّى جعل بعض المحقّقين[٥]

---

(١) اللازم الأوّل في أن الموضوع له في الحروف عام كالوضع أو خاص فإن هذه المعاني المنسبق منها في موارد إستعمالاتها هي المصاديق الخاصة من الروابط الّتي لإختلافها لا يجمعها جامع واحد حيث كان شخص الربط الحاصل من إضافة السير بالبصرة في قولك سرت من البصرة غير شخص الربط الحاصل من إضافته إلى الكوفة في قولك سرت من الكوفة وهو أيضاً غير شخص الربط الخاص من إضافته إلى مكان آخر وهكذا فلا محيص إلّا من الإلتزام بكونها في الذهن كخارجها من متكثرات الوجود وهي أشخاص النسب القائمة بأشخاص الصور الذهنية ولذا بعد عدم جامع في البين بين تلك الروابط الخاصة إلّا مفهوم الربط الّذي هو معنىٰ إسمى لا حرفي لا مناص إلّا من القول بخصوص الموضوع له فيها.

(٢) نحو سر من البصرة إلى الكوفة فإن الإبتداءوالإنتهاء المقيد بهما السير ليسا جزئيين لعدم تحقّق السير المقيد بهما ليتشخصا ولم يقيد بمكان خاص.

(٣) كالأمثلة المعروفة زيد في الدار وسرت من البصرة إلى الكوفة ونحوهما فإبتداء السير وإنتهائه من محل خاص وإلى محل مخصوص.

(٤) كما عرفت مفصلاً.

(٥) وهو صاحب تشريح الأُصول قال في ص ٤١: وما ذكرنا من عيب بيان المعنىٰ الحرفي وعدم إمكان تطابق التعبير بما هو مقصود بيانه صار سبباً للقول ◄

هذه الجهة[١] من عيوب المعاني الحرفية بنحو يأبى عن كونها من متحد المعنىٰ فإلتزم فيها بعموم الوضع وخصوص الموضوع له، ولكن[٢]

يكون وضع الحروف عاماً والموضوع له خاصاً ـ إلى أن قال: ـ يلاحظ حين الوضع بمفهوم كلّي هو المسمّى بآلة الملاحظة ويوضع اللفظ لخصوصيّاته فالموضوع له حين الوضع والإستعمال يختلف من حيث الملاحظة فإنّه حين الوضع يلاحظ بعنوانه وحين الإستعمال يتحقّق بمصداقه وهما من حيث الوجود الذهني والمفهوميّة متغايران، إنتهى.

(١) أي من جهة كونها في الذهن أشخاص نسب متكثرة كالخارج فجعل الموضوع له خاصاً وأنّها ليست من متحد المعنىٰ فإنّه بعد عدم انسباق معنىٰ عام في الذهن في موارد إستعمالات الحروف بل المنسبق أشخاص الروابط فلا مناص بخصوص الموضوع له.

(٢) ثمّ قام ﷺ في بيان أنّه مع كونه من متكثر الوجود ذهناً مع ذلك يكون الموضوع له عاماً وليس الموضوع له خاصاً وذلك لما ذكرنا من المعنىٰ الثاني للوضع عام والموضوع له عام المتقدّم وفي المقام يكون الموضوع له هي السنخية الإبتدائية المحفوظة في جميع أشخاص النسب الإبتدائية وكذا سنخية الإنتهائية المحفوظة في جميع أشخاص النسب الإنتهائية وهكذا فإن في الروابط الإبتدائية وحدة سنخية وجامعاً محفوظاً توجب إمتياز هذه الطائفة من الروابط عن الطوائف الأُخرى من الروابط الإنتهائية والظرفية والإستعلائية ونحوها فإن مثل هذا الجامع المحفوظ وإن لم يكن له وجود مستقل في الذهن بنحو أمكن لحاظه وتصوره مستقلاً حيث كان وجوده دائماً في ضمن الفرد والخصوصيّة لكنّه في ↖

قد أسلفنا سابقاً في تصور عموم الموضوع له نحواً لا ينافي تكثرها في الوجود ذهناً وأن الموضوع له هي الحيثية السنخية المحفوظة في ضمن أنحاء النسب الشخصية من الإبتدائية والإنتهائية والظرفية وغيرها ولقد أجاد[1]

مقام الوضع أمكن وضع اللفظ بإزائه ليكون الخصوصيّات طراً خارجة عن دائرة الموضوع له إذ يكفى في الوضع لحاظ المعنىٰ الموضوع له ولو بنحو إجمالي بالإشارة الإجماليّة إليه بما هو المحفوظ في ضمن الروابط الخاصة وعليه يكون الموضوع له كالوضع عاماً في الحروف لا خاصاً وإستفادة الخصوصيّات من قبيل تعدد الدال والمدلول وبالجملة أن لكلّ من معنى لفظة من وإلى وعلى ونحوها سنخاً وجهة مشتركة بين الوجودات الّتي كلّ واحد منها فرد جزئي متميز عن الفرد الآخر بتخلل العدم بينهما والمفروض أنها لا تنفك تصوراً في عالم الذهن عن الوجودات الفردية، إن قلت إن كلّما ينتزع عن المفاهيم الحرفية من مفهوم النسبة والربط والسنخية ونحوها معان إسمية مستقلة في المفهوم فلا محالة أنّها مباينة بالذات للمعنىٰ الحرفي فلابدّ للواضع في مقام الوضع إحضار واحد من هذه المفاهيم الإستقلاليّة وجعلها مرآة للمعنىٰ الحرفي ويكون كمباينة المرآة للمرئي فلا يكون الموضوع له عاماً، قلت إن ذلك المعنىٰ الإسمي يحكى عن تلك الجهة المشتركة بين الجميع وهو كلّي وعام لا خاص وجزئي فالموضوع له عام بإعتبار واقع السنخية لا مفهومها كما عرفت.

(١) قال في «الفصول» ص ١٦: فإن التحقيق أن الواضع لاحظ في وضعها معانيها الكلّيّة ووضعها بإزائها بإعتبار كونها آلة ومرآة لملاحظة حال متعلّقاتها الخاصة فلاحظه في وضع من مثلاً مفهوم الإبتداء المطلق ووضعها بإزائه بإعتبار

من إلتزم بوحدة مفهومها نظراً إلى تبادر جهة وحدة سنخية من كلّ حرف غاية الأمر أخطأ في تشخيص هذا المفهوم الواحد وجعله من المفاهيم الكلّيّةالمتصورة في الذهن معراة عن الخصوصيّات ثمّ جعل ذلكمرآةإلىالخصوصيّات الطاريةعلىالطرفين ـ ولقدعرفت مافيه[1]

كونه آلة ومرآة لملاحظة حال متعلّقاتها الخاصة فلاحظ في وضع من مثلاً مفهوم الإبتداءالمطلق ووضعها بإزائه بإعتبار كونه آلة ومرآة لملاحظة حال متعلّقاتها الخاصة من السير والبصرة مثلاً فيكون مداليلها خاصة لا محالة ـ إلى أن قال: ـ فبان وضعها للجزئيات إجمالي فلا يلزم تعدد الوضع فضلاً من عدم تناهية هذا ولو نزلت مقالتهم على أنها موضوعة لمفاهيم المقيدة بالقيود المذكورة على أن يكون كلّ من القيد والتقييد خارجاً عن المعنىٰ معتبراً فيه وإدعى كلّيّة المفهوم المعتبر كذلك إستقام كلامهم، إنتهى. وقال في «هداية المسترشدين» ص ٣٢: وأمّا الحروف فلأنها موضوعة للمعاني الرابطية بمتعلقاتها الملحوظة مرآتاً لحال غيرها وذلك المعنىٰ الرابطي وإن أخذ في الوضع على وجه كلّي إلّا أنّه لا يمكن إرادته من اللفظ إلّا بذكر ما يرتبط به فلا يمكن إستعمالاللفظ في ذلك المعنىٰ الكلّي إلّا في ضمن الخصوصيّات الحاصلة من ضم ما جعل مرآتاً لملاحظته لتقوم المعنىٰ الرابطي به فالحصول في ضمن الجزئي هنا أيضاً من لوازمالإستعمال في ما وضعت له بالنظر إلى الإعتبار المأخوذ في وضعها له لا لتعلق الوضع بتلك الخصوصيّات فعدم إستعمالها في المعنىٰ العام على إطلاقه إنما هو لعدم إمكان إرادته كذلك لا لعدم تعلّق الوضع به، إنتهى ولعل هذه العبارة مراد الماتنﷺ.

(١) من إستحالة أن يكون الكلّي مرآة عن الخصوصيّات ولو بألف دال كما تقدّم مفصلاً.

فالأولى في حفظ الوحدة السنخية ومجيء المتكثرات في الأذهان هو الإلتزام بعموم الموضوع له بنحو نحن حقّقنا في قبال العام المشهورى[١]

---

(١) وتوضيح ما ذكره في هذا الباب هو ان الجامع المفهومي الذاتي بين المعاني الحرفية بحيث يحمل على تلك المعاني وتكون المعاني مصداقاً له وإن كان لا يمكن لأنّه مستلزم لخروج المعنىٰ الحرفي عن كونه معنىٰ حرفياً لكن الّذي يمكن تصوره أن بين أفراد كلّ صنف من أصنافها جهة إشتراك سنخية ليست تلك الجهة وذلك الإشتراك بين أفراد هذا الصنف وأفراد الصنف الآخر أو بينها وبين سائر الأشياء مثلاً ليس نسبة الربط الإبتدائي المستعمل فيه كلمة من في قولك سرت من الكوفة إلى البصرة إلى الربط الإبتدائى المستعمل فيه تلك الكلمة في قولك قرأت القرآن من أوّله إلى آخره كنسبة ذلك الربط الإستعلائي المستعمل فيه كلمة على في قولك زيد على السطح ولا كنسبته إلى زيد وعمرو من المعاني الإسمية بطريق أولى، فمن هذا نعلم أن بين معاني كلّ واحد من الحروف والهيئات جهة إشتراك ولكن تلك الجهة كأصل الأفراد ليست قابلة للتعقل إستقلالاً ولكن كما يمكن أن يجعل ذلك المعنىٰ الإسمى مرآة للخصوصيّات والأفراد كذلك يمكن أن يجعل مرآة لتلك الجهة المشتركة ويكون الموضوع له تلك الجهة المشتركة فإتضح ممّا ذكرناه أن الموضوع له كالوضع في الحروف عام فإن الموضوع له فيها هو القدر المشترك بين جزئيات المعنىٰ الحرفي الّذي لا يكاد ينفك عن الخصوصيّات الّتي تضيق سعته ولا يمكن تصوره إلّا في ضمن تصورها لأن المعنى الحرفي في حد ذاته وقوامه متقوم بمدخوله من المعانى الإسمية فلا يمكن تصوره منفصلاً عنها وإلّا لخرج عن كونه معنىٰ حرفياً ولا شبهة في أن ←

الإبتداء الّذي هو معنىٰ لفظ من له جزئيات خارجية متماثلة وتماثلها بأمر ذاتي داخل في قوامها مشترك بينها ويدلّ على ذلك أن الحرف كمن مثلاً يستعمل في جزئيات معناه بعناية واحدة والعرف لا يرى ذلك في إستعماله في الجزئيات المتعدّدة من متكثر المعنىٰ بل يراه من متحد المعنىٰ وأن إستعماله في جميع تلك الجزئيات بلحاظ واحد على حد إستعمال الإسم غير العلم في جزئيات معناه فاذا تحقّق أن بين جزئيات المعنىٰ الحرفي قدراً مشتركاً بينها فلا مانع من الوضع لذلك القدر المشترك كما أنّه هو الواقع والإستعمالات المذكورة أصدق شاهد عليه فمثل قولنا سر من البصرة إلى الكوفة فإن لفظ من وإلى أستعملا في طبيعي معناهما في المثال كإستعمال لفظ سر وأن إستعمالها في مثل المورد على نحو إستعمالها في مثل قولنا سرت من البصرة إلى الكوفة، ولا ينافي ذلك تبادر المعنىٰ الخاص من الحرف في مقام إستعماله في موارده الخاصة سواء كان حصة من طبيعي معنىٰ الحرف كما في مثل سر إلخ. أم كان فرداً من أفراده كما في مثل سرت من إلخ. فإن الخصوصيّة في كلا الفرضين غير مستند إلى نفس الحرف ليكون دليلاً على وضعه للخاص بل هو مستند إلى قرائن حالية أو مقالية أوجب تضييق معنىٰ لفظ من وإلى حتّى صار حصة منه في مثل سر من البصرة إلخ. لأن تصور معناه متوقّف على تصور مدخوله من المعاني الإسميّة لكونه معناً إرتباطياً متقوماً في حد ذاته بالإرتباط بغيره وإن كانت خصوصيّة تقييده بمدخوله غير مأخوذة في قوام معناه وأمّا ثمرة البحث عن أن وضع الحروف هل يكون عاماً والموضوع أيضاً عام أم لا تظهر في صورة الإطلاق والتقييد فلو كان وضعها عاماً يمكن أن يكون القيد قيدها وأمّا لو كان خاصاً لا يمكن أن تكون مقيدة نعم يمكن أن يكون له إطلاق أحوالي في صورة كون الوضع للموضوع له الخاص فالثمرة في الإطلاق الأفرادي ضرورة أن الشيء الواحد الشخصي أيضاً له حالات يتعدد بتعددها، وعلى

٢٧٠ ـــــــ

وهو أن النسب إن كانت قائمة بالشخصين فلا تقبل للصدق على الكثيرين نظراً إلى عدم صدق الطرفين على الكثيرين وإن كانت قائمة بالكليتين يستتبع صدق الطرفين على الكثيرين لصدق النسبة المفهوميّة أيضاً على نسب متكثرة خارجية وهذا معنى قولهم بأن كلّيّة المعاني الحرفيّة وجزئيته تابع كلّيّة الطرفين أو جزئيته فتدبّر، ومنها[١] أنّه بعد ما ظهر سنخ المعاني الحرفية يبقى الكلام في أن الحروف هل هي دالة على مثل هذا المعنىٰ ومنبأ[٢] عنها[٣] كإنباء الأسماء عن معانيها[٤] أو أنها موجدة لها[٥] وكانت[٦]

المعنىٰ التركيبي أعنى في حال إستعماله منضماً إلى المعاني الإسمية ولعل إلى ذلك أشار بقوله فتدبر.

(١) الأمر الثالث بعد ما تبين كون المعاني الحرفية من سنخ النسب والروابط الذهنية بين المفهومين يقع الكلام في أن المعان الحروف إخطارية أو إيجادية وهو بحث مهم جداً قد إختلف فيه المحقّقون الأعلام فذهب المحقّق الماتن ﷺ إلى الإخطارية وكذا أستاذنا الخوئيّ إلى الإخطارية والمحقّق النائينيّ ﷺ إلى الإيجادية والثالث إلى التفصيل وسيأتي.

(٢) أي مخبر وحاك عن المعنىٰ.

(٣) كالرجل يحكى ويخبر وينبأ عن مسمّاه.

(٤) وهو القول الأوّل من أنّه يحكى ويخطر المعنىٰ في الذهن كما في الأسماء.

(٥) أي للمعنىٰ وهو القول الثاني.

(٦) أي كانت الحروف واسطة في ثبوت المعنىٰ وعلة لإيجاده.

من قبيل الوسائط في الثبوت لها كى يكون كيفية إستعمالها على خلاف إستعمال الأسماء إختار ذلك بعض الأعاظم من المعاصرين دام ظله ولعل نظره كما استفدناه من بعض تقريرات بحثه[١]

---

(٦) قال المحقّق النائينيّ في «الأجود» ج ١ ص ١٧: مقدّمات، الأُولى أن المعاني ينقسم إلى إخطارية وغير إخطارية فإن الأسماء بجواهرها وأعرضها عند التكلم بها يخطر معانيها في الذهن سواء كانت في ضمن تركيب كلامي أم لم تكن بخلاف الحروف فإنها بنفسها لا توجب خطور معانيها في نفس سامعها ما لم تكن في ضمن كلام تركيبي، الثانية أن المعاني غير الإخطارية تنقسم إلى قسمين إيجادية ونسبية أمّا الأُولى فكحروف التشبيه والنداء والتمنى وغيرها فإن الحروف الموضوعة لها في مقام الإستعمال يوجد فرداًمنها في الخارج بحيث يصدق على الموجود خارجاً أنّه فرد من التشبيه أو النداء أو التمنى أو غير ذلك، وأمّا الثانية فكالنسب الخاصة الّتي بين الأعراض ومعروضاتها فإن الأعراض حيث أن وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها وإلّا لم يكن وجودها لموضوعاتها وجوداً رابطياً بل إستقلالياً يحتاج إلى رابط آخر وحينئذٍ فبينها وبين موضوعاتها نسب خاصة على إختلافها ـ إلى أن قال: ـ إن الحروف بأجمعها معانيها ايجادية نسبية كانت أو غيرها فإنها لم توضع إلّا لأجل إيجاد الربط بين مفهومين لا ربط بينهما كلفظ زيد والدار فكلمة في هي الرابطة بينهما في الكلام في مقام الإستعمال فالموجد للربط الكلامي هو الحرف ـ إلى أن قال: ـ الركن الأوّل أن المعاني الحرفية بأجمعها إيجادية وإلّا لكانت إخطارية فتكون هناك معان متعدّدة إخطارية كمفهوم زيد ودار ومفهوم النسبة الظرفية لا حقيقتها فما الرابط بهذه المفاهيم غيرالمربوطة بعضها ببعض إنتهى وإلّا لزمه ما يلزمها من الإفتقار ←

أن مفاهيم الأسماء بعد ما لم يوجد فيها جهة الإرتباط إلى الغير فلا جرم كانت عارية عن الإرتباط المزبور في عالم الذهن وحينئذٍ أين إرتباط في البين كى يكون اللفظ حاكياً عنه فلا محيص إلّا من الإلتزام بكون اللفظ موجداً للإرتباط بين المفهومين. أقول[1]

إلى الربط فلابدّ أن يكون ذلك الربط هي حقيقة الربط الواقعي فلا يكون ذلك إلّا الحروف وهي من وفي وإلى وأمثال ذلك فتكون الحروف كلّها آلاتاً لإيجاد معانيها، ثمّ قال ﷺ ص ٢٠: الركن الثاني أن لازم كون المعاني الحرفية إيجادية أن لا واقع لها بما هي معان حرفية في غير التراكيب الكلامية بخلاف المفاهيم الإسمية فإنها مفاهيم متقررة في عالم مفهوميتها سواء أستعمل اللفظ فيه أم لا، إنتهى وتوضيحه أن الأسماء إذا أستعملت في معانيها تحضر تلك المعاني في ذهن السامع بمجرد سماعها لأن المعان الإسمية لها نحو تقرر وثبوت في وعاء الذهن فبمجردالإستعمال تحضر المعاني في الذهن من دون توقّف حضورها فيه على شيء فالمعاني الإسمية بأسرها تكون إخطارية وهذا بخلاف المعاني الحرفية فإنها إيجادية حيث أن الحروف توجد معانيها في نفس التراكيب الكلامية ولا توجب إخطارها في الذهن وإحضارها فيه مثلاً إذا أستعملت كلمة يا النداء أو ك الخطاب وغيرهما من الحروف في النداء والخطاب في قولك يا زيد وإياك فمن البديهي عدم وجود النداء والخطاب في أي موطن من المواطن قبل إستعمالها في النداء والخطاب بل وجدا بنفس هذاالإستعمال فوعاء معانى الحروف نفس الإستعمال وليس لها وعاء آخر ثابتة فيه.

(١) هذا هو الجواب الأوّل من المحقّق الماتن ﷺ عن القول بالإيجاد مطلقاً.

ما أفيد[١] كذلك[٢] لو كانت المعاني الإسمية[٣] الموضوعة للماهيّة المهملة موجودة في الذهن بوصف إرائتها عن التقييد والتجرد المساوق للإطلاق[٤] وإلّا[٥] فبناء على التحقيق[٦]

---

(١) في وجه كون مداليل الحروف إيجادية من أن الرابط ليس هو إلّا الوجود الجامع بين المعاني الإسمية الحادث بآلة الحرف كما تقدّم مفصلاً.

(٢) أي يتم ويلزم أن يكون إيجادياً والرابط هي حقيقة الربط الواقعي على ما عرفت.

(٣) كما عليه المشهور في أسامي الأجناس ونحوها.

(٤) بأن يكون مداليلها عبارة عن نفس الطبايع المجردة الّتي تقتضيها مقدمات الحكمة عند السلطان إذ حينئذٍ بعد عراء المعنى الإسمي دائماً في الذهن عن خصوصية الارتباط بالغير أمكن المجال لدعوى إيجادية خصوصيّة جهة إرتباط أحد المفهومين بالآخر.

(٥) أي وإن لم نقل بهذا القول.

(٦) وهو مسلك سلطان العلماء من وضع أسامي الأجناس للمهية المبهمة والجامع بين الفاقد للخصوصيّة وواجدها الّذي لا يكاد تحقّقه في الذهن إلّا مقروناً مع إحدى الخصوصيّتين إمّا التجرد والإطلاق وإمّا الواجد للقيد والخصوصيّة وسيأتي الثمرة بينهما بأنّه على الأوّل فالإطلاق لا يحتاج إلى مقدّمات الحكمة بل نفس الوضع تدل عليه وإنما التقييد يحتاج إلى القرينة، وهذا بخلاف قول السلطان فإن التقييد كما يحتاج إلى الدال يكون الإطلاق أيضاً محتاجاً إلى مقدّمات الحكمة لكونه موضوعاً للطبيعة المبهمة لا المرسلة ولا المقيدة، وعدم إمكان خلو شيء عن قيد ونقيضه في الواقع لا ينافي عدم تقيد ذلك الشيء بذلك القيد ←

من إستحالة تحقّق المعنىٰ اللابشرط المقسّمى[١] في الذهن إلّا بشكل التجرّد أو بشكل المقيد[٢] فعند إرادة المقيد[٣] لابدّ وأن يكون المعنىٰ الحاضر في ذهن المتكلّم الواجد للتقييد[٤] وبعد ذا يحكى المتكلّم عن ذات المهية المحفوظة في المقيد بالإسم[٥] وعن تقييده بالحرف[٦]

ولابنقيضه مثلاً الرقبة في حاق الواقع لا يمكن أن تخلو من قيد الإيمان ونقيضه ولكن مع ذلك ما وضع له لفظ الرقبة لا مقيد بالإيمان ولا بعدمه.

(١) وهي الماهية المبهمة.

(٢) وأنّه لا يكاد تحقّقه في الذهن إلّا مقروناً مع إحدى الخصوصيّتين فعلىٰ هذا القول لا يكاد يتم هذه المقالة حيث أنّه بعد عدم إمكان تحقّق ذلك الجامع في الذهن إلّا مقروناً مع خصوصيّة التجرد والإطلاق الّذي يقتضيه مقدّمات الحكمة أو مع خصوصيّة التقييد وذلك.

(٣) أي أنّه إذا لوحظ المعنىٰ الإسمى مقروناً مع خصوصيّة إرتباطه بالغير في مثل سر من البصرة والماء في الكوز والزيد على السطح ونحو ذلك وأريد إلقاء ما تصوره من الصورة المرتبطة إلى ذهن المخاطب فلا جرم يحتاج إلى وجود دال وكاشف في البين يحكى به عما تصوره من الصورة الخاصة.

(٤) بأن يلحظ كذلك وحينئذٍ كما أن ذات المعنىٰ الإسمى وهي الطبيعة المهملة تحتاج إلى كاشف في مقام الكشف عنها كذلك أيضاً جهة خصوصيّة إرتباطه للغير فيحتاج تلك أيضاً إلى كاشف يكشف عنها.

(٥) فالإسم كاشف عن المهية المبهمة.

(٦) والكاشف عن الإرتباط والتقييد هو الأداة والحروف.

كما[١] يحكى عن تجرده المساوق لإطلاقه المسمّى باللابشرط القسّمى[٢] بدال آخر ولو مثل مقدّمات الحكمة وإلّا[٣] فجهة الإطلاق كجهة التقييد زائدة عن ذات المعنىٰ الإسمى[٤]

---

(١) ثمّ يشير إلى أنّه على هذا القول وهو المختار عند لحاظ المعنىٰ مجرداً عن القيد والخصوصيّة أيضاً يحتاج إلى مقدّمات الحكمة من جهة كشفها عن خصوصيّة التجرد والإطلاق كما مرّ في محله.

(٢) وهو كما تقدّم الطبيعة اللابشرط المجردة حتّى من لا بشرط.

(٣) أي لو لم يكن دار آخر على الإطلاق أو التقييد لم يدلّ اللفظ إلّا على الطبيعة المهملة كما مر بما هي متحقّقة تارة في ضمن الفاقد للقيد وأُخرى في ضمن الواجد لها.

(٤) فملخص الجواب أنّه يلاحظ في الذهن الطبيعة المقيدة بالخصوصيّة ويكون اللفظ مبرزاً وحاك عما في الذهن بما عرفت فما معنىٰ كون الحروف واجداً للمعنىٰ فإنّه كما لا يكون مداليل الأسماء إلّا منبأة عن المعاني وحاكيّة لها كذلك مداليل الحروف تكون منبئة تنبيء عنها الأداة لا أنها كانت موجودة بالأداة وبعبارة أُخرى أن المعاني الّتي تتصورها النفس إمّا أن تكون مرتبطة بعضها ببعض أو غير مرتبطة فما تصورته النفس مرتبطاً فلا يعقل إحداث الربط بين أجزائه لأنّه تحصيل للحاصل وما تصورته النفس غير مرتبط فلا يعقل إحداث الربط فيه لأن الموجود لا ينقلب عما هو عليه ولكن يمكن أن يفنى ويحدث في أثره وجود آخر بخصوصيّة أُخرى مثلاً النفس يمكن أن تتصور مفهوم زيد مستقلاً وكذلك مفهوم الدار ويمكن أن تتصور هذين المفهومين مرتبطاً بعضهما ببعض بأن نتصور مفهوم قولنا زيد في الدار فحينما يتلفظ بلفظ زيد يتصور السامع مفهومه مستقلاً ←

فيلزم[١]

لا محالة إذ لا يعلم بالمعنىٰ المركب ليتصوره مرتبطاً فاذا أتبعه بقوله في الدار فمدّعى الإيجادية يدّعى إمّا إحداث الربط في الموجود غير المرتبط فقد تقدّم أنّه غير معقول أو إحداث موجود آخر مرتبط غير المتصور الأوّل وهو خلاف الوجدان. وتوضيح أكثر كما في مرحلة الخارج هيئات ونسباً خارجية متحقّقة كوضع حجر على حجر آخر كذلك أيضاً في عالم الذهن لنا أن نلاحظ ونتصور هيئات كأحجار موضوعة بعضها على بعض كما أن لنا التصور أحجاراً لا يكون بينهما إرتباط كالخارج متفرقات فاذا تصور شخص الحجر الموضوع على حجر آخر بهذا الإرتباط الخاص وأراد إلقاء ما تصوره فيبرز بقوله الحجر على حجر بذكر على للإرتباط الخاص الّذي بين المفهومين فلا محالة تحقّق هذا الإرتباط الخاص قبل هذاالإستعمال في ذهنه فيكون إيجادها في الحروف تحصيل للحاصل فتعين عن الكشف عما في ذهنه من الصورة الخاصة هو الإخطارية.

(١) هذا هو الجواب الثاني من أنّه لو كان الدليل على التقييد موجوداً للمعنىٰ كان الدال على الإطلاق أيضاً موجداً له لأنهما سيان بالنسبة إلى الطبيعة المهملة مع أنّه لايلتزم به أحد فلا محالة كما أن الدال على الإطلاق ينبأ عن المعنىٰ كذلك الدال على التقييد ينبأ عن ذلك فتلخص ممّا ذكرنا أنّه على ما هو التحقيق من مسلك السلطان في وضع أسامي الأجناس من كونها موضوعة للمهية المهملة والجامع بين الطبيعة المجردة والمقيدة لا محيص من الإلتزام بكون الحروف أيضاً كالأسماء حاكية عن مداليلها لا موجدة لها فعند ملاحظة مفهومي الإسمين مرتبطاً أحدهما بالآخر كالماء في الكوز والسير من البصرة لابدّ في مقام الحكاية وإلقاء ما في الذهن إلى المخاطب من جعل الإسم حاكياً عن مدلوله والأداة عن

الإرتباط الخاص بين المفهومين ولا سبيل حينئذٍ إلى دعوى موجدية الأداة للربط الخاص بين المفهومين بعد فرض تحقّق الربط بينهما قبل ذكر الأداة كما هو واضح، مضافاً إلى أنّه نقول بأنّه لازم كاشفية الأسماء عن مداليلها إنما هو تحقّق مضامينها في رتبة سابقة عن كشف الألفاظ عنها كما هو شأن كلّ محكى بالنسبة إلى حاكيه وحينئذٍ فلو كان شأن الأداة والهيئات هو الموجودية لمداليلها الّتي هي الإرتباطات الخاصة بين مفاهيم الأسماء يلزمه تأخّر صقع الإرتباط بين المفهومين عن صقع الألفاظ والأداة المتأخّر عن صقع مفهومي الأسمين بمرتبتين نظراً إلى علية الأداة لوجود الإرتباط بين المفهومين ولازمه حينئذٍ تقوم مثل هذا الربط الواقع في الصقع المتأخّر بما يكون صقعه متقدّماً عليه بمرتبتين وهو كما ترى، بل لازمه أيضاً هو إخراج جميع مثل هذه التقيدات عن حيز الطلب والإرادة في الطلب والإرادة في الطلب المنشاء بالهيئة كما في نحو سر من البصرة إلى الكوفة ونحو إضرب زيداً في الدار من جهة أن لازم موجدية الأداة والهيئات حينئذٍ للتقييدات والإرتباطات هو وقوع جهة تقيد السير بالبصرة وتقيد زيد بالدار في المثال في الموطن المتأخّر عن موطن مفهومي الإسمين أعنى ذات السير والبصرة الملازم ذلك لكونه في فرض الطلب المنشأ بالهيئة من جهة أنّه كما أن لفظ من في المثال علة لتحقّق التقيد والإرتباط الخاص بين مفهومي السير والبصرة كذلك الهيئة أيضاً علة لإيجاد الطلب ومن المعلوم حينئذٍ أن لازم وحدة الرتبة بين العلتين أي الهيئة ولفظ من إنما هو عرضية معلوليهما وهما الطلب والتقييد أيضاً ولازمه خروج جهة التقييد عن حيز الطلب وتجريد متعلّقه منه لإستحالة أخذ ما هو في عرض الطلب في متعلّقه وفي رتبة سابقه عليه مع أنّه كما ترى، بنائهم من أخذ التقيد في معروض الطلب ولذا يحكمون بوجوب تحصيل

أن يكون مقدّمات الحكمة أيضاً موجدة لإطلاق المعنىٰ لاحاكياً عنه ولا أظنّ يلتزمه أحد فنحن حينئذٍ نقول إن الحاكي عن التقييد كالحاكي عن الإطلاق بدال آخر لابأسباب موجدة أُخرى كما لا يخفى نعم هنا توهّم آخر[١] من التفصيل في موجدية المعنىٰ بين بعض الحروف عن بعض نظراً إلى توهّم كون بعض الحروف موجدة للنسب الخاصة كلام الأمر وأداة النداء والتمنى والترجى وأمثالها[٢]

القيد بخلافه على القول بالكاشفية فالتقيد متعلّق الطلب ومجرد العرضية بين الكاشفين لا يقتضي العرضية بين المنكشفين كما لا يخفى.

(١) وهو الّذى ذهب إليه المحقّق صاحب الحاشية على المعالم المسمّى «بهداية المسترشدين» ص ٢٢: قال الثانية الغالب في أوضاع الألفاظ أن تكون بإزاء المعاني الّتي يستعمل اللفظ فيها وحينئذٍ فقد يكون ذلك المعنىٰ أمراً حاصلاً في نفسه وقد يكون ذلك المعنىٰ حاصلاً بقصده من اللفظ فيكون اللفظ آلة لإيجاد معناه وأداة لحصوله ـ إلى أن قال: ـ والنوع الثاني منها كأسماء الإشارة والأفعال الإنشائية بالنسبة إلى وضعها النسبي وعدة من الحروف كحرف النداء والمشبهة بالفعل ونحوها فإن كلاً من الإشارة والنسبة الخاصة والنداء والتأكيد حاصل من إستعمال هذا وإضرب ويا وأن في معانيها فمفاد تلك الألفاظ إيجاد معانيها لأفرادية في الخارج نظير الإنشاءات في المعاني التركيبية وقال أيضاً وكان تعبير المنطقيين عن الحروف الأداة مبنى على ذلك إذ كثير من المعاني الحرفية من هذا القبيل والمعاني الإنشائية الحاصلة في المركبات إنما يكون بملاحظة وضعها الهيئى وهو أيضاً من قبيل الأوضاع الحرفية.

(٢) كأداة الإستفهام والحروف المشبهة بالفعل وغيرها ممّا يكون مداليلها

في قبال سائر الحروف الحاكية عن نسب ثابتة[١] وفيه أنّه على فرض تسليم إيقاعية مفاهيم هذه الألفاظ كما سيأتي توضيحها[٢]

عبارة عن إيقاع النسبة فإنها موجدة لها فإن يازيد وأنت وهذا ونحوها موجد لمصاديق النداء والإشارة والإستفهام وإن كان بمنزلة تحريك اليد والعين توجد مصاديق النداء حقيقة ومصداق الإشارة والخطاب والبعث نحو الشيء كذلك أيضاً بتلك الأدات يازيد توجد مصداق النداء وأنت توجد فرداً للخطاب وكذا هذا توجد مصداق الإشارة وليضرب توجد مصداق البعث إلى الضرب من دون أن يكون تحقّقاً لتلك المصاديق قبل هذاالإستعمال.

(١) كأداة الجارة ونحوها كالماء في الكوز وسرت من البصرة فإنّه فيها قبل هذاالإستعمال كان لتلك النسبة واقع تطابقه تارة ولا تطابقه أُخرى.

(٢) يظهر منه ﷺ في الجواب الأوّل أنّه محل كلام بينهم هل يكون التمنى والترجي وأمثالهما من الإنشاء والإيقاع أو الإخبار والوقوع وسيأتي فالإخبار عبارة عن وقوع النسبة وثبوتها وفي الإنشاء إيقاعها وهو خروجها من العدم إلى الوجود ولذا قيل المستعمل إن قصد الحاكية عن نسبة ثابتة خارجية كان إخباراً وإن قصد موجديتها للمبدء تكون إنشاءاً مضافاً إلى أن منشأ التوهّم هو توهّم وضع هذه الأداة للنداء الخارجي والإشارة والخطاب والإستفهام الخارجية فعلىٰ هذا الأساس لا محيص من القول بكونها آلات لإيجاد معانيها وأن معانيها معان إحداثية ولكنّه توهّم فاسد كيف وأن المعنىٰ الحرفي ليس إلّا عبارة عن الربط الخاص بين المفهومين لا الربط بين الخارجيين فلو أنّه كان مثل هذه الأداة موضوعاً لإيقاع مصداق النداء الخارجي والإستفهام والبعث والتمنى الخارجي يلزم كون معانيها من سنخ

لا يقتضي[١] ذلك[٢]

والإرتباطات المتقومة بالخارجيات وهو كما ترى لا يلائم مع حرفية المعنىٰ فيها من جهة أن المعنىٰ الحرفي كما عرفت إنما هو عبارة عن الروابط الذهنية القائمة بالمفاهيم كما يشهد لذلك أيضاً إستعمال تلك الأداة أحياناً في معانيها لا بداعى النداء والإستفهام والبعث الحقيقي الخارجي بل بغيره من الدواعي الآخر من هزل أو سخرية كما هو كذلك في أداة التمنى والترجى ياليتني كنت جماداً مع كون الإستعمال المزبور أيضاً على نحو الحقيقة دون المجاز فإن ذلك شاهد عدم كونها إلّا موضوعة لإيقاع الربط والنسبة ذهناً بين المفهومين في موطن الإستعمال المطابق تارة للربط الخارجي وأُخرى لا، غايته أنّه لا بما هو ربط ذهني بحيث يلتفت إلى ذهنيته بل بما انه يرى خارجياً تصوراً وان كان تصديقاً يقطع بخلافه وعليه لا محيص من الإلتزام بالكاشفية كما في الأسماء وذلك عن صورة إيقاع الربط بين المفهومين الموجودة في ذهنه في مرحلة تصوره نعم لما لا يكون مثل هذا الربط الإيقاعي ملحوظاً إلّا خارجياً ربّما أوجب ذلك تخيل كون المعنىٰ والموضوع له عبارة عن إيقاع الربط الخارجي فتأمّل جيّداً.

(١) الجواب الثاني أنّه لا يلازم كون اللفظ موجداً بل يحكى عن النسبة الإيقاعية فالمستعمل فيه في التمنى هي النسبة الخاصة بين المتمنى والمتمنى أعنى بها تشوّق المتمنى إلى حصول ما لا طمع له بحصوله وفي الترجى نسبة أُخرى كما سيأتي مفصلاً.

(٢) أي ما كان حاصلاً بقصده كما مر.

أيضاً كون اللفظ موجداً بل اللفظ أيضاً حاك من إيقاع هذه النسب وحينئذٍ لنا أن ندعى أن الحروف بقول مطلق حاكيات عن النسب ثابتة[١] أم إثباتاً[٢]

---

(١) أي النسبة الوقوعية والخبرية.

(٢) أي النسبة الإيقاعية والإنشائية فتلخص من الجواب الثاني أن الحروف مطلقاً حاكيات بمقتضىٰ الإرتكاز والوجدان سواء كان حكاية عن النسبة الثابتة المحفوظة كالإخبار أو عن نسبة إيقاعية توقعها المستعمل في وعائها المناسب لها كالإنشاء فكلّ منهما مشترك في جهة الحكاية مضافاً إلى ما يرد على الإيجادية بقول مطلق من أنّا لا نتعقل مفهوماً محصلاً لإيجادية مداليل الحروف والهيئات فإنّه إن أُريد بإيجاديتها حضورها في الذهن بإعتبار ما يكون للنفس من الخلاقية للصور في وعاء الذهن فهو مسلم لا يعتريه ريب ولكنّه نقول بأن هذا المعنىٰ لايكون مختصاً بمداليل الحروف والهيئات فيجرى في الأسماء أيضاً ففي مثل الماء في الكوز كان كلّ واحد من مفهوم الماء والكوز والنسبة الظرفية بينهما من موجدات النفس حسب مالها من الخلاقية للصور وبلا خصيصة لذلك بالحروف ولكن لا يكون الموضوع له حينئذٍ هو هذه المفاهيم بقيد وجودها في الذهن بل الموضوع له حينئذٍ هو نفس المتصور الّذي تعلّق به اللحاظ والتصور وذلك أيضاً لابما هو هو بل بما هو يرى خارجياً وفي هذه المرحلة كما لا يكون مداليل الأسماء إيجادية كذلك الحروف أيضاً، وإن أُريد بإيجادية معاني الحروف كون الحروف موجدة لها في مقام الإستعمال فهو أيضاً أمر لانتعقله بعد فرض تحقّق تلك النسبة والإرتباطات الخاصة بين المفهومين قبل إستعمال أداتها إذ هو كما مر من تحصيل الحاصل وغير محتاج إليه.

كما[١] صرّح به في النص المحكى[٢] بأن الحرف ما أنبأ عن معنى لا هذا ولا ذاك[٣] نعم في رواية أُخرى[٤] الحرف ما أوجد معنىٰ في غيره، وأمكن توجيهه[٥] بأن غالب الحروف[٦] حاكيّة عن نسبة محدثة للهيئة المخصوصة بين طرفيها في الذهن[٧] كإحداثها فيها خارجاً[٨]

---

(١) ثمّ قامﷺ في بيان النص الوارد عن مولانا أميرالمؤمنين صلوات الله عليه في مفهوم الحرف.

(٢) روى أبو الأسود الدؤلي عن مولانا عليّ بن ابي طالب عليه أفضل الصلاة والسلام أن الحرف ما أنبأ عن معنىٰ ليس بإسم ولا فعل، وهي منقولة على ما قيل عن العامة والخاصة، ومعنىٰ أنبأ كما تقدّم هو الحكاية والإخبار.

(٣) هذا نقل بالمضمون ظاهراً كما عرفت متنها.

(٤) وهي عامية ولعلها نفس الرواية الأُولى نقلت بوجه آخر.

(٥) وملخصه أن إستعمال لفظ الإيجاد في الحروف بملاحظة كون النسب الّتي هي المعنىٰ الحرفي علة لتحقّق الهيئة في الذهن ولذا عبر عنها بذلك وإن شئت توضيح أكثر فالحروف منبأة وموجدة من جهتين فينبأ عن معناه مثل كون زيد في الدار يكون فيه إنباء عن الظرفية ويكون موجداً لنسبة بين الدار وزيد فى الذهن فعبر بها ذلك.

(١) بإعتبار إنشائي منها والإيقاعي لا الإخباري كما سيأتي.

(٢) فالنكتة في العدول فيها في الحروف إلى الإيجاد إنما هي ملاحظة كون النسب الّتي هي المعنىٰ الحرفي علة لتحقّق الهيئة في الذهن.

(٣) أي كإحداث الهيئة في الطرفين خارجاً كالنسب بين ذوات الأخشاب ↖

و[١] أن نسبة الموجدية إلى اللفظ بملاحظة شدة علاقتها[٢] مع المعنىٰ وقوة إرتباطها معه تراهما[٣] شيئاً واحداً بحيث تضاف صفات المعنىٰ إلى اللفظ وبالعكس كما أسلفناه[٤]

بالنسبة إلى تحقّق الهيئة السريرية.

(١) أي وذلك بضميمة ما كان بين الألفاظ ومعانيها من الإرتباط والعلاقة الخاصة الموجبة لفنائها فيها.

(٢) أي اللفظ مع المعنىٰ.

(٣) أي اللفظ والمعنىٰ.

(٤) فإن حسن المعنىٰ يسرى إلى اللفظ وكذا قبحه وكذا العكس على ما مر وحينئذٍ بإعتبار أن الأداة مرآة لمعانيها الّتي هى النسب الخاصة بين المفهومين وموجدية تلك النسبة للهيئة في الذهن أضيف صفة الموجدية في الرواية إلى الأداة فعبر عنها بهذه العناية بأنها أوجدت معنىٰ في غيره ثمّ المثال لتوجيه الرواية قال عليه السلام خمس صلوات في الليل والنهار، فينبأ ويخطر بظرفية الليل والنهار لوجوب الصلواة الخمس بكلمة في الموضوعة للنسبة الظرفية ويكون موجداً لنسبة بين الصلاة والزمان الليل والنهار في الذهن وعلة لتحقّق الهيئة في الذهن كإحداثها فيها خارجاً وبما أن بين اللفظ والمعنىٰ شدة العلاقة لمكان الأداة أوجدت ذلك، وإن شئت قلت النسبة بين زيد والدار تتصور في الذهن وهذه النسبة علة لتحقّق الهيئة كما هي موجودة في الخارج وبما أن اللفظ حاك عن النسبة وله إتحاد مع المعنىٰ فكان اللفظ أوجد الهيئة ولو كان في الحقيقة هو المعنىٰ كما هو واضح. هذا كلّه مضافاً إلى أن مسألتنا هذا ليست من المسائل الّتي يستدلّ بها بأخبار الآحاد مع إختلاف النسخ وعدم تماميّة السند كما لا يخفى.

و[١] من التأمّل في ما ذكرنا[٢] ظهر معنىٰ الهيئات[٣] الطارية على الكلمة[٤] أو الكلام[٥] بعد ماكان سنخ معانيها[٦] سنخ الحروف من كونها من سنخ النسب والإرتباطات، وإن كان بينهما فرق[٧]

---

(١) الأمر الرابع يقع الكلام في الهيئات.

(٢) في شرح المعاني الحرفية من أنها هي النسب والروابط الذهنية القائمة بالطرفين كسرت من البصرة وأمثال ذلك.

(٣) حيث أن مداليل الهيئات أيضاً عبارة عن النسب والروابط الذهنية القائمة بالمفاهيم.

(٤) كما في المشتقات من النسبة الصدورية والحلولية والوقوعية وأمثالها في الفاعل والنسبة الماضوية في الماضي والنسبة الحالية والإستقبالية في المضارع وأمثال ذلك.

(٥) كما في قولك زيد قائم حيث أن مفاد الهيئة في تلك الجملة عبارة عن النسبة الكلامية والربط القائم بين المفهومين وهو مفهوم زيد ومفهوم القيام.

(٦) أي سنخ معانى الهيئات وهي النسب والروابط.

(٧) ويتضح الفرق بعد مقدّمة وملخصها أن الوجودات في العين على أنحاء منها وجود الجوهر ومنها وجود العرض بأقسامه التسعة المعبر عنه بالوجود الرابطى ومنها ربط الأعراض بموضوعاتها المعبر عنه بالوجود الرابط، والعرض من حيث إفتقاره إلى الموضوع ينقسم إلى قسمين أحدهما ما يستغنى بموضوع واحد مثل مقولة الكيف والكم، وثانيهما ما يحتاج في تحقّقه إلى موضوعين يتقوم وجوده بهما مثل مقولة الأين والإضافة وباقي الأعراض الإضافية، وحسب الإستقراء من سيرة العقلاء أنهم لم يهملوا معنىٰ من المعاني الّتي تدور عليها ←

من حيث أن معاني الحروف من سنخ الإضافة بين الشيئين القائمة بهما[١] ومعاني الهيئات[٢] ربّما يكون من سنخ قيام العرض بمعروضه[٣] ومنها قيام الإضافة بطرفيها[٤] فهذه النسبة[٥]

الإفادة والإستفادة من حيث جعل الطريق لها والكاشف عنها وهو الكلام فلابدّ من تحصيل الألفاظ الدالة على كلّ واحد من هذه المفاهيم فالأسماء تدل على الجواهر وجملة من الأعراض ويبقى بقية الأعراض فلا تدل عليها إلّا الحروف والهيئات فتكون المعاني الحرفية من أهم المعاني الّتي يحتاج الإنسان إلى الدلالة عليها في مقام الإفادة والإستفادة كلّ ذلك بحسب الإستقراء والفحص عما يدلّ من الألفاظ الموضوعة على المعاني المذكورة.

(١) تقدّم مراراً أن الحروف تدل على الأعراض الإضافية النسبية والروابط بين الطرفين.

(٢) وأما الهيئات فعلى نحوين.

(٣) هذا هو النحو الأوّل من ربط العرض بموضوعه بمفاد الهيئة مثلاً لفظ في يدلّ على العرض الأينى العارض على زيد في مثل قولنا زيد في الدار وهيئة هذه الجملة التركيبية تدل على ربط هذا العرض الأينى بموضوعه أعنى زيد وكذلك هيئة مثل عالم وابيض ومضروب تدل على ربط العرض النسبي بموضوع ما وكذا سائر الحروف تدل على إضافة خاصة وربط مخصوص بين المفاهيم الإسمية.

(٤) هذا هو النحو الثاني من قيامها بالطرفين كزيد قائم حيث أن مفاد الهيئة في تلك الجملة عبارة عن الربط القائم بالمفهومين وهو زيد وقيام.

(٥) أي القيام بالطرفين.

ربّما تكون معنىٰ الهيئة ونفس الإضافة القائمة بالطرفين معنىٰ حرفي كما لا يخفى[١] ثمّ[٢] إن ذلك[٣]

---

(١) فيكون المعنىٰ الحرفي وهو القائم بالمفهومين تارة الدال عليه الحروف وأُخرى الهيئة.

(٢) في بيان الفارق بين الحروف والهيئات المركبة الناقصة والتامة.

(٣) إشارة إلى ما ذكره﵀ من أن الهيئة قائمة بموضوع واحد غالباً وهو وجود الرابط، والحروف قائمة بالطرفين وهو وجود الرابطي ويجرى في الهيئة النزاع المتقدّم من أنّه إيجاديه أو إخطارية والحقّ أنها إخطارية وينبأ عن المعنىٰ على ما مر في الحروف، وملخصه أن معنىٰ الهيئة معنىٰ إرتباطي غير مستقل في اللحاظ يحكى عن ربط خارجي في ضمن حكاية مدخوله أعنى به المعنىٰ الإسمى عن مطابقه في الخارج فيكون إخطارياً كالمعنىٰ الإسمى والحرفي ويكون ممتازاً عن المعنىٰ الإسمى بذاته لا باللحاظ كما مر، والموضوع له في الهيئات كالحروف وضع عام والموضوع له عام وهو القدر المشترك بين مصاديق كلّ معنىٰ من معانيها وهو الوحدة السنخية مثلاً هيئة ضارب تدل على إرتباط العرض بموضوع ما بلا أخذ خصوصيّة العرض من كونه ضرباً أو قياماً أو حركة أو سكوناً وبلا أخذ خصوصيّة موضوع ذلك العرض في معنىٰ تلك الهيئة لهذا تجدها دالة على معناها في مادّة ضرب كما تدل عليه في مادّة قام أو سكن وكذلك تدل على معناها إذا كان موضوع مادتها زيداً مثلاً كما تدل عليه إذا كان موضوع مادتها عمرواً بلا تفاوت فيه من ناحية إختلاف هذه الخصوصيّات وهذا يدلّ على أن الموضوع له فيها هو القدر المشترك بين المصاديق الجزئية.

أيضاً هو الفارق بين الهيئة المركبات الناقصة[١] والحروف[٢] وإلّا[٣] فالفرق بين الحروف ومعاني الجمل إسميّة[٤] أو فعليّة[٥] في غاية الظهور إذ[٦]

---

(١) المراد من الهيئة المركبة الناقصة هي ما لا تصح السكوت عليه كالهيئة الطارية على الصفة والموصوف من زيد العالم وعلى المضاف والمضاف إليه كغلام زيد، ومثل المرأة المسلمة في بعض الروايات لا بأس أن تصلي المرأة المسلمة ليس على رأسها قناع فالجمل الناقصة ترى النسبة فيها ثابتة للموضوع أو المحمول فيعتبرها جزء من الموضوع أو المحمول في القضية الأُخرى.

(٢) على ما تقدّم مفصلاً.

(٣) أي إن ذلك كان هو الفارق بين الجمل التركيبية الناقصة والحروف وان لم تكن الجملة ناقصة فالفرق بينها وبين الحروف واضح من وجوه.

(٤) فإن التركيب التام وهو ما يصح السكوت عليه على أقسام تارة حملية كقوله عليه السلام الغسل واجب وأُخرى شرطية كقوله عليه السلام في رواية عن الرجل يجنب في الثوب أو يصيبه بول وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه إذا إضطر إليه. وثالثه جملة إسمية قال عليه السلام غسل الجمعة واجب على الرجال والنساء في السفر والحضر، أو فعلية قال عليه السلام ويصلي ركعتين وأربع سجدات وهو جالس.

(٥) فإن هيئات الأفعال تدل على نسب مختلفة لإختلاف خصوصيّاتها مثلاً هيئة الماضي تدل على نسبة الحدث إلى الفاعل على نحو التحقّق وهيئة المضارع تدل على نسبة الحدث إلى الفاعل على نحو التوقع والترقب وهيئة الأمر تدل على نسبة الحدث إلى الفاعل على نحو الإيقاع والإصدار وسيأتي ذلك مفصلاً.

(٦) هذا هو الفارق الأوّل بين الجملة التركيبية الناقصة والتامة حيث كان ⇖

لمفاد الجمل نحو إرائة عن واقعيّة النسبة في موقعه كما هو شأن[١]

المحكى للهيئة في الجمل التامة مطلقاً عبارة عن إيقاع النسبة بخلافه في الجمل الناقصة والمركبات التقييدية حيث كان المحكى للهيئة فيها عبارة عن وقوع النسبة لا إيقاعها إذ كما أنّه في الإضافات الخارجية الحاصلة من وضع الحجر على حجر آخر يتصور حيثيتان حيثية إيقاع النسبة أعنى خروجها من العدم إلى الوجود المعبر عنها بالمعنىٰ المصدرى وهو ان يلاحظ أحجاراً بنحو لا يكون بينها إرتباط وذلك بملاحظة حجر ثمّ ملاحظة حجر آخر غير مرتبط بالحجر الأوّل وملاحظة ماء وكوز غير مرتبط أحدهما بالآخر وحيثية وقوع النسبة وثبوتها المعبر عنها بالإسم المصدرى بوضع الحجر على حجر آخر وخشب فوق خشب وكون شيء في وعاء كالماء في الكوز كذلك يتصورهاتان الحيثيتان في النسب والروابط الذهنية بين المفاهيم فيتصور النسبة تارة من حيث إيقاعها وصدورها واُخرى من حيث وقوعها وثبوتها فارغاً عن إيقاعها بإعتبار تفرع وقوع الشيء وثبوته دائماً على إيقاعه فكان المحكى للجمل التامة مطلقاً إسمية كانت أم فعلية أم شرطية هي النسب الإيقاعية نحو زيد قائم وعبدي حر وللجمل الناقصة في المركبات التقييدية التوصيفية كزيد القائم هي النسب الثابتة الّتي تعتبر قيداً مقوماً للموضوع أو المحمول كغلام زيد قائم أو زيد غلام عمرو أو زيد العالم في الدار أو هذا زيد العالم ففي الجمل التامة يرى الإنسان بالوجدان أن المتكلم يرى الموضوع عارياً عن النسبة الّتي يريد إثباتها إخباراً أو إنشاءًا وهو بالحمل أو بالإنشاء يوقعها بين الموضوع والمحمول بخلاف الجمل الناقصة فإن المتكلم يرى النسبة فيه ثابتة للموضوع أو المحمول فيعتبرها جزء من الموضوع أو المحمول.

(١) فإن التصور عبارة عن لحاظ مفردات القضية من دون ربط بينها

التصديق بشيء قبال تصوره[١] ولذا يسمّى هذه النسب[٢] بنسب تصديقية بخلاف معاني الحروف ومفاد الجمل الناقصة إذ ليس فيها هذه[٣] بل هى شبيه بالتصور[٤] القابل لواقعية[٥] متصورة وعدمه، بل[٦] في النسبة التصديقية إنشائية أم خبرية[٧] إمتياز آخر عنها[٨]

والتصديق عبارة عن الإذعان بثبوت النسبة وعدم ثبوتها وبتعبير آخر المطابقة واللامطابقة.

(١) والجمل التامة من النسب التصديقية لحكايتها عن النسبة الخارجية بين زيد والقيام في قولك زيد قائم وإقتضاء المحكى فيها للوجود في الخارج لما عرفت عبارة عن إيقاع النسبة وصدورها.

(٢) أي النسب الجملة التركيبية التامة نسبة تصديقية.

(٣) أي هذه الإرائة والحكاية عن واقعية النسبة فيطلق عليه التصور كما مر.

(٤) فإن في التصور يكون لحاظ مفردات القضية من دون الإذعان بثبوت النسبة وعدمها كذلك الهيئة تحكى عن وقوعها وثبوتها من دون النظر إلى ثبوت الجملة الوصفية ونحوها وعدمه.

(٥) من حيث تحقّق هذه النسبة وعدمه.

(٦) إشارة إلى الفرق الثاني بين الجمل التركيبية التامة وبين الحروف والجمل التركيبية الناقصة والتقييدية.

(٧) وسيأتي الفرق بينهما إن شاء الله تعالى والإخبارية كزيد قائم والإنشائية نحو عبدي حر.

(٨) أي عن الجمل الناقصة.

حيث مفادها[١] ليس إلّا كنفس التصديق[٢] من كون ظرف عروضها ذهناً وإنما الخارج ظرف إتصافها[٣] بخلاف النسبةالتصورية[٤]

---

(١) أي النسبةالتصديقية هي ثبوت النسبة وعدم ثبوتها والمطابقة واللامطابقة.

(٢) أي الإذعان والعلم.

(٣) فظرف العروض هو الذهن وظرف الإتصاف في الخارج فزيد عالم فإن ظرف إتصاف الزيد بالعالمية في الخارج لكن ثبوت النسبة في القضية وعدم ثبوتها في الذهن.

(٤) فإن النسبة التصورية ظرف عروضها وإتصافها خارجياً لأنّه ينتزع العقل عن خارجها مفردات القضية بالتحليل فإن في زيد العالم يكون في الخارج ظرف إتصاف الزيد بالعالمية وظرف عروضها أيضاً وتصور زيد وتصور العلم وتصور النسبة والتقييد ولو يكون موجوداً في الذهن لكن يكون منتزعاً عن الخارج، وإن شئت توضيح أكثر فنقول إنّه بمثل ذلك يفترق الفعل عن الإسم المشتق من حيث المطابق الخارجي فإن الذات الّتي تلبست بالحدث خارجاً تكون مطابقاً للعنوان المنتزع منها أعنى به الإسم المشتق مطابقة تامة ويكون مفهوم الإسم المشتق بما هو في الذهن حاكياً عما هو في الخارج كما هو فيه بلا نقص ولازيادة بخلاف الفعل فإن مفهومه المتصور في الذهن لا يكون كما هو فيه حاكياً عما هو في الخارج كما فيه لأن مفهوم الفعل ملحوظ بنحو الفرق والتفصيل بين الحدث والذات الّتي صدر منها الحدث ولحاظ النسبة بينهما وما في الخارج ليس هو إلّا الذات المتلبسة بالحدث على نحو لا يكاد ترى بينهما فرقاً وإثنينية كما ترى ذلك في مفهوم الفعل وهكذا كلّ نسبة تكون مورد التصديق بالنفي والإثبات بخلاف النسبة الّتي تكون متعلّقاً للتصور فقط فإنها لا تكون ملحوظة إلّا بنحو الإجمال ↖

فإنهاربما تكون ظرف عروضها وإتصافها خارجياً وأن الصور الموجودة في الذهن منتزعة عن خارجها كما لا يخفى، ولقد أشرنا في مبحث المشتق أيضاً إلى ذلك فراجع، وحيث ظهر لك هذه الجهات نقول أيضاً في معاني الهيئات فإنها[١]، أيضاً قد تحكى عن نسبة ثابتة[٢] كهيئة المركبات التقييدية[٣] ومنه الأوصاف الإشتقاقية[٤] ومنها[٥] ما يحكى عن إيقاع النسبة[٦] كالجمل التامة[٧] حملية[٨]

والإندكاك في جنب غيرها من المعاني الإسمية الّتي تكون موضوعاً لقضية أو محمولاً كما هو الشأن في النسبة الّتي يشتمل عليها الإسم المشتق.

(١) أي الهيئات.

(٢) وهي النسبة الوقوعية في المركبات الناقصة.

(٣) وهو المركبات الناقصة سواء كان القيد مقوماً للموضوع كغلام زيد موجوداً وللمحمول كزيد غلام عمرو.

(٤) كزيد العالم.

(٥) أي ومن الهيئات المركبات التامة.

(٦) وتحقّقها.

(٧) أي ممّا يصح السكوت عليها.

(٨) كزيد قائم في الإخبار وعبدي حرفي مقام إنشاء العتق والموضوع عار عن النسبة الّتي يريد إثباتها إخباراً أو إنشاءًا وبالحمل أو بالإنشاء يوقعها بين الموضوع والمحمول بخلاف النحو الأوّل فالنسبة ثابتة للموضوع أو المحمول فيعتبرها جزء من الموضوع أو المحمول كقوله عليه السلام الغسل الواجب إلخ.

أو شرطيّة[١] فعليّة[٢] أم إسميّة[٣] بشهادة الوجدان من أنّه فيها[٤] ترى الموضوعات عارية عن النسبة فيوقع المتكلم حين إستعماله محمولاتها[٥] أو مباديها[٦] نسبة[٧] حملية أو صدورية[٨] وأمثالهما[٩]

---

(١) كإن زالت الشمس وجبت الصلاة في الإنشاء وإن طلعت الشمس وجد النهار في الإخبار تقدّم قوله ﷺ يصلى فيه إذا إضطر إليه.

(٢) كضرب يضرب وتقدّم ان هيئات الأفعال تدل على نسب مختلفة لإختلاف خصوصيّتها وسيأتي أيضاً.

(٣) كالأمثلة المتقدّمة من زيد قائم وعبدي حر ونحوهما.

(٤) في الجمل التامة.

(٥) في الجملة الإسميّة.

(٦) في الجملة الفعلية.

(٧) أي يوقع نسبة حملية كما تقدّم ويقال زيد قائم وقبل ذلك لا نسبة بينهما وبذلك يوقع النسبة الثابتة وكذلك عبدي حر.

(٨) كإضرب زيداً أو ضرب زيد أو يضرب عمرو وهكذا فيوقع النسبة الصدورية من الفاعل بهذا الحدث.

(٩) من النسب المختلفة كما مر لإختلاف خصوصيّتها من نسبة الحدث إلى الفاعل على نحو التحقّق في الماضي والتوقع والترقب في المضارع والإيقاع والإصدار في الأمر، وموجود في هذه الرواية جملة من النسب، رجل يقضي شيئاً من صلاة الخمسين في المسجد الحرام أو مسجد الرسول أو مسجد الكوفة أتحسب له الركعة على تضاعف، فنسبة بين القضاء والرجل وهي الصدورية، ونسبة بينه وبين الصلاة وهي النسبة الوقوعية ونسبة بين الصلاة والخمسين ←

بمعنىٰ أنّه يلاحظ مفاهيمها[١] بنظر إيقاع النسبة بينها[٢] وبين المسند إليه[٣] فكان شأن المتكلم إسناد أحدهما إلى الآخر فيصير بهذا الاسناد أحدهما مسنداً[٤] والآخر مسند إليه[٥] و[٦] حيث[٧]

وهي النسبة التوصيفية ونسبة بين القضاء ومسجد الحرام وهي الظرفية المكانية وهكذا وقال عليه السلام أيضاً يقضي صلاة اليوم الّذي يفيق فيه، فيكون نسبة بين القضاء واليوم وهي النسبة الظرفية الزمانية وقال عليه السلام ويقيم في أولهن، وهي النسبة الإبتدائية وقال عليه السلام الوتر ثلاث ركعات إلى زوال الشمس، وهي النسبة الإنتهائية وبعض هذه النسب مفاد الحروف وبعضها مفاد الهيئات كما لا يخفى.

(١) أي مفاهيم هذا القسم من المركبات.

(٢) أي بين تلك المفاهيم.

(٣) في الجملة الإسميّة كزيد في زيد عالم مسند إليه وأوقع النسبة بين عالم وزيد وزيد مسند إليه في ضرب زيد وأوقع الإسناد بين الضرب وزيد.

(٤) وهو قائم في زيد قائم.

(٥) وهو زيد في المثال.

(٦) إشارة إلى جهة أُخرى في فقه الحديث الرواية الواردة وقد تقدّم عن علي عليه السلام الإسم ما أنبأ عن المسمّى والفعل ما أنبأ عن الحركة في المسمّى والحرف ما أوجد المعنىٰ في غيره، أمّا الفقرة الأُولى فواضح من جهة أن شيئاً ما في الخارج أو في الذهن إذا أردنا إبرازه نضع له لفظاً يحكيه مثل لفظ زيد الحاكى عن ذاته، والفقرة الثالثة تقدّم الكلام فيها، والكلام في الفقرة الثانية.

(٧) هذا هو الإحتمال الأوّل وإختاره المحقّق الماتن قدس سره وملخصه أن الأفعال على إختلاف نسبها تدل على أن الحدث الّذي إشتملت عليه هيئاتها هو من ←

أن في إيقاع النسبة بين المبدء وفاعله يرى خروج المبدء عن فاعله[١] ماضياً[٢] أو مستقبلاً[٣] وإخراج[٤] المبدء عن فاعله تسبيبياً كما في الأمر حاضراً أم غائباً[٥] فبالنظر المزبور يرى حركة المبدء، وإلى ذلك أشار في النص بأن الفعل ما دل على حركة المسمّى[٦] لا[٧] أن المراد من الحركة الحركة من كتم العدم إلى الوجود كيف[٨] و[٩]

آثار الفاعل وصوادره المترشحة من ذاته بحسب ظاهرلفظها ولذا أطلق عليه حركة المبدء.

(١) أي صدوره منه.

(٢) صدوره بالنسبة التحقّقية.

(٣) صدوره بالنسبة الترقبية.

(٤) أي إيقاعه وإصداره من الغير تسبيباً من الأمر.

(٥) كما في مثل إضرب وليضرب.

(٦) كما عرفت من أنّه من صوادره المترشحة وإن لم يكن لذلك مطابق في الخارج كما في إمتنع ويمتنع وإستحال يستحيل.

(٧) إشارة إلى الإحتمال الثاني وهو المردود عند المحقّق الماتنﷺ وملخصه حركة الحدث من العدم إلى الوجود فإنّه لا يتم في بعض الأفعال لعدم مطابق لحدث مادتها في الخارج كما عرفت.

(٨) هذا هو المحذور الوارد عليه فإن الأفعال على قسمين.

(٩) هذا هو القسم الأوّل من عدم مطابق لحدث مادتها في الخارج ليتصور فيه الحركة المزبورة على ما تقدّم.

لا معنىٰ له[١] في مثل إستحال وإمتنع وعدم إذ لا يتصور لها وجود كما لا يخفى بل[٢] لنا إعتبار آخر[٣] في إطلاق الحركة بلحاظ دلالة الفعل على حركة المادة من القابلية إلى الفعلية وبهذه العناية[٤] ربّما يحسب من منافع الأعيان[٥] قبال النظر إلى فراغها عن الفعلية[٦] فإنها[٧] لا تحسب من تبعات شيء آخر بحسب منفعته، وبذلك[٨]

---

(١) أي للحركة من كتم العدم إلى الوجود.

(٢) نعم بعض الأفعال بل غالبها الّتي يكون لها مطابق في الخارج يمكن تصور الحركة بمعنى الخروج من القابلية إلى الفعلية في مطابقه الخارجي كالضرب وأمثاله وذلك أن كلّ ممكن يوجد في الخارج له إعتباران اعتبار من حيث نفسه ووجوده وإعتبار من حيث صدوره من موجده وفاعله وهو بالإعتبار الأوّل حقيقة من الحقائق الثابتة وبالإعتبار الثاني يكون فعلاً لفاعله وحدثاً حدث منه ويكون حدوثه نفس حركته وخروجه من القابلية إلى الفعلية.

(٣) في الفعل.

(٤) أي بإعتبار دلالة بعض الأفعال على حركة المادة من القابلية والقوة إلى الفعلية يترتّب عليه منافع الأعيان المنافع بالقوة والمنافع الموجودة فإن الموجودة لا تحسب من تبعاتها دون ما بالقوة.

(٥) المنافع بالقوة والقابلية للأعيان فتحسب من منافعها.

(٦) وهو الموجودة حين العقد.

(٧) أي المنافع الفعلية.

(٨) أي الفرق بين المنافع بالقوة والقابلية والمنافع الفعلية.

أجبنا عن شبهة[١] إجارة الأراضي والبساتين بلحاظ كلائها وأثمارها[٢] كما لا يخفى[٣] ثمّ بعد دلالة الهيئة هذا الإيقاع[٤]

---

(١) أمّا الشبهة فإنّه أشكل في إيجار البساتين بإعتبار ثمراتها الحاصلة حين إيجارها وإستيجارها لأن الثمرات الموجودة حين المعاملة لا يصح أن تكون من المنافع المتعلّقة بالعين المستأجرة ليسوغ بإستيجار العين إستيفاء تلك المنافع العينية بل هى بعض العين المتسأجرة فإما أن تكون داخلة في إيجار العين المستأجرة فلا يجوز التصرف فيها بالإتلاف كما لا يجوز التصرف في نفس أعيان أشجار البستان بالإتلاف لأن فائدة الإيجار هو الإنتفاع بالعين مع بقائها وإن لم تكن داخلة في الإيجار فلا يجوز التصرف فيها أصلاً وأمّا جواز التصرف فيها بالإتلاف فيحتاج إلى سبب آخر غير عقد الإيجار.

(٢) وربّما يجاب عن هذا الإشكال بأن إيجار البستان بلحاظ الإنتفاع بثمرته الموجودة حين الإيجار يرجع إلى بيع تلك الثمرة بلفظ الإيجار.

(٣) ولكن الجواب الصحيح ما تقدّم منه وملخصه أن تلك الأثمار الموجودة حين الإيجار لها حيثيتان إحديهما حيثية ذاتها من حيث هى حقيقة من الحقائق الموجودة في الخارج وهي بهذا الإعتبار عين من الأعيان كنفس البستان فلا يصح بلحاظ هذه الحيثية تعلّق الإيجار بها إلّا بإعتبار كونه بيعاً بلفظ الإيجار وثانيتهما وهي حيثية ترشح الثمرة وتولدها من أعيان البستان فهي بهذا الإعتبار منفعة البستان والأشجار فيصح إيجار البستان بلحاظ هذه المنفعة.

(٤) في الجمل التامة فإنّها تحكى عن إثبات النسبة كزيد ضارب فيخبر بإثبات نسبة الضرب لزيد.

لا شبهة في أنّه يتصف المركب بالكلاميّة ويمتاز عن المركبات التقييدية[١] الحاكيّة عن النسبة الثابتة وربّما[٢] تكون مفاهيمها في رتبة متأخّرة عن مفاهيم الجمل تأخّر الثبوت عن الإثبات، وإليه[٣]

---

(١) فإن قولنا زيد القائم ضارب يكون نسبة القيام إلى زيد ثابتة يخبر بها بهذا التعبير فلذا يكون شأن الهيئة هو الحكاية عن نسبة ثابتة بعد فرض الثبوت.

(٢) إشارة إلى الفرق الثالث بين الجمل التركيبية التامة وبين الحروف والجمل الناقصة وملخصه أن مفاد الهيئة الناقصة دائماً في طول مفاد الهيئة التامة وفي رتبة متأخّرة عنها بإعتبار كونها نتيجة لمفاد القضايا الحملية والجمل التامة.

(٣) أي إلى اختلاف الرتبة يقال ان الأوصاف قبل العلم بها إخبار والإخبار بعد العلم بها أوصاف لكن في جملة أُخرى لا في هذه الجملة كما ستعرف فيصير زيد القائم ضارب في الجملة الإخبارية فكون القضية التوصيفيّة إخباراً قبل العلم بها إنما كان بلحاظ أن الملحوظ فيها حينئذٍ هي النسبة لكن لا من حيث ثبوتها بل من حيث إيقاعها كما أن كون القضية الحملية توصيفيّة بعد العلم بها إنما هو بلحاظ أن الملحوظ فيها هو ثبوت النسبة فارغاً عن إيقاعها فإن زيد القائم بوصف القيام يصير موضوعاً لقولك زيد القائم ضارب فيصير بالجملة إخبارية، ومن الفرق بينهما وهو الفرق الرابع عدم إقتضاء المحكى للمركبات التقييدية للوجود خارجاً وكونه عبارة عن ذات المهية بما هي قابلة للوجود والعدم ومن ذلك يحمل عليه الوجود تارة والعدم أُخرى فيقال زيد الضارب موجود أو معدوم إذ التقييد المزبور لا يقتضي إلّا تضييق دائرة الذات وإخراجها عما لها من سعة الإطلاق وهذا بخلافه في المركبات التامة فإن للمحكى فيها إقتضاء الوجود الخارجي ولذلك لا يصح أن يقال زيد قائم موجود أو معدوم وبعبارة واضحة أن المحكى عنه في النسبة ←

والتامة هي النسبة بلحاظ وجودها أمّا حكاية عن وجودها في الخارج فكما في الإخبار أو توجد النسبة بينهما إبتداء كما في الإنشاء وكذا إذا قال المتكلم زيد قائم فهي تحكى عن النسبة الموجودة بين زيد والقيام وكذلك عبدى حر وإضرب وأمثاله يحكى عن نسبة المحمول إلى الموضوع على سبيل الإنشاء بخلاف التركيب الناقص فإن المحكى عنه به هي النسبة بلحاظ نفسها مع قطع النظر عن وجودها وعدمها في الخارج بل الملحوظ هو ذاتها في مقام الحكم عليها وبها فالتامة إخبار عما وقع في الخارج والناقصة ليست بإخبار وإن شئت قلت بعبارة أُخرى أن الجمل التامة تحكى عن تحقّق شيء أو لا تحقّقه ولكن في الناقصة تدل على نفس الربط والإضافة لا على تحقّقها وعلى الهوهوية بنحو التصور لا على ثبوتها في الخارج، ومن الفروق الآخر بل ثمرة شرعية أنّه بعد ما لا يكون وزان القيود الواقعة في حيز الجمل الناقصة على وزان القيود الواقعة في حيز الجمل التامة فإن في الأوّل يكون التقييد في نفس ذات المهية القابلة للوجود والعدم بخلاف التامة فإن محل التقييد فيه هو صقع موجودية الذات خارجاً فيرتب عليه الثمرة من جريان الأُصول في الأعدام الأزلية بيان ذلك إذا كان القيد واقعاً في حيز الجمل الناقصة كالقرشية للمرأة والكرية للماء والشرط المخالف للكتاب ونحوه فعند الشكّ في تلك القيود أمكن إستصحاب أعدامها ولو بنحو السلب المحصل وهو غير المعدولة والسلب ليس جزءًا للموضوع ولاللمحمول ولا لهما كقولك ليس شيء من الإنسان بحجر فإنّه بعد أن كان معروض التقييد حينئذٍ هو الذات العارية عن حيث الوجود والعدم لا هي بوصف موجوديتها وكان معروض التقييد حينئذٍ هو الذات العارية عن حيث الوجود والعدم لا هي بوصف موجوديتها وكان الوجود من العوارض الطارية على الذات المتقيدة بالوصف والقيد فلا جرم لا مانع من جر عدم الوصف والقيد الناشئ من عدم الموصوف

إلى زمان وجوده من دون إقتضاء حيث عدم موجودية الذات في الخارج لسلب هذا التقيد كي يلزمه عدم صحّة جريان إستصحاب عدم الوصف إلى زمان وجود الموصوف كما لا يخفى وهذا فموضوع الحكم بعدم الإنفعال في لسان الدليل هى طبيعة الماء الخاص مع قطع النظر عن وجوده وعدمه وإن كان هذا الحكم لا يترتّب عليه إلّا في حال وجوده إلّا أنّه لم يجعل الوجود قيداً لموضوعه في لسان دليله بل جعلت طبيعة الماء المخصوص أعنى حصة خاصة من الماء موضوعاً للحكم وعدم موضوع هذا الحكم وهو عدم الإنفعال وهو عدم الماء الكر يتحقّق في الخارج بعدم أحد أمرين بعدم نفس الماء وبعدم قيده وهو الكرية وعليه يمكن إثبات عدم موضوع الحكم المزبور بإستصحاب عدم كلّ من الأمرين مثلاً المايع المحرز كونه كراً المشكوك مائيته يستصحب عدم كونه ماء بإستصحاب عدم كونه ماء قبل وجوده، وإن أحرزنا مائيته وشككنا في كريته فنستصحب عدم كريته قبل وجوده ويثبت عدم كريته ففي كلا الفرضين يثبت ببركة إستصحاب العدم الأزلى موضوع المفهوم وهو عدم ماء الكر الّذي هو نقيض المنطوق وهو الماء الكر بخلافه في القيود الواقعة موضوعاً للحكم الشرعي الواقعة في حيز الجمل التامة فلا يجرى إستصحاب عدم الأزلى فلو شك في أنّه كر أو ليس بكر فلا يجرى إستصحاب عدم كونه كراً قبل أن يوجد وذلك لأنّه لما لايكون صقع التقيد فيها عبارة عن صقع ذات المهية بل كان صقعه صقع موجودية الذات خارجاً يلزمه لا محالة عدم صحّة إستصحاب عدم الوصف المتحقّق في ظرف عدم الموصوف فموضوع الحكم من عدم الإنفعال هو الماء المتحقّق كونه كراً في الخارج بعد التقييد بكونه كراً على سبيل النسبة التامة لا الماء من حيث هو كما أن موضوع نقيض هذا الحكم وهو الإنفعال هو الماء المتحقّق كونه كراً في الخارج فإستصحاب عدم كون هذا الماء الجاري كراً بلحاظ عدم كونه

أيضاً يشير كلماتهم من أن الإخبار بعد العلم بها أوصاف والأوصاف قبل العلم بها إخبار، وإن إحتمل فيه معنىٰ آخر أيضاً[١]

كذلك قبل وجوده لا يثبت إتصاف الماء المشكوك كونه كراً بعدم الكرية إلّا على القول بالأصل المثبت.

(١) ولعل المعنىٰ الآخر هو أن الأوصاف قبل العلم بها قد تكون أوصافاً ولكن ينزل المخاطب العالم منزلة الجاهل لوجود محائل كما أن الإخبار بعد العلم بها قد تكون إخباراً كما إذا كان المراد لازم فائدة الخبر هكذا أشار الحسن الچلبي في «حاشية المطول» ص ١٦٨، والمطول ص ٣٥٠: وأورد على ما سلكه المحقّق العراقيّ من الفرق بين المركبات الناقصة والتامة أوّلاً بأن المركبات الناقصة لاتحكى عن النسبة الثابتة الواقعية إن كان مراده من النسبة الثابتة هي الواقعة بحسب نفس الأمر كما هو الظاهر من مقابليتها لإيقاع النسبة ضرورة إن الحكاية عن الواقع أمر تصديقي لا تصورى، وأيضاً أن المركبات التامة تحكى عن النسبة الثابتة الواقعية تارة وعن الهوهوية التصديقية أُخرى ولا معنى لحكايتها عن إيقاع المتكلم نسبة ذهنية أو كلامية ولذا لا ينتقل السامع إلّا إلى الثبوت الواقعي ويكون إيقاع المتكلم مغفولاً عنه إلّا باللحاظ الثاني، وفيه أوّلاً أنّه يرى أن مفاد الهيئة عبارة عن النسبة الكلامية والربط القائم بالمفهومين أي مفهومى زيد والقيام ومداليل الهيئات عبارة عن النسب والروابط الذهنية القائمة بالمفاهيم مع كونه حاكية وكاشفة عنها لا موجودة وثانياً أنّه مر مراراً أنّه كما في الإضافات الخارجية كوضع حجر على حجر يتصور حيثيتان حيثية إيقاع النسبة وخروجها من العدم إلى الوجود وحيثية وقوع النسبة وثبوتها كذلك يتصور في النسب والروابط الذهنية بين المفاهيم فتارة يتصور من حيث إيقاعها وصدورها

وأُخرى يتصور من حيث وقوعها وثبوتها فارغاً عن إيقاعها وبالجملة أن القضايا في الذهن ثلاث، ولو أن في الخارج لا تركب أصلاً كما في الله موجود فلا نسبة أصلاً وأمّا زيد قائم في الخارج النسبة موجود وجعل الهوهوية إصطلاح لا يغير الواقع عما هو عليه فكيف بمثل زيد في الدار في الخارج وأمثال ذلك من الإضافات ويمكن أن يقال بتعبير آخر أن الهيئات في الجمل الناقصة موضوعة للنسب التحليلية أي ما بإزائها وجود ذهني واحد كما في الخارج والنسبة جزء تحليلي للمركب التحليلي الموجود بذلك الوجود في صقع الذهن وهذا ليس نسبة حقيقية خارجية وواقعية لإتحادهما أي الصفة والموصوف في الخارج كالرجل العالم وإنما النسبة الخارجية حتّى في الحمل الشايع الصناعي وهو الكلّي والفرد بين الرجل والعلم لا الرجل والعالم وإنما هي نسبة في صقع الذهن فالذهن في مجال تصو الواقعة يحولها بطرفيها إلى مفهوم واحد مركب تركباً تحليلياً بحيث تكون النسبة المذكورة تحليلية في هذا المفهوم ويكون هي الجملة الناقصة، والفرق بين التامة والناقصة تنشأ عن تحليلية النسبة وواقعيتها لأن النسبة إذا كانت تحليلية فمعناه أنّه لا يوجب في الذهن إلّا مفهوماً إفرادياً ينتظر في حقه طرفاً للإرتباط فلا يصح السكوت عليه وأمّا إذا كانت واقعية فمعناه إحتواء الذهن كلاً من النسبة والمنتسبين فيكون تامة وكلّ نسبة يكون موطنها الأصلي هو الخارج أي نسبة خارجيته فهي نسبة تحليلية في الذهن كالجمل الناقصة وكلّ نسبة يكون موطنها الأصلي الذهن فهي نسبة ذهنية واقعية ولذا لا يجرى إعتراض أستاذنا الخوئيّ بعدم تعقل الفرق بين الجمل الناقصةوالتامة في ما فرض أنّهما موضوعات للنسبة إذ ليست النسبة من الأُمور القابلة للقلة والكثرة أو التماميّة والنقصان فمنشأ الفرق أن تكون الجمل التامة موضوعاً لقصد الحكاية عن وقوع تلك النسبة ليكون مطلباً تصديقياً يصح السكوت عليه وقد عرفت الجواب عنه وأورد ثانياً إن ↖

تأخّر الوقوع عن الإيقاع إنما هو في ما إذا كان الأوّل معلول الثاني وليست النسبة في الجمل الناقصة معلولة لإيقاع النسبة في التامة فلا وجه للتأخّر مع فقد مناطه، وفيه قد عرفت تفرع وقوع الشيء وثبوته على إيقاعه دائماً ويكون ترتب عقلي بينهما فإن ذكر الهيئة في الجمل التامة بعنوان الموقعية لنسب ذهنية بخلاف المركبات التقييدية حيث كان من ذكر اللفظ ولحاظ معنى مفروغ التحقّق في الذهن والأوّل علة للثاني، وبالجملة ليسا من الأُمور الحقيقية حتّى يقال يلزم أن يكون ترتب العلية والمعلولية بل مجرد الإعتبار أن الوقوع مترتب على الإيقاع كما لا يخفى وأورد ثالثاً هذا إذا كان المراد من النسبة الثابتة هي النفس الأمرية وأمّا إذا كان المراد منها هي النسبة اللفظية فلا ريب في كونها في الجملتين بإيقاع المتكم بوجه إستجرارى تبعاً للإخبار عن الواقع على ما هو عليه في الجمل الإخبارية المشتملة على النسبة لا كما ذكره من المتكلم يرى الموضوع عارياً عن النسبة فيوقعها ضرورة أن المتكلم حين التكلم لا يتوجّه إلى كلامه إستقلالاً ولا ينظر إلى خلوه عن النسبة، وفيه أن المتكلم يلاحظ في الذهن لا محاله المفهومين والنسبة ثمّ يبرز باللفظ والكلام فتارة يلاحظ المفهوم عارياً عن النسبة فيوقعها وأُخرى منسوباً وإنما يكون تمام نظره إلى الخارج بإعتبار أن محكيه هو الخارج لكن الخارج بتوسط الصورة الذهنية لا بلا واسطة والصورة الذهنية كذلك كما هو واضح وذهب أستاذنا الخوئيّ إلى أنّه وضع هيئات الجمل الناقصة للتخصص والتضيق في المفاهيم الإسميّة كما مر في الحروف وقد عرفت أن التحصص لا يكون إلّا في طول نسبة بين المفهومين فلابدّ من دال آخر وليس إلّا الهيئة في الجملة الناقصة، وربّما يورد على المحقّق العراقيّ من أجل الفرق بين الهيئة الناقصة والتامة، إن أُريد إيقاع النسبة إيجادها التصورى في الذهن ومن ثبوتها وجودها التصورى كذلك فيكون الفرق أن الجملة الناقصة موضوعة

و[١] بالجملة[٢]

لإفادة الوجود والتمامية لإفادة الإيجاد فيرد عليه أن الوجود التصورى والإيجاد كليهما ليسا دخيلين في مدلول الجملة بل مدلولهما ذات المعنىٰ في نفسه بلا أخذ الوجود فيه فلابدّ من تصوير فرق ذاتي النسبة في أنفسهما، وإن أُريد بإيقاع النسبة كونها موجودة في صقع الذهن حقيقة وبالنسبة الثابتة كونها موجودة ضمناً وفيه أنّه على كلّ منهما مدلولهما المعنىٰ لكن هذا المعنىٰ موجود وذلك معنىٰ إيقاعي وإثباتي ويكون شبيه التصور فلا محذور وفيه أن هذا هو المراد من الفرق عند التحقيق لا الأوّل ولا إيراد أصلاً.

(١) الأمر الخامس في بيان الجمل الإنشائيّة والإخبارية وموردهما وبيان الفرق بينهما، وثمرته في الفقه كثيرة جداً ذكر الفقهاء يجوز إنشاء الإيجاب بلفظ إشتريت وبعت وملكت وإنشاء القبول بمثل شريت وتملكت ونحوهما وقال في العروة يشترط قصد الإنشاء في إجراء الصيغة قال عليه السلام أن يقول لها وهي طاهرة من غير جماع أنت طالق، وقال عليه السلام فيقول أبيعك سكناى، وقال عليه السلام أبيعك هذا الغنم وقال صلى الله عليه وآله زوجتكها على ما تحسن من القرآن، وأتزوجك على كتاب الله وسنة نبيّه وغير ذلك موارد الإنشاءات وكذا الأخبار عنه عليه السلام رجل إشترى جارية، رجل باع ثوباً بعشرة إلى غير ذلك فقصد الإنشاء الّذي يعتبرونه في صحّة العقد لابدّ من أن يفهم معناه.

(٢) في بيان أن الجمل الإنشائيّة والإخبارية هل تختصان بالجمل التركيبية التامة أم يعمان الجمل الناقصة أيضاً فإختار المحقّق الماتن قدس سره الأوّل وملخصه أن الإخبار والإنشاء يطريان لما يصح السكوت عليه وهي الجمل التامة فالجمل الناقصة لا تتصف بالإخبارية فلا محالة لا تتصف بالإنشائية لأجل عدم

نقول بعد إمتياز الجمل التامة عن المركبات الناقصة تخرج الناقصة عن التقسيم بالإنشائية والإخبارية كيف وهو من شؤون الجمل وإلّا فالمركبات الناقصة غير صالحة للإخبارية فلا يصلح للإنشائية أيضاً إذ العنوانان طاريان على ما يصح السكوت عليه وما هذا شأنه ليس إلّا الجمل التامة، و[١] بعد ذا نقول في مقدار دلالة الكلام على إيقاعيه النسبة جهة مشتركة بين الإخبار والإنشاء[٢] فإمتيازهما[٣] لابدّ وأن يكون بجهة زائدة عن هذا المقدار[٤] فقد يتوهّم[٥]

إنفكاكهما الجرى على الموضوع كما في هو واضح وعلى ذلك أهل الأدب كما في المطول فراجع.

(١) في بيان الفرق بين الجمل الخبرية والإنشائيّة وما به الإشتراك بينهما وما به الإمتياز فيهما.

(٢) هذا هو جهة الإشتراك بينهما وهي النسبة الإيقاعية كما مر مراراً.

(٣) أمّا الفرق بين الإنشاء والإخبار بوجوه.

(٤) ثمّ إنّه قد يتكلم في الألفاظ الصالحة للأمرين وأُخرى ما كان متمحضاً في أحدهما من الأخبار والإنشاء والكلام حينئذٍ في ما كان صالحاً للإنشاء والإخبار كأطلب وبعت وزوجت ممّا تصلح أن تكون إخباراً تارة وإنشاءًا أُخرى.

(٥) هذا هو الفارق الأوّل والمتوهم صاحب الكفاية ج ١ ص ١٦: قال ثمّ لايبعد ان يكون الإختلاف في الخبر والإنشاء أيضاً كذلك. فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه والإنشاء ليستعمل في قصد تحقّقه وثبوته، إنتهى فالفارق قصد المستعمل في مقام الإستعمال الحكاية لها عن نسبة ثابتة خارجية يكون إخباراً وإن قصد بها موجوديتها للمبدء تكون إنشاء فكان تمام الميز هو قصد الحكاية والتحقق كما هو واضح وإنما تستعمل في معنى

حينئذٍ أن الفارق بينهما هو قصد الحكاية به عن الواقع أو قصد موجديته لمضمونه وفيه[١] أن جهة الموجدية مأخوذة في أطواره[٢] لا في نفسه[٣] كيف[٤] وفي صورة الجد بإنشائه[٥] لابدّ من قصد موجدية الإنشاء لمضمونه[٦]

واحد مادّة في طبيعي المعنىٰ الكذائي ومادّة في نسبة إيجاد المادة إلى المتكلم في كلا المقامين.

(١) هذا هو الجواب عن التوهّم وملخصه أن قصد الموجودية والتحقّق غير دخيل في الإنشاء كما أن قصد الحكاية غير دخيل في الإخبار وإلّا يلزم تعلّق القصد بالقصد وهو باطل جزماً لكونه خلاف الوجدان في الإنشاءات الجدية الحقيقية كما هو واضح واليك تفصيل ذلك.

(٢) أي لا مدخلية لقصد الموجدية في إنشائيّة الإنشاء بل هو من الطوارى للإنشاء الخارجة عما به قوام إنشائيّة الإنشاء ولذلك ترى صدق الإنشاء حقيقة في الإنشاءات الهزلية في مثل قولك ملكتك السماء ونحوه مع إنتفاء قصد الموجودية فيها فإن صدق ذلك كاشف عن أن ما به تحقّق الإنشاء الكلامي غير القصد المزبور وإن قصد الموجدية كقصد الهزلية من الدواعى للإنشاء الخارجة عما به قوام إنشائية الإنشاء.

(٣) أي لم يؤخذ في نفس الإنشاء وقوامه.

(٤) لو أخذ في قوام نفس الإنشاء.

(٥) وكان في فرض قصد الجد بإيجاد المبدء في الخارج وفي الوعاء المناسب له.

(٦) كما هو المفروض أخذه في مفهوم الإنشاء.

ولو كان هذا القصد واللحاظ مأخوذاً في قوام الإنشائية أيضاً للزم لحاظ الموجدية مرتين[١] ولو في طول الآخر وهو خلاف الوجدان[٢]

---

(١) فيكون المتحقّق هناك قصدين طوليّين أحدهما ما به قوام تحقّق الإنشاء وثانيهما قصد الجد بالإيجاد بالإنشاء الكلامي.

(٢) من أن الإنشاء له قصد موجدية واحدة وحاصل الكلام أن الإنشاء لو كان متقوماً بقصد الإيجاد وكذا الإخبار متقوماً بقصد الحكاية لزم تعلّق القصد بالقصد في مقام الإنشاء أو الإخبار لان الإنشاء يكون واسطة في ثبوت المعنىٰ في الخارج فاذا أراد الإنسان إيجاد البيع مثلاً في الخارج توسل لإيجاده بالإنشاء فيتوجّه قصده إلى إنشائه وبما أن الإنشاء الّذي هو واسطة في ثبوت البيع في الخارج متقوم بقصد الإيجاد يلزم تعلّق القصد بالقصد المقوم للإنشاء وكذا الكلام في الإخبار وهو خلاف الوجدان والبرهان لعدم تحقّق أكثر من قصد واحد في مقام الإنشاء أو الإخبار وجداناً ولإستحالة تعلّق الإرادة بمثلها في الأعمال الإختيارية هذا أوّلاً وثانياً يلزم أن يكون الكلام الّذي لم يقصد به أحد الأمرين ليس بإنشاء ولا خبر وهو خلاف ما عليه أهل الأدب من إنحصار الكلام الّذي يصح السكوت عليه في الإنشاء والخبر وبهذا يرون كلام الهازل أو الساخر إنشاء في ما لو صدر منه بنحو الإنشاء وخبراً في ما لو صدر منه بنحو الإخبار مع أنّه لم يقصد كلّ منهما إيجاداً ولا حكاية في كلّ من القولين، إن قلت ليس المراد أخذ الإرادة في المعنىٰ الموضوع له والمستعمل فيه بل الموضوع له على ما هو عليه من الإطلاق والسعة من دون تقييده بقصد الحكاية والإيجاد بل هي مأخوذة في العلقة الوضعية بمعنىٰ أنّها تقيدت في الإنشاء بقصد الإيجاد في مقام الإستعمال ←

فلا محيص من تعرية الإنشاء عن قصد الموجدية وحينئذٍ[١] فالفارق يكون بكيفية الملحوظ في محكى كلّ منهما[٢]

وبقصد الحكاية في الإخبار، قلت: إن إعتباره في العلقة الوضعية أي الواضع تصور حين وضعه والموضوع له مطلق فأي أثر لتقييد الموضوع له، وإن كان بعنوان إشتراط الواضع بأن لا يستعمل الإنشاء إلّا في كذا فيرجع محذور الإشتراط المتقدّم فعلىٰ أي ما ذكره لا يتم، نعم تقدّم أنّه يمكن بالقضية الحينية أنّه حين يقصد إيجاد المعنىٰ فيصدر منه هذا اللفظ في مقام الإنشاء وحين يقصد الحكاية فيلقىٰ هذا اللفظ في مقام الإخبار فهذا لا بأس به، لكن هذا خلاف الوجدان من عدم كون مفهوم الجملات الإنشائيّة والإخبارية كون القصد جزء الموضوع يبقى الإشكال الأوّل بحاله، ومجرد كون الجملة التامة هو الكلام التامة هو الكلام المفيد الّذي يصح السكوت عليه لا يرفع الإشكال كما عرفت.

(١) الفرق الثاني بين الإخبار والإنشاء وهو الّذي عليه المحقّق الماتن العراقيّ ﷺ.

(٢) فالفرق بينهما من جهة المحكى لا الحاكى وذلك لأن كلّ جملة يكون لها محكى عنه بالذات ومحكى عنه بالعرض، أمّا المحكى عنه بالذات فهو نفس المفهوم الّذي تتصوره النفس عند تصور الجملة الحاكية وأمّا المحكى عنه بالعرض فهو نفس الخارج الّذي يفنى المتكلم بتلك الجملة مفهومها فيه وإلّا كان قاصد النفس النطق والتلفظ غير قاصد للكشف به عن معنى ما في الخارج ومثل هذا الكلام لا يوصف بالإنشاء ولا بالإخبار وإنما يوصف بهما الكلام الّذي قصد المتكلم إفناء مفهومه في المحكى عنه بالعرض فالخبر والإنشاء يشتركان في هذا القدر من الحكاية والمحكى عنه وإنما يفترقان في ما يذكره الماتن ﷺ.

من أنّه[١] تارة يحكى بالكلام المستعمل في معناه عن مبدء ثابت فارغاً عن ثبوته[٢] وأُخرى يحكى عن إيقاع المبدء[٣] الملازم لعدم وجود نسبة خارجية تطابقه النسبة الكلاميّة أو لا تطابق[٤]

---

(١) أي المحكى.

(٢) وتوضيحه أن المحكى عنه بالعرض في الخبر في مثل بعث وأنت حرٌّ الطبيعي المنطبق على أمر جزئي خارجي مفروغ الوجود موضوعاً كان أو محمولاً أو نسبة يريد المتكلم بكلامه الكشف عنه وإعلام السامع به ولو بتعدد الدال والمدلول ولذا يقولون إن الخبر ما كان لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه فالمحكى وقوع النسبة وثبوتها.

(٣) أي خروجها من العدم إلى الوجود وبعبارة واضحة أن الإنشاء يحكى بهيئة ومادّة المسند فيه عن الطبيعى النسبة وطبيعي المسند الحاكيات عن إيقاع المادّة ونسبتها غير المفروغ وقوعهما بل يرى وجودهما معلولين لنفس هذا الإنشاء فمثل بعت في مقام إنشاء البيع يحكى عن إيقاع البيع ونسبته إلى فاعله في الخارج فوجود البيع الجزئي ونسبته الجزئية في الخارج نتيجة الإنشاء المزبور.

(٤) ولأجل ذلك لا تكون للإنشاء نسبة في الخارج يصلح لأن يطابقهما أو لايطابقهما لأن المحكى عنه بالعرض في الإنشاء هو إيقاع المادّة والنسبة غير المفروغ وقوعهما، فتحصل أن المحكى بالعرض كما تقدّم وهو الخارج الّذي يكون مطابقاً لهما في الإخباري يكون مفروغ الوجود في الخارج ولكن في الإنشائي يراد إيجاده بواسطة نفس الإنشاء وهذا هو المراد من كون الفرق بينهما في المحكى فإنّه بمقتضىٰ الإرتكاز والوجدان على ما عرفت ولذا إذا إستعمل المستعمل الجملة في إيقاع نسبة الكلامية حاكياً بها عن الواقع الثابت تكون ←

٣١٠ ـــــــ

أن الإخبار أيضاً إن انضم إليه الجد بالحكاية يتصف بصفة المبرزية للواقع وإلّا[١] فلا يكون مبرزاً ويبقى على صرف إخباريته المجتمع مع الهزل والسخرية وغيرهما، ثمّ[٢] إن الإنشاء في غاية خفة المؤنة كالإخبار ففى كل شئ يصحّ الإخبار به يصح إنشائه نعم[٣]

---

(١) أي وإن لم ينضم إليه الجد.

(٢) ثمّ قام في بيان أن الإنشاء والإخبار خفيف المؤنة ففي الألفاظ المشتركة كلّما يصحّ الإخبار به يصح إنشائه كلفظ بعت وأمثاله، لكن في مقام الإثبات طبع مثل هذه الجمل كان على الحكاية عن واقع ثابت فيحتاج في إحراز كونها إنشاءاً من قيام قرينة في البين يوجب صرفها عن الإخبار والحكاية عن الواقع الثابت وإلّا فطبعها كان على الإخبار.

(٣) فبعد ما كان الإنشاء والإخبار خفيفى المؤنة فيمكن إنشاء كلّ شيء والإخبار عنه لكن الكلام في الموجدية في الإنشاء ومن المعلوم أن المفاهيم على قسمين حقيقى وإعتبارى ذكر ﷺ أنّه لو كان بداعى الجد لا يتحقّق الموجدية به إلّا في ما كان قابلاً لإيجاد مضمونه وإنما ذلك في الأُمور الإعتبارية كالملكية وأمثالها أمّا في الأُمور الحقيقية فغير قابل للتحقّق بالإنشاء فلا يترتّب عليه مثلاً ألف مرة ينشأ رفع جوعه فلا يترتّب عليه الشبع وهكذا والوجه في ذلك أنّه لايقبل ورود الإنشاء عليه بلا ريب بل وجوده تابع لوجود علته سواء كان جوهراً أم عرضاً وكذا ما كان من الإضافات الّتي تكون لطرفيها هيئة كالفوقية والتحتية فإنّه لا يتوهّم كونه مورداً للإنشاء بل إعتباره من منشأ معين يخصه.

في إتصافه بالموجدية تحتاج إلى قابلية ترتب مضمونه بإنشائه وهذه الجهة إنما يتصور في الأُمور الإعتبارية لا في سائر الأُمور من الجواهر والأعراض ففي مثلها يستحيل إتصاف إنشائها بالموجدية[١] ومن[٢] هذه الجهة[٣] ربّما يفرق[٤] بين الإنشاء بمادة الطلب وبين الإنشائات في أبواب المعاملات حيث أن مضامينها[٥] لما كان بحقائقها[٦]

---

(١) لأن الأُمور الحقيقية إنما تتحقّق بالأُمور التكوينية وعللها لا بالإنشاء والكلام وهذا واضح بالوجدان.

(٢) ثمّ قام﵀ في بيان الفرق بين إنشاء الجمل الّتي تستعمل في مقام إنشاء المعاملات والإيقاعات وبين إنشاء الجمل الأُخرى الّتي تستعمل في معان آخر كالطلب ونحوه.

(٣) أي من أن إتصاف الإنشاء بالموجدية إنما يكون في الأُمور الإعتبارية لاغيره وهو ما كان قابلاً لترتّب مضمونه عليه.

(٤) قد عرفت أنّه في بيان الإنشاء بالجمل كالمعاملات وقصد به الجد وبين إنشاء نحو الطلب ان قصد به الجد أن الإنشاء في أبواب المعاملات يختلف مع الإنشاء بالطلب ونحوه حيث أن الإنشاء في أبواب المعاملات بقصد الجد يترتّب عليه الموجدية وهو الأمر الإعتباري من الملكية ونحوها وهذا بخلاف الإنشاء بمادة الطلب ونحوها ممّا يستعمل في معان أُخرى فلا يترتّب على إنشائها ذلك الأثر نعم ينتزع بعد إنشائها وستعرف أيضاً.

(٥) أي الملكية في المعاملات.

(٦) أي حقائق تلك المضامين وهي الملكية.

من الإعتبارات فصلح ترتبها[١] بإنشائها[٢] فيصح الجدّ بإنشائها[٣] في مقام إيجادها[٤] فيتصف هذا الإنشاء بصفة الموجدية[٥] ويكون من وسائط الثبوت لها[٦] وهذا بخلاف الإنشاء في الطلب[٧] إذ الطلب سواء كان بين الإرادة[٨]

---

(١) أي ترتّب المضامين من الملكية ونحوها.

(٢) أي إنشاء تلك المعاملات عن جد.

(٣) أي إنشاء تلك المعاملات.

(٤) أي إيجاد تلك المضامين.

(٥) لأن تلك الأُمور الإعتبارية يتحقّق بنفس الإنشاء إن كان على وجه الجد ولا يتوقّف على شيء آخر.

(٦) أي يكون تلك الإنشاءات من علل ثبوت هذه الأُمور الإعتبارية فإن تحقّقت تلك الإنشاءات فلا محالة يعتبر هذه الأُمور الإعتبارية فيكون علة لتحقّقها كما لا يخفى فيكون لوجودها الإنشائي أثر في نظر الشرع أو العرف لا يمكن التوصل إلى ذلك الأثر إلّا بإنشاء تلك الجمل.

(٧) أمّا الإنشاء بالطلب وغيره فإنّه لا يترتّب على إنشائها نحو ذلك الأثر وإنما يترتّب على إنشائها ثبوتاً إنتزاع عناوين لا يمكن إنتزاعها إلّا بعد إنشائها مثلاً طبيعة الأمر إذا أستعملت في معناها دلت إثباتاً على إرادة المتكلم لصدور طبيعى مادتها من المأمور وحينئذٍ ينتزع منها عنوان البعث والطلب والوجوب إلى غير ذلك من العناوين المتوقّف إنتزاعها على ثبوت صيغة الأمر في الخارج بهذا النحو من الثبوت.

(٨) فيكون الأحكام إرادات مبرزة كما عليه المحقّقين ﷺ.

أو التحريك الناشئ منها[١] غير صالحة[٢] لأن يترتّب بالإنشاء بلاواسطة أمّا الأوّل[٣] فواضح[٤] وأمّا الثاني[٥] فلأن التحريك[٦] ناش عن إبراز الإرادة بإنشائه[٧] فالطلب الّذي هو مضمون إنشائه[٨] ما نشأ[٩] عن إنشاء هذا المضمون[١٠]

---

(١) كما عليه بعضهم من أنها مجعولات وهو محرك للمكلّف بعد تماميّة شرائطه.

(٢) أي على كلا التقديرين لا يترتّب على الإنشاء بلا واسطة كترتّب الملكية على بعت الإنشائي.

(٣) أي ما كان الطلب عن الإرادة.

(٤) لما عرفت من أن صيغه الأمر في الخارج إنما تدل إثباتاً على إرادة المتكلم لصدور طبيعي مادتها من المأمور وينتزع منها حينئذٍ عنوان الطلب فالطلب مترتّب على صيغه الأمر المترتّب على الإرادة.

(٥) وهو ما كان الطلب هو التحريك الناشئ من الإرادة وهو مجعول أيضاً ترتّب الأثر مع الواسطة سيأتي بيانه.

(٦) فإن الطلب والبعث والتحريك وأمثالها منتزع عن مبرزية الإرادة الكاشف عن أصل الإرادة.

(٧) أي بصيغه الأمر.

(٨) المترتّب على صيغه الأمر.

(٩) أي لم يترتّب.

(١٠) عن صيغه الأمر والطلب بلا واسطة.

بل إنما نشأ من مبرزيته لمضمون آخر[١] ومن هذه الجهة[٢] قلنا بأن الإنشاء في باب الأحكام التكليفيّة[٣] ليس إلّا من وسائط إثبات الإرادة[٤] المترتّب على هذا الإثبات[٥] عناوين إعتبارية[٦] أو غائية[٧] من الوجوب أو البعث أو التحريك وأمثالها بخلاف الإنشاءات في باب المعاملات فإنها[٨]

---

(١) وهو مبرزيته للإرادة المنتزع عنها التحريك والطلب وبعبارة واضحة صيغة الأمر بهيئتها حاكية عن نحو نسبة بين الفاعل والمبدء وهذه النسبة قائمة بالمفهومين فدلالة هيئة الأمر على الطلب ليس إلّا بالإلتزام لا بالمطابقة لأن الطلب القائم بالنفس أجنبي عن مدلول الهيئة والمادة، ولذا يقال إن حقيقة الأحكام هي الإرادة والكراهة.

(١) أي من الفرق بين الإنشاء في المعاملات والإنشاء بالطلب على ما عرفت.

(٢) من الوجوب والحرمة.

(٣) فتكون الإرادة في الرتبة السابقة والإنشاء مبرز تلك الإرادة وينتزع من ذلك المبرز تلك العناوين فيكون الإنشاء واسطة في إثبات تلك العناوين.

(٤) فينتزع من هذا المبرز الطلب والتحريك كما عرفت.

(٥) كالوجوب والحرمة.

(٦) كالبعث والتحريك فالنتيجة أن الإنشاء يكون واسطة في إثبات تلك العناوين المنتزع عن مبرزها كما عرفت.

(٧) أي الإنشاءات في باب المعاملات.

من وسائط الثبوت لمضامينها[١] بلا واسطة نعم[٢] بواسطة ترتب التحريك على مبرزيّتها[٣] قد تتصف الإنشاءات المزبورة[٤] أيضاً بصفة الموجدية لمضمونها من الطلب على فرض كونها غير الإرادة بتوسيط موجداتها[٥] لمضمون آخر من إبراز الإرادة[٦]

---

(١) أي المعاملات لما عرفت من أنّه يترتّب على هذه الإنشاءات هذه الإعتبارات من الملكّيه ونحوها بلا واسطة.

(٢) ثمّ يستدرك بأنّه بما أن التحريك فيترتّب على مبرز الإرادة فيمكن ان يقال إن الإنشاء موجد للطلب بناء على تغاير الطلب والإرادة بتوسيط مبرزها ولكن ذلك غير إنشاء المعاملي الموجد للملكّية بلا واسطة.

(٣) أي مبرز الإرادة.

(٤) أي الإنشاء بمادة الطلب ونحوه.

(٥) وهو تلك الإنشاءات.

(٦) فتكون تلك الإنشاءات المبرزة للإرادة بما أنّه ينتزع منها الطلب وأمثاله فيطلق على الإنشاءات أنها موجداً لها بالعناية وحاصل الكلام أن الطلب إذا كان عن الإرادة فالإنشاء لا يكون موجداً له لأن الإرادة موجودة قبل وجود الإنشاء فلا يعقل وجودها سبب إنشاء الطلب وأمّا إذا كان الطلب هو التحريك الإعتبارى الناشيء من الإرادة فهذا التحريك يترتّب على إبراز الإرادة المتحقّق بالإنشاء ولايترتّب على نفس الإنشاء فالإنشاء بإعتباره مبرزاً للإرادة لا بإعتبار إنشاء موجداً لمضمونه يوجد التحريك الإعتباري فالإنشاء هنا واسطة لإثبات الإرادة الّتي يترتّب عليها التحريك وليس علة له بخلاف الإنشاء في عقد البيع مثلاً فإن إنشاء البيع نفسه يحقّق البيع الإعتبارى فهو العلة المباشرة بلا أية واسطة في ⇐

والإثبات. هذا كلّه في الفرق الثاني بين الإخبار والإنشاء والفرق الثالث بينهما ما ذهب إليه أستاذنا الخوئيّ في «الأجود» ج ١ ص ٢٦: الصحيح أن الإنشاء حقيقة هو إبراز أمر نفساني باللفظ غير قصد الحكاية فالمتكلم بمقتضى تعهده وإلتزامه يكون اللفظ الصادر منه مبرزاً لإعتبار من الإعتبارات القائمة بنفسه وأنّه هو الداعي لإيجاده فكما أن في الجملة الخبرية كان اللفظ دالاً بالدلالة الوضعية على قصد الحكاية وكان مبرزاً له عن الخارج فكذلك الجملة الإنشائيّة تكون دالة على إعتبار خاص ويكون مبرزاً فهيئة إفعل بمقتضي التعهد المزبور تكون مبرزة لإعتبار الوجوب وكون المادة على عهدة المخاطب فالإخبار والإنشاء يشتركان في تحقّق الإبراز بهما والفرق بينهما هو أن المبرز في الإخبار حيث أنّه عبارة عن قصد الحكاية وهو متصف بالصدق أو الكذب فالجملة تتصف بأحدهما أيضاً لامحالة بالتبع وهذا بخلاف المبرز في الإنشاء فإنّه إعتبار خاص لا تعلّق له بوقوع شيء ولا بعدمه فلا معنى للإتصاف بالكذب والصدق من ناحية المدلول وقد عرفت أن الدلالة ما هي كذلك لا تتصف بشيء منهما مطلقاً كانت الجملة خبرية أو إنشائيّة، ويترتّب على ما ذكرناه في بيان الفرق بين الإنشاء والإخبار أن الإختلاف بينهما من ناحية الوضع فما هو المعروف من كون المستعمل فيه فيهما واحداً وإنما يفترقان من ناحية الدواعي للإستعمال لا يمكن المساعدة عليه مع أنّه لو كان الأمر كذلك لصح إستعمال الجملة الإسمية كمعيد صلاته في مقام الطلب كالجملة الفعلية وهو يعيد صلاته مع أنّه لا يصحّ قطعاً فيكشف ذلك عن خصوصيّة خاصة في الأفعال دون غيرها، إنتهى. والإشكال الّذي يرد عليه أوّلاً من جعل مفهوم الجملة الخبرية هو إبراز قصد الحكاية عن الواقع ونفس الأمر أعم من الخارج والذهن في كلّ وعاء مناسب ثبوت النسبة وعدمها فتعم الواجب والممكن والممتنع والأُمور الإعتبارية، والقصد الحكاية ←

ولكن أين هذا وموجودية إنشاءات المعاملي لمضامينها بلا واسطة كما لايخفى ثمّ[١]

لا يمكن أن يكون جزء الموضوع له لما عرفت من الإشكال في كلام صاحب الكفاية من تعلق القصد الإستعمال بالقصد ويلزم منه المحال، إن قلت إن الداعي إلى إيجادها ذلك فتكون بنفسها مصداقاً للحكاية قلت عليه لم توضع لإبراز قصد الحكايه بل للدلالة على ثبوت النسبة في الخارج أو نفيها عنه ونفس الإخبار والحكايه لاقصدها وهو خلاف ما عليه من الفرق كما هو واضح فقصد الحكاية ليست وضعية بل ملاك الظهورات وقرائن الحال والسياق وثانياً يلزم أن تكون الجملة الإخبارية والإنشائية كلاهما إبراز عن أمر نفسانى والفرق بينهما في ما يتعلق به الإبراز ففى الجملة الإنشائية لا تعلّق له بالخارج وفي الخبرية أمر متعلّق بالخارج فإن طابقه فصادق وإلّا فكاذب مع أن الإنشاء والإخبار والصدق والكذب من صفات الجملة والكلام لا من الأُمور النفسانيّه ومبرزها كما هو واضح، فتحصل أن قصد الحكاية لا يكون إخباراً وهذا هو الّذي أفاده المحقّق الإصفهانيّ ﷺ في «النهايه» ج ١ ص ٢١: وهذه النسبة الإيجادية الواقعة بين المضمون أعنى المادّة والمتكلم قد يقصد الحكاية عنها وقد لا يقصد الحكاية عنها بل يقصد ثبوتها إلخ.

(١) ثمّ قام ﷺ في بيان الفرق بين الجملة الإختصاصيّة الإنشائية والإختصاصيّة الخبرية أمّا الأوّل كإضرب وليضرب والثاني كزيد قائم المتمحض في الإخبارية وملخص الفرق بينهما في الجملة المختصة بكلّ واحد منهما فإن الجملة المختصة بالإنشاء لا تستعمل إلّا في ما ليس لنسبته خارج والجملة المختصة بالإخبار لا تستعمل إلّا في ما لنسبته خارج بيان ذلك ان من الجملة

المختصة بالإنشاء هيئة الأمر ولام الأمر فإن هيئته مستعملة في طبيعي نسبة البعث بين المتكلم والمخاطب والفعل المبعوث إليه كهيئة وليفعل فيكون مدلولها الذاتي أعنىٰ مفهومها فانياً في مدلولها بالعرض وهو إيقاع طبيعي نسبة البعث الخارجي وعليه لا تكون لنسبة البعث المزبورة خارج شخص تطابقه أو لا تطابقه كما هو شأن نسبة الفعل الماضي والمضارع في مثل فعلت وأفعل بأن مفهوم هيئة فعلت وأفعل يكون فانياً في مدلولها بالعرض أعنى به الخارج الجزئي الّذي يكون المتكلم بصدد الكشف عنه وبعبارة أُخرى لا يكون فيه محكى تحكي عنه النسبة الإيقاعية الذهنية كى تطابقه تارة ولا تطابقه كما في الإخبار بل لا تكون الجملة فيه إلّا مشتملة على نسبة إيقاعية إرسالية بين المبدء والفاعل من دون مدخلية فيه لقصد الجدية والهزلية كما هو كذلك في الإخبار أيضاً لأن هذه الأُمور إنما كانت من دواعى الإخبار والإنشاء فإنّه كما يخبر أو ينشأ هزلاً يخبر وينشأ جداً أيضاً فلا يكون من مقوماتها، فإتضح بذلك أن مفهوم هيئة إفعل وما يجرى مجراها هو إيقاع طبيعي نسبة البعث بنحو المعنىٰ الحرفي لا التحريك ولا البعث ولا الطلب ولا الإرادة على القول بمغايرتهما بل التحريك والبعث عنوانان متنازعان من نفس إنشاء البعث بمثل صيغة إفعل كما أن إنشاء البعث بها يدلّ بنحو الدلالة العقليه أعنى دلالة الإن على طلب المتكلم وإرادته لصدور طبيعي المأمور به من المأمور وعليه لا يكون طلب المتكم وإرادته لمتعلّق الأمر مدلولاً لفظياً لصيغه الأمر الصادر منه وبعبارة أُخرى عدم دلالة الهيئة في مثل إضرب في فرض الجد بالإرسال على الطلب الحقيقي الّذي هو عين الإرادة أو ما ينتزع عن مقام إظهارها كالإيجاب والإلزام والتحريك إلّا على نحو الإلتزام دون المطابقة من جهة أن مفاد الهيئة كما عرفت عبارة عن النسبة الإيقاعية الإرسالية بين المبدء والفاعل وحينئذٍ فدلالتها على الطلب إنما هو بإعتبار

إنّه قد تبرز الإرادة بواسطة الهيئة[١] كهيئة الأمر[٢] أو بواسطة الحرف[٣] كلام الأمر كقوله إضرب أو لتضرب ففي مثلها لا مجال لصيرورة الفعل والجملة إخبارية[٤] والنكتة فيه أن الهيئة المزبورة وضعت لإلقاء الفاعل على المبدء[٥] المستتبع لإخراجه المبدء عن قِبَله[٦] وإيقاع هذه النسبة بينهما[٧] وبهذا المعنىٰ[٨]

لكون هذه النسبة من شئون الطلب ولازمه كما هو واضح.

(١) فإنّه قد تبرز الإرادة يجب ويحرم وأُخرى بواسطة الهيئة.

(٢) مثل إفعل.

(٣) مثل لتضرب.

(١) بل متمحض في الإنشائية.

(٢) أي إيقاعه فيه فهيئة إفعل موضوعة للنسبة التكوينية القائمة بين المكوِّن والمكوَّن فمعنى إضرب كن ضارباًو معنىٰ كن ضارباًجعله ضارباً فهى لإنشاء المادة المنتسبة إلى المتكلم نسبة التكوين وإستفادة الطلب منها من جهة ملازمة التكوين لتحقّق إرادته في نفس المكوّن فهي تحكى عن الطلب النفسي بالإلتزام على النحو المذكور بعت تحريك مترتّبتين على إظهار الإرادة بالصيغه لدلالتها عليها.

(٣) أي الفاعل بأحد أنحاء الخروج من الصدور كضرب زيد والحلول كمات زيد ونحوهما الّذي هو لازم الإنشاء.

(٤) أي بين الفاعل والمبدء.

(٥) أي إلقاء الفاعل على المبدء وإيقاعه فيه.

من لوازم طلب الأمر للمادة[١] إذ[٢] يرجع طلبه[٣] إمّا إلى الإرادة فيصير الإلقاء المزبور من شئونه[٤] أو[٥] إلى التحريك الّذي هو من شئون الإرادة لا نفسها[٦] فلا شبهة في أن من شئون التحريك أيضاً إحداث هذه النسبة بين المبدء وفاعله[٧] وعلى أي حال لا يبقى مجال وجود نسبة ثابتة في الخارج[٨] كي تصلح هذه النسبة الكلاميّةللتطابق معها[٩] بل النسبةالمتصورةمنه في الخارج أيضاً[١٠]

---

(١) أي من الدلالة الإلتزامية لطلب المولى للمادّة.

(٢) والوجه فى ذلك.

(٣) أي طلب الآمر.

(٤) أي من شئون الطلب فإنّه يتحقّق إرادة الآمر يلقى الفاعل والمكلّف على المبدء.

(٥) يرجع الطلب إلى التحريك كما تقدّم.

(٦) أي لا نفس الإرادة.

(٧) فأيضاً من شئون هذا التحريك النسبة الإلقائية وإلّا لقائيه بين المبدء الفاعل فيكون الإنشاء موجداً للتحريك والنسبة الإيقاعية لكن بواسطة المبرزية فإنهما ينتزعان عن ذلك.

(٨) وبالجملة أن في الإنشاء ليس نسبة ثابتة في الخارج حتّى يكون النسبة الكلامية تحكى عنها بل يكون لإيقاع النسبة وتحقّقها.

(٩) أي مع تلك النسبة كما في الإخبار.

(١٠) وهي العلة الغائية للطلب بصدوره من المكلّف.

ليس إلّا النسبة المزبورة الإيقاعية الّتي هي من شئون التحريك[١] ومن هذه الجهة[٢] كان الإنشاء بالهيئة متوغلاً[٣] في الإنشائية كما لا يخفى، ومما ذكرنا[٤] ظهر حال لام الأمر فإنّه أيضاً وضعت لإبقاء[٥] النسبة المزبورة الّتي هي من شئون تحريك الغائب قبال الحاضر[٦] وليس لمثل هذا المعنىٰ خارج تطابقه[٧] نعم من جهة كون مثل هذا التحريك من شئون الطلب والإرادة تدل هذه الصيغ عليه[٨]

---

(١) المنتزع عن مبرزية الإرادة بالكلام لا أنّه نسبة ثابتة في الخارج تحكى عنها النسبة الإيقاعية.

(٢) أي عدم وجود نسبة ثابتة في الخارج تحكى عنها النسبة الكلامية.

(٣) أي متمحضاً.

(٤) في باب الإنشاء بصيغة إفعل من أنّها وضعت لإلقاء الفاعل على المبدء وإن شئت قلت النسبة الإيقاعية.

(٥) الصحيح هو ـ لإلقاء ـ كما كان كذلك في هيئة الأمر فوضعت لإلقاء النسبة على مامر وذكر في الطبع الحديث ـ لإيقاع ـ ولا بأس به.

(٦) فيكون تلك النسبة من شئون التحريك وطلب الآمر.

(٧) بل متمحض فى الإنشائية فالنتيجة أن صيغة الأمر ولام الأمر يكون الموضوع له هو إلقاء الفاعل على المبدء والنسبة الإيقاعية بين الفاعل والمبدء ويكون من شئون التحريك والطلب الّذي هو مترتّب على إبرازها لا أن الطلب هو الموضوع له لذلك كما هو واضح.

(٨) أي على الطلب.

لا أنها[١] موضوعة لنفس الطلب خارجياً أم ذهنياً لإباء اللفظ مادّة وهيئة عن هذه الجهة[٢] بل ولا يكون التحريك الخارجي أيضاً مأخوذاً فيه[٣] بل النسبة المفهوميّة المزبورة من تبعات التحريك الإيقاعي المفهومي وإنما التحريك الخارجي من دواعي إستعمالها[٤] في معناها[٥] وعليه فكم فرق بين الإنشاء بهيئة الأمر أو بحرفه وبين الإنشاء بمادّة الطلب والإرادة فإنهما من حيث دلالتهما على الطلب والتحريك في طرفي المعاكسة[٦]

---

(١) أي لام الأمر وهيئة الأمر.

(٢) أمّا مادة فواضح فإن «ض ر ب» لم يوضع إلّا للحدث الكذائي وأمّا هيئة الأمر فإنّها موضوعة للنسبة الإيقاعية بين الفاعل والمبدء على نحو من الأنحاء فمن أين يكون الطلب هو الموضوع له.

(٣) وملخصه أن طلب الأمر بصيغة الأمر أو لامه لا يكون مأخوذاً في مفهومه تحريك المكلّف نحو الفعل في الخارج لأن التحريك الخارجي لا يناسب المفهوم الذهني بل الطلب يكون من شئون التحريك الإيقاعي الإنشائي والتحريك الخارجي من دواعي إستعمال الصيغة في معناها وهو إلقاء على المبدء ولذا عبرنا بالعلل الغائية لهذا الإنشاء.

(٤) أي إستعمال صيغة الأمر ولام الأمر.

(٥) من إلقاء الفاعل على المبدء.

(٦) لأن الإنشاء ان كان بهيئة الأمر أو بحرفه فيكون الطلب من شئون التحريك الإيقاعي من منتزعات إنشاء الصيغة خارجاً ويكون من لوازمه وهذا بخلاف ما لو كان الإنشاء بمادة الطلب فإنّه يدلّ على الطلب بالمطابقة ومن شئونه هو

التحريك الإيقاعي، وذكر أستادنا الخوئيّ في المقام الثاني كالمقام الأوّل وأن الجملة الإنشائيه موضوعة لإبراز أمر نفساني غير قصد الحكاية ولم توضع لإيجاد المعنى في الخارج والوجه في ذلك هو أنّهم لو أرادوا بالإيجاد الإيجاد التكويني كإيجاد الجوهر والعرض فبطلانه من الضروريات الّتي لا تقبل النزاع بداهة أن الموجودات الخارجية بشتى أنواعها وأشكالها ليست ممّا توجدبالإنشاء كيف والألفاظ ليست واقعة في سلسلة عللها وأسبابها كي توجد بها، وإن أرادوا به الإيجاد الإعتباري كإيجاد الوجوب والحرمة أو الملكية والزوجية وغير ذلك فيرده أنّه يكفي في ذلك نفس الإعتبار النفساني من دون حاجة إلى اللفظ والتكلم به ضرورة أن اللفظ في الجملة الإنشائية لا يكون علة لإيجاد الأمر الإعتباري سواء كان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن نعم اللفظ مبرز له في الخارج لا أنّه موجد له فوجوده بيد المعتبر وضعاً ورفعاً فله أن يعتبر الوجوب على ذمة أحد وله أن لايعتبر وله أن يعتبر ملكية مال لشخص وله أن لا يعتبر ذلك وهكذا وأمّا الإعتبارات الشرعية أو العقلائية وان كانت مترتّبة على الجمل الإنشائية إلّا أن ذلك الترتّب إنما هو في ما إذا قصد المنشيء معاني هذه الجمل بها لا مطلقاً والمفروض في المقام أن الكلام في تحقّق معانيها ونفى ما يترتّب عليه تلك الإعتبارات وبتعبير آخر أن الجمل الإنشائية وإن كانت ممّا يتوقّف عليها فعليّة تلك الإعتبارات وتحقّقها خارجاً ولكن لا بما أنّها الفاظ مخصوصة بل من جهة أنّها أستعملت في معانيها، على أن في كلّ مورد من موارد الإنشاء ليس فيه إعتبار من العقلاء أو من الشرع فإن في موارد إنشاء التمنى والترجي والإستفهام ونحوها ليس أي إعتبار من الإعتبارات لا من الشارع ولا من العقلاء حتّى يتوصل بها إلى ترتّبه في الخارج، فالجملة الإنشائية موضوعة لإبراز أمر نفساني خاص فبناء على التعهد فكلّ متكلم متعهد بأنّه متى ما قصد إبراز ذلك يتكلم بالجملة ↖

كما لا يخفى ومن التأمّل[١] في ما ذكرنا[٢] ظهر حال حروف التمنى والترجى[٣]

الإنشائية بأن قصد إبراز إعتبار الملكية يتكلم بصيغة بعت أو ملكت فكما أن الجملة الخبريه مبرزة لقصد الحكاية والإخبار عن الواقع ونفس الأمر فالجملة الإنشائية مبرزة لإعتبار من الإعتبارات كالملكية والزوجية ونحوهما «محاضرات» ج ١ ص ٨٨ فراجع، وفيه مضافاً إلى ما مر أنّه يبتني على القول بالتعهد في حقيقة الوضع وأنّه دلالة تصديقية حيث يدلّ على قصد إخطار المعنىٰ وقصد الحكاية وهو خلاف أهل التحقيق من أن الدلالة الوضعية دائماً تصورية ودلالتها على قصد الحكاية ليست وضعية بل بملاك الظهورات ولا يمكن نشو أكثر من التصور من الوضع فهذا الفرق بلا فارق والصحيح هو ما ذكره المحقّق الماتنﷺ بقى شيء وهو أن ثمرة البحث عن الإنشاء والإخبار تظهر في العقود فإن قصد الإنشاء الّذي يكون معتبراً ولا يصح العقد بدون قصده يجب أن يفهم معناه في المقام ليعين المجتهد للمقلد ويفتى لمقلده بوجوب القصد على ذلك النحو.

(١) الأمر السادس في بيان الوضع في حروف التمنى والترجى والتشبيه والنداء والتنبيه وسائر الحروف الّتي ينشأ بها معنى من المعاني.

(٢) في ألفاظ الإخبار والإنشاء المختصة من كون الطلب والتحريك من لوازمه.

(٣) فإن حروف التمنى والترجى لا تعقل أن تكون مستعملة في نفس صفة التمنى وصفة الترجى القائمتين في النفس لأن الألفاظ لا يمكن أن تستعمل إلّا في ما يمكن حضوره في الذهن والحقائق الخارجية لا يعقل أن تحضر في الذهن وإلّا إنقلب عما هي عليه من الحصول الخارجي الى الحصول الذهني كما أنّه لا يعقل

بأنها أيضاً لم توضع لإيجادحقيقة هذه الصفات خارجاً[١] لعدم كونها إيجادية[٢] علاوة[٣]

أن تكون هذه الحروف بوجودها الخارجي أسباباً لوجود التمنى والترجى في الخارج لأن علاقة هذه الحروف بالتمنى والترجى علاقة وضعية لا طبعية إذ هي قبل وضعها لإنشاء التمنى والترجى أجنبية عنهما كسائر الألفاظ الأُخرى الّتي لم توضع لهما ولا ريب في أن علاقة السبب بمسببه علاقة طبعية ولهذا قيل بالمسانخة بينهما.

(١) إشارة إلى القول بإيجادية حروف التمنى والترجى والنداء وأمثالها وإخطارية غيرها من الحروف كالحروف الجارة ولقد تقدّم الكلام فيه وملخصه إنما توهّم وضع هذه الأداة للنداء الخارجي والإشارة والخطاب والإستفهام والتمنى والترجى الخارجية كما عن المحقّق الحائري فقال في «الدرر» ج ١ ص٩ لفظة ياء النداء موضوعة لحقيقة النداء المتحقّق فيالخارج وما يكون مستند إلى لفظة ياء ليس إلّا حقيقة النداء الخارجي إلخ. كما يظهر من تنظيرهم بتحريك اليد و الرأس والعين للإشاره والنداء والخطاب وأنّه بتحريك اليد والعين توجد مصداق النداء حقيقة ومصداق الإشارة والخطاب والبعث نحو الشيء كذلك بتلك الأداة توجد مصداق الندا وفرد للخطاب بأنت ومصداق الإشارة بهذا ومصداق البعث بقوله ليضرب من دون تحقّق لتلك المصاديق قبل هذاالإستعمال فإنّه على هذه الأساس لا محيص من القول بكونها آلات لإيجاد معانيها وأن معانيها معان إحداثية ولكن هذا توهّم فاسد أشار إليه المحقّق الماتن.

(٢) فلا يكون إيجادية للمصداق والفرد لوجوه.

(٣) هذا هو الوجه الأوّل من إستعمال تلك الأداة أحياناً في معانيها

عما ترى تبادر مفهوم مصداق التمنى والترجى منها عند إستعمالها مع الجزم بعدم كون المتكلّم في مقام التمنىٰ أو الترجى حقيقة مضافاً[١] إلى أن حرفيتها[٢] يأبى عن أخذ هذه المفاهيم[٣] كلّيّة أو جزئية[٤] في مدلولها[٥] كيف وشأن الحروف ليس إلّا حكايتها عن النسب المفهوميّة[٦]

لا بداعي البداء والإستفهام والتمنى والترجى وكذا البعث الحقيقي الخارجي بل بغيره من الدواعى الآخر من هزل أو سخرية كقول القائل في التمنى ياليتني كنت جماداً أو حماراً مع كون الإستعمال المزبور على نحو الحقيقة دون المجاز فيتبادر مفهوم مصداق التمنى وكذا الترجى منها فيكشف عن أن أداتها لم توضع لإيجاد مصداق التمنى أو الترجى وهكذا مع أنّه لا وجود لشيء من التمنى أو الترجى في الخارج حين إستعمالها بداعي الإستهزاء أو السخرية وجداناً.

(١) هذا هو الوجه الثاني وملخصه أنّه ليس المستعمل فيه في هذه الحروف مفهوم التمنى والترجى لأن مفهومهما معنىٰ إسمى ولا يمكن أن يكون ذلك بما هو معنىٰ إسمى مدلول هذه الحروف لتباين المعنىٰ الحرفي مع المعنىٰ الإسمى ذاتاً.

(٢) أي حرفية التمنى والترجى ونحوهما من الأداة.

(٣) أي مفهوم التمنى والترجى.

(٤) أي مفهوم كلّى هذه الصفات أو مصاديقها.

(٥) أي مدلول الحروف وهذه الأداة.

(٦) وذلك لأن المعنى الحرفي ليس إلّا عبارة عن الربط الخاص بين المفهومين لا الربط بين الخارجين فلو أنّه كان مثل هذه الأداة موضوعاً لمفهوم التمنى أو الترجى يلزم أن ينقلب معنىٰ إسميّاً وهو كما ترى حيث لا يلائم مع

و[١] عليه[٢] فليس مفادها[٣] إلّا حيث قيام صور مصاديق هذه المعاني[٤] بالنسب الإيقاعية[٥] في الجمل المدخول عليها هذه الحروف[٦] فكأنها[٧]

حرفية المعنىٰ فيها كما مر.

(١) هذا هو الوجه الثالث لعدم كونها موضوعة لإيجاد النسبة خارجاً بل لإيقاع الربط والنسبة ذهناً بين المفهومين في موطن الإستعمال المطابق تارة للربط الخارجي وأُخرى لا بتفصيل يأتي إن شاء الله تعالى.

(٢) أي على ما تقدّم من عدم كون الأداة موضوعاً لمفهوم التمنى أو الترجى.

(٣) أي أداة التمنى والترجى ونحوهما.

(٤) والمستعمل فيها من التمنى والترجى ونحوهما وهي النسبة الخاصة بين المتمنّى والمتمنّىٰ أعنى بها تشوق المتمنى إلى حصول ما لا طمع له بحصوله وكذا المستعمل فيه فى الترجى فهى نسبة أُخرى أعنى بها تشوق المترجى إلى حصول ما له طمع بحصوله فقيام صور المصاديق الخارجية هذه الصفات بتلك النسبة الإيقاعية.

(٥) لا الوقوعيّة.

(٦) كما في ياليتنى كنت تراباً وياليت الزمان يعود يوماً فالتشوق الّذي عرفت الحاصل بين المتمنّى والمتمنّى أو المترجى والمترجىٰ هي النسبة الخاصة المستعمل فيها حروف التمنى أو الترجى.

(٧) أي هذه الصفات موقعة ومتحقّقة بعين إيقاع النسبة الإيقاعية بالإنشاء والمبرز.

حينئذٍ موقعة بعين إيقاع النسبة الكلاميّة حيث أنها[١] في الحقيقة من شئونها[٢] وحينئذٍ فدلالتها[٣] على مثل هذه الصفات[٤] ليست إلّا بالملازمة كدلالة من للإبتداء وإلى للإنتهاء[٥] كما[٦] أن النظر[٧]

---

(١) أي تلك الصفات.

(٢) أي من شئون النسبة الكلامية ولوازمها.

(٣) أي هذه الحروف والأدوات.

(٤) أي التمنى والترجى الحقيقي وبعبارة أُخرى تكون الأدات كاشفة عن صورة إيقاع الربط بين المفهومين الموجودة في ذهنه في مرحلة تصوره على مامر الملازمة لإيقاع صفة التمنى والترجى ونحوهما.

(٥) فإنّها تكون تلك الأداة الجارة للربط الثابت بين المفهومين الملازم للإبتدائية والإنتهائية فالمتحصل أن هذه الصفات من لوازم مفاد الأداة لا أن الأداة موضوعة لتلك الصفات كما هو واضح.

(٦) ثمّ لا يخفى أن الموضوع له والمستعمل فيه في هذه الحروف ليس هو نفس التشوق الخارجي الجزئي بل هو طبيعي ذلك التشوق الموجود في ضمن تلك التشوقات الجزئية الّتي لا يكاد ينفك عنها فالموضوع له لهذه الحروف كالمستعمل فيه عام كالوضع أيضاً ولهذا يصح كما تقدّم بنحو الحقيقة إنشاء التمنى والترجى مثلاً بهذه الحروف ولو بداعي الهزل والسخرية وغيرهما من الدواعي الأُخرى غير داعي الجد وذلك باقياً مدلولها الذاتي أعنى به مفهوماً في مدلولها بالعرض أعنى به طبيعي التشوق النسبي الخارجي إذا عرفت ذلك فنقول.

(٧) فإن هذه الأدوات كما عرفت موضوعة لإيقاع النسبة ذهناً بين المفهومين لكن لا بما هو ربط ذهني بحيث يلتفت إلى ذهنيته بل بما أنّه يرى خارجياً ←

٣٣٠ ـــــــ

ولعمرى إن مثل هذه الجهة[١] ربّما أوقع في وهم من توهّم بأنها موضوعة لإيقاع حقائق هذه الأُمور في الخارج كتوهّمهم بأن الأعلام الشخصيّة موضوعةللخارجيات[٢] وهو وهم محض وإشتباه صرف من ناحية مرآتية الصور المفهوميّة عن الخارجيات[٣]

---

(١) وبعبارة واضحة لما لا يكون مثل هذا الربط الإيقاعى ملحوظاً إلّا خارجياً ربما أوجب ذلك تخيل كون المعنىٰ والموضوع له فيها عبارة عن إيقاع الربط الخارجي ولكن بعد التأمّل ترى كونها من قبيل سراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءًا وإلى ذلك أشار بقوله ولعمرى إلخ.

(٢) بأن لفظ زيد موضوع للفرد الخارجي.

(٣) وليس الأمر كذلك بل يكون موضوعاً للصورة الذهنية المرآة للخارج كما هو واضح بقى هنا وجه آخر للإيراد على القول بالإيجادية بيانة ان إيجاديه مداليل الحروف إن أُريد بإيجاديتها حضورها في الذهن بإعتبار ما يكون للنفس من الخلاقية للصور في وعاء الذهن فهو مسلم لكن هذا لا يختص بهذه الحروف بل يعم جميع الحروف بل يجري في الأسماء ففي مثل الماء في الكوز كان كلّ واحد من مفهوم الماء والكوز والنسبة الظرفية بينهما من موجدات النفس حسب مالها من الخلاقية للصور بلا خصيصة لذلك بالحروف ولكن لايكون الموضوع له حينئذٍ هو هذه المفاهيم بقيد وجودها في الذهن بل الموضوع له هو نفس المتصور الّذي تعلّق به اللحاظ والتصور وذلك أيضاً كما مر وسيأتي لا بما هو هو بل بما هو يرى خارجياً وفي هذه المرحلة كما لا يكون مداليل الأسماء إيجاديه كذلك الحروف أيضاً، وإن أُريد بإيجاد معاني الحروف كون الحروف موجدة لها في مقام الإستعمال فإن إستعمال هذه الأدوات في معانيها وإن يوجد فرد من أفراد ↖

٣٣٢ ـــــــ

أن من نتائج نسبيّة المعان الحرفيّة والهيئات قابلية إناطتها في عالم اللحاظ بشيء قبال إطلاقها نظراً إلى أن المعاني النسبية قابلة لتعلّق اللحاظ لها مستقلاً فلا قصور في جعلها منوطة بشيء تارة[١] ومطلقة أُخرى[٢] ولازمه[٣] كون الجزاء المشتمل على نسبية كلامية[٤] بنسبتها المخصوصة[٥] منوطاً بشرطه[٦] ولازمه[٧]

---

(١) ويقال حجّ إن إستطعت فإن كان المعنىٰ الحرفي غير مغفول عنه فيمكن أن يقال بأن القيد قيد الهيئة فلا وجوب قبل حصول الشرط وهو الإستطاعة، وأمّا إذا قلنا بأنّه مغفول عنه فكلّ الواجبات الّتي يظنّ أنها مشروطة واجبات معلقة أي القيد يكون قيد المادّة ولا دخل له في الملاك فالوجوب فعلى والواجب إستقبالي.

(٢) كصل أوصم وهكذا.

(٣) ولازم المختار من إمكان اللحاظ مستقلاً ولو بتبع الطرفين والمفهومين القائمة بهما وإمكان الإطلاق والتقييد فيهما فكما يمكن إرجاع القيد إلى المادّة يمكن رجوعه إلى الهيئة أيضاً ولا محالة أن رجع إلى الهيئة كانت المادة مقيدة أو لا يتصور فيها الإطلاق والتقييد على كلام سيأتي فإن كان الوجوب مقيداً فلا محالة يكون المادة والمتعلق أيضاً مقيداً لكن إذا كانت المادّة مقيدة فلا يلازم كون الهيئة مقيدة كما ستعرف.

(٤) كقوله إذا زالت الشمس فصل الظهرين فإنّه مشتمل على النسبة الكلامية وهي وجوب الصلاة عند زوال الشمس.

(٥) من أنحاء النسب الإيقاعيةوغيرها من الصدوريةوالحلولية وأمثال ذلك.

(٦) وهو زوال الشمس في المثال.

(٧) أي ولازم كون الجزاء منوطاً بالشرط.

إرجاع الشرط إلى تمام مضمون الكلام المشتمل على الإسناد[١] ومرجعه إلى إناطة الإسناد المزبور أيضاً على الشرط لا إناطة ذات المسند[٢] أو المسند إليه فقط[٣] ومن هذه الجهة[٤] نقول إن الظاهر من أدوات الشرط في الجمل الشرطية رجوع القيد إلى الهيئة والمادة[٥] لا خصوص المادة محضاً[٦] ويترتّب على هذه النتيجة[٧] ظهور القيد في ما كان هيئة أمر[٨] أو نهي[٩]

---

(١) ومرجعه إلى أن الشرط يرجع إلى مجموع الهيئة والمادة فيكون المضمون مقيداً ونتيجته وهو تقييد المادّة والهيئة معاً بأن يكون الوجوب مقيداً بالزوال والمادّة وهي الواجب وفي المثال هي الصلاة تكون مقيدة بالزوال فيرجع إلى الوجوب المشروط فلا وجوب قبل الزوال.

(٢) وهو الوجوب مشروطاً.

(٣) أو المادّة وهي الصلاة مثلاً مشروطاً بل الإسناد والنسبة مشروطة فيكون الشرط لمجموع الهيئة والمادة معاً.

(٤) أي كون المجموع مشروطاً.

(٥) فقد عرفت مراراً أن المستفاد عرفاً أن في الجمل الشرطية يكون الشرط راجعاً إلى مضمون الجملة ومجموع المادّة والهيئة لا لأحدهما.

(٦) كالصلاة في المثال فيكون هو الواجب المعلّق بأن يكون الوجوب فعلياً حالياً مطلقاً والواجب يكون مشروطاً بذلك الشرط.

(٧) من رجوع القيد إلى مجموع المادّة والهيئة.

(٨) مثل صل أو كفّر أو صم أو زكِ وهكذا.

(٩) ولعلّ المراد هو لفظ النهى كما في حديث المناهي قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ↖

أو حرفهما[١] إلى الجملة بتمام مدلولها ومرجعه إلى إناطة الجملة هيئة ومادّة بشرطه لا خصوص مادتها محضاً وبذلك[٢] نقول إن مقتضى ظواهر أمثال هذه الجمل الشرطيّة كون الطلب مشروطاً[٣]

لا أن تخرج المرأة من بيتها بغير إذن زوجها «باب ٨٠ من أبواب مقدّمات النكاح ح ٦» وغيره.

(١) إمّا حرف الأمر مثل ليضرب إمّا حرف النهى فليس لنا لأن صيغة النهى هو حرفها كلا تضرب إلّا أن يكون المراد النفي لم يضرب أو لا يضرب اللا النافيه كما في الرواية ثلاثة لا تقبل لهم صلاة عبد أبق من يواليه حتّى يضع يده في أيديهم وإمرأة باتت وزوجها عليها ساخط ورجل أم قوماً وهم له كارهون نفس الباب ح ٣ والنهي الوارد في الرواية باب ٩٩ منه ح ٣ عن الصادق عليه السلام أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله على النساء أن لا ينحن ولا يخمشن ولا يقعدن مع الرجال في الخلاء وغيرها من الروايات وفي رواية باب ١٠٤ منه ح ٩ قال الصادق عليه السلام من نظر إلى إمرأة فرقع بصره إلى السماء أو غض بصره لم يرتدّ إليه بصره حتّى يزوّجه الله من الحور العين، وفي رواية أُخرى باب ١١٧ منه ح ٥ قال عليه السلام أيما إمرأة آذت زوجها بلسانها لم يقبل الله منها صرفاً الحديث وفعل الأمر قال الله تعالى ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكن الآية سورة نور آية ٥٨.

(٢) أي بمقتضى ما هو الظاهر عرفاً من هذه الجمل من رجوع الشرط إلى مضمون الجملة وهو المادّة والهيئة معاً.

(٣) أي الوجوب مشروط فلا وجوب قبل حصول الشرط ففي الحجّ لاوجوب قبل الإستطاعة لرجوع القيد إلى الهيئة وهو الوجوب والمادّة وهو الحجّ معاً وهو مضمون الكلام لا إلى أحدهما.

لا أن الطلب مطلق تعلّق بالمشروط[١] نعم[٢] لو بنينا على كون مفاد الهيئة أو الحروف ملحوظات آلية بحيث لا يلتفت إلّا إلى ما قامت الهيئة بها[٣]

---

(١) وهو المعبر عنه بالواجب المشروط عند الشيخ الأنصاري بأن يكون الوجوب فعلياً حالياً والواجب مشروطاً بذلك الشرط والمعروف بواجب المعلق هذا على ما ذهب إليه المحقّق الماتنﷺ من كون المعاني الحرفية والهيئات ملحوظاً مستقلة مباينة للمعاني الإسمية كما مر مفصلاً، أمّا على القول بكونها ملحوظات آلية ومغفول عنها فسيأتي الكلام فيها.

(٢) إستدارك عن قوله لا أن الطلب إلخ. إشارة إلى ما نسب ذلك إلى شيخنا الأعظم الأنصاريّﷺ قال في «تقريراته للكلانتري» ص ٥٠: في الهداية الّتي تبحث عن الموارد الّتي إتفقاً فيها الحكم بوجوب المقدّمة من قبل وجوب ذي المقدّمة قال إن الموجود في نفس الآمر والطالب شيء واحد لا إختلاف فيه على الوجهين إذا دخل وقت كذا فإفعل كذا وإفعل كذا في وقت كذا، وإنما الاختلاف راجع في الحقيقة إلى التعبير ـ إلى أن قال: ـ فإنّه لا يفرق عندنا في ما ينقدح في أنفسنا عند طلبنا شيئاً في زمان بين أن يجعل الزمان بحسب القواعد النحوية قيد الحكم الّذي هو الوجوب وبين أن يجعل قيداً للفعل الّذي تعلّق به الحكم ولا يعقل أن يكون القيد الزماني راجعاً إلى نفس الطلب دون الفعل المطلوب فإن تقييد الطلب حقيقة ممّا لا معنىٰ له إذ لا إطلاق في الفرد الموجود منه المتعلق بالفعل حتّى يصح القول بتقييده بالزمان أو نحوه فكلّما يحتمل رجوعه إلى الطلب الّذي يدلّ عليه الهيئة فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادّة إلى آخر كلامه.

(٣) أي بالحمل من الطرفين.

مثلاً قيل[١] بأنّه حينئذٍ يستحيل إرجاع القيد إليها[٢] فلا محيص[٣] من إرجاع القيد إلى المادّة فينتج حينئذٍ ظهور الجمل الشرطيّة في كون الطلب المطلق متعلّقاً بالمقيد[٤] وقد يقال[٥] بأن المعنىٰ لوحظ مقيداً مرآة إلى متعلّقه فلا نتيجة بين المرآتية والإستقلاليّة ولكن الإنصاف كونه[٦]

---

(١) كما عرفت من الشيخ الأعظم الأنصاري.

(٢) أي إلى الهيئة.

(٣) جواب لو.

(٤) كما عليه الشيخ الأنصاري من الواجب المشروط كما تقدّم وعلى كلّ حال عدم إمكان الإطلاق والتقييد اللحاظيّين في المعنى الحرفي بناء على القول بكونه معنىٰ مرآتياً مغفولاً عنه ضرورة تنافي كون الشيء مغفولاً عنه مع كونه ملحوظاً بنحو الإطلاق أو التقييد ويترتّب على ذلك عدم إمكان رجوع القيد المذكور في الكلام إلى النسبة المشتمل عليها سواء كانت مدلولة للهيئة أم للحروف ونتيجة جميع ذلك أن القيد المذكور في الجملة الطلبية حيث لا يمكن رجوعه إلى مدلول الهيئة أعنى به النسبة البعثية يتعين رجوعه إلى المادّة وذلك يستلزم إنكار الواجب المشروط على رأي المشهور والإلزام بكون الواجبات المستفادة من الجمل الطلبية المقيدة واجبات معلّقة أو التحمل الّذي عرفت وسيأتي.

(٥) وهو صاحب الكفاية ﷺ ج ١ ص ١٥٤: قال مع أنّه لو سلّم أنّه فرد فإنّما يمنع عن التقيّد لو أنشأ أوّلاً غير مقيد لا ما إذا أنشأ من الأوّل مقيداً، إنتهى أي أن معنى الهيئة الّذي يراد لحاظه آلة يقيد ثمّ يلاحظ مرآة وآلة.

(٦) أي كون المعنى الحرفي آلة لغيره كما تقدّم فإنّه خلاف الوجدان.

٣٣٨ ـــــــ

أيضاً[١] على عموم الموضوع له في الحروف أو خصوصه وأنّه على الثاني[٢] لا معنى لإرجاع القيد إليه لعدم قابلية التكثر[٣] بخلاف الأوّل[٤] كما[٥] أنّه لا معنىٰ لتعليق السنخ[٦] في مثلها[٧] في باب المفاهيم لأن شخص الإرتباط المنسبق إلى الذهن لا سنخ له في هذا النظر[٨] وإن كان له سنخ بنظر آخر ثانوي[٩]

---

(١) كما تقدّم من إبتنائها على لحاظها إستقلالاً أو آلة.

(٢) وهو ما لو كان الموضوع له خاصاً.

(٣) وهو الفرد والشخص لأن الموضوع له هو الأشخاص فعليه يكون الحكم المستفاد من الهيئة شخصاً خارجياً ومعه لا يتصور الإطلاق والتقييد وذلك يستلزم عدم إمكان القول بالواجب المشروط على رأي المشهور وعدم إمكان ثبوت المفهوم في القضية الشرطيّة.

(٤) وهو ما كان الموضوع له عاماً كالوضع فكلّي وقابل للتقييد.

(٥) فيقول ﷺ إنّه لو كان الموضوع له خاصاً فله أثرين أحدهما عدم إمكان التقييد وثانيهما لا ظهور له في المفهوم لأن المفهوم إنتفاء سنخ الحكم لأن شخص الإرتباط لا يتصور فيه سنخ هذه النسبة والإرتباط وهي الثمرة الثانية المتقدّمة.

(٦) أي سنخ الحكم.

(٧) أي في مثل النسبة الشخصيّة.

(٨) وهو النظر الوضعي الشخصي الأولى حال التكلم.

(٩) بأن يلحظ ثانياً كذلك لكن مستعمل في غير الموضوع له أو في غير ما إستعمله أوّلاً.

٣٤٠ ـــــــ

بخلاف إعتبار السنخ في باب المفاهيم حيث أن إطلاقها[١] لابدّ وأن يكون بلحاظ أفراده[٢] كي يفيد حصر الطبيعة في فرد موجباً لنفيها في غيره[٣] ومعلوم حينئذٍ أن الإطلاق الفردي لا يناسب الشخصية[٤] وحينئذٍ فيتسجّل هذا الإشكال[٥] في مفاد الهيئات أوضح من الإشكال الأوّل[٦]

هذا القسم من الشخص يكون بإعتبار إمكان تحقّقه في الخارج معلّقاً أو غير معلّق لا أن بعد تحقّقه في الخارج يكون له أطوار من الأحوال كما هو واضح.

(١) أي المفهوم.

(٢) أي أفراد الحكم فلا يرتفع الإشكال بتقييد الفرد بقيد الأحوالي لأن المفهوم ينفي جميع أفراد الحكم لا حالاته فإنّه إنتفاء سنخ الحكم.

(٣) وإن سنخ هذا الحكم لا بهذا الجعل ولا بجعل آخر لم يجعل إلّا لهذا الموضوع منوطاً بالشرط فطبيعة وجوب الزكاة لم يجعل لا بهذا الجعل ولا بغيره إلّا منوطاً بهذا الشرط.

(٤) بل لابدّ وأن يكون كلّيّاً حتّى يثبت له الأفراد وينحصر الحكم بفرد وينتفي سنخ الحكم إلّا به.

(٥) في باب المفاهيم.

(٦) أي القيود ووجه الأوضحية هو أن حقيقة المفهوم هي دلالة بعض خصوصيّات المنطوق على إنتفاء سنخ الحكم المذكور في المنطوق عند إنتفاء القيد المعلّق عليه ومع كون ذلك الحكم المعلّق فرداً جزئياً خاصاً لا يتصور أن ينتفي بإنتفاء بقيّة الأفراد بخلاف ما إذا كان المعلّق هو سنخ الوجوب مثلاً فبإنتفاء المعلّق عليه ينتفي سنخ الحكم وبإنتقائه ينتفي جميع أفراده فيثبت المفهوم فلو كان ◄

فحلّ هذا الإشكال[١] أيضاً بأن يقال إنّه مبنى على توهّم[٢] كون الغرض من خصوصيّة الموضوع له هي الخصوصيّة الخارجيّة عنها وهو بمعزل عن التحقيق[٣]

مفاد الهيئة حكماً جزئياً كما هو المفروض على القول المزبور لإمتنع ثبوت المفهوم.

(١) أي الإشكال بأنّه لو كان الموضوع له خاصاً لا يمكن إستفادة إنتفاء سنخ الحكم عن القضية الشرطيّة لأنّه شخص وفرد وإنتفاء السنخ لابدّ وأن يكون الطبيعة ذي أفراد.

(٢) التوهّم كون الموضوع له هو المصاديق الخارجيّة الإبتداء والإنتهاء وغيرهما فإنّها فرد وشخص غيرقابل للتقييد ولا تصور السنخ فيه وهو الجزئي الحقيقي.

(٣) وهذا التوهّم باطل فإن من يقول بكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً في الحروف لا يقول إن الموضوع له هو الجزئي الحقيقي بل المراد من الخصوصيّة، الخصوصيّة الجائية من الطرفين لأنّها ربط مفهوم بمفهوم وبعبارة أُخرى أن الموضوع له هو المعنى المتشخص بمدخوله سواء كان المدخول أمراً جزئياً أم كلّيّاً فالتشخص إنما كان بالمدخول سواء كان التقييد داخلاً والقيد خارجاً أم على نحو كون كلّ منهما خارجاً وكان المعنىٰ هو نفس الحصة المقارنة لذلك القيد لأن المعنىٰ الحرفي حيث أنّه لا يمكن تصوره إلّا بتصور مدخوله ولا يمكن الوضع إلّا بعد تصور الموضوع له فتصور الموضوع له بتصور أطرافه يوجب جزئية الموضوع له من هذه الناحيّة فقط فإن كان مدخوله المعنىٰ الحرفي جزئياً حقيقياً كان الموضوع له في تلك القضيّة كذلك وإن كان المدخول أمراً كلّيّاً كان المعنىٰ الحرفي ←

كيف وصريحهم أن الحروف قابلة للكلّيّة تبعاً لكلّيّة طرفيها فالمقصود من خصوصيّتها[١] هي الخصوصيّة الناشئة عن خصوص المفاهيم المرتبطة إذ في ربط كلّ مفهوم غير مرتبط بربط مفهوم آخر[٢] وذلك لا ينافي مع كلّها[٣] تبعاً لكلّيّة طرفها[٤] وحينئذٍ لا قصور في سنخ مادته المنتسبة[٥]

المتشخص ذلك المدخول الكلّي جزئياً إضافياً فيصح تعلّيقه ويمكن ثبوت المفهوم ولاريب في أن مدخول الهيئة المشروط أمر كلّي فيكون الحكم المستفاد من الهيئة حينئذٍ جزئياً إضافياً يصحّ تعليقه وإستفادة المفهوم منه لأن كلّيّة الحروف وعدم كلّيّتها يتبع الطرفين.

(١) أي المعاني الحرفية.

(٢) ولذا يطلق عليه الفرد والخاص لأن لكلّ مفهومين الربط بينهما غير الربط الموجود بين المفهومين الآخرين بل نفس المفهومين أن لوحظ تارة أُخرى كما هو واضح.

(٣) والصحيح «كلّيّتها».

(٤) الصحيح «طرفيها».

(٥) بأن يكون المادّة وهي الصلاة مثلاً المنتسبة إلى الهيئة وهو الوجوب بعنوان المجموع منهما منوطاً بالشرط أو الغاية وتوضيح هذه الجملة أنّه الفرق بين تقييد الهيئة لإستفادة الواجب المشروط منها وبين تقييدها لإستفادة المفهوم منها إذ في الأوّل ملاحظ مدلول الهيئة أعنى به الوجوب ويقيد بالقيد الّذي علق عليه في لسان الدليل ويرد الوجوب المقيد على المادّة المطلقة فيضيق المادّة بالعرض كما أنّه قد تقيد المادّة أوّلاً وبالذات ويتضيق مفاد الهيئة ثانياً وبالعرض كما

ويناط بشرط[١] أو غاية[٢] إذ لمثله إطلاق أفرادي[٣] أيضاً، ولقد أجاد بعض الأعاظم[٤]

في الواجب المعلّق وأمّا في الثاني أعنى إستفادة المفهوم فلابدّ أن يلاحظ مدلول الهيئة أي الوجوب بجميع أفراده الناشئة من إعتبار تعلّقه بجميع أفراد المادّة ويقيد بقيد ما فعليه يصحّ أن يقال إن الوجوب المتعلّق بالمادّة قيد بشيء ما والسر في ذلك ان في إستفادة الواجب المشروط لا يحتاج في تقييد الهيئة بشيء إلّا ملاحظة مفاد الهيئة وحدها وتقييده بشيء ما وبما أن معنى الحرفي لا يمكن أن يلاحظ إلّا بملاحظة طرفيه يلاحظ طرفيه ولو كانا حزئيين أو كليين مهملتين إذ لا يحتاج في إستفادة الواجب المشروط أزيد من ذلك كما أنّه لايحتاج من هذه الجهة إلى إثبات انحصار العلة بخلافه في إثبات المفهوم حيث أن المفهوم لا يستفاد إلّا بإرتباط سنخ المحمول بقيد ما والمعنى الحرفي لا معنىٰ لسنخيته إلّا من جهة عمومه الناشئة من إطلاق المادّة ففي ملاحظة معنىٰ الحرفي سنخاً لا محيص إلّا من ملاحظة حيث سريانه في المادّة وبعد ذلك يقيد بقيد ما فيمكن بهذه الغاية ينسب التقييد إلى المادّة فيعتبر عن تقييد الهيئة في باب المفاهيم بكون المقيد هي المادّة المنتسبة.

(١) كالزوال مثلاً في الصلاة.

(٢) كإلى الليل في الصوم.

(٣) بالنسبة إلى هذه المادّة المنتسبة فتكون النتيجة عليه أن سنخ هذه المادّة المنتسبة إلى الهيئة لم يجعل لها الوجوب لا بهذا الجعل ولا بجعل آخر إلّا منوطاً بذلك الشرط.

(٤) وهو المحقّق النائينيّ ﷺ.

في مقام إرجاع القيد إلى الهيئة بمثل هذا التعبير[١] ولكن ياليت يقتصر في تعبيره هذا بالنسبة إلى مقام أخذ السنخ في باب المفاهيم[٢] لا في مقام إرجاع القيد إلى الهيئة إذ في هذا المقام[٣] الهيئة بنفسها مقيدة بلا تقييد في المادّة وأن يضيق قهراً تبعاً لضيق حكمه[٤] كما هو الشأن في طرف العكس[٥] فتدبر، وأعجب منه[٦] أنّه دعاه إلى هذا التعبير[٧]

---

(١) فيقول ﷺ في «الأجود» ج ١ ص ١٣١: بل المراد منه هو تقييد المادّة المنتسبة فإن الشيء قد يكون متعلّقاً للنسبة الطلبية مطلقاً من غير تقييد وقد يكون متعلّقاً لها حين إتصافه بقيد في الخارج مثلاً الحجّ المطلق لا يتصف بالوجوب بل المتصف هو الحجّ المقيد بالإستطاعة الخارجيّة فما لم يوجد هذا القيد يستحيل تعلّق الطلب الفعلي به وكونه ظرفاً للنسبة الطلبية فالقيد راجع إلى المادّة بما هي منتسبة إلى الفاعل.

(٢) فإنّه ﷺ لم يذكر ذلك في دفع الإشكال على سنخ الحكم في باب المفاهيم وإنما تعرض لها في باب القيد في المقام.

(٣) وهو إرجاع القيد إلى الهيئة.

(٤) فبما أن حكمه مضيق بذلك الشرط فالهيئة أيضاً تبعاً له توجد مضيقاً ومقيداً من الأوّل.

(٥) وهو ما كان حكمه مطلقاً ومرسلة فالمادّة أيضاً تابعه تكون مرسلة.

(٦) أي من عدم ذكر المادّة المنتسبة في الإشكال على المفهوم وذكرها في باب تقييد الحروف.

(٧) أي بالمادّة المنتسبة.

في هذا المقام[١] توهّم[٢] مغفوليّة المعاني الحرفية إذ[٣] مع المغفوليّة كيف يلاحظ المادّة المنتسبة كى يرجع القيد إليها[٤]

---

(١) وهو التقييد في المعاني الحرفية.

(٢) إشارة إلى ما أفاده المحقّق النائينيّ ﷺ في «الأجود» ج ١ ص ١٣١: قال إن التحقيق عدم صحّة ذلك فإن النسبة حيث أنّها مدلولة للهيئة فهي ملحوظة آلة ومعنىً حرفياً والإطلاق والتقييد من شئون المفاهيم الإسميّة الإستقلالية ـ إلى أن قال: ـ وبما أن النسبة مفهوم حرفي وملحوظ تبعي فلا يمكن أن يكون القيد قيداً لها أيضاً لأن الإطلاق والتقييد من شئون المفاهيم الإسميّة إلخ. وقال في ص ٢١: منه الركن الرابع أن المعنى الحرفي حاله حال الألفاظ حين إستعمالاتها ـ إلى أن قال: ـ كذلك المعنىٰ الحرفي غير ملتفت إليه حال الإستعمال ـ إلى أن قال: ـ فالنسبة الإبتدائية في هذا المقام مغفول عنها إلى آخر كلامه.

(٣) هذا في مقام الجواب عن المحقّق النائينيّ ﷺ وملخصه أن المعنىٰ الحرفي إن كان غير ملتفت إليه ومغفول عنه فكيف يلاحظ المادّة المنتسبة لأن الإنتساب مغفول عنها فينحصر بأن يرجع إلى المادّة فقط كما عليه شيخ الأعظم الأنصاريّ ﷺ كما سيأتي.

(٤) أي إلى المادّة المنتسبة فيكون قيداً للنسبة بهذا الوجه مع فرض كون النسبة مغفول عنها، وأمّا ثمرة البحث عن الإخبار والإنشاء فهي تظهر في العقود فإن قصد الإنشاء الّذي كان معتبراً فيها ويذكرونه الفقهاء في رسالاتهم ويحكمون بعدم صحّة العقد مع عدم قصده يجب أن يفهم معناه في المقام ليعين المجتهد للمقلد فهو في مقام الأجتهاد يجب أن يفهم المعنىٰ وأنّه على أي نحو هو حتّى يفتى لمقلده بوجوب القصد على ذلك النحو وعرفت أنّه إن قصد إيقاع النسبة ←

بل حينئذٍ لايلتفت إلّا إلى نفس المادّة فتدبّر بقى الكلام[١] في أسماء الإشارة وبقيّة المبهمات[٢] فنقول إنّه[٣] قد يتوهّم[٤]

والربط فصحيح وان قصد باللفظ إيجادها تكون باطلاً نعم على مسلك الإيجادية لابدّ من قصد إيجاد المعنىٰ كما أن على مسلك أستاذنا الخوئيّ يقصد إبراز الأمر النفساني بهذا اللفظ كما لايخفى.

(١) الأمر الثامن في المبهمات.

(٢) كالضمائر والموصولات ونحوهما من الأسماء المتصنمنة للمعنىٰ الحرفي قال عليه السلام «وسائل» ج ٨ في أبواب الماء المطلق: إن كانت يده قذرة فأهرقه وإن كان لم يصبها قذر فليغتسل منه هذا ممّا قال الله تعالى ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ قد إجتمع فيه الضمير والموصول وإسم الإشارة والماء النافية وغير ذلك من الحروف حيث أنّه وقع فيها الخلاف من حيث عموميّة الموضوع له فيها وخصوصيّته وشرح مفادها وتحقيق الكلام فيها يكون في ضمن جهات.

(٣) الجهة الأُولى في أسماء الإشارة من مفادها ووضعها وفيه أقوال.

(٤) هذا هو القول الأوّل وملخصه أن مفادها والموضوع له فيها هو نفس الإشارة الخارجية إلى ما يريد المتكلم حضوره بذلك في ذهن السامع أعنى مطابق مدلول المشار إليه وأن لفظ هذا إنما هو بمنزلة الإشارة باليد والعين وأنّه كما أنّه بتحريك اليد والعين مشيراً إلى زيد يوجد ويتحقّق مصداق الإشارة الخارجيّة كذلك بلفظ هذا يتحقّق مصداق الإشارة إلى الذات المفصلة فيكون الوضع والموضوع له خاصاً معاً ولا يكون للإشارة الذهنية المتوجهه نحو مدلول كلمة الأسد في هذا الأسد وبالجملة أنها موضوعة لنفس الإشارة الخارجية فكما أن لفظ زيد موضوع لذات معينة كذلك هذا موضوع لمعنىٰ مبهم وهو الإشارة.

أيضاً وضع أسماء الإشارة لنفس الإشارة الخارجية إلى مدلول مدخولها[١] وزاد[٢] بعض آخر دلالتها على معنىٰ متخصص بهذه الإشارة وإلتزم[٣] بكونها من باب الوضع العام والموضوع له الخاص الناشئة خصوصيّاته من قبل الإشارة الحاصلة بنفس اللفظ وجعل ذلك[٤]

---

(١) أي مدخول الإشارة.

(٢) القول الثاني وملخصه أن يكون إسم الإشارة موضوعاً للمعنىٰ والمدلول المبهم المتخصص بالإشارة الخارجية بأن يكون لفظ ذا مثلاً هو الشيء الّذي تشخص مطابقه في الخارج بالإشارة إليه.

(٣) يكون الموضوع له خاصاً فإنّه تصور الواضع معنىٰ عاماً لكن بما أن اللفظ مشير إلى الفرد الخارجي الخاص فصار الموضوع له بذلك خاصاً.

(٤) أي كون خصوص الموضوع له بإعتبار مشيرية اللفظ إلى الخارج كما عرفت وهذا القول ذهب إليه صاحب الفصول ص ١٦: وكما في الحروف وأسماء الإشارة والضمائر والموصولات وغيرها ممّا يتضمن معاني الحروف فإن التحقيق أن الواضع لاحظ في وضعها معانيها الكلّيّة ووضعها بإزائها بإعتبار كونها آلة ومرآتاً لملاحظة حال متعلقاتها الخاصة فلاحظ في وضع من مثلاً مفهوم الإبتداءالمطلق ووضعها بإزائه بإعتبار كونه آلة ومرآة لملاحظة حال متعلّقاتها الخاصة من السير والبصرة مثلاً فيكون مداليلها خاصة لا محالة وكذلك لاحظ في وضع أسماء الإشارة مفهوم المشار إليه ووضعها بإزاء ذاته بضميمة الإشارة الخارجة المأخوذة آلة ومرآة لتعرف حال الذات فيكون معانيها جزئيات لا محالة ... إلى آخر كلامه.

فارقاً بينها[١] وبين سائر ما كان الموضوع[٢] خاصاً بوضعه العام[٣] ولكن يمكن رفض القولين[٤] بنحو أشرنا في أداة التمنى والترجى من[٥]

---

(١) أي أسماء الإشارة.

(٢) لعله سقط هنا كلمة «له».

(٣) فإن في سائر الموارد ممّا كان الوضع عاماً والموضوع له خاصاً أن يتصور معنىٰ عاماً ويوضع اللفظ للمصاديق الخارجية والأفراد لكن في المقام تصور معنىٰ عاماً ووضع اللفظ لذلك المعنىٰ لكن بما أن ذلك اللفظ مشير إلى الأفراد الخارجية فصار منشأ لكون الموضوع له خاصاً.

(٤) وردّهما.

(٥) هذا هو الجواب الأوّل ويرد على كلا القولين أمّا رد القول الأوّل فملخصه عدم صدق إسم الإشارة إن لم تستعمل في الإشارة الحقيقية ولازم ذلك هو أن يكون إستعمالها كهذا مثلاً في قولك هذا الإنسان الكلّي أحسن من الحمار مجرد لقلقة لسان حيث لم يكن هناك إشارة خارجية أصلاً مع أنّه كما ترى لا يرى بالوجدان فرق بين هذا الإنسان الكلّي وهذا زيد من حيث كونهما على حد سواء، وأمّا على القول الثاني فإن كان المراد فيه أن المتخصص بالإشارة الخارجية على ان يكون القيد والتقيد جزءًا الموضوع له في أسماء الإشارة فأيضاً يرد عليه ما ذكر من كونه لقلقة لسان كما عرفت من إستعماله في المثال المزبور ونحوه وغير ذلك من الجواب وسيأتي وإن كان المراد هو دخول التقيد فقط في الموضوع له فيرد عليه أن التقييد بأمر ما معنى حرفي فلا يمكن أن يكون جزء من مدلول الإسم وإسم الإشارة من بعض الأسماء إذ هو يحكم به وعليه.

أن لازم أخذ الإشارة الخارجية في وضعها عدم صدق إستعمالها على وفق وضعها في غير صورة إرادة الإشارة الحقيقية بها ويلزمه[١] كون إستعمالها في مثل مورد التمثيل وغيره لقلقة لسان وهو كما ترى، ويؤيده[٢] إنسباق صورة الإشارة الذهنية من سماع هذا اللفظ من النائم والساهي مع الجزم بعدم إشارتهما خارجاً ولو كان اللفظ موضوعاً للإشارة الخارجية فلا معنىٰ لإنسباق مفهومها في الذهن لأنّه أجنبي عن الموضوع له والمفروض أنّه لا موجب لهذا الإنسباق أيضاً إلّا الوضع فذلك أقوى دليل وشاهد على عدم وضعها كأمثالها من أداة التمنّى والترجى لمعانيها بماهي حقائق خارجية، وبعد ذلك نقول[٣]

---

(١) الإشكال الثاني على كلا القولين في مورد التمثيل وسيأتي بيانه.

(٢) أي يؤيد الإشكال وإن شئت جعلته الجواب الثالث عن القولين وتوضيحه أن إسم الإشارة إذا نطق به متكلم ولو بلا شعور كالنائم والساهي يتبادر السامع منه معناه وكذلك في موارد التمثيل به كما إذا سئل سائل كيف يقع إسم الإشارة مبتدأ فيقال هذا زيد فإن إسم الإشارة في أمثال هذه الموارد لم يستعمل في إشارة مالإنتفائها كما هو الفرض فلو كان إسم الإشارة موضوعاً للإشارة الخارجية لما كان له معنىٰ في مثل الأحوال المزبورة ولكن التبادر المذكور يدلّ على أن معنىٰ إسم الإشارة على نحو معاني باقي الأسماء أعنى به طبيعي المعنىٰ الواقعي لا الحقيقة الخارجية.

(٣) هذا هو القول الثالث بأن يكون إسم الإشارة موضوعاً لإيجاد الإشارة به إلى معنىٰ لفظ آخر فيكون في المجعولات الوضعيّة بمنزلة اليد ونحوها في ←

إنّه لا معنىٰ لوضعها صرف الإشارة إلى معني لفظ آخر كيف[١] ولازمه كون معانيها من النسب والروابط وهو لا يناسب إسميّتها وصيرورتها مبتداء تارة وخبر أُخرى بل لابدّ من وضعها لمعنىٰ مستقل متعلّق للإشارة لا نفس الإشارة، وهذا المعنىٰ أيضاً[٢]

والآلات التكوينية لإيجاد الإشارة بها فيكون من أدوات الإشارة كما أن العين واليد أيضاً من أدواتها.

(١) هذا هو الجواب عن القول الثالث أمّا الإيجادية فقد عرفت مفصلاً الجواب عنه وسيأتي أيضاً وأمّا كون حقيقتها الإشارة إلى أمر ما أمر ربطي على نحو المعاني الحرفية بحيث لا يمكن إستحضار حقيقة الإشارة في الذهن إلّا بإستحضار طرفيها أعني بهما المشير والمشار إليه وما هذا شأنه لا يمكن أن يكون هو معنىٰ إسم الإشارة الّذي لم يزل يقع في الكلام إمّا مسنداً أو مسنداً إليه ولذا لا محيص إلّا أن تكون هذه المهبمات موضوعة لمعنىٰ متعلّق للإشارة لا نفس الإشارة لأنّها معنىٰ حرفي كما عرفت.

(٢) وهذا هو القول الرابع وتوضيحه أن يكون إسم الإشارة موضوعاً للمعنىٰ الّذي تشخص بالإشارة إليه على أن يكون الموضوع له هو المعنىٰ المشار إليه بما هو عليه من الخصوصيّات التفصيلية فيكون لفظ ذا مثلاً موضوعاً بإزاء معنىٰ زيد المشار إليه ومعنىٰ بكر المشار إليه وهكذا بقيّة المعاني ويكون بمنزلة لفظ زيد الموضوع لإبن عمرو وإبن بكر وأبي خالد مثلاً غاية الأمر أن لفظ ذا مثلاً موضوع لهذه المعاني المتكثرة بخصوصيّاتها بجامع الإشارة ولفظ زيد موضوع لها بجامع ما وعليه يكون الوضع عاماً وكذا الموضوع له.

لا يعقل أن يكون من المفاهيم التفصيلية من مثل مفهوم الإنسان في مثل هذا الإنسان إذ[١] لا يكاد ينسبق في الذهن إلّا مفهوم واحد وهذا المفهوم الواحد يستحيل أن يكون معنىٰ كلّ واحد من اللفظين للزوم إجتماع اللحاظين في شيء واحد فلا محيص[٢]

---

(١) وملخص جوابه ﷺ أنّه إذا كان الموضوع له هي الخصوصيّات المفصلة وأن هذا في هذا الإنسان مثلاً موضوع المفهوم التفصيلي الإنسان لنفس الإنسان فلا يخلو حين الإستعمال إمّا أن يحضر في الذهن صورة واحده ومعنىٰ واحد حقيقة عند ما تسمع القائل يقول هذا زيد وإمّا أن تحضر في الذهن صورتان متماثلتان كما لو كررت ذكر زيد فعلى الثاني فإنّه خلاف الوجدان فإنا لا نتصور من سماع قوله هذا زيد معنيّين متماثلين كما نتصورهما من قوله زيد زيد وعلى الأوّل يلزم إستعمال هذين اللفظين في معنىٰ واحد حقيقة أعنى بهما لفظ ذا ولفظ زيد في المعنىٰ المزبور ما يلزم من إستعمال لفظ واحد في معنيّين من اللوازم الباطلة في نظر من يحيل إستعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنىٰ ومن لزوم تعلّق اللحاظين في معنىٰ واحد وشيء فارد فإن كلّ لحاظ يحتاج إلى متعلّق فارد فالملحوظ لأحدهما غير الملحوظ في الآخر والشيء الواحد والملحوظ الفارد متعلّق يستلزم المحال فإنّه لا يصدر الواحد إلّا من الواحد مستقلاً لا فردين مستقليّن.

(٢) بعد ما عرفت من بطلان الأقوال الأربعة فلابدّ وأن يكون مفهوم أسماء الإشارة من المفاهيم الإجماليّة القابلية للتطبيق على المشار إليها وهو المفهوم التفصيلي بحيث ينطبق عليها كمال الإنطباق كالإنسان وحيوان ناطق، ويكون قولك هذا زيد وهذا الرجل جائني أمس وأمثاله من أن يكون عطف بيان لرفع ⇐

لذلك الإبهام وسيأتي القول الخامس ما أفاده صاحب الكفاية﵀ قال في «الكفاية» ج ١ ص ١٦: ثمّ إنّه قد إنقدح ممّا حققناه أنّه يمكن أن يقال إن المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر أيضاً عام وأن تشخصه إنّما نشأ من قبل طور إستعمالها حيث أن أسماء الإشارة وضعت ليشاربها إلى معانيها وكذا بعض الضمائر وبعضها ليخاطب بها المعنىٰ والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخص كما لايخفى فدعوى أن المستعمل فيه في مثل هذا وهو وإياك انما هو المفرد المذكر وتشخصه إنّما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه فإن الإشارة أو التخاطب لا يكاد تكون إلّا إلى الشخص أو معه غير مجازفة إلى آخر كلامه فكما أن الحروف والأسماء وضعا لمعنىٰ واحد غايته في الحروف يراد منه حالة لغيره والأسماء ليراد منه مستقلاً وأن تشخصه الذهني نشأ من جهة اللحاظ الآلي أو الإستقلالي الخارج عن معناه لذلك في أسماء الإشارة مستعمل فيه عام المفرد المذكر ولكن يراد منها الإشارة وأن تشخصه الخارجية نشأ من قبل الإشارة خارج عن المعنىٰ كما هو ظاهر كلام النحويين وقول مالك بذ المفرد مذكر أشر وعليه فالتشخص الناشئ من قبل الإشارة الّتي هي نحو إستعمال‌اللفظ في معناه لايعقل أن يكون موجباً لتشخص المستعمل فيه. ولكن أورد عليه المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ٢١ بقوله ألا أن التحقيق أن وجود اللفظ إنما وجود بالذات لطبيعة الكيف المسموع ووجود بالعرض للمعنى المستعمل فيه فقولك هذا ان كان وجوداً الفظيا لنفس المفرد المذكر أي فقط فإستعماله فيه إيجاد المفرد المذكر خارجاً بوجود الجعلي اللفظي فمن أين الإشارة حينئذٍ وإن كان وجوداً لفظياً للمفرد المشار اليه بنفس اللفظ فمن الواضح أن اللفظ لا يعقل أن يصير بالإستعمال الّذي هو نحو من الإيجاد وجوداً للمشار إليه بنفس اللفظ أي كيف لا يفهم منه الإشارة إلّا بإعانة يد مثلاً وإن كان وجوداً لفظياً لآلة الإشارة

لـ أي مقيد بها فهو وجود بالعرض لآلة الإشارة لا للمعنىٰ المشار إليه وليست الإشارة كاللحاظ والقصد المقوّم للإستعمال بل لو إعترت لإعتبرت جعلاً وبالمواضعة فيجري فيها ما ذكرناه من الشقوق المتقدّمة إلى آخر كلامه مضافاً إلى أنّه يلزم منه الدور لأن هذا القيد يجب أن يكون قبل الإستعمال فإذا جاء من قبل الإستعمال يجب أن يتقدّم الشيء على نفسه وتوضيح ما ذكره ﷺ قال في «المحاضرات» ج ١ ص ٢٠: والتحقيق أنا لو سلّمنا إتحاد المعنىٰ الحرفي والإسمي ذاتاً وحقيقة وإختلافهما باللحاظ الآلي والإستقلالي لم يسلم ما أفاده ﷺ في المقام والوجه فيه هو أن لحاظ المعنىٰ في مرحلة الإستعمال ممّا لابدّ منه ولا مناص عنه ضرورة أن الإستعمال فعل إختياري للمستعمل فيتوقّف صدوره على تصور اللفظ والمعنىٰ وعليه فللواضع أن يجعل العلقة الوضعية في الحروف بما إذا لوحظ المعنىٰ في مقام الإستعمال آلياً وفي الأسماء بما إذا لوحظ المعنىٰ إستقلالاً ولا يلزم على الواضع أن يجعل لحاظ المعنىٰ آلياً كان أو إستقلالياً قيداً للموضوع له بل هذا لغو وعبث بعد ضرورة وجوده وأنّه في مقام الإستعمال ممّا لابدّ منه، وهذا بخلاف أسماء الإشارة والضمائر ونحوهما فإن الإشارة إلى المعنىٰ ليست ممّا لابدّ منه في مرحلة الإستعمال، بيان ذلك أنّه إن أُريد بالإشارة إستعمال اللفظ في المعنىٰ ودلالته عليه كما قد تستعمل في ذلك في مثل قولنا قد أشرنا إليه فيما تقدّم أو فلان أشار إلى أمر فلاني في كلامه أو كتابه فهذه الإشارة يشترك فيها جميع الألفاظ فلا إختصاص لها بأسماء الإشارة وما يلحق بها وإن أُريد بها أمر زائد على الإستعمال فلابدّ من أخذه في الموضوع له ضرورة أنّه ليس كلحاظ المعنىٰ ممّا لابدّ منه في مقام الإستعمال بمعنىٰ أنّه ليس شيئاً يقتضيه طبع الإستعمال بحيث لا يمكن الإستعمال بدونه فلابدّ من أخذه قيداً في المعنىٰ الموضوع وإلّا فالإستعمال بدونه بمكان من الإمكان، إنتهى.

إلّا من جعله من المفاهيم الإجماليّة والمبهمات المحضة القابلة لإنطباقها على أي مفهوم تفصيلي بحيث تكون المفاهيم التفصيليّة الواقعيّة في ذيلها بياناً لإجمالها ولقد أجاد النحويون حيث جعلوا هذه المفاهيم التفصيليّة المتصلة بها عطف بيان لأسماء الإشارة وجعلوا أسماء الإشارة والضمائر من المبهمات ولقد أسلفنا في مقام شرح المفاهيم إشارة إلى ذلك أيضاً ثمّ بعد ذلك نقول[١] إنّه من الممكن دعوى وضعها[٢] لما هو معروض الإشاره[٣]

---

(١) القول السادس: ما أفاده المحقّق العراقيّ وملخصه أن المعنىٰ والموضوع له في هذه الأسامي على ما هو المتبادر المنساق منها ويشهد عليه إطباقهم من التعبير عنها بالمبهمات عبارة عن معان إبهامية تكون نسبتها إلى الذوات التفصيلية من قبيل الإجمال والتفصيل كما عرفت لا من قبيل الكلّي والفرد وهو الإنسان وزيد مع إشتمالها أيضاً على خصوصيّة زائدة كخصوصيّة الكلّي والإشارة والغيبة والخطاب والمعهودية ونحوها ففي أسماء الإشارة كهذا يكون المعنىٰ والموضوع له عبارة عن معنىٰ إبهامي إجمالي يكون نسبته إلى الخصوصيّات والذوات المفصلة من زيد وعمرو نسبة المجمل إلى المفصل نظير الشبح الّذي تراه من البعيد في كونه مع إبهامه وإجماله عين الذوات التفصيلية من زيد أو عمرو أو حيوان أو حجر بعد إنكشاف الغطاء ولذا تقدّم تحتاج دائماً إلى عطف بيان كقولك هذا إنسان هذا حمار هذا زيد.

(٢) أي أسماء الإشارة.

(٣) وهو الأمر المبهم المعروض للإشارة الواقعية فيكون معناه حصة من الأمر المبهم المقترنة بالإشارة.

المستلزم لخروج نفس الإشارة[١] والتقيد بها[٢] عن الموضوع له وأن الموضوع له حصة من العنوان المبهم التوأم مع الإشارة لا المقيد بها ولا المطلق فالموضوع له المعنىٰ[٣] في حال الإشارة لا بشرطها[٤] ولا لابشرطها[٥] وعليه يكون الوضع فيها والموضوع له عامين[٦]

---

(١) كما قد يتوهّم بأن الموضوع له الإشارة الخارجية وعرفت الجواب عنه.

(٢) كما هو القول الثاني وقد عرفت بطلانه لإستلزام ذلك مخالفة القواعد العربية لأنّه لاريب في أن جميع أسماء الإشارة من الجوامد الّتي يكون مادتها بهيئتها موضوعة لمعناها فاذا كانت هيئة إسم الإشارة بعض اللفظ الموضوع لم يبق ما يدلّ على التقييد إلّا نفس اللفظ الدال على المعنىٰ الإسمى ولاريب أيضاً في أن التقييد المزبور من المعاني الحرفية وعليه يلزم أن يكون لفظ واحد موضوعاً لمعنيّين متباينين في حد ذواتهما دالاً عليهما بدلالة واحدة المعنىٰ الإسمى والحرفي ومثل هذا الوضع وهذه الدلالة لم يعهد في القواعد العربية.

(٣) أي المعنىٰ المبهم.

(٤) أي الإشارة.

(٥) أي لا بشرط الإشارة الخارجية.

(٦) فبعد ما كانت الإشارة عبارة عن توجّه النفس إلى الأمر المشار إليه توجهاًمؤكداً كثيراً ما يحرك بعض الأعضاء كاليد والعين للإشارةالحسية الخارجية كما مر مراراً لتعيين المشار إليه عند المخاطب حيث لا مشخص له غير تلك الإشارة الحسية وقد تقتصر النفس على ذلك التوجّه كاشفة عنه بإستعمالأحد أسماء الإشارة في المشار إليه مشخصة إياه بإتباعه بما يكون عطف بيان كمامر ←

مع إستفادة الإشارة الشخصيّة منها بالملازمة بلا إحتياج إلى الإلتزام بكونها من باب عموم الوضع وخصوص الموضوع له[١] وعلى فرض الإلتزام به[٢] أيضاً لا وجه[٣]

فلامانع من أن يكون إسم الإشارة موضوعاً لمعنىٰ مبهم متخصص بالإشارة الواقعية أعنى بها توجّه النفس المؤكد إلى المشار إليه بنحو خروج القيد والتقيد عن الموضوع له وأن إستعمال إسم الإشارة في مورده يكشف عن تحقّق الإشارة الواقعية في الخارج أعنى بها توجّه النفس إلى المشار إليه فالتعينات من النفس لا من قبل الإستعمال فالنفس عند إراءتها تعيين شيء تستعمل شيئاً آخر من الأعمال كالإشارة إليه فيوجب التعيين فهو تحريك النفس لا الإستعمال فيكون الوضع كالموضوع له عاماً والقرائن الخارجية الملازمة للإستعمال هي الّتي تفيد الإشارة الشخصية.

(١) كما عرفت مفصلاً مراراً فإنّه يلزمه إنسباق مفهوم زيد والإنسان في مثل قولك هذا زيد وهذا الإنسان في الذهن مرتين تارة من لفظ هذا واُخرى من لفظ زيد وهكذا في هذا الإنسان مع أنّه كما ترى باطل جزماً.

(٢) أي الموضوع له خاص.

(٣) وهو تقدّم بيانه من كون الموضوع له فيها هو نفس الإشارة إلى الذوات التفصيلية الّتي هي معنىٰ حرفي كما ربما يوهمه ظاهر تعبير بعض علماء الأدب كإبن مالك في منظومته بذ المفرد مذكر أشر كيف وأنّه بعد إن لم يكن المقصود من الإشارة مفهومها الّذي هو معنىٰ إسمي بل كان المقصود مصداق الإشارة يلزم خروجها عن الإسميّة رأساً إلى الحرفية ولازمه هو عدم جواز إجراء أحكام الإسم عليها من الإخبار عنها تارة وبها اُخرى ووقعها فاعلاً ومفعولاً كقولك

للإلتزام بكون الإشارة مدلول نفس لفظه[١] بل[٢] هو أمر خارج عن مدلول اللفظ بل المأخوذ فيه التقيّدات بالصور الحاكيّة عن الإشارات الشخصيّة الموجبة لتخصص المعنىٰ بهذه الخصوصيّة الحاكيّة[٣] عنها لفظه[٤] لا أن اللفظ موجدها[٥] بل[٦]

ضربن هذا وضربت هذا مع ان ذلك كما ترى.

(١) الظاهر ان الصحيح «لفظها» يرجع الضمير إلى الإشاره.

(٢) بل للترقى يعني أنّه ولو قلنا بكون الموضوع له خاص يكون الإشارة خارجاً عن مدلولها وإنّما التقييد بها جزء وهو التقييد بالصور الذهنية الحاكية عن الإشارة.

(٣) أي تكون الإشارة حاكية عن المعنىٰ المقيد بالخصوصيّة.

(٤) أي لفظ ذلك المعنىٰ.

(٥) كما أشرنا إليه في بعض الأقوال المتقدّمة من القول بكون أسماء الإشارة موضوعة لإيجاد الإشارة بها لأن الإشارة مأخوذة قيداً في المعنىٰ والإشارة تحتاج إلى آلة وليست آله هنا إلّا لفظ هذا ولذا يلزم إتحاد آلى عن الإشارة وهو هذا مع المحكي عنه وهو هذا فلابدّ من أخذ لفظ هذا موجداً للمعنىٰ الإشاري وقد عرفت فساده.

(٦) ترق فوق الترقى بأنّه لو قلنا بأن أسماء الإشاره موضوعة للإشارة الخارجية تكون حاكيه لا موجده لما عرفت مفصلاً من أن لفظ هذا مبرزة للإشارة النفسانية وليست آلة لإيجاد الإشارة وحقيقة الإشارة توجّه النفس إلى المعنىٰ لا الإشارة الخارجية.

ولو فرض أخذ صور الإشارات الخاصة أيضاً في المدلول لا يكون أيضاً إلّا منبئاً لاموجداً، وتوهّم[١] أن الإشارة الخارجيّة لابدّ وأن يكون بآلة من يد أو لفظ والمفروض أن آلة الإشارة في موردها ليس إلّا لفظه وحينئذٍ كيف يحكى هذا اللفظ عن نفسه[٢] فلا محيص من كون اللفظ موجداً لها، مدفوع[٣]

---

(١) توضيحه أنّه لا محيص عن القول بكون إسم الإشارة آلة لإيجاد الإشارة به كأن كونه ذا مفهوم إخطاري كسائر الأسماء الأُخرىٰ غير صحيح وذلك لأن كون معناه هوالأمر المبهم المتخصص بالإشارة أو المقارن للإشاره إمّا ان تكون الإشارة الّتي تقيد بها أو إقترن بهاهي الإشارة الحاصلة بآلة من آلاتها كاليد والعين ونحوهما فهو وإن كان صحيحاً ومحقّقاً لمصداق مفهوم إسم الإشارة على القول بكونه ذا مفهوم إلّا أن من يقول بذلك لايدّعى أن الإشارة المحقّقة بصحّة صدقه تتحقّق بشيء غير إسم الإشارة وأمّا إن تتحقّق المصحّحة للصدق بنفس إسم الإشارة حين إستعماله فيلزم من ذلك الدور أو الخلف أمّا الدور فيتوقّف صحّة الإستعمال على تحقّق الإشارة في الخارج وتوقّف الإشارة على الإستعمال وأمّا الخلف فلأن المستعمل فيه متقدّم بالطبع على الإستعمال وهو متأخّر عن المستعمل فيه فاذا كان قيد المستعمل فيه يحدث بنفس الإستعمال فهو متأخّر كالإستعمال عن المستعمل فيه وبما أنّه قيد للمستعمل فيه يلزم أن يكون متقدّماً على الإستعمال كالمستعمل فيه هذا خلف.

(٢) من الدور والخلف كما عرفت.

(٣) تقدّم مفصلاً أن الإشارة عبارة عن توجّه النفس إلى الأمر المشار إليه المعين والتعيّين يكون بأحد أمرين تارة بعض الأعضاء كاليد وأُخرى تقتصر النفس على ذلك التوجّه كاشفة عنه بإستعمال أحد أسماء الإشارة فالبيان ←

بأن حقيقه الإشارة ليس إلّا نحواً من توجه النفس إلى شيء معين وهذا التعيين تارة يكون بواسطة قرينة خارجيّة من حركة يد أو بواسطة بيان تفصيلي بلفظه من مثل الإنسان في هذا الإنسان ففي الحقيقة في موقع الإشارة باليد ليست اليد آلة للإشارة بل قرينة على تعيين المشار إليه وإلّا فحقيقة الإشارة ليس إلّا توجّه نفسه إلى المعين باليد وإذا فرض تعيين المشار إليه في موقع الإشارة باللفظ بواسطة ما جيء به في ذيله من عطف البيان بعنوان آخر تفصيلي فلا تحتاج الإشارة المزبورة إلّا إلى منبيء ومبرز[1]

التفصيلي هو نفس المشار إليه بهذا كقولك هذا زيد وأمثاله فتكون الإشارة المزبورة محتاجة إلى مبرز وهو لفظ هذا فلا يحتاج إلى آلة إيجاد اصلاً والحاصل أن الموضوع له لأسماء الإشارة هي جهة عرضية إبهامية منطبقة على الصور التفصيلية والذوات الخاصة بتمام الإنطباق مع إشتمالها أيضاً على خصوصيّة زائدة وهي خصوصيّة الإشارة الذهنية لا الإشارة الخارجية وتكون الموضوع له فيها هي الأشياء بحقائقها ماهيتها والوجود بكلا نحويه خارج عنها لا الإشارة الواقعيّة لأنّه يلزم عدم صحّة إستعمال إسم الإشارة في مقام الهزل والسخرية وكلّ مورد تنخرم فيه الإشارة الواقعية مع أنّه لا شبهة في صحّة إستعماله في تلك الموارد على سبيل الحقيقة ولا الإشارة الإيقاعية المنشأة نفس الإستعمال للزوم الدور والخلف كما مر فنفس الموضوع له لإسم الإشارة عبارة عن حصة من الذات المبهمة بماهيتها ويكون الوجود بكلا نحويه خارجاً عنها فكذلك إشارة الّتي توجّه النفس ويكون ما به تخصص الموضوع له هي الإشارة بماهيتها والوجود بكلا نحويه خارج عنها.

(١) فيكون اللفظ مبرزاً لتوجّه النفس إلى المشار إليه وبذلك كلّه يمكن

توجيه كلام صاحب الكفاية ﷺ قال في ج ١ ص ١٦: حيث أن أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها فإن مراده هو الأمر المبهم الّذي لم يلحظ فيه شيء من الخصوصيّات وكون ذلك المبهم قد تعلّقت به الإشارة على النحو الّذي ما مر دون أن يكون المراد منها أنّها مثل ذا وضعت للمفرد المذكر وآلة لإيجاد الإشارة بها حين الدلالة عليها فإنه قد مر بطلانه وقال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ٢١: بل التحقيق أن أسماء الإشارة والضمائر موضوعة لنفس المعنىٰ عند تعلّق الإشارة به خارجاً أو ذهناً بنحو من الأنحاء فقولك هذا لا يصدق على زيد مثلاً إلّا إذا صار مشار إليه باليد أو بالعين مثلاً فالفرق بين مفهوم لفظ المشار إليه ولفظ هذا هو الفرق بين العنوان والحقيقة نظير الفرق بين لفظ الربط والنسبة ولفظ من وفي وغيرهما وحينئذٍ فعموم الموضوع له لا وجه له بل الوضع حينئذٍ عام والموضوع له خاص كما عرفت في الحروف، إنتهى. وتبعه أستادنا الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ٩١ قال: فالصحيح أن يقال إن أسماء الإشارة والضمائر ونحوهما وضعت للدلالة على قصد تفهيم معانيها خارجاً عند الإشارة والتخاطب لا مطلقاً فلا يمكن إبراز تفهيم تلك المعاني بدون الإقتران بالإشارة والتخاطب فكلّ متكلم تعهد في نفسه بأنّه متى ما قصد تفهيم معانيها أن يتكلم بها مقترنة بهذين الأمرين فكلمة هذا أو ذاك لا تدل على معناها وهو المفرد والمذكر إلّا بمعونة الإشارة الخارجية كالإشارة باليد كما هو الغالب أو بالرأس أو بالعين وضمير الخطاب لا يبرز معناه إلّا مقترناً بالخطاب الخارجي ومن هنا لا يفهم شيء من كلمة هذا مثلاً عند إطلاقها مجردة عن أية إشارة خارجية وعلى ذلك جرت سيرة أهل المحاورة في مقام التفهيم والتفهم وصريح الوجدان ومراجعة سائر اللغات أقوى شاهد مثل كلمة هذا موضوعة لواقع المفرد المذكر وهو كلّ مفهوم كلّي أو جزئي لا يكون مؤنثاً لمفهومه وإلّا فلابدّ أن يكون لفظ هذا مرادفاً مع مفهوم المفرد المذكر مع أنّه خلاف

وليس ذلك إلّا لفظ هذا مثلاً بلا إحتياج إلى آلة كما لا يخفى و[١]من التأمّل في ما ذكرنا ظهر حال الضمائر[٢] إذ هي[٣] أيضاً موضوعة للمفاهيم المبهمة الشبحية المنطبقة مع مراجعها بنحو إنطباق المجمل مع المبين[٤]

الوجدان والضرورة وعلى ذلك فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، إنتهى. ويرد عليه فإن كان المراد أنها موضوعة للمعنىٰ مقترناً بالإشارة الخارجية هو كون المعنىٰ مقيداً به فيرجع إلى قول الثاني وتقدّم الكلام فيه وأنّه لو لم يستعمل في الإشارة الحقيقية يكون مجازاً وبالعناية والوجدان على خلافه. وإن كان المراد قضية حينية وتوأمة كما هو المختار فنعم المطلوب ويكون الموضوع له عاماً لأن التشخص لا دخل له في المستعمل فيه أصلاً وموضوعه أسماء الإشارة لسنخ النسب والجامع بينها وهو عام ولو أن الموضوع هو واقع النسب كما في الحروف لكن الجامع بين المصاديق كما مر تفصيله لكن يرد عليه ليست الإشارة الخارجية مقترناً ولا الإشارة الواقعية بل مبرز لأمر نفساني كما عرفت فما ذكره لا يمكن المساعدة عليه أصلاً مضافاً إلى أنّه يلزم من كلامه لو قال الأعمى أو وراء التلفون هذا زيد يتكلم مستعملاً في غير الموضوع لعدم إقترانه بالإشارة الخارجية.

(١) الجهة الثانية في الضمائر.

(٢) من الحاضر والغائب مثل هو وإياك والكاف وتاء الخطاب وهاء الغائب وأنا للمتكلم ونحو ذلك.

(٣) أي الضمائر.

(٤) وملخصها أنّها موضوعة لمعان مبهمة متحدة مع ما يماثل مفهوم

من دون فرق بين غائبها وحاضرها[١] كما[٢] أن الموصولات أيضاً كذلك[٣] غاية الأمر أخذ فيها[٤] جهة معهوديّة[٥] ليست هذه[٦] في الموصوفة[٧] وهي[٨] الملاك لتعريفها[٩] لا حيث التقيد بصلاتها[١٠] إذ هذا التقيّد[١١] من مداليل هيئة الكلام كما هو الشأن في الموصوفة[١٢]

مراجعها مقرنة بالغيبة والخطاب والتكلم على نحو القضيّة الحينية على مامر والحصة التوأمة معها.

(١) أي مشتملة على خصوصيّة الغيبة والحضور على نحو مامر.

(٢) الجهة الثالثة في الموصولات كالّذي والّتي ونحوهما.

(٣) فتكون الموصولات موضوعة لمعان مبهمة مقترنة بما يفرض صلة لها.

(٤) أي في الموصولات.

(٥) فإن ذلك المعنىٰ المبهم تارة يكون معهوداً عند المخاطب بتلك الصلة كما تقول جاء اليوم من رأيته أمس وقد لا يكون معهوداً بها كما تقول أكرم الّذي يزورك.

(٦) المعهودية.

(٧) كجاء اليوم من ضرب أمس.

(٨) أي المعهودية.

(٩) أي الموصولات.

(١٠) جمع الصلة.

(١١) أي التقييد بالصلة.

(١٢) فإن التقييد بالوصف يكون مدلول هيئة الكلام.

ومرجع الفرق بين الموصولة والموصوفة إلى قولنا بالفارسيّه (كَش)[١] و(آنكَش)[٢]

---

(١) في الموصوفات حيث لا تشتمل على المعهودية.

(٢) في الموصولات حيث مشتمل على خصوصيّة زائدة وهي المعهودية وربّما قيل إن الموصولات ولايبعد أن يكون المتبادر منها عند إطلاقها وهو أن يقال: إنّها موضوعة لإيجاد الإشارة إلى مبهم يتوقع رفع إبهامه بحيث يكون عملها أمرين أحدهما أصل الإشارة وثانيهما إفهام المشار إليه المتوقع للتوصيف فيكون معنىٰ الّذي والّتي معنىٰ مبهم مشار إليه بإيجاد الإشارة إليه فتكون الموصولات متضمنة للمعنىٰ الحرفي وهذا وان يصعب تصوره لكن بعد التصور يسهل تصديقه، إنتهى. لكن فيه أوّلاً كون الموصولات إيجادياً قد عرفت عدم إمكانه للزوم الدور والمحال وثانياً أن يكون الإشارة مأخوذة في مفهوم الموصول لم يتعهد من أي لغوي ولا من المتفاهم من المحاورات العرفية وثالثاً أنّه يلزم كون الموصول موضوعاً لمعنيين على ما صرح به ويدلّ على المعنيين وغير معهود ذلك ورابعاً يفترق الموصوفات مع الموصولات مضافاً إلى أن العمدة في الإشتباه هو تخيل المعهودية بالإشارة فما أفاده لا يمكن المساعدة عليه أصلاً فالنتيجة أن هذه الأسامي متخصص بخصوصيّات زائدة من الإشارة والغيبة والخطاب والمعهودية لا بمفهومها بل بمصداقها بنحو خروج القيد والتقيد لكن مقترنة بتلك الخصوصيّات ويكون الموضوع له فيها عاماً كالوضع ويكون الموضوع له فيها ذلك المعنىٰ الإبهامي وهو الجامع بين الخصوصيّات الّذي لا يكاد تحقّقه في الذهن إلّا توأماً مع الخصوصيّة لكن مقترنة بأحد هذه الخصوصيّات المزبورة لامقيدة بها ولامطلقة لأن معاني المبهمات لا يمتاز بعضها عن بعض إلّا بإقترانها بالخصوصيّة ←

الراجع في الحقيقة إلى إشراب جهة معهوديّة في الموصولة دون الموصوفة كما لا يخفى مقالة في وضع المركبات[١] بعد[٢]

الموجبة لتخصصه فلا يمكن تصور الواضع نفس المعنىٰ العام الموضوع له ووضع اللفظ بإزائه كأسماء الأجناس لأنّه لا تحصل الأمر المبهم عند العقل إلّا بالخصوصيّة الّتي لا ينفك عنها في الخارج أو في الذهن فيضع اللفظ بإزاء تلك الحصة المقارنة لتلك الخصوصيّة من الإشارة أو من الصلة أو غير ذلك فيكون الوضع فيه على نحوه في الحروف من لا يتصور إلّا مع الطرفين في الذهن كما في الخارج ويمكن تصور عموميّة الموضوع له فيها بالوضع العام المشهورة بأن يكون الموضوع له الذات المبهمة الّتي هى معنى كلّى لكنها بما أنّها ملازمة مع خصوصية الإشارة والغيبة وغيرهما فدلالتها على الخصوصيّة بالإشارة كما في لام الأمر ليضرب فإن دلالته على الطلب بالملازمة فإن ليضرب لا يدلّ إلّا على وقوع المبدء وصدوره من الفاعل متعلّقاً للطلب فهذه الجهة دل على الطلب أيضاً هذا وأمّا ثمرته في الفقه من عموم الموضوع له أو خصوصه كثير من الإطلاق والعموم وعدمه قد ورد في النبوي المعروف وسائل باب ١ من أبواب الماء المطلق وخلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلّا ما غير إلخ. فإن كان عاماً الموضوع له فيها يمكن التمسك بعموم الموصول وهو ما للنجس والمتنجس أي بوصفهما ونحو ذلك قوله ﷺ لا تبع ما ليس عندك والنبوي على اليد ما أخذت وغير ذلك هذا غاية ما أمكننى بيان كلام المحقّق الماتن ﷺ وسائر المحقّقين وبيان الحقّ في المعاني الحرفيه وما يلحق بها والحمدلله رب العالمين.

(١) نموذج ٤ وهو الأمر التاسع في وضع المركبات مستقلاً.

(٢) وقع الكلام في وضع المركبات هل يكون لها وضع على حدة مطلقاً أو

ما عرفت وضع المفردات الّتي هي بمنزله المادّة للمركبات[١] ووضع الهيئات الطارية على الجمل[٢] فعليّة كانت أم إسميّه[٣] لا يبقى مجال وضع للمركبات بموادها وهيئتها مجموعاً[٤]

لا يكون له وضع كذلك مطلقاً والتفصيل بين الجملة الفعلية فليس لها وضع على حدة دون الجملة الإسمية وسيأتي.

(١) مثل زيد قائم وضرب عمرو بكراً فيكون مفرداتها وموادها موضوعة بوضع شخصي والمراد من الوضع الشخصي ما يكون الموضوع فيه جامعاً بين أشخاص كلفظ زيد والنوعي ما يكون الموضوع فيه جامعاً بين أنواع كهيئة الفاعل المشتركة بين كثير من المواد مثل ضارب وقاتل وشارب وغيرها.

(٢) والهيئات تارة طارية على تلك المواد من خصوص إعرابها وهيئات المركبات الموضوعة لخصوصيّات النسب والإضافات بمزاياها الخاصة من تأكد وحصر وغيرهما وضعاً نوعياً فإنّه لاريب بعد مراجعة الوجدان أن المشتقات تكون موضوعة لربط ذات ما بوصف ما فإن الضارب وضع لربط الضرب بالذات ولكن لا تكون الذات معينة ونحتاج في الهيئة الكلاميّة إلى أن تصير الذات مشخصة ولاريب أن النسبة الناقصة لا تغني مثل قولنا زيد القائم لأنّه لا يتشكل منه جملة فيحتاج إلى هيئة تامّة مثل أن تقول زيد قائم أو قام زيد فإنّه من ضروري أن هذه الهيئة تصورية في هذا لا تفيد الربط مثلاً لفظة زيد مثلاً يحكي عن ذات ما ولفظة قيام عن صفة ما وأمّا ربط هذه الصفة بتلك الذات فتحتاج إلى جعل على حدة.

٣ كما تقدّم تمثيل بعضه.

٤ أي تعدد يفيد الهيئة مجموعاً.

قبال وضعهما[1]

(١) وهو وضع المفردات أي أجزاء الجملة بمادتها سواء كانت من الجوامد كزيد أو المشتقات مثل «ض ر ب» ووضع الهيئات بقسميها من هيئات تلك المفردات أيضاً على ما عرفت من ضارب وضرب ويضرب ونحوها نوعياً ووضع هيئات نفس المركب والجملة أيضاً نوعياً الدالة على الحصر والإضافة وغيرهما على ما تقدّم فلا وجه لوضع آخر يتعلّق بالمجموع منهما وهو الوضع الثالث فإنّه قول بلا بيان ودعوى بلا برهان وإستدل على ذلك في الكفاية بوجهين قال في «الكفاية» ج ١ ص ٢٤: بداهة أن وضعها كذلك وافٍ بتمام المقصود منها كما لايخفى من غير حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها، مع إستلزامه الدلالة على المعنىٰ تارة بملاحظة وضع نفسها وأُخرى بملاحظة وضع مفرداتها إلخ. والوجدان قاض بأنّه ليس إلّا دلالة واحدة ويمكن الجواب عن الأوّل بصلاحية كلّ من الوضعين للمقدّمية مع العلم به ولو مع الجهل بالآخر، وعن الثاني بأن حكومة الوجدان بوحدة الدلالة لا تمنع من ثبوت وضعين لإمكان كونه من قبيل إجتماع علتين على معلول واحد فيستند الأثر إليهما أو إلى الجامع بينهما. إن قلت: إنّه يلزم تعدّد الدال على مدلول واحد وهو لغو قلت إن للهئية وضعاً آخر غير وضع المفردات فكما ان الدال متعدّد فالمدلول متعدّد فالعمدة ما ذكرنا وذكر أستاذنا الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ١١٠ فلو إلتزمنا بتعدّد الوضع للزمنا الإلتزام بعرضية الإنتقالين وذلك لأن المركبات بما هى لو كان لها وضع فلا محالة كان وضعها لإفادة ما يستفاد من مجموع الهيئة والمادة في الجملة لعدم معنى آخر على الفرض وعليه فلزمنا بعرضية الإنتقالين لتحقّق كلّ من الدالين في عرض تحقّق الآخر وهذا مخالف الوجدان، إنتهى. ومعنى عرضية الإنتقالين أن الجملة تحكى ←

بلا إشكال لعدم الحاجة إليه قطعاً[١] إذ المقصود من إنفهام المعنىٰ من المركبات بالخصوصيّات الطارية على الذوات من أنحاء النسب والإسنادات حاصل بمحض جعل موادّها وهيئاتها بلا إحتياج إلى وضع آخر لمجموع المادّة والهيئة نعم هنا شيء آخر[٢]

عن الصورة الذهنية للجملة التركيبية فعند إبرازها باللفظ تدل على تلك المعاني المفردة عند التكلم فلو كان وضع آخر يدلّ على ذلك المعنىٰ أيضاً عند التفوه بالإبراز فيكونا عرضيّين لا ان الجملة ابتداء تدل على المعاني المفردة وعند تماميتها تدل على المعنىٰ فيكونا طوليين بل زيد يدلّ على معنيّين متحدين في آن واحد وفيه مضافاً إلى ما تقدّم من الجواب عند الجهل بأحدهما، أن النفس من صقع ربوبي ولها عنايات كثيرة ومخزون عنده الماء والنار وصور متغايرة وأفراد متباينة في زمان واحد ولا محذور فيه أصلاً ولا وجدان على خلافه كما لا يخفى.

(١) هو الوجه لعدم الوضع الثالث لعدم الاحتياج إليه بعد الوضعين.

(٢) إشارة إلى ما أفاده المحقّق النائينيّ ﷺ في «الأجود» ج ١ ص ٣٢: قال وأمّا ما يتوهّم من أن المراد من وضع المركبات وضع المركب بما هو مركب فغير صحيح ولا يمكن أن ينسب إلى أحد من العقلاء فضلاً عن العلماء والمراد من وضع المركبات هو وضع الهيئات التركيبية الإسميّة في الكلام العربي كزيد قائم فإنّه وقع النزاع في أن الموضوع للربط الكلامي هل هو الإعراب كما ذهب إليه بعض، وأورد عليه بأن الإعراب مشترك بين هذا النحو من التركيب وبقية التراكيب أو أنّه هو الضمير المقدر أي لفظة هو كما إختاره جماعة من أهل الميزان. وأورد عليه بأنّه موضوع لمفهوم إستقلالي إسمى فلا يكون مفيداً للمعنىٰ الحرفي أو أنّه الهيئة التركيبية كما هو المختار للمحقّقين وأمّا الجمل الآخر كضرب زيد أو كان زيد

وهو أن الهيئة التركيبية تارة عارضة على الجمل الإسميّة كالحمليّة[١] وأُخرى عارضة على الجمل الفعلية كضرب زيد مثلاً ففي الأوّل[٢] لا إشكال في وضع هيئته للإسناد[٣] وإيقاع النسبة المعهودة بين الطرفين قبال وضع مفرداته المعروضة لهيئتها ومن هذا القبيل[٤] أيضاًهيئات المركبات الناقصة[٥] الحاكيّة عن النسب الثابتة كما أسلفناه[٦] وأمّا في الجمل الفعليّة[٧] أو الإسميّة الغير الحمليّة[٨]

قائماً فالمفيد للربط فيها هي هيئة الفعل بأنواعها وقد يكون الدال على الربط أحد الأفعال الناقصة كلفظ كان مثلاً ولو كان للهيئة التركيبية في الجمل الفعلية وضع على حدة لزم إفادة المعنىٰ الواحد مرتين وهو غير معقول.

(١) كزيد قائم.

(٢) أي الجملة الإسميّة فإنّه في بيان أن الجملة الإسميّة تحتاج إلى القسم الثاني من وضع الهيئة من النسب والإضافات.

(٣) فإن الجملة لا شبهة في إحتياجها إلى ربط بعض أجزائها ببعض والجملة الإسمية حيث لا تدل كلّ من أجزائها على ذلك الربط إفتقرت إلى وضع هيئتها أو ما يقوم مقامها للدلالة على ذلك الربط.

(٤) أي الإحتياج إلى وضع الهيئة للإسناد والنسبة الإيقاعية.

(٥) كزيد القائم فإنها لا تفيد الربط.

(٦) والحاصل أن في هذه الموارد تحتاج إلى جعل الهيئة للنسبة الإيقاعية وبدونه لا ربط هذه الصفة بتلك الذات فتحتاج إلى جعل على حدة.

(٧) مثل ضرب زيد.

(٨) أي الإسنادية ممّا كان المسند والمسند إليه.

٣٧٠ ـــــــ

لايخفى أن غاية دلالة هيئة الفعل هو إسناد المسند[١] إلى شيء ما[٢] وأمّا كون زيد فاعلاً وعمرو مفعولاً أم كونهما من قيود الفاعل أو المفعول فالهيئة المزبورة[٣] آبية عن هذه الدلالة فلا يكون الدال على مثل هذه الجهات الزائدة عن وضع المفردات[٤] إشتقاقياً[٥] أم غير إشتقاقي[٦] إلّا الرفع والنصب والجر المقوّمات للهيئةالكلاميّة[٧] وحينئذٍ الغرض من الفرق[٨]

---

(١) وهو الحدث كالضرب.

(٢) أي فاعل ما.

(٣) أي هيئة الفعل.

(٤) من الربط إلى فاعل معين ومفعول كذلك لا ذات ما.

(٥) كضرب يضرب ضارب.

(٦) مثل زيد.

(٧) الدالة على فاعليّة المعين ومفعولية كذلك وبالجملة أن لفظ زيد في ضرب زيد من الجوامد وليس له إلّا وضع واحد شخصي للهيكل الفلاني لا أنّه فاعل لضرب أو لغيره من الأفعال والرفع على تقدير دلالته لا يدلّ إلّا على أنّه فاعل مع أنّه لازم أعم ولا يدلّ على أنّه فاعل لهذا الفعل الخاص فإنتساب الفعل إلى هذا الفاعل الخاص ليس إلّا مفاد هيئة نفس الجملة.

(٨) وملخص الفرق الأوّل أن في الجمل الحملية كزيد قائم يكون مضافاً إلى وضع المفردات تكون هيئة زيد قائم موضوعة للنسبة الصدورية القيام من زيد وهذه الهيئة قائمة بزيد وقائم وهو القيام المنتسب إلى فاعل ما معاً وهو مجموع أفراد المركب كما هو واضح وأمّا في غير الحملية من الفعلية كضرب زيد ←

بين الجمل الحملية وغيره إن كان من جهة وضع الهيئة القائمة بجميع أجزاء المركب في الحملية وببعضها في غيره ففى غاية المتانة إذ في غير الحملية من الجمل نفس الفعل خارج من تحت الهيئة التركيبية الموضوعة وإن كان الغرض[1] عدم وضع الهيئة التركيبية في الجمل الفعلية وأمثالها بقول مطلق فهو خلاف التحقيق إذ[2]

تكون إسناد الضرب إلى زيد فيكون ضرب مادّة موضوع للحدث الكذائي والهيئة موضوعة النسبة إلى فاعل ما في الزمن الماضي مثلاً فضرب يسنده إلى زيد فالهيئة قائمة بزيد وهو المسند إليه والفعل خارج عن تحت الهيئة التركيبية بهذا المعنىٰ فهذا أمر صحيح لا ريب فيه.

(١) وملخص الفرق الثاني أن لايكون الجملة الفعلية هيئة أُخرى موضوعة للنسبة ولو تكون قائمة ببعض أجزاء المركب أصلاً بل يكتفي بوضع نفس الهيئة الموجودة في الفعل فهذا خلاف التحقيق جزماً بل للكلام هيئة تدل على فاعلية زيد بالخصوص في هذا المركب.

(٢) وهذا هو الوجه لذلك فإن رفع زيد ونصبه وإن يدلّ على فاعلية زيد ومفعوليته لكن هو مقوم للهيئة الكلامية الموضعة لإرتباط النسبة الموجودة في ضرب إلى فاعل ما بزيد ويكون الفاعل والذات هو الزيد أو الموقع عليه هو عمرو وهكذا زائداً على وضع مفرداته مادّة وهيئة في المشتقات ومجموع المادّة والهيئة في الجوامد وهذا أمر واضح لاريب فيه.

رفع زيد أو نصبه المقوم لهيئة الكلام في الجملة دخل في الدلالة على فاعليّته أو مفعوليّته زائداً عن وضع مفرده كما لا يخفى، ولئن شئت قلت إنا لا نعنى من الهيئة الطارية على الكلام إلّا حالة تطرأ على المفردات زائداً عما يقتضيه وضع مفرده[١] ومن المعلوم أن هذا المعنىٰ[٢] في الجمل الحمليّة[٣] طارية على مجموع مفرداته من المبتداء[٤] والخبر[٥] وفي الجمل الغير الحمليّة من الفعليّة[٦] وما يشابهها[٧] لا تكون الهيئة المزبورة إلّا طارية على متعلّقات الفعل من الفاعل والمفعول[٨]

---

(١) وهذا أمر وجداني فضرب زيد مر مراراً أن زيد موضوع للشخص الكذائي و «ض ر ب» موضوع للحدث الكذائي وهيئة ضرب موضوعة للنسبة إلى فاعل ما في الزمن الماضي والرفع موضوع لفاعلية مركوبه فأي شيء ينسب هذه الأجزاء بعضها ببعض فليس ذلك إلّا الهيئة الكلامية فينسب ويسند الضرب إلى زيد وهو هذا الذات المخصوص.

(٢) أي المعنىٰ الزائد عما يقتضيه وضع مفرده.

(٣) كما مر آنفاً زيد قائم.

(٤) وهو زيد في المثال.

(٥) والقائم في المثال.

(٦) كضرب زيد.

(٧) من الجمل الشرطية كإن جائك زيد فأكرمه فإنما ينسب وجوب الإكرام لزيد عند المجيء فالفعل خارج عن الهيئة.

(٨) كزيد في الأمثلة.

وقيودهما[١] بلا عروضها على نفس الفعل[٢] لأن الرفع والنصب والجر الموجبة لعروض حالة مخصوصة على المفرد[٣] زائدة عما يقتضيه وضعه[٤] مختصة في الجمل الفعلية بمتعلقات الفعل[٥] ولا يصلح طروّها لنفس الفعل[٦] فيختص وضع الهيئة فيها[٧] بمتعلّقات الأفعال بلا عروضها[٨] لنفسها[٩]

---

(١) كان جائك زيد العالم فأكرمه الهيئة طارية على زيد العالم فالعالم من قيود الفاعل وكذا المفعول.

(٢) وهو ضرب في ضرب زيد.

(٣) وهي إنتساب بعض الأجزاء المركب ببعض.

(٤) أي وضع مفرداته على ما مر مراراً.

(٥) وهو بعض أجزاء الجمل فيسند الفعل إلى ذلك فإن الرفع والنصب والجر كاشفة عن تلك الهيئة الكلامية.

(٦) لأن تلك الحركات تختص بالأسماء ولا تدخل على الأفعال.

(٧) أي في الجمل له الفعلية.

(٨) أي تلك الهيئة.

(٩) أي نفس الأفعال مضافاً إلى ذلك كلّه أن الهيئة الكلاميّة ربّما تدل على الخصوصيّات الآخر الّتي تشتمل عليها الجملة من الحصر والإختصاص ونحوهما من المزايا كما هو واضح فتلخص أن في مثل زيد قائم زيد موضوع لمعنىٰ مادّة وموضوع لمعنىٰ آخر وهو الإبتداءهيئة ومادّة قائم موضوعة لمعنىٰ وهيئته الحاصلة من خصوص إعرابه موضوعة لمعنىٰ آخر وهو كونه خبراً وهيئته القائمة بمادته وهي هيئة الفاعل موضوعة لمعنىٰ ثالث والهيئة القائمة بمجموعهما أي ◄

كما لا يخفى مقالة في علامات الحقيقه والمجاز[١] قد ذكروا لعلائم الوضع أُموراً من التبادر[٢]

مجموع زيد والقائم موضوعة لمعنىٰ ولكلّ خصوصيّته من الخصوصيّات المستفادة من الجملة كالإستمرار والدوام والتجدّد والحدوث والحصر والتأكيد وما شاء كلّ ذلك وضع بإزائه لفظ فاذا كانت أجزاء المركب ومفرداته بموادها وهيئاتها موضوعة لمعان فلا حاجة إلى وضع المركبات الّتي هي مركبة من تلك المواد والهيئات وضعاً على حدة ضرورة أن كلّ معنىٰ تعلّق به غرض المتكلم يمكن تفهيمه بالمركّب زيادة حرف أو كلمة أو نقصانها من دون الإلتزام بوضع المركب وضعاً على حدة، وأستادنا الخوئيّ يورد هكذا على المحقّق النائينيّ قال في «الأجود» ج ١ ص ٣٢: لا يختص وضع الهيئة التركيبية خصوص هيئة الجملة الإسميّة بل الخصوصيّات المستفادة من الكلام الزائدة على ما يستفاد من هيئة الفعل كصدور الفعل من عيسى في قولك أعان عيسى موسى أو الحصر المستفاد من قوله تعالى ﴿إياك نعبد﴾ إلى غير ذلك كلّها يستفاد من هيئات الجمل فما أفادهﷺ في معنىٰ ثبوت الوضع للمركب وإن كان وجيهاً إلّا أن تخصيصه ذلك بخصوص الجملة الإسمية لا وجه له، إنتهى. ويرد عليه أن مراد المحقّق النائينيّ هو الدال على الربط الكلامي زائداً على الدال على الخصوصيّات الحصرية وأنّه يختص بالجملة الإسمية دون الفعلية كما لا يخفى وقد عرفت الحقّ في المقام.

(١) نموذج ٥ في علائم الحقيقة والمجاز.

(٢) التبادر هو انسباق المعنىٰ إلى الذهن من نفس اللفظ وحاقه عند سماعه بلا كونه قرينة حالية أو مقالية فيكشف عن أن ذلك بسبب إرتباط ذلك اللفظ بذلك المعنىٰ وعلاقته به في نظر السامع وهذا هو حقيقة الوضع وعلائمه.

وصحّة السلب[١] والإطراد[٢]

---

(١) صحّة السلب من علائم عدم الوضع بالحمل الأولى وهو حمل أحد المفهومين على الآخر المتحدين ذاتاً ووجوداً كالحد بالإجمال والتفصيل أو لجهة أُخرى فيقال إن الإنسان ليس بحمار أو ليس بحيوان ناهق فيستكشف عدم إتحاد مفهوم الحمار أو الحيوان الناهق مع مفهوم الإنسان وكذا صحّة السلب على نحو الحمل الشايع وهو التغاير في المفهوم والإتحاد في الوجود كالطبيعي وفرده أو نحوه على ما ذكر في محله فيقال الرجل الشجاع ليس بأسد أمّا صحّة الحمل فسيأتي الكلام فيه وقال المحقّق العراقيّ في «البدايع» ج ١ ص ١٠٠: أمّا السلب فإن كان بطور الحمل الأولى بكلا معنيّيه فهو يدلّ على عدم الوضع ضرورة أنّه لو قيل إن الإنسان ليس بحمار أو ليس حيواناً ناهقاً لإستكشفنا عدم إتحاد مفهوم الحمار أو الحيوان الناهق مع مفهوم الإنسان، وأمّا الحمل بطور الحمل الشايع فلا يدلّ على عدم الوضع لصحّة سلب الإنسان بهذا الحمل عن الحيوان الناطق وبالعكس مع إتحادهما ذاتاً إلى آخر كلامه.

(٢) ثمّ إن الإطراد له معان منها الإطراد في الإستعمال بلا قرينة كما هو المعروف فلا إشكال ظاهراً في كونه من علائم الحقيقة على ما سيأتي وعلامة المجاز فإنّه بعد أن يرى إطراد إستعمال لفظ في مقامات متعدّدة في معنى وأنّه في جميع تلك الموارد ينسبق منه معنىٰ واحد بلا معونة ولا قرينة في البين حالية أو مقالية يقطع عادة بأن الإنسباق المعهود في تلك الموارد كان من نفس اللفظ وحاقه لا أنّه كان من جهة قرينة مخفية وسيأتي الكلام كما يظهر ذلك من صاحب الكفاية وسيأتي وهو تكرار الإستعمال في معنىٰ وشيوعه ولا يرد عليه ما في «المحاضرات» ج ١ ص ١٢١: من إستاذنا الخوئيّ أنّه إذا صحّ الإستعمال فيه ◄

لامرة واحدة يصح فيه مرات عديدة من دون فرق في ذلك بين الإستعمال الحقيقي والمجازي إلخ. وجه الفساد أن شيوع الإستعمال بإعتبار كون الإستعمال في المعنىٰ بلا قرينة حالية أو مقالية مكرراً عند أهل المحاورة وإلّا مرة واحدة لا تدل على شيء من الوضع أصلاً فإنّه يدور بين أن يكون تمام الإستعمال الكثيرة مجازاً من دون قرينة أو حقيقة والمجاز بلا قرينة غير مطرد فينحصر بأن يكون حقيقة ومنها ما ذكر أستادنا الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ١٢٤: في معنىٰ الإطراد إستعمال لفظ خاص في معنىٰ مخصوص في موارد مختلفة بمحمولات عديده مع الغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينة على إرادة المجاز فهذا طريقة عملية لتعليم اللغات الأجنبية وإستكشاف حقائقها العرفية إلى آخر كلامه وفيه أن هذا يرجع إلى الوجه الأوّل فإن كثرة الإستعمال في معنىٰ معين هو الّذي يكون بمحمولات عديدة فيقال هذا ماء الماء في الكوز إئتني بماء أخلط السكر مع الماء أهرق الماء عليه أشرب الماء معه وهكذا نعم ربّما يكون كثرة الإستعمال في محمول واحد فيغاير هذا القول فيكون هذا القول أخص من الأوّل لكن مناقشته واردة على قوله أيضاً لأنّه إن صحّ حمله بمحمول واحد فلا يحتاج إلى محمولات عديدة وذكر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ٣٠: ليس الغرض تكرر إستعمال لفظ في معنىٰ وعدمه بل مورد هاتين العلامتين ما إذا أطلق لفظ بإعتبار معنىٰ كلّي على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفردية من المعاني الحقيقية لكّنه يشك أن ذلك الكلّي كذلك أم لا فاذا وجد صحّة الإطلاق مطرداً بإعتبار ذلك الكلّي كشف عن كونه من المعاني الحقيقية لأن صحّة الإستعمال فيه وإطلاقه على أفراده مطرداً لابدّ من أن تكون معلولة لأحد أمرين إمّا الوضع وإمّا العلاقة وحيث لا إطراد لأنواع العلائق المصححة للتجوز ثبت الإستناد إلى الوضع فنفس الإطراد دليل على الحقيقة وإن لم يعلم وجه الإستعمال على الحقيقة كما أن عدم الإطراد ↖

في غير مورد يكشف عن عدم الوضع وإلّا لزم تخلف المعلول عن العلة لأن الوضع علّة صحّةالإستعمال مطرداً إلخ. والحاصل أن إطلاق لفظ بإعتبار معنىٰ كلّي على فرد مع القطع بعدم كون ذلك الفرد من حيث الفردية معنىٰ حقيقياً إن كان مطرداً كشف عن كونه من المعاني الحقيقية وإن لم يكن مطرداً كإطلاق لفظ الأسد على كلّ فرد من أفراد الشجاع فعلامة المجاز فإن كان اللفظ المستعمل في فرد بإعتبار كونه مصداقاً لكلّي جائزالإستعمال في كلّ ما هو فرد لذلك الكلّي مثلاً لفظ الإنسان يستعمل في زيد بإعتبار كونه مصداقاً للحيوان الناطق وهذا المعنىٰ مطرد لهذا الإعتبار في جميع الموارد أي يجوز إستعمال لفظ الإنسان في كلّ ما هو مصداق للحيوان الناطق بإعتبار أنّه فرد له فيستكشف من هذا الاطراد وعدم التخلف ولو في مورد واحد أن بين اللفظ وذلك المعنىٰ الكلّي علاقة وإرتباط تكون تلك العلاقة والإرتباط علة لعدم التخلف ولا تحصل تلك العلاقة إلّا بالوضع. وما ذكره لا يمكن المساعدة عليه أمّا أولاً فإن إستعمالاللفظ الموضوع للكلّي في أفراده بمالها من الخصوصيّة والعوارض يكون مجازاً مع العلاقة أو حسن الإستعمال وغلطاً بدونهما فإحتمال كون ذلكالإستعمال حقيقة منتف رأساً بل أمره دائر بين الغلط والمجاز كما أن تطبيق المعنىٰ الإرتكازي عليها مطرداً بلا إرادة الخصوصيّة يوجب التخلف في العلامة إذ العلامة حينئذٍ هي صحّة الحمل على ما ستعرف وإرجاعها إلى التبادر لأن التطبيق فرع العلم يكون المعنىٰ قابلاً للإنطباق على الأفراد وأمّا ثانياً فقد أفاده أستادنا الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ١٢٢: وذلك أن إنطباق الطبيعي على أفراده والكلّي على مصاديقه أمر عقلي وأجنبي عنالإستعمال بالكلّيّة فلا يعقل أن يكون المعنىٰ كلّيّاً ومع ذلك لا ينطبق على تمام أفراده ومصاديقه ولا يصح إطلاقه عليها فهذا من الواضحات الأوّليـة وغير قابل للنزاع فيه أصلاً وأمّا عدم إنطباق بعض المفاهيم في بعض الموارد ◄

ولكن هذه الأُمور ليست بمساق واحد[١] إذ التبادر علامة لوجود الوضع[٢] وصحّة السلب علامة عدمه[٣] والإطراد[٤]

لافهو إنما كان من جهة ضيق دائرة ذلك المفهوم من ناحية تخصصه بخصوصيّة ما عرفاًومن الواضح أن مثل هذا المفهوم لاينطبق إلّا على أفراد تلك الحصة الخاصة دون غيرها فإن سعة الإنطباق وضيقه تابعان لسعة المفهوم وضيقه ـ إلى أن قال: ـ فعدم الإطراد بهذا المعنىٰ أو أن إطراد مشترك فيه بين المعنىٰ الحقيقي والمعنىٰ المجازي وتابع لسعة المعنىٰ وضيقه ومنه يظهر أن عدم إطراد إطلاق لفظ الأسد بإعتبار مفهوم الشجاع على كلّ فرد من أفراده من جهة أن صحّة ذلك الإطلاق إنّما كانت بإعتبار حصة خاصة من ذلك الكلّي لا هو بإطلاقه والإطلاق بتلك الحصة مطرد، إنتهى. وفيه ان ما ذكره لا يمكن المساعدة عليه فإن موضوع كلام المحقّق الإصفهانيّ ليس الإنطباق حتّى يناقش فيها بل مراده أن بالإنطباق يكشف عن كون الموضوع له لذلك اللفظ المعنىٰ الكلّي الّذي ينطبق على جميع الأفراد بعد ما يصدق الكلّي على هذا الفرد أو مع سائر الأفراد مكرراً ومطرداً فالصحيح هو الجواب الأوّل أمّا الدور فسيأتي الكلام فيه على هذه العلامة بالخصوص وإن كان ظاهر المتن عدم جريانه.

(١) أي في عرض واحد.

(٢) كما عرفت.

(٣) أي عدم الوضع كما مر مفصلاً.

(٤) وملخص ذلك أنّه يمكن إحراز الإنسباق وكذا صحّة السلب وتشخيص نحو الإنسباق بالإطراد وعدمه فيكون الإطراد من قبيل السراج على السراج فإن كان إنسباق المعنىٰ مطرداً أحرزنا كون ذلك الإنسباق مستنداً إلى الوضع لا إلى ←

علامة لإستناد التبادر أو صحّة السلب إلى حاق اللفظ ورافع إستنادهما إلى قرينة حافة بالكلام ولو بمثل الإنصراف الإطلاقي[١] حيث أن الإستقراء في مواردالإستعمال سلباً[٢] أم إيجاباً[٣]

بعض القرائن أو الأحوال الطارئة على اللفظ من مقام المتكلم وأحواله وإن لم يكن مطرداً بأن كان المعنىٰ ينسبق من اللفظ في بعض الأحوال أو في بعض المقامات دون غيره إستكشفنا كون ذلك الإنسباق غير مستند إلى نفس اللفظ وحده فالنتيجة الإطراد ليس دليل مستقل على الوضع بل لو كان إطراد إستعمال لفظ في مقامات متعدّدة في معنىٰ وأنّه في جميع تلك الموارد ينسبق منه معنىٰ واحد يقطع عادة بأن الإنسباق المعهود في تلك الموارد كان من نفس اللفظ وحاقه لا أنّه كان من جهة قرينة مخفية في البين أو مناسبة طبيعية فيكون طريقاً إلى التبادر الحاقي الّذي هو طريق إلى الحقيقة لكن يرد عليه أنّه على المعنىٰ الثالث يكون أجنبياً عن العلامتين ويكون بنفسه أي إطراد إستعمال اللفظ في الفرد المنطبق عليه معنىٰ كلّي عليه وعلى سائر الأفراد يكون نفس إستعمال اللفظ المطرد كذلك كاشفاً عن العلقة الوضعية دون أن يكون من مبادي التبادر وصحّة الحمل بخلاف الوجهين من كثرة الإستعمال ومحمولات عديدة فعلامتان لكون الإنسباق من حاق اللفظ لا غير وهو من مبادي التبادر.

(١) أي رافع لإستناده إلى الإنصراف الإطلاقي أيضاً بأنّه إنصراف بدوى وفي الحقيقة يكون الموضوع له شيء آخر.

(٢) في صحّة السلب علامة المجاز.

(٣) في التبادر.

ربّما يكشف بحكم إرتكاز الذهن أن فهم المعنىٰ سلباً أم إيجاباً مستند إلى نفس اللفظ[١] لا قرينة أُخرى كما أنّه قد يستفاد هذه الجهة من أمر آخر[٢]

---

(١) فيكون حقيقة في الثاني ومجازاً في الأوّل.

(٢) كما يحصل الوضع بتنصيص الواضع بقوله: إنّي قد وضعت اللفظ الكذائي لمعنىٰ كذائي ولو أن الإشكال في صغراه وتنصيص أهل اللغة حيث أنّهم المرجع في تعيين الأوضاع ويقبل قولهم في باب أهل الخبرة أو الشهادة أو الإنسداد لكن الكلام أنهم بصدد تعيين ما يستعمل فيه اللفظ ولا يثبت الوضع به لأعمية الإستعمال من الحقيقة ولعل مراد الماتن من أمر آخر هو الأصل في كونه من حاق اللفظ لو تم قال في «الكفاية» ج ١ ص ٢٥: ثمّ إن هذا في ما لو علم إستناد الإنسباق إلى نفس اللفظ وأمّا في ما إحتمل إستناده إلى قرينة فلا تجدي أصالة عدم القرينة في إحراز كون الإستناد إليه لا إليها كما قيل لعدم الدليل على إعتبارها إلّا في إحراز المراد لا الإستناد، إنتهى. وذلك لأن الدليل إن كان أدلة الإستصحاب فهي مختصة بما إذا كان المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي وليس كذلك عدم القرينة مضافاً إلى أنّه مثبت للوازمه العقليه وهو إستناد الظهور إلى نفس اللفظ وإن كان بناء العقلاء كما إشتهر من حجية الأُصول المثبتة في الألفاظ لبناء العقلاء عليها فذلك مسلم إلّا أنّه في غير المقام فإن الشكّ في القرينة تارة يكون مع الشكّ في المعنىٰ الحقيقي وأُخرى مع الشكّ في المراد مع وضوح المعنىٰ الحقيقي فإن كان الشكّ من قبيل الثاني جرت أصالة عدم القرينة وان كان من قبيل الأوّل ومنه المقام لم تجر لعدم بناء العقلاء على جريانها ولذا إشتهر أن الإستعمال أعم من الحقيقة وسيأتي أيضاً.

بحيث لا يحتاج إلى إستقراء موارده ومن المعلوم حينئذٍ[١] أنّه ينتقل تفصيلاً إلى وجود الوضع[٢] أو عدمه[٣] وإن كان منشأ هذا الإنفهام هو الإرتكاز الإجمالي[٤] و[٥] بإختلاف العلمين تفصيلاً وإجمالاً يرفع شبهة الدور المعروفة[٦] ولو بتقريب[٧] أن مطلقهما[٨]

---

(١) أي حين الإستقراء وكون فهم المعنىٰ مستنداً إلى نفس اللفظ.

(٢) بالتبادر والإطراد.

(٣) بصحّة السلب.

(٤) الموجود في النفس.

(٥) إشارة إلى الدور وجوابه.

(٦) هذا كان ملخص الجواب عن الدور بإختلاف العلمين تفصيلاً وإجمالاً بأن العلم الّذي يتوقّف التبادر عليه هو العلم الإجمالي الإرتكازي والعلم الّذي يتوقّف على التبادر هو العلم التفصيلي فإن الإنسان بحسب ماله من الإرتكاز يتبادر المعنىٰ في ذهنه من اللفظ وهو الحاصل من لسان الأب والأُم ونحو ذلك وبالتبادر يلتفت تفصيلاً بأن المعنىٰ المنساق هو المعنىٰ الحقيقي وحينئذٍ فيرتفع الدور بذلك وكون الموقوف على التبادر غير الموقوف عليه.

(٧) تقريب الدور تبادر المعنىٰ من اللفظ متوقّف على علم المتبادر بإرتباط ذلك اللفظ وعلاقته بالمعنىٰ فاذا فرض توقّف علمه بإرتباطه به على التبادر لزم الدور.

(٨) إشارة إلى ان الدور يجري في التبادر وفي صحّة السلب فإنهما يتوقّفان على العلم بالوضع دون الإطراد فإنها لا يتوقّف على العلم بالوضع ولو إجمالاً وعلى أي هذا تقريب آخر الدور.

لا يكون علامة[١] ومقيداً بإستنادهما إلى الوضع[٢] يوجب الدور لوضوح الجواب[٣] بأن مجرد إستنادهما[٤] إلى اللفظ المجرد كاف في إثبات الوضع وإستكشاف هذا الإستناد بالأخرة ينتهي إلى العلم الإجمالي الإرتكازي ولو من أهل المحاورة وهو[٥]

---

(١) أي مطلق تبادر المعنىٰ ومطلق صحّة سلب المعنىٰ لا يكون علامة للحقيقة والوضع في الأوّل ومجاز في الثاني لوجوده مع القرينة والمجاز أيضاً.

(٢) بأن يكون الإنسباق وصحّة السلب مستنداً إلى الوضع ومن حاق اللفظ يلزم الدور كما عرفت أي يكون التبادر المقيد بالحقيقة فيثبت الدور.

(٣) في بيان توضيح الجواب.

(٤) أي التبادر وصحّة السلب لا يكونان مقيداً بشيء بل يستندان إلى نفس اللفظ المجرّد فلا يتوقّف على العلم بالوضع.

(٥) أي التبادر والحاصل أنّه يستند بالتبادر العلم تفصيلاً بكون اللفظ موضوعاً للمعنىٰ الّذي إنسبق إلى ذهنه وأمّا إنسباقه إلى ذهنه فهو لا يتوقّف على خصوص العلم التفصيلي بل يكفي في حصوله العلم الإجمالي المكنون في قوة الحافظة ولو عند أهل المحاورة والمحقّق العراقيّ قد تبع أستاده المحقّق الخراسانيّ في جواب الدور بما ذكر قال في «الكفاية» ج ١ ص ٢٥: لا يقال كيف يكون علامة مع توقّفه على العلم بأنّه موضوع له كما هو واضح فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار فإنّه يقال الموقوف عليه غير الموقوف عليه فإن العلم التفصيلي بكونه موضوعاً موقوف له موقوف على التبادر وهو موقوف على العلم الإجمالي الإرتكازي به لا التفصيلي فلا دور هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم وأمّا إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة فالتغاير أوضح، إنتهى. وذكر ←

المحقّق العراقيّ في «البدايع» ج ١ ص ٩٧: أنّه لا وجه للإشكال بالدور في المقام فإن العلم المستفاد بالتبادر غير العلم الّذي يتوقّف عليه التبادر حتّى لو قلنا بتوقّفه على العلم التفصيلي لأنّه يكفي في إرتفاع الدور تغاير الموقوف والموقوف عليه بالشخص لا بالنوع ولا بالصنف ولا شبهة في مغايرة العلم الشخصي الحاصل بالتبادر ومع العلم الشخصي الّذي يتوقّف عليه التبادر نعم يمكن الإشكال على التبادر ونحوه بكون جعله طريقاً للعلم بالوضع لغواً لأن العلم بالوضع من مقدّمات التبادر فالتوصل به إلى العلم بالوضع ثانياً لغو محض وحينئذٍ يمكن الجواب بما ذكر، إنتهى. وأجاب عنه بعض بأنه من الغرايب للزوم وضع حصول علمين تصديقيين تفصيليين بأمر واحد وإن تعدّدت الصور التفصيلية وهو محال لأنّها إنّما تكون هي المعروض بالذات للتصديق بما هي فانية في الخارج فاذا لم يكن إلّا خارج واحد مرئي بنحو واحد بكلّتا الصورتين فلا يعقل تعدّد التصديق كما لا يعقل تعدّد الشكّ، إنتهى. وشيء من المناقشة حتّى ما أدرجه المقرّر في ذيل كلامه غير تام لأن المراد لو كان علمين تفصيليين بمعنىٰ واحد كما هو الحقّ فمتعلّقهما مختلفان إعتباراً فالمتوقّف عليه التبادر هو العلم التفصيلي أنّه المعنىٰ لكن حقيقي أم لا فلا علم به وما يتوقّف على التبادر أيضاً علم تفصيلي بأنّه هو المعنىٰ الحقيقي فيرتفع ما تخيلوه من الغرائب كما لا يخفى وبنفس الوجهين الذين ذكرهما في الكفاية أجاب عن الدور أستادنا الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ١١٤: الأوّل ان التبادر عند العالم بالوضع علامة الحقيقة للجاهل به فالمستعلم يرجع في ذلك إلى العالم بالوضع كما هو طريقة دارجه بين أهل المحاورة في مقام إستعلام اللغات الأجنبية وتعاليمها وبذلك يندفع الدور من أصله، الثاني أن التبادر وإن كان متوقفاً على العلم بالوضع لا محالة إلّا أن ذلك العلم إرتكازي مكنون في خزانة النفس وثابت في حافظة أهل كلّ لغة بالقياس إلى لغاتهم وهم يستعملون تلك

اللغات في معانيها حسب ذلك الإرتكاز من دون إلتفات تفصيلي منهم إلى خصوصيّات تلك المعاني في معانيها حسب ذلك الإرتكاز من دون إلتفات تفصيلي منهم إلى خصوصيّات تلك المعاني من حيث السعة والضيق فاذا حصل الإلتفات منهم إلى خصوصيّات تلك المعاني حصل لهم العلم تفصيلاً بها وبذلك تحصل المغايرة بين العلمين فارتفع الدور من البين، انتهى. ونقل المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ٢٧: عن صاحب المحجة هكذا ربّما يقال معنىٰ كون التبادر علامة كونه دليلاً إنّياً على الوضع حيث أنّه معلول له وهو لا يقتضي إلّا كون الوضع مقتضياً ولاعلم به شرط تأثيره فلا مجال لتقرير الدور حيث أن صفة الإقتضاء والمعلولية غير موقوفة على العلم كما لا مجال لدفعه بأنه علامة للجاهل عند العالم فإن صفة المعلولية بالمعنىٰ المذكور ثابتة في حد ذاتها من غير نظر إلى العالم والجاهل. وفيه مضافاً إلى لزوم الدور من ناحية توقّف المشروط على شرطه والشرط على مشروطه إلى آخر كلامه. فالصحيح ما أفاده في الكفاية أمّا العلّامة الثانية تقدّم صحّة السلب علامة المجاز أمّا صحّة الحمل علامة الحقيقة والحمل على ثلاثة أقسام القسم الأوّل الحمل الأولى الذاتي فهو عبارة عن حمل أحد المفهومين على الآخر بأن كان أحد المفهومين مجملاً والآخر مفصلاً كما هو شأن التعريفات والحدود مثل قولهم الإنسان حيوان ناطق. القسم الثاني أيضاً من الحمل الأولى الذاتي بأن كان كلّ من المفهومين مجملاً مثل الحسان هو السيف القاطع والغيث هو المطر وهذين القسمين من علائم الحقيقة فاذا أراد المستعلم أن يعلم تفصيلاً بوضع اللفظ للمعنىٰ المشكوك وضع اللفظ له جعل ذلك المعنىٰ المعلوم لديه موضوعاً وحمل اللفظ المشكوك وضعه له عليه بماله من المعنىٰ الإرتكازي في نفسه ووجدانه فاذا وجد هذا الحمل صحيحاً استكشف من صحته اتحاد المعنيين أعنى بهما المعنى المعلوم لديه الّذي جعله موضوعاً والمعنىٰ

المبهم المرتكز في نفسه المفروض كونه هو معنىٰ اللفظ في عقد الحمل وبالإتحاد المزبور يتضح له تفصيلاً أن اللفظ موضوع لذلك المعنىٰ المعلوم لديه وإستشكل على ذلك المحقّق العراقيّ في «البدايع» ج ١ ص ٩٩: ولكن لا يخفى أن هذا التقريب إنّما يتم في الحمل المتداول على ألسنة اللغويين أعنى به حمل أحد اللفظين المترادفين بماله من المعنىٰ على الآخر مثل قولهم الغيث هو المطر وأمّا الحمل الأولى المستعمل في الحدود المشتمل على حمل الذاتيات على الذات مثل قولهم الإنسان حيوان ناطق فلا يمكن أن يستكشف بصحّة وضع اللفظ للمعنىٰ المعلوم عند من إستعمل هذا الحمل لأن مفهوم حيوان ناطق مفهوم مركب مفصل وبما أنّه كذلك يمنع أن يكون هو مفهوم الإنسان لأن مفهوم كلّ لفظ مفرد بسيط مجمل، إنتهى. ولكن فيه أن إختلافهما يكون بالإجمال والتفصيل ومن جهة الذات يكونان واحداً وهذا لا يضر في كشف المعنىٰ إذ المقصود كشف معنىٰ مفهوم الإنسان بماله من المعنىٰ البسيط وحمل الحيوان والناطق يدلّ على أن ما هو مفهوم الإنسان هو مفهوم حيوان الناطق تفصيلاً القسم الثالث الحمل الشايع الّذي ملاكه الإتحاد في الوجود والتغاير في المفهوم فهو تارة يكون بين الطبيعي وفرده نحو قولك زيد إنسان وأُخرى يكون بين الكليّين سواء كانا متساويين نحو قولك الضاحك إنسان أم كان أحدهما أعم والآخر أخص نحو قولك الضاحك حيوان قال المحقّق العراقيّ في «البدائع» ج ١ ص ٩٩: والظاهر إمكان إستكشاف الوضع بالنحو الأوّل أعنى به حمل الطبيعي على فرده بتقريب أنّه إذا فرض أن من لا يعلم لفظ الإنسان تفصيلاً ولكنّه يعلم بالطبيعي الّذي يكون زيد أحد أفراده مثلاً فاذا وجد العرف يحملون لفظ الإنسان بماله من المعنىٰ على زيد حمل الطبيعي على فرده إستكشف من صحّة هذا الحمل عندهم كون لفظ الإنسان موضوعاً لطبيعي زيد المعلوم لديه أعنىٰ به الحيوان الناطق وأمّا النحوان الآخران أعنىٰ بهما

لا حمل أحد الكليّين على الآخر فلا يمكن إستكشاف الوضع من صحّة حمل أحدهما على الآخر إلّا بإرجاعه إلى النحو الأوّل بتقريب أنّه لا شبهة في أن حمل أحد الكليّين على الآخر إنّما يصح بالحمل الشايع لا بالحمل الأولى لفرض عدم الإتحاد بينهما مفهوماً فلا محالة يكون الإتحاد بينهما بحسب الوجود وهو لامحالة يكون فرداً لأحد الكليّين أقول لعدم إمكان أن يكون فرداً لكليهما ويكون أحدهما طبيعية فيستكشف بالتقريب الأوّل من الحمل الشايع وضع اللفظ لطبيعي ذلك الفرد أعنىٰ به الوجود الّذي إتحدا فيه الكلّيّان نحو قولنا الضاحك إنسان فإن هذين الكليّين متحدان في وجود زيد وعمرو وغيرهما هذا في صحّة الحمل، إنتهى. ولعل الوجه لعدم إستكشاف الحمل الشايع في نفسه عن الوضع هو ان علاميّته إمّا بالوحدة ذاتاً كما في الحمل الذاتي أو بوحدة مفهوم المحمول مع ما في ضمن الفرد الخارجي وكلاهما ليسا في الحمل الشايع إذ الناطق ليس متحداً مع الضاحك مفهوماً وحقيقة بما هي وجود الناطق وجود الضاحك بخلاف الإنسان وزيد إذ وجود زيد بما هو وجود زيد وجود انسان نعم بالتقريب الّذي مر يمكن أن يدلّ وذكر إستادنا الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ١١٧: في بيان أن الحمل شيئاً منهما لا يصلح لأن يكون علامة للحقيقة أو المجاز، بأن الحمل الذاتي لايكشف إلّا عن إتحاد الموضوع والمحمول ذاتاً ومغايرتهما إعتباراً ولا نظر في ذلك إلى حال الإستعمال وأنّه حقيقي أو مجازي مثلاً حمل الحيوان الناطق على الإنسان لا يدلّ إلّا على إتحاد معنيّيهما حقيقة ولا نظر فيه إلى أن إستعمال لفظ الإنسان في ما أريد به حقيقي أو مجازي ومن الظاهر أن مجرد الإستعمال لا يكون دليلاً على الحقيقة ـ إلى أن قال: ـ وأمّا الحمل الشائع الصناعي فتفصيل الكلام فيه أن ملاك صحّته بجميع أنواعه إتحاد المعنيّين أي الموضوع والمحمول وجوداً ومغايرتهما مفهوماً ـ إلى أن قال: ـ وعلى ضوء أن الملاك في صحّة الحمل ←

٣٨٨ ـــــــ

لادور صريح والجواب عنه ما نقل عن الشيخ الرئيس في نظائر المقام من أن العلم التفصيلي بأن معنىٰ هذا ذاك على نحو القضية الحملية موقوف على صحّة الحمل وهو ليس موقوفاً على هذا العلم التصديقي المحتاج إلى تصور الموضوع والمحمول بل يحصل بالعلم الإرتكازي من مباديه وعلله كعلم الأطفال بمعاني الألفاظ ومفاد اللغات وبالجملة أن ذلك العلم إرتكازي مكنون في خزانة النفس وثابت في حافظة أهل كلّ لغة بالقياس إلى لغاتهم وهم يستعملون تلك اللغات في معانيها حسب ذلك الإتكاز من دون إلتفات منهم إلى خصوصيّات تلك المعاني من حيث السعة والضيق فاذا حصل الإلتفات منهم إلى خصوصيّات تلك المعاني حصل لهم العلم تفصيلاً بها أجاب عن ذلك استادنا الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ١٢١: وقال ثمّ لا يخفى أن ما ذكره من أن صحّة الحمل عند المستعلم علامة لإثبات الحقيقة لا محصل له وذلك لأن الصحّة في مرتبة متأخرة عن إحراز ملاك الحمل بين المفهومين فلابدّ أولاً من تصورهما تفصيلاً وإحراز الملاك المصحح لحمل أحدهما على الآخر ثمّ يحمل هذا على ذاك والعلم الإرتكازي بالمعنىٰ لايكفي في صحّه الحمل بل لابدّ من الإلتفات التفصيلي، إنتهى. قلت: إن الحمل يكون للإختبار وأنّه حقيقي أم لا فإن كان موافقاً لإرتكازه الإجمالي فالحمل صحيح وذاتي وإلّا فلا فلو علم تفصيلاً في الرتبة السابقة ثمّ حمل عليه فهذا ليس من علامة الحقيقة لثبوت الحقيقة قبل ذلك فالمفروض أن الحمل هل يتنفر منه أهل المحاورة أم لا وهو متوقّف على العلم الإجمالي الإرتكازي أمّا إشكال الدور على الإطراد قال في «الكفاية» ج ١ ص ٢٨: ثمّ إنّه قد ذكر الإطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز أيضاً ولعله إشارة إلى الإشكال بأن الإطراد حاصل في المجاز أيضاً فإن كلّ لفظ يصح إستعماله في غير معناه مطرداً مع تحقق العلاقة فلفظ الاسد يصح إستعماله في كل من يشابه الأسد في الشجاعة وهكذا غيره ولذا قيل ←

إن المجازات موضوعة بالوضع النوعي ولذا أجاب عنه بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجاز أي الإطراد في المجاز بلحاظ العلاقة المصحّحة لا مطلقاً حيث لا يطرد صحّة إستعمال اللفظ معها أي فلا يجوز إستعمال كلّ لفظ في كلّ معنىٰ له نحو من المشابهة فلا يجوز إستعمال لفظ الأسد في الجبان بملاحظة المشابهة في البحر وإلّا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الإستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقة أي أنّه بملاحظة خصوص العلاقة المصححة للإستعمال يكون مطرداً كالحقيقة وزيادة قيد من غير تأويل أي كما يقوله السكاكي من الحقيقة الإدعائية فإن في رأيت أسداً مع أنّه رأي رجل الشجاع أن لفظ الأسد يستعمل في الحيوان المفترس وإنّما يتصرف في أمر عقلي ينزل الرجل الشجاع منزلة الحيوان المفترس أو على وجه الحقيقة أي في قبال المجاز في الكلمة بما عليه المشهور من إستعمال اللفظ في غير الموضوع له وإن كان موجباً لإختصاص الإطراد كذلك أي بهذا التقييد بالحقيقة إلّا أنّه حينئذٍ لا يكون علامة لها إلّا على وجه دائر بيان الدور فإن الإطراد من غير تأويل أو على وجه الحقيقة ممّا يتوقّف على العلم بالمعنىٰ الحقيقي فلو توقّف العلم بالمعنىٰ الحقيقي على الإطراد كذلك بمقتضى كونه علامة للوضع لدار ولا يتأتي التفصي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا ظهوره أنّه مع العلم بكون الإستعمال على نحو الحقيقة لا يبقى مجال لإستعلام حال الإستعمال بالإطراد أو بغيره، إنتهى.

توضيح ذلك أن كون الإطراد على نحو الحقيقة قد أخذ بنفسه قيداً لكون الإطراد علامة فلا يمكن الإستعلام به حتّى يعلم أنّه على وجه الحقيقة ومع هذا العلم لا مجال للإستعلام لأنّه تحصيل للحاصل وفي التبادر لم يؤخذ العلم بالوضع قيداً للتبادر الّذي هو علامة بل أخذ نفس التبادر علامة كما مر وكذا بعد ما فرض كون العلّامة هو الإستعمال على وجه الحقيقة عند العالم فلابدّ وأن يكون الجاهل عالماً به تفصيلاً فيلزم المحذور ولكن فيه أنّه لا يحتاج الإطراد على نحو الحقيقة إلى

الموجب للعلم التفصيلي بالوضع كما لا يخفى فتدبر إيقاظ نائم[١] وهو أن هذا البحث[٢] إنما ينتج بناء على كون مدار حجيّة اللفظ على أصالة الحقيقة تعبّداً[٣] الجارية[٤] حتّى مع عدم إنعقاد الظهور الفعلى[٥]

والتقييد حتّى يجري الدور بل الإطراد على نحو المجاز يكفي فيه التقييد وأنّه لو كان الإطراد لأجل نوع العلائق علامة المجاز وإن كان الإطراد على نحو الإطلاق من حاق اللفظ كان على نحو الحقيقة فيرتفع الدور أيضاً بالإجمال والتفصيل كما لايخفى بل لا يحتاج إلى الإجمال والتفصيل أصلاً بل مجرد إطراد اللفظ في المعنىٰ وكثرة إستعماله في هذا المعنىٰ هو من علامة الحقيقة كما لا يخفى ولعل هذا هو مراد المحقّق الإصفهانيّ ج ١ ص ٣١: فاذا أطرد إستعمال لفظ في معنىٰ بحده فهو علامة الوضع إذ ليس في المعاني المتداولة بحدها ما هو كذلك إلّا في الحقائق، إنتهى.

(١) في الثمرة العملية المترتبة على هذا البحث وهو التمسك بأصالة الحقيقة.

(٢) أي أصالة الحقيقة.

(٣) فحجية أصالة الحقيقة على قولين أحدهما حجيتها تعبداً ببناء العقلاء وأُخرى حجيتها من باب أصالة الظهور وأن الظهور له حجية نوعية ببناء العقلاء وبناء على الأوّل تترتّب الثمرة دون الثاني.

(٤) أي أصالة الحقيقة.

(٥) فلو كانت أصالة الحقيقة حجّة تعبداً فتكون حجّة وإن لم ينعقد للكلام ظهور تصورى في المعنىٰ الحقيقي كما ذكرنا فضلاً عن الظهور التصديقي لإحتفافه بما يحتمل كونه قرينة على خلافها.

ولو لإتصال الكلام بما يصلح للقرينية المانع عن إنعقاد الظهور والدلالة الفعليّة ولو التصورية فضلاً عن التصديقية[١] إذ حينئذٍ لابدّ من إحراز الموضوع له بالتبادر وأمثاله[٢] الموجب[٣] لحمل اللفظ في مورد آخر[٤] ولو مع الشكّ في إرادة المجاز[٥] بلا ظهور فيه على المعنىٰ الحقيقي[٦] وإلّا[٧] فلو كان مدار حجيّة اللفظ على الظهور الفعلى ولو من جهة القرينة الحافة به كما هو التحقيق[٨]

---

(١) فيكون لأصالة الحقيقة موردين مورد يشكّ أن هذا هو المعنىٰ الحقيقي أم لا بعد إستعماله فيه كثيراً، وأُخرى في مورد إستعمل في المعنىٰ ومحفوف بالقرينة والشكّ في إستناده إلى تلك القرينة أو حقيقة فيه وبعبارة أُخرى يجرى أصالة الحقيقة في أصل وجود القرينة وقرينية الموجود معاً.

(٢) أي التبادر في مورد عدم إحتفاف الكلام بالقرينة وهذا دفع توهّم بيانهما ان قلت إحتفاف اللفظ بما يحتمل كونه قرينة يبطل التبادر ومع بطلانه يمتنع إحراز الحقيقة ومعه كيف يمكن التمسك بأصالة الحقيقة، قلت إحراز الوضع لمعنىٰ ما بالتبادر حيث لا يحتف الكلام بما يحتمل كونه قرينة يصحح التمسك بإصالة الحقيقة في مورد الإحتفاف.

(٣) الإشارة إلى جواب إن قلت المتقدّم.

(٤) في المحفوف بالقرينة.

(٥) لكونه محفوفاً بالقرينة.

(٦) بأصالة الحقيقة تعبداً.

(٧) أي وإن لم نقل بذلك وأنّه ليس أصالة الحقيقة حجّة تعبداً بل من باب الظهور.

(٨) فإن العبرة بالظهور ببناء العقلاء وليس للعقلاء حجيّة تعبّدية.

لا يبقى مجال ونتيجة لهذا البحث[١] إذ اللفظ في كلّ مورد إستعمل إن كان ظاهراً في معنى ولو[٢] لإحتمال وجود قرينة حافة به في البين يؤخذ به ولو لم يحرز إستناد هذا الظهور إلى الوضع وإن لم يكن[٣]

---

(١) وملخص عدم النتيجة هو أنّه لو كان للكلام ظهور فلا يحتاج إلى إحراز الوضع فإنّه متبع ولو لم يعلم الوضع وأمّا لو لم يكن له ظهور فلا أثر له وإن احرز الوضع بآياته.

(٢) أي ولو كان الظهور مستنداً إلى القرينة ولو إحتمالية فيكون معتبراً وإن علم أنّه ليس من الموضوع له بشيء.

(٣) أي وإن لم يكن اللفظ ظاهراً فيه فلا إعتبار به وإن كان يتبادر المعنىٰ في سائر الموارد لأن العبرة بالظهور في كلّ مورد بخصوصه دون آيات الوضع فلا نتيجة ترتّب عليه هذا كلّه لو كان المدار على الظهور الواصل للسامع، وأمّا لو كان المدار على الظهور حين الصدور ولذا تمسك القائلين بحجيّته بدلائل الوضع وأصالة عدم القرينة فهذا يكشف عن أن الحجة عندهم هو الظهور حين الوصول وإلّا لما كان للتمسك بهما موقع أصلاً وعلى أي لو كان المدار على الظهور حين الصدور لا الظهور الفعلي فيستفاد من التبادر الوضع وبأصالة عدم النقل يستكشف أنّه كان حقيقة في هذا المعنى حين صدوره من المتكلم وبأصالة عدم القرينة الموجبة لعدم الظهور حين صدوره من المتكلم يستكشف أنّه كان ظاهراً فيه لفرض إستكمال المقام لمقدّمات الظهور إلّا من حيث إحتفاف الكلام بما يمكن أن يكون قرينة على خلاف الحقيقة ثمرته في الفقه منها ورد في روايات كثيرة كما عن ابن وشا قال كان أبو عبدالله عليه السلام يكره الصلاة في وبر كلّ شيء لا يؤكل ↖

ظاهر إلّا يؤخذ به وإن أحرز ما وضعه بالتبادر أو غيره في غير هذا المورد إذ الظهور في مورد لا يجدى بالنسبة إلى مورد لا ظهور فيه ولو لإتصاله بما يصلح للقرينية وحينئذٍ لا يرى لمثل هذا البحث نتيجة عمليّة كما لا يخفى، ثمّ إنّه في المقام بعد البناء على كون مدار الحجية على الظهور الفعلي[١] قد يقع نزاع على أن المدار على مطلق الظهور ولو تصورياً الحاصل ولو من خرق الصوت أو النائم أو المدار على الدلالة التصديقية المحتاجة إلى ثبوت كون المتكلم في مقام الإفادة والإستفادة، وعلى الأخير[٢] أيضاً قد ينازع بأن مدار الحجية على مجرد هذا الظهور التصديقي ولو نوعياً او المدار على التصديق الفعلي الظنّي بالمراد ونتيجة هذا البحث ظاهر[٣]

لحمه باب ٢ من لباس المصلي وكلمة يكره في كلام الإمام عليه السلام ظاهر في الحرمة وفي الإصطلاح يكون المراد الحزازة والكراهة غير اللازمة.

(١) تذنيب يقع الكلام في أن المدار على مطلق الظهور حتّى الظهور التصورى المنسبق من اللفظ ولو صدر من غير الملتفت أو المدار على الظهور التصديقي وهو ما صدر عن جد وإلتفات.

(٢) ثمّ لو فرضنا كون المدار على الظهور التصديقي وما صدر عن جد في مقام الإفادة والإستفادة هل المدار على الظهور النوعي الحاصل لغالب الناس أو الظهور الفعلي الشخصي.

(٣) وهو كون المدار على الظهور النوعي أو الشخصي أنّه على الأوّل لو لم يحصل له الظهور الفعلي لكن نوعاً يحصل منه الظهور يكون معتبراً ببناء العقلاء كما هو الظاهر أيضاً وإن كان المدار على الظهور الفعلي الشخصي لابدّ من

وأمّا البحث السابق منه[١] فنتيجته ربّما تظهر في بحث التمسك بالعام في الشبهات المصداقية[٢]

حصوله وبدونه لا إعتبار به.

(١) بأن المدار على مطلق الظهور أو الظهور التصديقي.

(٢) وملخص بيان النتيجة أنّه لو كان مدار الحجية في الظهورات على الدلالة التصورية المحضة الّتي هي عبارة عن مجرد تبادر المعنىٰ مطلقاً ولو مع القطع بعدم كون المتكلم في مقام الإفادة والجد بالمراد كالنائم يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية من جهة تحقّق موضوع الحجية وهو الظهور التصورى للعام مع إحتمال المطابقة للواقع، وأمّا لو كان مدار الحجية في أصالة الظهور على الدلالة التصديقية والكشف النوعي عن المراد لمعلوميّة تبعية حصول التصديق بالمراد من اللفظ لإحراز كون المتكلم في مقام الإفادة والجد المتوقّف ذلك على إلتفاته بجهات مرامه وخصوصيّاته والشكّ في مصداق المخصص لا يكون هناك غلبة نوعية فيها على إلتفات المتكلم فلا يكاد يحصل التصديق النوعي بالمراد حتّى يكون مشمولاً لدليل التعبد فلا يجوز الرجوع إلى العام وتفصيله في محله، وربّما يقال ان الثمرة موجودة مطلقاً وأن هذا التخيل نشأ من عدم التميز بين الظهور الشخصي والظهور النوعي فإنا إذا إلتفتنا إلى التمييز بينهما وإلى أن موضوع الحجية إبتداء هو الظهور النوعى وأن الظهور الشخصي المساوق لوجدان الفرد إنّما يكون كاشفاً عقلائياً عن الظهور النوعى وأن العلاقة الوضعية عبارة عن القرن المؤكد المستتبع لإنسباق ذهن العرف المبني على ذلك الوضع إلى المعنىٰ من اللفظ تبين الأثر العملى لعلامة الحقيقة فإن المستعلم يستدلّ بالتبادر مثلاً أى بالظهور الشخصي على العلاقة الوضعية المساوقة للظهور النوعى حيث لا يوجد ما يوجب الإجمال وبذلك

وتوضيحه موكول إلى محله إن شاء الله تعالى مقالة[١] في حقيقة الدلالة وأقسامها[٢] فنقول أوّلاً[٣] أن حقيقة الدلالة عبارة عن إرائة شيءلشيء[٤] من جهة إرتباط خاص بينهما ناشئة[٥] عن الجعل[٦] تارة وقائمة بذاتها[٧]

ينقح موضوع الحجية، وفيه أن ما ذكر غفلة من القائل فإنا لاننكر أن الحقيقة يوجب الظهور الشخصي ومصداق للظهور النوعي فهذا أمر مسلم لكن مدار الموضوع في الأحكام ليس على ذلك بالخصوص بل مطلق الظهور الحاصل سواء كان من حاق اللفظ أو مع القرينة فيكون صغرى للظهور النوعي نعم أحد أفراده هو المعنىٰ الحقيقي فهذا لا يوجب الإنحصار به وترتب الثمرة على هذا البحث.

(١) نموذج ٦ في الدلالة وأقسامها.

(٢) وتحقيق الكلام فيها يكون في ضمن أُمور.

(٣) الأمر الأوّل في بيان حقيقة الدلالة وهي إنتقال النفس من تصور أمر إلى تصور أمر آخر لملازمة بين التصورين إتفاقاً كالشيء بالشئ يذكر ونحوه أو لإعتقاد النفس الملازمة بين المتصورين وهو العمدة وجامعه هو إرائة شيء لشيء من جهة إرتباط خاص بينهما.

(٤) كإرائة العلم للفسخ مثلاً.

(٥) الأمر الثاني في بيان أقسام الإرائة من ناحية منها وهي إمّا جعلية أو ذاتية.

(٦) وهي الملازمة الّتي منشأها جعل جاعلها لغاية ما كالملازمة الّتي جعلها ناصب العلم على رأس الفرسخ لينتقل من يراه إلى كون مركزه هو رأس الفرسخ.

(٧) وهي الملازمة الذاتية بأن كان منشأ إقتضاء ذات أحد المتلازمين ←

أُخرى وذلك[١] أيضاً تارة على وجه لايكون الواسطة في ثبوتها إلّا نفس ذاتها بلا دخل لشيء آخر فيه[٢] وأُخرى على وجه يكون[٣] بجهة خارجة من ذاتها من مثل الطبيعة[٤] أو شدّة الأنس بينهما لكثرة إستعمال[٥] أو غيره[٦] ثمّ[٧] الطريق لإستكشاف هذا الربط[٨] تارة هو العقل[٩]

الآخر كملازمة العلة والمعلول كالنار للحرارة أو إقتضاء أمر ثالث لهما كملازمة المعلولين لعلة واحدة كالنار للحرارة والضياء.

(١) أي ذلك الإرتباط الخاص في بيان توضيح الذاتية والجعلية.

(٢) بأن يقتضي ذات أحد المتلازمين للآخر فيكون الإرتباط ذاتياً.

(٣) الواسطة في ثبوتها أمر خارج عن ذاتها بطبع أو جعل.

(٤) كدلالة أح أح على وجع الصدر.

(٥) بأن صار حقيقة في المعنىٰ بكثرةالإستعمال.

(٦) كالوضع فيكون وضع الواضع اللفظ ليدلّ بوجوده الخارجي على وجود معناه في نفس المتكلم به فتكون الملازمة المجعولة بين اللفظ الّذي ينطق به المتكلم والمعنىٰ الّذي يتصوره موجبة لإنتقال ذهن السامع لذلك اللفظ إلى وجود معناه في ذهن المتكلم به.

(٧) الأمر الثالث ينقسم الإرائة والإرتباط بحسب إنكشافه من ناحية أُخرى إلى قسمين تارة عقلي وأُخرى غير عقلي.

(٨) والملازمة.

(٩) فتكون الدلالة عقلية كدلالة الكلام الّذي تسمعه من وراء الجدار على وجود المتكلم به.

٣٩٨ ـــــــ

ترى أن الجهل بها[١] مانع عن فعليتها[٢] وأن شأن العلم رفع هذا المانع لا أنّه[٣] بنفسه دخيل في العلة كما[٤] يشهد الوجدان بأن في صورة الإلتفات إلى مقتضيات الدلالة بتوسيط القوة العاقلة[٥] أو سائر القوى[٦] يرى تمام التأثير مستنداً إليها[٧] بلا إلتفات إلى علمه وإنما نظره إليه نظر طريقي محض ومن هذا البيان[٨] ظهر[٩]

متعلّق العلم تارة والجهل أُخرى.

(١) أي بالدلالة.

(٢) أي الدلالة.

(٣) أي العلم.

(٤) الأمر الثاني أن في الملازمة العقلية يرى الناظر أن المؤثر هي الملازمة بحيث يكون غافلاً عن علمه أصلاً.

(٥) في الملازمة العقلية.

(٦) في الملازمة الوضعية والطبعية.

(٧) أي إلى الملازمة.

(٨) ثمّ بين الفرق بين الملازمة العقلية وغير العقلية بجهات.

(٩) هذه هي الجهة الأُولى وملخصها أن الملازمة العقلية يكون من وسائط الإثبات فإنّه بحكم العقل بالملازمة فيستكشف عن الملازمة الواقعية والدلالة فإنّه طريق إليها بخلاف الملازمات الغير العقلية فإنّه واسطة لثبوت الملازمة لا أنّها يكون طريقاً إليها، فالوضع علة لثبوت الدلالة سيّما على القول بالتعهد فكلّ واحد يتعهد بأنّه إن أراد المعنىٰ الفلاني يبرزه بهذا اللفظ فكلّ واحد يتعهد لثبوت الدلالة على المعنىٰ كذلك.

أن نسبة العقل إلى الدلالة ليس كنسبة الطبع أو الوضع إليها كيف والأخيرين[١] من وسائط الثبوت والأوّل[٢] من وسائط الإثبات فحينئذٍ ففي تقسيمهم إيّاها إلى العقلية والوضعية مثلاً ليس على نسق واحد بل الأُولى في مقام التقسيم بالنظر إلى مرحلة الإقتضاء أن يقسم إلى الذاتي والجعلي[٣] وبالنسبة إلى مرحلة الفعلية[٤] بالعقلية وغيرها من سائر القوى الوجدانيّة ثمّ[٥] إن في تقابل العقلية والوضعية جهة إختلال آخر حيث أن الدلالة العقلية ليس إلّا دلالة تصديقية يوجب الإذعان بالمدلول[٦]

---

(١) أي الطبع والوضع علتان لثبوت الدلالة.

(٢) أي العقل واسطة في إثبات الدلالة.

(٣) بأن الملازمة إمّا بإقتضاء ذاته أو بجعل جاعل.

(٤) فتارة تكون الملازمة عقلية فتكون كاشفاً وأُخرى غير عقلية فتكون هي الواسطة في الثبوت.

(٥) إشارة إلى الجهة الثانية من الفرق بينهما وملخصه أن الدلالة الوضعية دلالة تصورية وقد تقترن بالدلالة التصديقية لا بإقتضاء الوضع بل باقتضاء القرائن بخلاف الدلالة العقلية فهي دائماً مقترنة بالتصديق بالمدلول لكونها مستندة إلى إعتقاده الملازمة بين المتصورين وجوداً فتصور أحدهما والتصديق بوجوده يستلزم تصور الآخر والتصديق بوجوده.

(٦) والإعتقادية فمن نظر إلى العلم المنصوب على رأس الفرسخ فكما أنّه يتصوره ويصدق بوجوده كذلك يتصور رأس الفرسخ ويصدق بوجوده في مركز العلم لإعتقاده بالملازمة المجعولة بينهما والملازمة الذاتية كذلك بطريق أُولى.

بخلاف ما يستند إلى مجرد الوضع لأنّه ليس إلّا دلالة تصورية على وجه ينسبق المعنىٰ من اللفظ إلى ذهن السامع[١] مع الجزم بعدم وجوده خارجاً أم في ذهن المتكلم[٢] أو في مرحلة إرادة تفهيمه كيف وأشرنا في المقالة السابقة إلى أن الدلالة التصديقية فرع تحقّق مقدّمات أُخرى[٣] من مثل كون المتكلم في مقام الإفادة والإستفادة على وجه يوجب بمثلها التصديق بمراديّة المعنىٰ للمتكلم قطعياً أم ظنياً، وعليه فكم فرق بين سنخ الدلالة الوضعية في الألفاظ أو الطبيعية والعقلية بل وبينهما فرق آخر[٤] من حيث أن في دلالة اللفظ على المعنىٰ لا يتلفت الإنسان إلى اللفظ مستقلاً بل تمام الإلتفات إلى معناه[٥]

---

(١) عند صدور اللفظ ولو ممّن لا شعور له.

(٢) فينسبق المعنىٰ من هذا اللفظ في ذهنه فيبرزه في الخارج عند إرادة تفهيمه وربّما لا يقصد التفهيم فلا يبرزه.

(٣) فإن التصديق بأن ما تصوره سامع كلام المتكلم هو مراده الّذي إستعمل فيه اللفظ المسموع فهو أمر آخر يفتقر إثباته إلى دليل من القرائن الحالية أو المقالية الموجبة لذلك ومنها مقدّمات الحكمة.

(٤) هذه هي الجهة الثالثة من الفرق بين الدلالة الوضعية والعقلية وملخصه أن في الدلالة اللفظية يكون تمام الإلتفات إلى المعنىٰ واللفظ ما به ينظر كما مر مراراً ولذا يسرى حسن وقبح أحدهما إلى الآخر بخلاف سائر الدلالات فإن الدال والمدلول كلاهما ملتفت إليه من العلم والفرسخ.

(٥) كما تقدّم فيسرى إلى اللفظ قبح المعنىٰ.

على وجه كان المعنىٰ بعناية عين اللفظ واللفظ عينه ولذا ربّما يسرى المقبحات المعنوية إلى اللفظ وكذا العكس[١] بخلاف سائر الدلالات[٢] حيث أن شأن الدال ليس إلّا صيرورته موجباً للإذعان بغيره مع كمال الإلتفات إلى إثنينيتهما ومن هنا[٣] نقول بأن سنخ إستعمال الألفاظ ليس من باب سائر العلامات الملتفت إليها مستقلاً[٤] الموجبة للإذعان بغيرها[٥] ولذا لا تسرى جهات قبح العلامة[٦] إلى ذيها[٧] وعكسه[٨] بخلاف باب الإستعمال[٩] ثمّ إنّه بعد شرح حقيقة الدلالة وأقسامها من حيث مقتضياتها ثبوتاً أم إثباتاً يبقى الكلام[١٠]

---

(١) كما تقدّم واللفظ قنطرة إليه فيسرى تعقيد اللفظ ونحوه إلى المعنىٰ.

(٢) أي الدلالة العقلية.

(٣) أي من كون الفرق بينهما من عدم الإلتفات مستقلاً في الدلالة المستقلة إلّا إلى المعنىٰ والإلتفات إليهما في سائر العلامات.

(٤) كالإلتفات إلى العلم.

(٥) أي بغير العلامة وهو الفرسخ.

(٦) كالعمود الّذي جعله علامة كما لو جعل ذلك رجل حمار ميّت.

(٧) أي ذي العلامة وهو الفرسخ فلا يسرى إليه قبحها.

(٨) أي قبح ذي العلامة وهو قرية لليهود لا يسرى قبحه إلى العلامة.

(٩) أي إستعمال اللفظ في المعنىٰ كما عرفت.

(١٠) الأمر الخامس في بيان تقسيم الدلالة بإعتبار المدلول إلى ثلاثة المطابقة والتضمن والإلتزام.

في تقسيم آخر لها من جهة الإختلاف في المدلول بكونه مطابقة أو تضمناً أو إلتزاماً وذلك لأن إرائة الشيء بالنسبة إلى تمام ما هو مرتبط مع مطابقة[١] وعلى جزئه تضمن[٢] وعلى خارجه التزام[٣] ولا يخفى[٤] أيضاً[٥] أن لتصوير مثل هذه الأقسام[٦] في الدلالة الغير العقلية مجال[٧] نظراً إلى أن العلقة الحاصلة من ناحية الوضع[٨] أو كثرة الأنس[٩] وغيرهما بين الطرفين[١٠]

---

(١) وبعبارة أُخرى دلالة اللفظ على تمام ما وضع له تكون دلالة مطابقية.

(٢) فالدلالة التضمنية دلالة اللفظ على جزء مطابق ما وضع له بمعنىٰ إنتقال الذهن إلى جزء مطابق ما وضع له بسبب إنتقاله إلى المعنىٰ الموضوع له.

(٣) فالدلالة الإلتزامية هي دلالة اللفظ على الأمر الخارج عما وضع له بسبب الملازمة بينهما ذهناً أو خارجاً.

(٤) ثمّ قامﷺ في بيان أن هذه الأقسام بأجمعها هل تجري في الدلالة اللفظية والعقلية معاً أم لا ويختص بالأوّل.

(٥) والكلام حينئذٍ في الدلالة اللفظية فيجرى فيها الدلالات الثلاثة من المطابقة وهي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له والتضمن وهي دلالة اللفظ على جزء المعنىٰ والإلتزام هي دلالة اللفظ على الأمر الخارج عن الموضوع له.

(٦) أي الثلاثة.

(٧) واسع.

(٨) أي بالجعل.

(٩) أي بكثرةالإستعمال.

(١٠) وهو اللفظ والمعنىٰ.

ربّما يختص بخصوص طرفه[١] دون غيره وإنما إرائته عن الغير[٢] بإقتضاء ذات الطرف[٣] المدلول معه[٤] وأمّا في الدلالة العقلية فتصوير الإلتزام فيه لا يخلو عن إشكال[٥] نظراً إلى أنّ وجه الإنتقال إلى الملزوم[٦] من الدال[٧] بعينه[٨] متحقّق بالنسبة إلى لازمه[٩]

---

(١) أي يختص الطرف وهو اللفظ مثلاً بخصوصيته وبذلك يكون له الإرائة عن الغير وهو الأمر الخارج عن المعنىٰ.

(٢) وهو الأمر الخارج عن المعنىٰ.

(٣) وهو اللفظ الدال على المدلول والمعنىٰ أيضاً.

(٤) أي مع الغير وهو الأمر الخارج عن المعنىٰ وهو المصطلح عليه بالدلالة الإلتزامية هذا كلّه في الدلالة اللفظية، وأمّا الدلالة العقلية فدلالة المطابقة والتضمن فيها جارية كدلالة الكلام الّذي وراء الجدار على وجود متكلم من تمام المعنى بالمطابقة وعلى جزئه بالتضمن.

(٥) وملخصه أن منشأ الدلالة غير اللفظية هي الملازمة وهي كما تكون متحقّقة بين الدال والمدلول كذلك تكون موجودة بين الدال ولازم المدلول وعليه تكون الدلالة على اللازم أيضاً مطابقة لإتحاد السبب والوجه.

(٦) وهو وجود المتكلم.

(٧) وهو سماع الكلام من وراء الجدار.

(٨) أي بعين هذا الإنتقال متحقّق بالنسبة إلى لازمه.

(٩) وهو كونه رجلاً مثلاً أو فارساً أو عربياً ونحو ذلك فيكون أيضاً لازماً لمدلول هذا الدال.

ولازم لازمه[١] إذ جميع اللوازم بالنسبة إلى الدال كنسبة واحدة بلا جهة ميز بينها[٢] من تلك الجهة كما هو الشأن في الدلالات الإلتزامية بالنسبة إلى لازم الشيء ولازم لازمه وهكذا[٣] كما لايخفى نعم لا بأس بتقسيمها إلى المطابقة والتضمن كسائر الدلالات كما لا يخفى[٤] نعم[٥]

---

(١) أي لازم الملازمة فتكون دلالته على هذا الكلام أيضاً مطابقة كما عرفت كنبات لحيته في الرجل.

(٢) أي بين اللوازم فالإلتزام في عرض المطابقة.

(٣) كطلوع الشمس فإن لازمها وجود النهار ولازمها ضياء العالم والحرارة وكلّ ذلك من لوازم نفس الشمس ولو كان مع الواسطة.

(٤) كما تقدّم.

(٥) إشارة إلى إنكار بعض دلالة التضمن وإرجاع التضمن إلى المطابقة خلافاً لما عليه المحقّق النائينيّ من إرجاع الدلالة التضمنية إلى الدلالة الإلتزامية ولعله سيأتي في محله إن شاء الله تعالى قال صاحب البدائع الرشتي ص ١٩٠: قال في كلام له جرى في التضمن والإلتزام على إصطلاح علماء البيان حيث أن الدلالة الوضعية عندهم مختصة بالمطابقة فيجعلون الدلالة على الجزء واللازم من الدلالة العقلية المحضة وتقسيم الدلالة الوضعية إلى الثلاثة مبنى على مصطلح أهل الميزان وحينئذٍ نقول إن الدلالة الوضعية منحصرة في المطابقة والدلالة الوضعية لابدّ أن تكون مقرونة بالإرادة فالدلالة المطابقية خاصة لابدّ أن تكون مقرونة بها فكلّ دلالة ناشئة من العلم بالوضع إن كانت مجامعة للإرادة كانت مطابقة وإلّا كانت عقلية محضة، إنتهى. ولعله هو المتوهّم وعلى أي ذكر في الفصول ص ٢٠: ↖

قد يتوهّم[١] بأن دلالة الشيء[٢] على تمام المعنىٰ[٣] هو عين إرائته[٤] لجزئه لأن المركب في الخارج عين أجزائه فلا مجال لجعل قسم ثالث يسمّى بالتضمن و[٥] لكن نقول إن للأجزاء إعتبارات[٦] في ظرف الإنضمام بغيره أحدها إعتبارها[٧] بشرط لا[٨] وهو[٩] بهذا

وذهب جماعة من المحقّقين إلى أن التضمن فهم الجزء في ضمن الكلّ فالدلالتان متحدتان ذاتاً متغايرتان بحسب الإعتبار والإضافة وحملوا التبعية على التبعية لما هو المقصود من الوضع أعنىٰ الدلالة على المجموع من حيث المجموع إلى آخر كلامه.

(١) وملخصه أن الأجزاء بشرط الإنضمام هي عين الكل فدلالة اللفظ على كلّ جزء إنّما هي بنفس دلالة على جميعها فليس في البين إثنينية لتوصف أحدهما بالمطابقة والأُخرى بالتضمن.

(٢) أي اللفظ.

(٣) أي بالمطابقة.

(٤) أي إرائة اللفظ لأجزاء المعنىٰ.

(٥) هذا هو الجواب عنه وملخصه أن الأجزاء عين الكل ببعض الإعتبارات وببعضها مغاير معه كما ستعرف.

(٦) ثلاث.

(٧) أي الأجزاء.

(٨) أي لا يكون معها شيء.

(٩) وبعبارة أُخرى وجوده قبال سائر الأشياء أي الجزء.

الإعتبار غير الكل[١] ولا يحمل عليه أيضاً[٢] والآخر إعتباره بشرط الإنضمام[٣] وهو بهذا الإعتبار عين الكل ويحمل عليه[٤] بالحمل الذاتي الأولى[٥] كحمل كلّ شيء على نفسه[٦] وثالثة إعتباره[٧] لا بشرط وفي هذا الاعتبار مغاير مع الكل[٨] ولكن قابل للحمل عليه بالحمل المتعارف[٩] ومن المعلوم[١٠]

---

(١) فزيد ليس اليد بشرط لا.

(٢) فلا يقال الإنسان يد.

(٣) وهو المعبر عنه بشرط شيء بأن ينضم إلى شيء آخر وهو حينئذٍ حقيقة الجزء.

(٤) أي على الكل.

(٥) فيقال الإنسان هو اليد مع إنضمام سائر الأجزاء.

(٦) كحمل حيوان ناطق على الإنسان.

(٧) أي الجزء.

(٨) فإن الإنسان ليس يدلا بشرط بل يد بشرط إنضمام سائر الأجزاء.

(٩) الشايع الصناعي فيقال الإنسان يدلا بشرط والإنسان حيوان لا بشرط.

(١٠) وحينئذٍ في مقام النتيجة وهي أن دلالة اللفظ على ذات الجزء بالإعتبار الثاني هي دلالته على الكل ولا إثنينيّة بينهما دون أحد الإعتبارين الآخرين فليس هي نفس دلالته على الكل بل هي دلالة أُخرى في عرض دلالته على الكل وجوداً وفي طولها رتبة لكونها مسببة عنها ولا مانع من أن يراد بالتضمن في إصطلاح القوم هذا النحو من دلالة اللفظ على ذات الجزء.

أن دلالة الشيء على الجزء متحد مع دلالته على الكلّ لو لوحظ الجزء بشرط شيء وإلّا فمع إعتباره لابشرط أو بشرط لا فدلالة الشيء على الكلّ قاصرة عن الإرائة على الجزء بهذا الإعتبار[١] إلّا بإنتقال ثانوي[٢] وهو[٣] بهذه الإرائة دلالة تضمنية وخارجية[٤]

---

(١) لما عرفت من الجزء بشرط لا ليس من الكل بشيء وكذا الجزء لا بشرط وانما الكل من الجزء بشرط إنضمام سائر الأجزاء.

(٢) بأن ينتقل من الجزء كاليد إلى الكل وهو الإنسان إن إجتمع معها سائر الأجزاء.

(٣) أي الجزء.

(٤) أي غير المطابقة وبالجملة دلالة اللفظ على ذات الجزء بإعتبار بشرط شيء هي دلالته على الكل وهذا هو ما أشار إليه المستشكل وأمّا دلالة اللفظ على ذات الجزء بأحد الإعتبارين الآخرين فليست هي نفس دلالته على الكل بل هي دلالة أُخرى في عرض دلالته على الكل وجوداً وفي طولها رتبة لكونها مسببة عنها ولا مانع من أن يراد بالتضمن ذلك وربّما يورد عليه من أن ملاحظة ذات الجزء بشرط لا أو لا بشرط تخرجه عن كونه جزء فلا تكون دلالة اللفظ عليه حيث تحصل دلالة تضمنية لأنها عبارة عن دلالة اللفظ على جزء معناه المطابقي وذلك لأن الإعتبارات الثلاث المزبورة انما تطرء على المعنىٰ في حال توجّه الذهن إليه ليحكم به أو عليه وأمّا خطوره في الذهن تبعاً لخطور معنىٰ آخر هو متعلّق نظر العقل فلا يستلزم شيئاً من هذه الإعتبارات وإنّما يخطر في الذهن ذات المعنىٰ صرفاً فيمكن الجواب أيضاً بأن أصل الإشكال كان يدور مدار كون التضمن دلالة ضمنيةوهي تتحقّق في ضمن دلالةاللفظ على الكل وأمّا لو كانت ↖

عن المطابقة كما لا يخفى، ثمّ[١] إن الملازمة بين المعنىٰ المطابقي وغيره[٢] تارة بيّنة على وجه[٣] يستلزم تصور أحدهما تصور غيره ولا ينفك أحد المدلولين عن الآخر في مقام الإنسباق إلى الذهن[٤]

دلالة أُخرى بخطور آخر غير خطور تمام المعنىٰ من اللفظ فيرتفع الإشكال بيان ذلك أنّه إذا قال المتكلم السكنجبين شراب لذيذ فأوّل ما تصوره النفس هو هذا المركب على إجماله وقد يخطر في الذهن ذات الخل أو ذات العسل لكون ذلك المركب الّذي هو مدلول اللفظ مركباً منهما فإذا خطر شيء منهما فلا محالة يخطر ذات الجزء غير معنونة بعنوان ما من تلك الإعتبارات لأن ذات الخل مثلاً هو الجزء الحقيقي الداخل في قوام ذلك المركب لا بعنوان بشرط شيء فإن هذا العنوان هو مفهوم الجزء بالحمل الأولى وعليه يكون خطور جزء المعنىٰ الّذي هو مدلول اللفظ مطابقة بهذا نحو من الخطور دلالة تضمنية وهي غير دلالة اللفظ بالمطابقة على جميع الأجزاء الّتي لكلّ منها تصيب بتلك الدلالة لتكون الدلالة التضمنية عين الدلالة المطابقة دلالة مستقلاً وجوداً في عرض دلالة المطابقة لأن في الذهن حيث تتحقّق الدلالة التضمنية خطورين منها لا خطور واحد.

(١) الأمر السادس في بيان أقسام اللزوم، وهو على ثلاثة أقسام البين بالمعنىٰ الأعم والأخص وغير البين.

(٢) وهو الأمر الخارج عنه.

(٣) أخص وهوما يكفي تصور الملزوم وحده في تصورلازمه والجزم بينهما.

(٤) ككون الإثنين ضعف الواحد فإن من تصور الإثنين تصور كونه ضعف الواحد وجزم باللزوم بينهما.

وأُخرى ليس الأمر بهذه المثابة[١] بل يحتاج في الإنتقال إلى غيره إلى الإلتفات بالملازمة بينهما تفصيلاً وهذا الإلتفات أيضاً تارة مستند إلى التأمّل في جهات خفية[٢] وأُخرى حاصلة بأوّل نظرة وتوجّه إليها[٣] وربّما تسمّى الأُولى بالدلالة البينة بالمعنىٰ الأخص والأخير بالأعم والوسيط بغير البيّن و[٤] من سنخ الأوّل باب المفاهيم[٥] وبه[٦] يمتاز عن دلالة الآيتين على أقل الحمل[٧]

---

(١) من الوضوح.

(٢) بأن يفتقر إذعان العقل وجزمه به إلى تصور طرفيه ومقدّمة أُخرى ككون زوايا المثلث تساوي قائمتين فإنّه بالضرورة لا يكفي تصور الطرفين فقط في جزم العقل بالدعوى المذكورة بل يفتقر مع تصورهما إلى مقدّمة هندسية وهذا هو اللزوم غير البين.

(٣) بأن يفتقر إذعان العقل به إلى تصور طرفيه أعنى بهما اللازم والملزوم ككون الأربعة تنقسم إلى متساويين فإن تصور الأربعة وحدها لا يكفي في إذعان العقل وجزمه بكونها تنقسم إلى متساويين بل لابدّ من تصور الإنقسام بمتساويين أيضاً وهذا هو اللزوم البين بالمعنىٰ الأعم.

(٤) ثمّ بيّن ﷺ مصاديق لزوم البين وغير البين بأقسامه الثلاثة.

(٥) وهو البيّن بالمعنىٰ الأخص فإنّه بمجرد تصور الملزوم والمنطوق ينتقل إلى اللازم وهو المفهوم.

(٦) أي بهذه الجهة.

(٧) فإن الآيتين المزبورين سورة الأحقاف آية ١٥، وحمله وفصاله ثلاثون شهراً وسورة البقرة آية ٢٣٣، والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين الآية ↖

أو دلالة الحاتم على الجود[١] وأمثاله من مفاد الجمل[٢] والحال أن جميع المدلولات الإلتزامية خارجة عن محل النطق[٣] فحينئذٍ ففي تعريفهم المفهوم بمدلول ليس في محل النطق قبال المنطوق لا يكون بإطلاقه تاماً كيف ويلزم طرد[٤] الأخير[٥] وعكس[٦] الأوّل[٧]

من البين بالمعنىٰ الأعم لأنّه لا يكفي تصور الملزوم فقط بل يحتاج إلى تصور الملازمة حتّى ينتقل إلى اللازم من دون إحتياج إلى دقيق النظر وهو المعبر عنه بدلالة الإقتضاء.

(١) فيتصور الحاتم وهو الملزوم ويتصور الملازمة بين الحاتم والجود فينتقل إلى اللازم وهو الجود فيكون من البين بالمعنىٰ الأعم.

(٢) فإن الجمل التركيبة لها دلالة إلتزامية كالمفردات مثل كثير الرماد الدالة على الجود ونحو ذلك.

(٣) ولكن ليس كلّما كان خارجاً عن محل النطق مفهوماً بل يختص باللزوم البين بالمعنىٰ الأخص.

(٤) الإطراد هو صدق المحدود على مصاديق الحد قباله عدم الإطراد أي ليس جامعاً للأفراد.

(٥) أي المنطوق وهو مادلّ في محل النطق فلا يكون جامعاً للأفراد فلا يشمل آية الحمل ويخرج آية الحمل عن المنطوق مع أنّه منه.

(٦) وعدم العكس أي غير مانع للأغيار فيشمل الحد لغير مصاديق المحدود.

(٧) أي الأوّل هو المفهوم مادلّ في غير محل النطق غير مانع للأغيار فيشمل مثل الحاتم ونحوه.

بدلالة[١] الإيماء من دلالة الآيتين على أقل الحمل[٢] إذ ظاهرهم[٣] إدخال مثل هذه الدلالة في المنطوقية فراجع الفصول في باب المفاهيم[٤] ترى صدق ما حكيناه والله العالم.

---

(١) يرجع إلى عدم إطراد تعريف المنطوق.

(٢) فيخرج عن المنطوق.

(٣) أي مع أن ظاهرهم كونها من الدلالة المنطوقية.

(٤) ذكر في الفصول ص ١٤٧: قسموا المنطوق إلى صريح وغير صريح ـ إلى أن قال: ـ والثاني هو المدلول عليه بدلالة الإشارة كدلالة الآيتين على أقل الحمل فإن إحديهما مسوقة لبيان حقّ الوالدة والأُخرى لبيان أكثر مدّة الفصال ويلزم منهما تعيين أقل الحمل، إنتهى.

نموذج ٧ ذكر في الكفاية وغيرها هل وضعت الألفاظ لنفس المعاني الّتي لم تقيد بنحو من أنحاء الإرادة الّتي تتعلّق بها حين الإستعمال أو أنّها وضعت للمعاني المتقيدة بنحو من أنحاء الإرادة سواء كان التقيد داخلاً والقيد خارجاً أم كان كلاهما خارجين بأن يكون الموضوع له هي الحصة الّتي يوجبها إقتران المعنىٰ بالإرادة سواء كانت الإرادة إرادة إستعمالية وهي إرادة إستعمال اللفظ في المعنىٰ وإرادة إفنائه في مطابقه أم إرادة تفهيمية وهي إرادة تفيهم المعنىٰ الّذي استعمل اللفظ فيه للمخاطب أم إرادة جدية وهي إرادة المعنىٰ الّذي أستعمل اللفظ فيه جدّاً وحقيقة سواء كان في مقام الإخبار به أو عنه أم في مقام الإنشاء بأي نحو كان إنشائه قال في «الكفاية» ج ١ ص ٢٢: لاريب في كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي لا من حيث مرادة للافظها إلخ. وتبعه المحقّقين كلّ ذلك تبعاً للفصول وإستدل لذلك في الكفاية بوجوه الوجه الأوّل قال لما عرفت بما لامزيد ⇖

عليه من أن قصد المعنىٰ على أنحائه من مقوّماتالإستعمال فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه هذا إلخ. لما تقدّم من تعدد اللحاظ وعدم الإنطباق على الخارج ولا يرد إشكال التفكيك بين الإسم والحرف لعدم اختصاص الدعوى في المقام بنوع دون نوع هذا لو أريد أنّه موضوع للمراد الذهني بما هو كذلك ولو أريد أنّه موضوع للمعنىٰ الواقعي الّذي له مطابق ذهني لم يرد عليه إشكال عدم الإنطباق على الخارج لجواز إنطباق المعنىٰ المذكور على الخارج إذا كان له مطابق في الذهن هذا كلّه لو كان المراد من الإرادة المتوهّم أخذها في الموضوع له الإرادةالإستعمالية الّتي هي لحاظ المعنىٰ فانياً فيه اللفظ كما هو مقتضى الجمود على ظاهر تحرير محل النزاع ولو أريد من الإرادة تفهيم إرادة المعنىٰ الّتي هي علة الإستعمال يرد عليه نظير الإشكال الأوّل أعنى لزوم تعدد الإرادة لو أريد إستعماله فيما وضع له، مضافاً إلى أن إرادة تفهيم المعنىٰ علة للوضع للمعنىٰ نفسه فلو وضع للمعنىٰ المقيد بالإرادة لزم إنفكاك المعلول عن علّته قال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ٢٤: إن الإرادةالإستعمالية بالدقة إرادة إيجاد المعنىٰ باللفظ بالعرض والإرادة التفهيمية إرادة إحضار المعنىٰ في موطن فهم المخاطب مثلاً وكلّ من الإرادةالإستعمالية والتفهيميةمتأخّر بالطبع عن الإستعمال فضلاً عن ذات المعنىٰ فلا يعقل أخذها في المستعمل فيه أو المراد إفهامه إلّا أن تقدّم الإستعمال على التفهيم المتولد منه وجوداً وطبعاً لا يمنع من أخذ الإرادة التفهيمية في المراد الإستعمالي لأن الإرادة التفهيمية مقدّمة على الإرادة الإستعماليّة لا أنّها متأخّرة عنها وجوداً أو طبعاً حتّى لا يعقل أخذ المعنىٰ متقيداً بها في مرحلة الإستعمال بل المحذور حينئذٍ أن الإرادة التفهيميّة سبب للإستعمال في ذات ما يراد تفهيمه لا غير فلو كان المستعمل فيه متقيداً بالإرادة التفهيمية لزم تعلّق الإرادة التفهيمية بالمعنىٰ المراد تفهيمه فيلزم الدور على المشهور والخلف

على التحقيق، إنتهى. وسيأتي ما هو التحقيق عنده وقال المحقّق العراقيّ في «البدايع» ج ١ ص ٩٢: إنّه يلزم من ذلك أن يتقوم المستعمل فيه بما هو من قوام الإستعمال أعنى به الإرادة الإستعمالية وبما أن الإستعمال متأخّر بالطبع عن المستعمل فيه وهو متقدّم عليه كذلك يستلزم أن يكون الشيء الواحد في آن واحد متقدّماً ومتأخّراً بالطبع بالإضافة إلى شيء واحد هذا خلف وهكذا الأمر لو كان التقييد بنحو آخر من أنحاء الإرادة الّتي أشرنا إليها لإتحاد الملاك فيها جميعاً، إنتهى. الوجه الثاني قال في «الكفاية» ج ١ ص ٢٢: مضافاً إلى ضرورة صحّة الحمل والإسناد في الجمل بلا تصرّف في ألفاظ الأطراف مع أنّه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة لما صحّ بدونه بداهة أن المحمول على زيد في زيد قائم والمسند إليه في ضرب زيد مثلاً هو نفس القيام والضرب لا بما هما مرادان، إنتهى. وتوضيحه أن قول القائل ضرب زيد أو زيد قائم إنّما يراد به نسبة الضرب بما هو إلى زيد وحمل القيام بما هو أيضاً على زيد كذلك كما لاريب في كون الإسناد والحمل المذكورين بلا تصرّف وتجوز في الألفاظ فلابدّ أن تكون الألفاظ موضوعة لنفس الذوات المذكورة بما هي هي لا بما هي مرادة وإن شئت قلت إن المعاني المرادة جزئيات ذهنية لما عرفت من معنىٰ الإرادة الإستعمالية في الحروف والجزئيات الذهنيّة لا يصحّ الإسناد إليها مثل قام سواء كان المراد منه القيام الخارجي أم الذهني لعدم النسبة وكذا لا يصح حمل بعضها على بعض لتباينها فالإسناد إليها والحمل عليها يتوقّف على التصرّف فيها بملاحظتها خارجية وهذا تجريد لها عن قيد اللحاظ مع أنّه يصح الحمل والإسناد بلا تصرّف. الوجه الثالث قال في «الكفاية» ج ١ ص ٢٣ مع أنّه يلزم كون وضع عامّة الألفاظ عاماً والموضوع له خاصاً لمكان إعتبار خصوص إرادة اللافظين في ما وضع له اللفظ إلخ. ووجه اللزوم أن الموضوع له إذا كان المقيد بالإرادة تمتنع دعوى

والتقييد بمفهوم الإرادة ضرورة أنّه لا تفهم من اللفظ فإن المتبادر الإرادة الحقيقية القائمة بالمتكلّمين فلابدّ أن يكون التقييد بالإرادات الجزئية فيكون الموضوع له خاصاً سواء كان من قبيل أسماء الأجناس أم من قبيل الأعلام أمّا الأوّل فلأن المعنىٰ في نفسه وإن كان كلّيّاً إلّا أنّه بعد تقييده بالإرادة يكون عن تلك الأفراد المقيدة وأمّا الثاني فلأن المعنىٰ في نفسه وإن كان جزئياً خارجاً لكن بعد تقييده بالإرادات المتعدّدة المتباينة يتعدّد وينحل إلى المتباينات قوله وهكذا في طرف الموضوع أي كزيد هو، هو لا بما هو مراد للافظ واستدل لهذا القول المحقّق العراقيّ بشهادة الوجدان به وفساد البرهان الّذي استدل به على الثاني «بدائع» الآملي ج ١ ص ٩٢: وتوضيح ذلك أن الألفاظ موضوعة على ذات المعاني هو التبادر فإن اللافظ لا يرى غير المعنىٰ حين يتكلّم وجداناً ولذا لو لفظ بها النائم والساهي أيضاً تقيد المعنىٰ، أيضاً ذكر المحقّق العراقيّ في «البدائع» ج ١ ص ٩٢: إستلزام ذلك لمخالفة طريقة الوضع المستفاد من الإستقراء وذلك إنا وجدنا بالإستقراء أن الواضع يفرق بين المعنىٰ الإسمي والحرفي بالوضع والموضوع فيضع بإزاء المعنىٰ الإسمّى ما يدلّ عليه بخصوصه وبإزاء المعنىٰ الحرفي ما يدلّ عليه بخصوصه ولم نجد في اللغة لفظاً واحداً موضوعاً بإزاء معنىٰ مركب من معنىٰ إسمي ومعنىٰ حرفي كما يلزم ذلك لو قلنا بتقييد المعنىٰ الإسمي بإرادة المتكلّم على نحو دخول التقييد وخروج القيد، إنتهى. وأجاب عن هذا الوجه في هامش «المحاضرات» استادنا الخوئيّ بوجوه قال في ص ١٠٧ ج ١: ويرده أوّلاً أن الإرادة معنيً إسمي وإن لوحظ آلياً ولا تنقلب بذلك عن المعنىٰ الإسمي إلى المعنىٰ الحرفي حتّى يلزم وضع اللفظ لمعنىٰ مركب من معنىٰ إسمي وحرفي لكون الإختلاف بينهما بالحقيقة لا الآلية والإستقلالية ـ إلى أن قال: ـ إلّا أن يكون مراده من المعنىٰ الحرفي نفس التقيد بالإرادة لا نفس الإرادة فإنّه معنىٰ حرفي ولكنّه

مدفوع أوّلاً بالنقض بوضع الألفاظ للمعاني المركبة أو المقيدة فإن معانيها متضمنة المعنىٰ الحرفي لا محالة إذ كلّ جزءٍ مقيد بجزءٍ آخر فالتقيد معنىٰ حرفي. وثانياً أنّه لا مانع من وضع لفظ لمعنىٰ مركب من معنىٰ إسمي وحرفي إذا دعت الحاجة إليه، إنتهى. وفيه أمّا عن الأوّل فلأن المركب من معنيين إسميين ولا محذور فيه والكلام في معنىٰ إسمي وحرفي، وأمّا عن الثاني نعم لا مانع لو دعت الحاجة من الوضع لكن الإرادة أمر غير اختياري فكيف يتقيد الأمر الإختياري وهو المعنىٰ بالأمر الغير الإختياري فلذا تكون غير ممكن فلا يتقيد به ولا يكون الموضوع له مركباً من معنىٰ إسمي وحرفي مضافاً إلى أن ما ذكره في صدر كلامه من كون الإرادة معنىٰ إسمياً فيلزم أن يكون الحروف أيضاً موضوعاً لمعنىٰ مركب من معنىٰ إسمي وهي الإرادة والمعنىٰ الحرفي وهو نفس الإرادة ولم يقل به أحد لأنّه كما أن المعنىٰ الإسمي دخيل فيه الحروف أيضاً موضوعة للمعنىٰ المراد وربّما يستدلّ للقول الثاني كما في الفصول بأن الوضع من الأعمال العقلائيّة الإختيارية ولا شبهة في أن الداعى للواضع إلى الوضع هو تسهيل طريق الإفادة والإستفادة في مقام المحاورة فلا محالة أنّه يضع الألفاظ بإزاء المعاني الّتي تقع في طريق الإفادة والإستفادة وهي طبعاً متعلّق إرادة المتكلّم وعليه يكون الموضوع له هو المعنىٰ الّذي تعلّقت إرادة المتكلّم به في مقام المحاورة ولذا سمّى معنىٰ من قولهم عناه يعنيه أي قصده فالوضع للأعم من ذلك أعنى به المفهوم من حيث هو لا يمكن أن يتحقّق من العاقل المختار لفرض عدم الداعى إليه وفيه أنّه إن أريد من كون الموضوع له هو المعنىٰ الّذي تعلّقت به إرادة المتكلّم على نحو دخول التقييد وخروج القيد فمرحلة الثبوت في المقام غير تامّة فلا تصل النوبة إلى مرحلة الإثبات كما عرفت مفصلاً مضافاً إلى ما ذكره المحقّق العراقيّ ﷺ إلى أن الدليل المزبور لوصح لما كان دالاً على المدّعى المذكور أعنى به دخول التقيد

وخروج القيد بل كان أقصى ما يدلّ عليه هو كون الموضوع له حصة من المعنىٰ كما سنشير إليه، إنتهى.

ثمّ إنّه قد يقال بإبتناء تبعية الدلالة للإرادة وعدمها على الخلاف في حقيقة الوضع أعنى به القول بكون الوضع عبارة عن إعتبار الربط بين اللفظ والمعنىٰ والقول بكونه عبارة عن التعهد وهو تباني العقلاء من أهل اللسان على النطق باللفظ الخاص عند إرادة إفادة السامع المعنىٰ الكذائي فإن قيل بكون الوضع هو التعهد المزبور فلا محالة كانت دلالة اللفظ على المعنىٰ تابعة لإرادة المتكلّم إياه لأن المتكلّم لا ينطق بهذا اللفظ جرياً على التباني المذكور إلّا عند إرادة المعنىٰ للمعبر عنه بذلك اللفظ وأمّا إذا نطق به سهواً فلا يكون ذلك اللفظ في ذلك الوقت وتلك الحال مشمولاً للتعهد المزبور فلا يكون موضوعاً لذلك المعنىٰ فلو استدعى سماعه تصوره لكان ذلك من باب الإستيناس لا من دلالة اللفظ عليه بسبب اللفظ وأمّا عدم التبعية بناء على كون الوضع إعتبار الربط بين اللفظ بالمعنىٰ فواضح ذكر المحقّق العراقيّ في «البدائع» ص ٩٦ ج ١: ولا يخفى ما في هذا التفصيل فإنّه تبعية الدلالة للإرادة كما تتحقّق على القول بكون الوضع عبارة عن التعهد المزبور تتحقّق أيضاً على القول بكون الوضع عبارة عن إعتبار الربط بين اللفظ والمعنىٰ كما قربناه في ما سبق، إنتهى. وإختار المحقّق الإصفهانيّ أن الإرادة الإستعمالية دخيل في المعنىٰ وأن الدلالة الوضعيّة دلالة تصديقية قال في «النهاية» ص ٢٣ ج ١: إن دخل الإرادة بحيث يوجب إنحصار الدلالة الوضعية في الدلالة التصديقية لايكون متوقّفاً على صيرورة الإرادة قيداً في المستعمل فيه بل يمكن الدخل بأحد وجهين أمّا على نحو تصوره شيخنا العلّامة أدام الله أيّامه.

في الفرق بين الإسم والحرف بأن يقال ان الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني لا مطلقاً بل لأن يراد بها معانيها كما قال دام ظله إن الإسم موضوع لأن يراد

به المعنىٰ إستقلالاً والحرف لأن يراد به المعنىٰ حالة وآلة للغير فيتقيد العلقة الوضعية بصورة الإرادة الإستعمالية وفي غيرها لا وضع وما يرى من الإنتقال إلى المعنىٰ بمجرد سماع اللفظ من وراء الجدار أو من لافظ بلا شعور ما وغير إختيار فمن جهة أُنس الذهن بالإنتقال من سماعه عند إرادة معناه هذا وأمّا على نحو ما تصورناه في الفرق بين الإسم والحرف بناء على إتحاد معناهما ذاتاً بأن يكون اللفظ موضوعاً للمعنىٰ الّذي تتعلّق به الإرادة الإستعمالية فهو إشارة إلى ذات الخاص لا بوصف الخصوصيّة وفائدته عدم الإختصاص الوضعي بين اللفظ والمعنىٰ الّذي لا يتخصص بالمرادية وقد عرفت أن الثاني أقرب إلى الإعتبار لأن اللحاظ والقصد من شؤون المعنىٰ والإستعمال فيصح جعلهما قيداً للمعنىٰ ولا يصح جعلهما قيداً لما لم يكونا من شئونه وأحواله أعنى الوضع فتدبر جيّداً ولا يخفى أن لازمه كما مر سابقاً وضع اللفظ للحصص المتعينة بالإرادة فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، إنتهى. وتبعه في ذلك أستادنا الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ١٠٤ من تقييد العلقة الوضعية كما عليه صاحب الكفاية وعلى أي وقال التحقيق حسب ما يقتضيه نظر الدقيق هو القول الثاني والوجه فيه أمّا بناء على ما سلكناه في باب الوضع من أنّه عبارة عن التعهد والإلتزام فواضح ضرورة أنّه لا معنى للإلتزام بكون اللفظ دالاً على معناه ولو صدر عن لافظ بلا شعور وإختيار بل ولو صدر من إصتكاك حجر بآخر وهكذا فإن هذا غير إختياري فلا يعقل أن يكون طرفاً للتعهد والإلتزام وعليه فلا مناص من الإلتزام بتخصيص العلقة الوضعية بصورة قصد تفهيم المعنىٰ من اللفظ وإرادته سواء كانت الإرادة تفهيمية محضة أم جدية أيضاً فإنّه أمر إختياري فيكون متعلّقاً للإلتزام والتعهد وعلى الجملة قد ذكرنا سابقاً أن إختصاص الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية لازم حتمي للقول بكون الوضع بمعنىٰ التعهد والإلتزام وأمّا الدلالة التصوريّة وهي ↖

الإنتقال إلى المعنىٰ من سماع اللفظ فهي غير مستندة إلى الوضع بل هي من جهة الأُنس الحاصل من كثرةالإستعمال أو من أمر آخر ومن ثمة كانت هذه الدلالة موجودة حتّى مع تصريح الواضع بإختصاص العلقة الوضعية بما ذكرناه. بل أن الأمر كذلك حتّى على ما سلكه القوم في مسألة الوضع من أنّه أمر إعتباري فإن الأمر الإعتباري يتبع الغرض الداعي إليه في السعة والضيق فالزائد على ذلك لغو محض ولما كان الغرض الباعث للواضع على الوضع قصد تفهيم المعنىٰ من اللفظ وجعله آلة لإحضار معناه في الذهن عند إرادة تفهيمه فلا موجب لجعل العلقة الوضعيّة وإعتبارها على الإطلاق حتّى في اللفظ الصادر عن لافظ من غير شاعر كالنائم والمجنون ونحوهما فإن إعتباره في أمثال هذه الموارد من اللغو الظاهر ـ إلى أن قال: ـ فالنتيجة هي إنحصار الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية على جميع المسالك والإرادة في تفسير حقيقة الوضع نعم الفرق بينهما حتمي على التعهد دون غيره إلى آخر كلامه. ولكن لعلّ كلّ ذلك مأخوذ من صاحب الكفاية حيث يظهر منه ذلك في الإرادة الجدية قال فيها ج ١ ص ٢٣: إن دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية أي دلالتها على كونها مرادة للافظها تتبع إرادتها منها يتفرع عليها تبعية مقام الثبوت للإثبات وتفرّع الكشف على الواقع المكشوف فإنّه لو لا الثبوت في الواقع لما كان للإثبات والكشف والدلالة مجال ولذا لابدّ من إحراز كون المتكلّم بصدد الإفادة في إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه ودلالته على الإرادة وإلّا لما كانت لكلامه هذه الدلالة وإن كانت له الدلالة التصورية أي كون سماعه موجباً لإخطار معناه الموضوع له ولو كان من وراء الجدران أو من لافظ بلا شعور ولا إختيار إن قلت على هذا يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطاء والقطع بما ليس بمراد أو الإعتقاد بإرادة شيء ولم يكن له من اللفظ مراد قلت نعم لا يكون حينئذٍ دلالة بل يكون جهالة وضلالة يحسبها الجاهل دلالة إلخ قال

أستاذنا الآملي في «المجمع» ج ١ ص ٥٢: فقد إدعى المحقّق الخراسانيّ بأن وضع الألفاظ يكون لإفادة المعنىٰ فالإرادة الجدية دخيلة في كلّ لفظ أستعمل وثمرته أنا لا نحتاج في إثبات إطلاق اللفظ إلى قرينة خارجة عن ذاته بل الظاهر من إستعمال كلّ لفظ هو أن كلّ ما يمكن أن يكون معناه يكون داخلاً تحته بأصالة الحقيقة فإن المطلق حقيقة في الشمول على الطبيعة والتقييد خلاف الحقيقة، إنتهى. وما ذكروه لا يمكن المساعدة عليه أصلاً بل الدلالة الوضعية تصورية ولم يؤخذ فيه الإرادة أصلاً فهنا مناقشتين إحديهما في عدم أخذ الإرادة وأُخرى في الدلالة الوضعية أمّا المناقشة الأُولى فقد تقدّم مفصلاً عدم أخذ الإرادة قيداً وتقييداً في المستعمل فيه للمحاذير وأمّا ما أفاده المحقّق الإصفهانيّ من كون الموضوع هو المعنىٰ الّذي تعلقت به إرادة المتكلّم على نحو خروج القيد والتقيد معاً عن الموضوع له وأن الموضوع له هو المعنىٰ المقترن بإرادة المتكلّم فيكون الموضوع له حينئذٍ هي حصة من طبيعي المعنىٰ فهذا لا يستلزم تلك المحاذير أي المتقدّمة من صاحب الكفاية﵀ لكن قال المحقّق العراقيّ في «البدائع» الآمليّ ج ١ ص ٩٣: إن الدليل المزبور (في ما تقدّم) غير صحيح فإنا لو سلّمنا أن غاية الوضع هي الإفادة والإستفادة (ج ١). ولم تكن غايته لكن أن يخطر المعنىٰ كلّما يخطر اللفظ ولو بسماع من لافظ بلا شعور فتكون الإفادة والإستفادة من بعض ما يترتّب على الوضع (ج ٢). لما سلّمنا أن غايته وحده ذلك بل هو إحدى مقدّمات الإفادة والإستفادة لأن إفادة المتكلّم السامع أنّه يريد الأمر الفلاني وإستفادة السامع ذلك يتوقّف على أمرين أحدهما تصور المعنىٰ المقصود إفادته وثانيهما الدلالة على أن المعنىٰ المتصور هو مراد المتكلّم أمّا الأمر الأوّل فيمكن تحصيله بالوضع وأمّا الأمر الثاني فهو يحصل بالقرائن الحافة بالمتكلّم، وأمّا تحصيل الإفادة والإستفادة بالوضع وحده فهو غير ممكن لقصور الوضع بطبعه عن ذلك لأنّه لو قيل بوضع

واللفظ للحصة المقترنة بإرادة المتكلّم فإن كان التحصص على نحو النسبة الناقصة لما كان السامع يستفيد من كلام المتكلّم مع قطع النظر عن القرائن أكثر من تصور ذلك المعنىٰ أعنى به الحصة فهو يتصور المعنىٰ المقترن بإرادة المتكلّم لما تقدّم أن الدلالة على نحو النسبة الناقصة دلالة تصورية وإن كان على نحو النسبة التامّة فالكلام وإن كان يحكى عن وجود شخص الإرادة إلّا ان كون المتكلّم يريد هذا المعنىٰ واقعاً فالسامع شاك به ومعه يكون شاكاً أيضاً بكون دلالة الكلام الفعليّة المقرونة بالشكّ هل هي دلالة وضعيّة لإحتمال إرادة المتكلّم للمعنىٰ المتصور أو هو خطور محض إستند إلى إستيناس النفس بالإنتقال من تصور هذا اللفظ إلى هذا المعنىٰ في المحاورة وحينئذٍ يفتقر السامع لأجل إحراز كون الدلالة وضعيّة إلى دلالة أُخرى على كون المتكلّم يريد هذا المعنىٰ المتصور ومعها لا تبقى حاجة إلى الوضع المزبور، نعم على هذا التقدير يمكن أن يكتفي في إحرازها بأصالة الحقيقة فالوضع أيضاً يكون إحدى مقدّماتها ولم تحصل به وحدة كى يقتضي كونها غرضاً للواضع لوضعه كذلك بل لابدّ وأن يلتزم بأن غرض الواضع من الوضع تهيئة مقدّمة من مقدّماتها وهذا كما يحصل بوضعه للحصة كذلك يحصل بوضعه لنفس المعنىٰ وبضم القرائن والأُصول يتم الغرض من غير ضرورة بإلتزام الوضع للحصة وعليه لا مجال لإثبات الوضع كذلك بالدليل المزبور وممّا يؤيد كون الموضوع له هو نفس المعنىٰ لا حصة منه إنسباق نفس المعنىٰ من اللفظ الموضوع عند سماعه من ناطق به بلا إرادة لذلك المعنىٰ وإن إدعى الخصم أن الإنسباق المزبور مستند إلى الإستيناس المذكور (ج ٣). فلنفرض ذلك في اللفظ الموضوع لمعنىٰ ما قبل أن يتكرر استعماله فيه فلا محالة أن ذلك المعنىٰ ينسبق إلى ذهن العالم بوضع ذلك اللفظ له وإن نطق به ناطق بلا شعور فتحصل أن الألفاظ موضوعة لنفس المعاني بلا تخصص ولا تحصص بالإرادة، وتبين أن الدلالة الوضعية مع

بقطع النظر عن القرائن منحصرة في الدلالة التصورية وإن كان الموضوع له هي الحصة لما عرفت من عدم الملازمة بين كون الموضوع له هو المعنىٰ المقارن لإرادة المتكلّم وبين التصديق بكون المتكلّم يريد هذا المعنىٰ في الواقع على خلاف ما ذهب إليه الخصم من إنحصارها في الدلالة التصديقية، إنتهى. وأمّا ما ذكرها أستاذنا الخوئيّ من اللغو ففيه أن الغاية للوضع شيء آخر غير ما تصوروه فإن الغرض منه إفادة ذوات المرادات لا بما هي كذلك بل بما هي نفس الحقائق فإن المتكلّم إنّما يريد إفادة نفس المعاني الواقعيّة لا بما هي مراده على أن كونها مرادة إنّما يكون عند الإستعمال أو من مقدّماته الّتي لا ترتبط بالوضع بل كونها مرادة مغفول عنه للمتكلّم والسامع. وأمّا اللغوية إذ ذلك إنما يلزم لو لم يترتّب على وضعه لذات المعنىٰ أثر أصلاً وأمّا إذا ترتّب الأثر عليه كما عرفت ولو على نوع منه وهو ما إذا كان المعنىٰ متعلّقاً للإرادة فلاتلزم اللغوية كما هو ظاهر كما أن جعل الأحكام على الطبيعة يخالف في كثير من الأحكام لجعله على الأنواع والأصناف والأفراد بالتخصيص وطرد العنوان الثانوي وأمثال ذلك مع عدم كونه موجباً لتنويع العام على ما ذكر في محله وأمّا ما أفاده صاحب الكفاية من دخالة الإرادة الجدية ففيه أن أصالة الحقيقة تكون أيضاً من الأُصول العقلائية وتحتمل عدم مراعات اللفظ مقتضاها وإستعمل اللفظ مجازاً فإحراز كونه بصدد مقام بيان تمام المراد من اللفظ يجب أن يكون بدليل آخر فنحتاج لإثباته إلى التبادر لإثبات عدم دخل شيء فيه فلا يتم ما ذكره﵀ وأمّا كون الدلالة الوضعية تصورية أو تصديقية وإن تبين في ضمن ما ذكرنا لكن نشير إلى ذلك مستقلاً والمدّعى أنّها تصورية لاتصديقية. قال المحقّق العراقيّ في «البدايع» ج ١ ص ٩٤: وممّا يتفرع على الخلاف المذكور تبعية الدلالة الوضعية للإرادة وتوقّفها عليها وعدمها بمعنىٰ أن اللفظ الموضوع لمعنىٰ ما تتوقّف دلالته على معناه على إرادة المتكلّم إياه ←

من ذلك اللفظ على رأي الخصم ولا تتوقّف دلالته على معناه على إرادته بل يدلّ عليه وان نطق به ناطق بلا شعور على المختار أمّا عدم تبعية الدلالة للإرادة وعدم توقّفها عليها بناء على ما هو المختار لنا فواضح. وأمّا تبعيتها للإرادة وتوقّفها عليها على مذهب الخصم فتوضيحها لا يتم إلّا بهذا التقريب وهو أن الوضع إعتبار خاص قائم بنفس معتبره وبما أن الإعتبار من الأعمال النفسية الإختيارية جاز للمعتبر أن يقيد إعتباره بما شاء من القيود سواء كان من الأحوال أم من الأزمان أم من غيرهما فيصح أن يعتبر الربط الوضعي بين طبيعي اللفظ ومعنىٰ ما في حال خاص بالمتكلّم أو في زمان كذلك دون بقية الأحوال أو الأزمان ويكون اللفظ مرتبطاً بالمعنىٰ في تلك الحال أو في ذلك الزمان بخصوصه غير مرتبط به في الحال الأُخرى أو الزمان الآخر لعدم إعتبار الواضع الربط الوضعي بين ذلك اللفظ وذلك المعنىٰ في غير تلك الحال أو غير ذلك الزمان والواضع إذا إعتبر الربط الوضعي بين طبيعي اللفظ ومعنىٰ ما في حال ارادة المتكلّم ذلك المعنىٰ بهذا اللفظ كان اللفظ مرتبطاً بذلك المعنىٰ في هذه الحال فقط فاذا نطق بهذا اللفظ وأراد به ذلك المعنىٰ دل الوضع عليه دلالة وضعية لإرتباطه به في هذه الحال وأمّا لو نطق به في حال السهو والغلط فيما أنّه في هذه الحال لم يرد به ذلك المعنىٰ لا يكون هذا اللفظ مرتبطاً وضعاً بذلك المعنىٰ ومع انتفاء الربط الوضعي في هذه الحال تنتفي الدلالة الوضعية طبعاً فلو إستلزم سماع ذلك اللفظ في تلك الحال تصور المعنىٰ لكان خطوره في ذهن السامع مستنداً إلى الإستئناس المذكور، إنتهى. فما ذكره إستادنا الخوئيّ من أن على جميع المسالك في الوضع يتبع الإرادة قد عرفت فساده كما لايخفى وأجاب عن المحقّق العراقيّ الأستاد الخوئيّ قال في «المحاضرات» ج ١ ص ١٠٨: من أن الإيراد مبنى على الخلط بين الإرادة التفهيمية والإرادة الجدية فإن الثانية يحتاج إثباتها في الواقع

ومقام الثبوت إلى مقدّمة أُخرى وهي التمسك بأصالة الظهور أو الحقيقة دون الأوّل وعلى ذلك فلا يشكّ أيضاً أحد في أن اللفظ الصادر من المتكلّم يدلّ على أنّه أراد تفهيم معناه بمقتضى قانون الوضع فهذه الدلالة لا تتوقّف على ما عدا احراز كون المتكلّم في مقام التفهيم وهي موجودة حتّى في ما إذا علم المخاطب كذب المتكلّم في كلامه إذا لم ينصب قرينة متصلة على أنّه ليس في مقام التفهيم، إنتهى. وفيه أنّه لا يفرق في الإرادة التفهيمية والجدية في ذلك بل اللفظ موضوع لحاق المعنى وذات المعنىٰ فإرادة التفهيمية والجدية وغيرهما كلّ ذلك يعرف بالقرائن الحافة بالكلام من الحالية أو المقالية ومجرد ذكر أصالة الحقيقة لا يدلّ على الخلط بين الإرادة التفهيمية والجدية بعد ما صرح بلفظ القرائن فراجع فإنها تعم وما ذكره الأستاد من جعل الإرادة من قيود العلقة الوضعية وتختص بصورة إرادة تفهيم تلك المعاني بنحو القضية الحقيقية وفي مرحلةالإستعمال تخرج من القوة إلى الفعلية وعليه تكون الدلالة الوضعية دلالة تصديقية لا وجه له أصلاً لعدم الدليل عليه بل الدليل على خلافه لدلالة القرائن عليه كما صرح به من إحرازه وبعد ذلك يكون لغواً دخولها في الموضوع له وأمّا الإحراز انما يفهم من القرائن ولو أنّه الإرتكاز لا اللفظ وخارج من الموضوع له بأي وجه حتّى حصة خاصة، ولذا قال المحقّق العراقيّ في «النهاية» ج ١ ص ٦٤ قال ولكنّه فرع إثبات أن الغرض من الوضع إنّما هو تفهيم المعنىٰ وإلّا فبناء على المنع عن ذلك كما هو الأقوى من دعوى أن الغرض من الوضع إنّما هو مجرد جعل العلقة بين اللفظ ومعناه بنحو ينتقل الذهن عند سماعه بإنتقال تصورى إلى معناه ولو كان صدوره من خرق الهوى أو من شيء آخر فلا يتم ذلك كما هو واضح كيف وأنّه لو لا ذلك لما كان وجه لإحتياجهم في الدلالة التصديقية في إستفادة إرادة المتكلّم للمعنىٰ إلى ضم مقدّمات الحكم من مثل كون المتكلّم في مقام الإفادة إذ لو كان ذلك

بمقتضى الوضع يكفيه نفس وضع الواضع كما في الحمل على المعنىٰ الحقيقي ولا يحتاج إلى ضم مقدّمات خارجية مع أنّه خلاف ما تسالموا عليه من إشتراط كون المتكلّم في مقام الإفادة في إستفادة إرادة المعنىٰ.

بقى الكلام في كلام العلمين قال في «الكفاية» ج ١ ص ٢٣: وأمّا ما حكى عن العلمين الشيخ الرئيس والمحقّق الطوسي من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة فليس ناظراً إلى كون الإلفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة كما توهّمه بعض الأفاضل بل ناظر إلى أن دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية إلخ. ومراده ممن بعض الأفاضل صاحب الفصول قال في ص ١٧: ويدلّ على الثاني تبادر المعاني منها عند الإستعمال من حيث كونها مراده فتكون موضوعة لها بهذا الإعتبار مع أن الغرض من الوضع إنما هو إفادة المداليل واستفادتها بهذه الحيثية فلابدّ من إعتبارها الوضعي لئلا ينتفي الغرض فيلغوا الوضع ويمكن دفع هذين الوجهين ـ إلى أن قال: ـ والظاهر أن ما حكى الشيخ الرئيس والمحقّق الطوسي من مصيرهما إلى أن الدلالة ناظر إلى هذا وتحقيقه أن إختصاص الوضع بالمعنىٰ الّذي تعلّق به إرادة اللافظ يوجب إنتفائه عند انتفائه فتنتفي الدلالة المستندة إليه إلخ. وحكى عن العلّامة في جوهر النضيد في شرح منطق التجريد قال بعد ما أورد إشكال انتقاض الدلالات الثلاث ولقد أوردت عليه يعني المحقّق الطوسي قدس الله روحه هذا الإشكال فأجاب بأن اللفظ لا يدلّ على معناه بذاته بل بإعتبار الإرادة والقصد واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو لا يدلّ إلّا على معنىٰ واحد لا غير وفيه نظر إلخ. وأصرح منه ما حكى عن العلّامة الطوسي في «شرح منطق الإشارات» في دفع إنتقاض تعريف المفرد والمركب حيث قال﵀ دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلّقة بإرادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد منه معنىً ما ويفهم عنه ذلك

المعنىٰ يقال إنّه دال على ذلك المعنىٰ وما سوى ذلك المعنىٰ ممّا لا تتعلّق به إرادة المتلفظ وإن كان ذلك اللفظ أو جزء منه بحسب تلك اللغة أو لغة أُخرى أو بإرادة أُخرى يصلح لأن يدلّ عليه فلا يقال: إنّه دال عليه إلخ. وحكى عن الشيخ الرئيس في محكى الشفاء في «شرح حكمة الإشراق» في باب الدلالات الثلاث حيث قال الدلالة الوضعية تتعلّق بإرادة اللافظ الجارية على قانون الوضع حتّى أنّه لو أطلق وأريد منه معنىٰ وفهم منه لقيل إنّه دال عليه وإن فهم منه غيره فلا يقال إنّه دال عليه وان كان ذلك الغير بحسب تلك اللغة أو غيرها أو بإرادة أُخرى يصلح لأن يدلّ عليه ـ إلى أن قال: ـ والمقصود هي الوضعية وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه أو تخيله بتوسط الوضع معنىٰ هو مراد اللافظ، إنتهى. وحينئذٍ قد فهم صاحب الفصول على ما تقدّم من عبارتهما أنّها موضوعة للمعاني من حيث كونها مرادة. وحمل صاحب الكفاية كلامهما على أن الدلالة التصديقية تتبع إرادتها معها وذكر في آخر كلامه ج ١ كفاية ص ٢٤: ولعمري ما إفاده العلمان من التبعية على ما بيناه واضح لا محيص عنه ولا يكاد ينقضي تعجبي كيف رضي المتوهّم أن يجعل كلامهما ناظراً إلى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل فضلاً عمن هو علم في التحقيق والتدقيق إلخ. وذكر المحقّق الإصفهانيّ ج ١ من «النهاية» ص ٢٥: وبعد التدبر في هذه الكلمات الظاهرة أو الصريحة في حصر الدلالة الوضعية في التصديقية مع إستحالة أخذ الإرادة في المعنىٰ الموضوع له بنحو القيدية لا مناص من تصحيحها بأحد الوجهين المتقدّمين وإلّا فلا يكاد يخفى إستحالة دخل الإرادة بنحو القيدية على هؤلاء الأكابر بل بملاحظة الباعث للحكيم على الوضع وهو التوسعة في إبراز المقاصد تعلم أن الأمر كما ذكروه والعلقة الوضعية جعلية تتبع مقدار الجعل والإعتبار سعة وضيقاً ودعوى مصادمة الحصر في الدلالة التصديقية للبداهة حيث أن الإنتقال إلى المعنىٰ من سماع اللفظ بديهي وإن لم يكن هناك

إرادة مدفوعة بما تقدّم من أن الإنتقال بواسطة إعتبار الذهن فالإنتقال عادي لا وضعي إلخ. ولكن التحقيق أن التأمل في كلامهما يقضي بأن المراد أن الدلالة على المعنىٰ الّتي هي الدلالة التصورية تابعة للإرادة بل كلام العلّامة صريح في ذلك ولا سيّما بملاحظة ظهوره في تبعية الدلالة الإلتزامية للإرادة إذ من المعلوم أن الدلالة الإلتزامية تصورية لا تصديقية. وقال المحقّق العراقيّ في «النهاية» ج ١ ص ٩٥: وأمّا كلام العلمين ﷺ من التبعيّة المزبورة فغير ظاهر في إرادة الدلالة التصورية الّتي هي محل البحث لو لا دعوى ظهوره في إرادة الدلالة التصديقية وفيها نحن نقول أيضاً تبعية الدلالة للإرادة ولذا لا نحكم بأن للكلام ظهوراً في المعنىٰ بالظهور التصديقي إلّا في مورد أحرز ولو من الخارج أن المتكلّم كان في مقام بيان مرامه من لفظه وفي مقام الإفادة كما هو واضح، إنتهى. والحاصل أن مرادهما لو كان الدلالة التصديقية لا ربط لها بالدلالة الوضعية ولذا حتّى على التعهد ليست الإرادة دخيلة في العلقة الوضعية فإن تعهد الواضع بعد كون اللفظ مرآتاً لذات المعنىٰ سواء أراده أم لا لو سلّم فاذا جئ باللفظ لا يدلّ على أن واقع الإرادة موجودة في كلّ مقام إستعمل اللفظ بل يكون طريقاً من الطرق كاشفاً فربما يخطأ وربما يصيب فإن الدلالة التصديقية كما مر لا يكون تابعاً للإرادة الواقعية فإنها في أفق النفس ربّما يكون لها واقع وربما لا يكون مثل من يزعم أن في الدار أسداً ولم يكن فيه الأسد ويصدق بأن في الدار أسداً فلا ملازمة بين الواقع والدلالة فالدلالة تابعة للإذعان بالإرادة لا بها نفسها، فكيف يكون مراد العلمين ذلك بلا فرق بين الإرادة الجدية أو التفهيمية كما لا يخفى فتحصل إلى هنا أمران: الأوّل: أن الألفاظ موضوعة لذات المعاني بلا كونها مرادة فتكون دلالة الوضع تصورية لا تصديقية. الثاني: أن مراد العلمين الدلالة التصوريّة الوضعية فلو كان المراد الدلالة التصديقيّة كما قيل فلا إشكال وثمرته إن كانت جزءًا فاللفظ بنفسه يدلّ

على كون دلالته بالوضع على المعنى بقصد الإفهام والجد فلا نحتاج إلى إثبات الإرادة أيضاً بمقدّمات آخر حافة بالكلام وأمّا إذا لم تكن جزءًا فحيث تكون اللفظ موضوعاً لذات المعنىٰ فنفسه يدلّ على المعنىٰ وبمؤنة زائدة تثبت أن المراد بالمعنىٰ هو الذات وأن إرادة الإفهام كالإرادة الجدية في النفس موجودة لظاهر حال المتكلّم وبناء العقلاء على إيراد الكلام لذلك وأيضاً تظهر في ما ورد رواية مجملة ووجود ما يحتمل القرينية وإرادة المجاز فعلى ما هو التحقيق لا يمكن التمسك بأصالة الحقيقة لأن الإرادة لا تكون جزء الموضوع وأمّا على مسلك المخالف فحيث تكون جزءًا فإصالة الحقيقة تحكم بأن المراد هو الواقع لا المعنىٰ المجازي وأمّا في صورة ظهورا الرواية وعدم الإجمال فلا فرق بين المسلكين لوجود الكاشف على ما هو التحقيق أو وجود ما هو دليل الواقع على مسلك المخالف فإن الظهورات متبعة وبناء العقلاء تكشف الإرادة الجدية.

نموذج ٨: في أن المجازات تكون العلاقة فيها بالوضع أو بالطبع قال في «الكفاية» ج ١ ص ١٩: صحّة إستعمال اللفظ في ما يناسب ما وضع له هل هي بالوضع أو بالطبع وجهان بل قولان، إنتهى. والمراد من العلاقات هي المذكورة في الفن البيان قال المحقّق العراقيّ في «البدايع» ج ١ ص ٨٧: إنّه لا موقع لهذا النزاع على مذهب السكاكى من التصرّف في الأمر العقلي لأن المتجوز لم يتصرّف في تأسيس الواضع وجعله أعنى به ربط اللفظ بالمعنىٰ وإنما تصرّف في ما يرجع إلى المستعمل نفسه أعنى به تطبيق ذلك المعنىٰ الّذي وضع اللفظ له على ما ليس من مصاديقه في الواقع لفائدة ما وأمر تطبيق المعاني الكلّيّة على مصاديقها لا يرجع إلى الواضع كما أن تطبيق الموضوعات ذات الأحكام الشرعيّة على مصاديقها لا يرجع أمره إلى الشارع بل إلى نظر المكلّف في الثاني وإلى نظر المستعمل في الأوّل إلّا أن يدّعى أن الواضع إشترط أن يستعمل هذا اللفظ بماله من المفهوم ◄

فانياً في مصداقه الحقيقي فيرجع ذلك الإشتراط إلى تخصيص الوضع بحصة من ذلك المعنىٰ كما هو الشأن في ما تقدّم من إشتراط الواضع في ما إدّعى إشتراطه فيه ومعه يكون للنزاع المزبور مجال، إنتهى ولكن العمدة ان قول السكاكي باطل أمّا أوّلاً فإن هذا القول يختص بالمجازات الّتي تكون العلاقة فيها المشابهة ولا يشمل سائر المجازات وثانياً أن هذا خلاف الوجدان فإنا نرى عدم التنزيل قبل الإستعمال في المجازات كما لايخفى وحكى عن العلّامة الشيخ محمّدرضا الإصفهانيّ أبوالمجد في وقايته بأن اللفظ في عامة المجازات في بدو الأمر يستعمل حقيقة في معناه الحقيقي أي المستعمل يرى زيداً أسداً واقعاً ويستعمل اللفظ فيه والفارق بين الحقيقي والمجازي هو أن الإرادة الجدية في المعنىٰ الحقيقي مطابقة للإرادةالإستعمالية وفي المجازي لا تكون مطابقة لها فما هو المراد إستعمالاً غير ما هو المراد جدّاً والمايز بين هذا القول وقول السكاكى هو أن التنزيل في مجاز السكاكى يكون قبل الإستعمال وقبل الإطلاق ثمّ أطلق اللفظ على المصداق الإدعائي وفي طريق الإصفهانيّ بعد إستعمالاللفظ حين تطبيق الطبيعة الموضوع لها على المصداق ويرد عليه ما أوردنا على قول السكاكى مضافاً إلى أن إرادة المعنىٰ الحقيقي بعد وجود القرينة على إرادة المعنىٰ المجازي لغو لا طائل تحته لأن الإرادة الإستعماليّة إذا خالفت الإرادة الجدية لا فرق بين إستعمالاللفظ في المعنىٰ الحقيقي أو المجازي بالقرينة، وأمّا المشهور ذهبوا إلى أن المجاز إستعمالاللفظ في غير ما وضع له بالقرينة ولا يكون إستعماله في ما وضع وإنما الكلام في العلاقة بين المعنىٰ الحقيقي والمجازي هل هو بالطبع أو بالوضع قال صاحب الكفاية ج ١ ص ١٩: أظهرهما أنها بالطبع بشهادة الوجدان بحسن الإستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه وبإستهجان الإستعمال في ما لايناسبه ولو مع ترخيصه ولا معنىٰ لصحّته إلّا حسنه إلخ. والمحكى عن

٤٣٠ ـــــــ

أن يراعى ما راعوه ومنها حسن الإستعمال الّتي ثبت إجازة الواضع له ومن الغريب جدّاً أن أستادنا الخوئيّ بعد ما إختار ما أفاده السكاكى من الحقيقة وأنكر موضوع هذا النزاع لإبتناء على كون الواضع هو الشخص المعيّن أو أشخاص معينين ذكر في «المحاضرات» ص ٩٤ ج ١: وعليه فنقول إن الواضع كما تعهد بذكر لفظ خاصّ عند إرادة تفهيم معنىٰ خاص دون أن يأتي بأية قرينة كذلك قد تعهد بذكر ذلك اللفظ عند إرادة معنىٰ آخر ولكن مع نصب قرينة تدلّ عليها غاية الأمر أن الوضع على الأوّل شخصي وعلى الثاني نوعي وتسميته بذلك بملاحظة أن العلائق والقرائن غير منحصرة بواحدة إلخ. وفيه أن هذا إعتراف صريح بكون المجاز أيضاً له الوضع فكيف يقول في صدر كلامه بأنّه حيث لم يثبت كلا الأمرين من إنحصار الواضع بشخص واحد أو جماعة ووجود الإستعمالات المجازية في الألفاظ المتداولة بين العرف فلا موضوع لهذا البحث أمّا الثاني فلأجل ما إلتزام به السكاكى من إنكار المجاز في الكلمة فلا مجاز أمّا الأوّل فلما إخترنا من التعهد فهو لم يتعهد إلّا بإرادة المعنىٰ الموضوع له عند عدم القرينة على الخلاف وأمّا مع وجود القرينة فلا مانع من الإستعمال، إنتهى. إشارة فالصحيح ما ذكرنا من أنّه نحتاج إلى إذن الواضع بالوضع النوعي وهي العلاقة بين المعنىٰ الحقيقي والمعنىٰ المجازي وليس الملحوظ فيه مادّة اللفظ ولا هيئته أو نوعيّته بإعتبار عدم تعيين معنى خاص بل يشمل أي معنىٰ وجد بينه وبين الموضوع له أحد هذه العلائق، بما إعتبروه من أظهر في الشباهة كالشجاعة دون البخر أو الحال والمحل لخصوصيّة المناسبة كجرى الميزاب دون جاء الحمار بعلاقة الحال والمحل في زيد وأمثال ذلك أو في الكل والجزء يكون الجزء من أعظم أجزاء الكل كالرقبة دون اليد ونحو ذلك ثمّ الثمرة بين المجاز برأي الإصفهانيّ وغيره يظهر في موارد منها ماورد من الرواية في آنية الذهب والفضة والمفضضة من قوله عليه السلام كره آنية الذهب والفضة

مقالة في تعارض الأحوال[١]

وآنية المفضضة وكذا لا تأكل من آنية الذهب والفضة وآنية المفضضة فإنّه قد قامت القرينة في سائر الروايات على أن النهى في الآنية المفضضة لا يكون ظاهراً في الحرمة بل الكراهة وكذا الكراهة لو كان معناها الحقيقي هو الحرمة، فهنا يشكل بأن إستعمال لفظ واحد في معنيين غير جايز فلا يمكن إستعمال كره أو لا تأكل في الحرمة والكراهة معاً وهذا يصح في صورة كون الإستعمال أي إستعمال اللفظ على المشهور في غير ما وضع له وأمّا على مبنى الإصفهانيّ فحيث أن اللفظ قد استعمل في المعنىٰ الحقيقي بنحو عموم المجاز فيصح أن يكون كلّ منهما مراداً والحرمة، تستفاد من قرينة خارجيّة والكراهة أيضاً فيصح هذا النحو من الإستعمال لو لم نقل بأن إستعمال اللفظ في الأكثر من معنىٰ جايز.

(١) نموذج ٩ في تعارض الأحوال وتعرض له في «الكفاية» ج ١ ص ٢٩: وقال إنّه للفظ أحوال خمسة وهي التجوز والإشتراك والتخصيص والنقل والإضمار لا يكاد يصار إلى أحدها في ما إذا دار الأمر بينه وبين المعنىٰ الحقيقي إلّا بقرينة صارفة عنه إليه وأمّا إذا دار الأمر بينها فالأُصوليون وإن ذكروا الترجيح بعضها على بعض وجوه إلّا أنّها إستحسانية لا إعتبار بها إلّا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنىٰ لعدم مساعدة دليل على إعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى، إنتهى. وتبعه غيره ولكن ذهب بعضهم بملاحظة الترجيح كالمحقّق الماتن وهو الحقّ لعدم كون الأحوال كذلك ما لم يصل إلى حد الظهور لا عبرة به بل لبعض أحواله مرجح على بعض ويكون له ثمرة في الفقه بعد ما مرّ المسالك في حجيّة الإمارات هو الظهور الواصل، أو الصادر، أو كليهما بحيث يكون الواصل كاشفاً عن كون الصادر كذلك كما أنّه تقدّم أن أصالة الحقيقة حجّة تعبداً ببناء العقلاء أو من باب

لاشبهة[١] في أن اللفظ بملاحظة تعدد الوضع[٢] وعدمه[٣] ينقسم إلى مشترك وغيره، وبملاحظة إقتران معناه بخصوصيّة زائدة[٤]

الظهور فلذا مجال لبحث عنه ثمّ إنّه لو كان المدار على الظهور الصادر أو كليهما إذا كان اللفظ ظاهراً في المعنىٰ ولم يكن قرينة نستكشف كونه حقيقة بالأصل كما سيأتي وأمّا لو كان المدار على الظهور الواصل فقط كما يظهر من صاحب الكفاية قالوا بأصالة الحقيقة تعبداً بمعنىٰ عدم الفرق بين كون اللفظ حقيقة في المعنىٰ أو مجازاً بعد ظهورها ولذا لم يكن البحث المتقدّم في علائم الحقيقة عندهم بمثمرة وعلى أي هذا البحث له ثمرات كثيرة كما في ألفاظ العقود والمعاملات وفي باب التنازع بمقتضى أحوالات اللفظ وكذا من الألفاظ الواردة في الروايات الّتي يمكن لها حالات مختلفة وتحقيق الكلام فيها يكون عن جهات.

(١) الجهة الأُولى في أحوالات اللفظ في ما يطرء عليه في مقام الإستعمال فينقسم إلى وجوه مفرد ومشترك ومطلق ومقيد وحقيقة ومجاز ومنقول وغير منقول وإضمار وغير إضمار وإستخدام وغير إستخدام واليك تفصيلها.

(٢)أي يكون اللفظ بأوضاع متعددة موضوعاً لمعان متعددة كالعين لنيف وسبعين معنى وكالقرء للحيض والطهر وكان الأوضاع في عرض واحد وهو المشترك.

(٣) وهو ما كان لفظ واحد موضوع لمعنىٰ واحد ولو كان معناً واحد كلّيّاً له أفراد كثيرة ومصاديق لذلك وهو المفرد.

(٤) بأن إقترن اللفظ بشيء يوجب تقييد معناه بتلك الخصوصيّة أو عدمه بأن يكون مرسلاً من تلك الخصوصيّة وهو المطلق والمقيد كقوله تعالى أحل الله البيع وفي العموم كقوله تعالى أوفوا بالعقود ونحوها.

ينقسم إلى إطلاق وتقييد، وبلحاظ إستعماله في ما وضع له وغيره إلى حقيقة ومجاز[١] ومن جهة بقائه على الوضع الأوّل وعدمه[٢] إلى منقول وغير المنقول ومن حيث احتياج صحّة الكلام إلى تقدير وعدم احتياج[٣] إلى إضمار وغير إضمار، ومن حيث عدم الإتحاد مع الضمير الراجع إليه[٤] إلى إستخدام[٥] وغيره و[٦] لاشبهة في المصير إلى كلّ واحد من هذه الحالات وترتيب آثارها عند قيام أمارة خاصّة معتبرة عليها قطعيّاً كان أم ظنّياً[٧]

---

(١) وهو إستعمال اللفظ في المعنىٰ الموضوع له فهو الحقيقة وإستعمال اللفظ في المعنىٰ غير الموضوع له بالقرينة يكون مجازاً.

(٢) أي نقل عن المعنىٰ الأوّل الحقيقي إلى معنىٰ آخر بكثرة الإستعمال ونحوه فهذا هو المنقول، وغير المنقول هو ما كان باق على معناه الحقيقي الأوّل.

(٣) المضمر والمقدر ما يحتاج إلى تقدير لفظ آخر كقوله تعالى وأسئل القرية بخلاف غير المضمر فلا يحتاج إلى ذلك.

(٤) أي تعدّد ما يراد به وبضميره من المعاني.

(٥) مثل آية الطلاق سورة البقرة آية ٢٢٧، والمطلقات يتربّصن بأنفسهن ثلاثة قروء إلى قوله تعالى وبعولتهن أحق بردّهن الآية برجوع الضمير إلى بعض المطلقات فأراد من المطلقات البائن والرجعي ويرجع الضميرُ إلى الرجعي منهن.

(٦) الجهة الثانية أن هذه الحالات والطواري العارضة إذا قامت الأمارة القطعية أو الظنية أو كان اللفظ ظاهر في معنىٰ ما في مقام الإستعمال فهو المتبع في مقام العمل بلا شبهة لأن العبرة بتلك القرينة أو الظهور.

(٧) أي الظن الإطميناني.

و[١] مع عدمها[٢] فمقتضى أصالة عدم وضع آخر في عرض الوضع الأوّل الحكم بعدم الإشتراك عند الشكّ في أصل تحقّقه[٣] ولازمه حينئذٍ[٤] عند إستعمال اللفظ الحمل على ما علم من الحقيقة له من جهة أصالة الحقيقة المعهود بين الأعلام[٥] نعم لو لم يكن الأصل المزبور[٦] مورد إتكال العقلاء أشكل الحمل على الحقيقة الأوّلية بناء على إرجاعه[٧] إلى أصالة الظهور لعدم إحرازه[٨]

---

(١) الجهة الثالثة في ما لو لم تقم أمارة على شيء منها ولا ظهور أيضاً فما هو المدار في ذلك فالكلام في مقامين لأنّه تارة يكون البحث في حكم كلّ واحد منها عند الشكّ فيه، وأُخرى عند دورانه مع غيره فهنا صور، الصورة الأُولى لو دار أمر لفظ المستعمل بين استعماله في المعنىٰ المعلوم وضعه له كالقرء حقيقة في الطهر مثلاً وشكّ في أنّه للحيض أيضاً أم لا وإستعماله في معنىٰ آخر على نحو الإشتراك أم لا ذكر ﷺ أنّه يجري أصالة التعيين.

(٢) أي عدم الأمارة.

(٣) أي تحقّق الإشتراك ونتيجته العمل على طبق المعنىٰ المعلوم وضع اللفظ له.

(٤) أي لازم جريان هذا الأصل.

(٥) وتقدّم أن إصالة الحقيقة من الأُصول العقلائيّة عند الشكّ في كونه معنىٰ حقيقي أم لا فيجب العمل على بنائهم لحجيّته ما لم يكن رادع من الشارع وليس رادع كذلك في ذلك.

(٦) أي أصالة الحقيقة.

(٧) أي إرجاع الأصل المزبور.

(٨) أي إحراز الظهور وملخصه أن إصالة الحقيقة إن كان أصلاً عقلائياً ←

و[١] أمّا لو بنينا على التعبد بأصالة الحقيقة حتّى مع عدم إحراز ظهور في الكلام فإن قلنا بأن موضوع مثل هذا الأصل صورة إحراز الوضع وعدم الإشتراك[٢] فلا إشكال في عدم الجريان[٣] أيضاً وإن قلنا بأن مقتضى الأصل مجرد إحراز الوضع حتّى في الإشتراك أيضاً[٤] وإنما المانع عن الجريان فيه هو المعارضة مع مثله[٥]

لا فتجري ويحكم بأنّه المعنىٰ الحقيقي لا غير وإن جرى أصل التعبدي العملي وهو أصالة عدم وضع آخر كما لعله ظاهر المتن أيضاً يتعين المعنىٰ الحقيقي وإن لم يثبت شيء منهما لعدم البناء في الأوّل والثاني مثبت فيكون المدار على الظهور ولاظهور في المقام هذا كلّه لو كانت أصالة الحقيقة حجّة من باب الظهور.

(١) أمّا بناء على أنها حجّة تعبداً عند العقلاء ولو لم يكن ظهور فهل يعتبر قيدين في جريان الأصل أو شرط واحد وهو إحراز الوضع فقط لا عدم الإشتراك.

(٢) وكان الشكّ في أنّه قد إستعمل المتكلّم في ما وضع له أم لا فيجري أصالة الحقيقة لإحراز أنّه إستعمل في معناه الحقيقي.

(٣) في المقام لأنّه لم يحرز عدم الإشتراك لدوران الأمر بينها وبين الإشتراك كما مر.

(٤) بأن يكون موضوع الأصل هو ما علم أن له موضوع ولو كان على نحو الإشتراك اللفظي ففي الفرض وهو ما لو دار الأمربين إستعماله في الحقيقة المعلومة أو في معنىٰ آخر أيضاً حقيقة على نحو الإشتراك فيجري أصالة الحقيقة واستعماله في الحقيقة المعلومة.

(٥) بأن يحتمل إستعمال اللفظ في غير الحقيقة المعلومة ولو كان على نحو الإشتراك كما مر.

فأمكن الجريان بالنسبة إلى معلوم الحقيقة دون غيره[١] للشكّ في موضوعه[٢] فبقى الأصل في المعلوم بلا معارض. هذا كلّه حال دوران الأمر بين الحقيقة المعلومة والإشتراك في كلام واحد[٣] وأمّا دورانه[٤] بين الإطلاق والتقييد[٥] أو الحقيقة والمجاز فمع[٦]

---

(١) وهو المعنىٰ الآخر ولو كان على نحو الإشتراك.

(٢) أي الشكّ في موضوع غير معلوم الحقيقة.

(٣) بأن إحتمل وضع اللفظ لمعنىٰ آخر قد أريد منه هنا في هذا الكلام على نحو الإشتراك.

(٤) الصورة الثانية لو دار الأمر بين أن لوحظ اللفظ مرسلاً كالرقبة ومطلقاً أم مقيداً بقيد كالإيمان أو الصعيد مطلق وجه الأرض أو التراب الخالص.

(٥) الصورة الثالثة لو دار الأمر بين أن يكون المراد من اللفظ المعنىٰ الحقيقي وهو الموضوع له أو المعنىٰ غير الموضوع له وهو المجازي كقوله عليه السلام كره آنية الفضة والذهب وآنية المفضضة فهل استعمل كره في معناه الحقيقي وهو الحرمة أو المجازي الإصطلاحي بقرينة آنية المفضضة فبين أن حكمهما على نسق واحد فهنا جهتان من الكلام.

(٦) الجهة الأُولى وهو إن لم يكن الكلام مقترناً بما يصلح للقرينة وانما مجرّد إحتمال إرادة التقييد أو المجاز فحينئذٍ يجري إصالة الحقيقة وينفي بها إحتمال الإستعمال المجازي كما يجري أصالة الإطلاق لو إجتمع باقي مقدّمات الحكمة ولا إشكال فيه بلا فرق بين القول بكون أصالة الحقيقة حجّة من باب التعبد أو من باب الظهور.

عدم إقتران الكلام بما يصلح للقرينية فلا إشكال[١] في تقديم الإطلاق أو الحقيقة على التقييد والمجاز، ومع الإقتران[٢] فلا مجال للرجوع إليهما[٣] إلّا بناء على التعبد بأصالة الحقيقة وأصالة الإطلاق بلا احتياج إلى إحراز ظهور في اللفظ ولو بمعونة[٤] مقدّمات الحكمة وإتمام[٥] هذه الجهة في باب الألفاظ في غاية الإشكال ولو للشكّ في بنائهم على مثل هذه الأُصول من باب التعبد المحض حتّى مع الشكّ[٦] في الظهور فيه، وأمّا[٧]

---

(١) أي على القولين.

(٢) الجهة الثانية لو إقترن الكلام بما يصلح للقرينة فتارة نتكلّم على القول بإعتبار أصالة الحقيقة من باب الظهور وأُخرى نتكلّم على القول بإعتبارها من باب التعبد فعلى الأوّل لا تجرى أصالة الحقيقة ولا أصالة الإطلاق بعد ما كان الكلام محفوفاً بما يصلح للقرينية لعدم الظهور للكلام وبها تكون مجملاً وأمّا على القول بأصالة التعبد فيهما فيجريان لعدم الحاجة إلى الظهور حتّى يتوقّف عليه.

(٣) أي إلى أصالة الإطلاق والحقيقة.

(٤) أي إحراز الظهور بذلك.

(٥) ثمّ تعرض ﷺ للمناقشة في أن أصالة الحقيقة تكون حجّة ببناء العقلاء وبنائهم على التعبد بها لأن في أحكام العقلاء لا تعبد في البين بل العبرة بالظهور حتّى لو شككنا في بنائهم على ذلك أيضاً لا يمكن ترتيب الأثر عليه.

(٦) أي يرجع إلى الأصل.

(٧) الصورة الرابعة ما لو دار الأمر بين المعنىٰ الموضوع له أو لا وبين إستعماله في المنقول إليه كلفظ كره المستعمل في الروايات في الحرمة وفي ◄

صورة الدوران بين الحقيقة الأوّلية والنقل بالمعنىٰ الأعم[١]، فمع الشكّ[٢] في أصل حدوث وضع جديد ملازم لهجر الأوّل فلا إشكال ظاهراً في مرجعية الوضع الأوّل لأصالة عدم النقل المتقدّم الّذي قلنا عليه بناء الإستنباط[٣]

اصطلاح الفقهاء نقل إلى الكراهة ولفظ الصلاة المنقول في زمن الصادقين عليهما السلام في المعنىٰ المصطلح وفي اللغة كانت بمعنىٰ الدعاء والنقل هو ما كان الموضوع له معان متعدّدة ولكن أحدهما في طول الآخر يعني وقوع الوضع الثاني رافعاً للوضع الأوّل وفي هذه الصورة نتكلّم أيضاً في جهتين.

(١) ولعل المراد بالنقل بالمعنىٰ الأعم أى الأعم من أن يكون الناقل هو الشارع أو العرف الخاص كالمتشرعة أو العرف العام كالناس.

(٢) هذه هي الجهة الأُولى وهي ما لو شكّ في أصل النقل عن وضعه الأوّل فذكر قدس سره أنّه لا شبهة في صحّة حمل اللفظ في هذه الصورة على المعنىٰ المعلوم وضعه له وعدم الإلتفات إلى احتمال النقل وذلك لأصالة عدم النقل.

(٣) لعله إشارة إلى الخلاف المتقدّم في كون المدار على الظهور الواصل للسامع فلا يترتّب على آيات الوضع أثر إن لم يكن أصالة الحقيقة حجّة تعبداً لأنّه لو لم يكن له ظهور فلا أثر ولو أحرز الوضع بآياته وإن كان المدار على الظهور حين الصدور لا الظهور الفعلى فحينئذٍ يستفاد بآيات الوضع الموضوع له وبأصالة عدم النقل يستكشف أنّه كان حقيقة في هذا المعنىٰ حين صدوره من المتكلّم وبأصالة عدم القرينة الموجبة لعدم الظهور حين صدوره من المتكلّم يستكشف أنّه كان ظاهراً فيه وقلنا لا يبعد كون الظهور حين الصدور هو تمسك القائلين بحجيّته بدلائل الوضع وأصالة عدم القرينة إذ لو كان الحجّة عندهم هو الظهور حين

و[١] أمّا مع العلم به[٢] والشكّ في حدوثه قبل الإستعمال أو بعده فمع[٣] العلم بتاريخ الإستعمال لا بأس بالرجوع إلى الأصل المزبور المقتضى لحمل اللفظ على معناه الأولى ففي[٤] مثل هذا الفرض[٥] نقول إن مع تعارض العرف العام واللغة[٦]

الوصول لما كان للتمسك بهما موقع أصلاً والصحيح هو الظهور الواصل الكاشف عن الظهور الصادر ولو بالأصل كما تقدّم.

(١) وهي الجهة الثانية وهي ما لو فرض العلم بأصل النقل والشكّ في تقدّم الإستعمال على النقل وتأخّره عنه وهذه الجهة لها نواح ثلاثة بإعتبار دخولها في المسألة الأُصولية المعروفة من صدور حادثان ولا يعلم المتقدّم عن المتأخّر.

(٢) أي بالفعل.

(٣) هذه هي الناحية الأُولى وهي ما لو علم بتاريخ الإستعمال وهو يوم الخميس مثلاً وشكّ في تاريخ النقل يوم الأربعاء أو يوم الجمعة فحكمﷺ بجريان الأصل المزبور واللازم حينئذٍ هو حمل اللفظ على المنقول عنه أعني به الوضع الأوّل لأصالة عدم النقل في ظرف الشكّ أعني ظرف الإستعمال فإن هذا الأصل أصل عقلائي عملي يصح الأخذ به والعمل عليه وإن كان مثبتاً.

(٤) الصورة الخامسة قد أشارﷺ إلى فروض هذه الناحية.

(٥) وهو العلم بتاريخ الإستعمال.

(٦) وهو الفرض الأوّل وهو ما لو تعارض العرف العام واللغة بأن كان في اللغة مثلاً الصعيد مطلق وجه الأرض وعند العرف العام أي عموم الناس يكون التراب الخالص.

أو الخاص والعام السابق[١] يحمل على اللغة والعرف السابق[٢] و[٣] مع الشكّ في تاريخ الإستعمال يشكل أمر جريان الأصل المزبور من دون فرق بين العلم بتاريخ الوضع الجديد أو[٤] عدمه لأن[٥]

---

(١) وهو الفرض الثاني بأن تعارض العرف الخاص مع العرف العام كما لو كان العام السابق مستعملاً الصلاة في الدعاء والعرف الخاص المتشرعة مستعملاً في الأعمال المخصوصة.

(٢) فإنّه لو شكّ كونه مستعملاً في المعنىٰ اللغوي أو العرف العام مع العلم بتاريخ الإستعمال فيجري أصالة عدم النقل، وكذا لو كان الشكّ في أنّه مستعمل في المعنىٰ العرف العام أو الخاص فأصالة عدم النقل يثبت العرف العام السابق مع فرض العلم بتاريخ الإستعمال العام أو الخاص فأصالة عدم النقل يثبت العرف العام السابق مع فرض العلم بتاريخ الإستعمال.

(٣) الناحية الثانية ما لو شكّ في تاريخ الإستعمال والعلم بتاريخ الوضع.

(٤) الناحية الثالثة وهي لو شكّ في تاريخ الإستعمال وتاريخ الوضع وحكمها واحد.

(٥) دليل عدم جريان الأصل في هاتين الناحيتين أمّا الأُولى منهما فلأصالة عدمالإستعمال ليس للعقلاء بناء عملى على عدمالإستعمال في هذه الموارد وإستصحاب عدمالإستعمال إلى هذا الزمان ليس له أثر عملى في نفسه وكون الإستعمال في هذه الموارد وإستصحاب عدم الإستعمال إلى هذا الزمان ليس لهأثر عملى في نفسه وكون الإستعمال وقع بعد ذلك أي بعد الوضع من اللوازم العقلية ومثبت ومثبتات الأُصول ليست بحجّة وهكذا في الناحية الثانية منهما فأصالة عدم الإستعمال لايثبت مقارناته كما أن أصالةعدم النقل فيزمان الإستعمال لايثبت ↖

مثل هذا الأصل متكفل لرفع الشكّ عن جهة بقائه من حيث الأزمنة المتمادية[١] بلا نظر إلى رفع الشكّ من حيث مقارنة هذا الزمان إلى جهة أُخرى من إستعمال أو غيره[٢] فمع الشكّ في مقارنة الزمان الباقي فيه الوضع مع الإستعمال[٣] لا يثمر مثل هذا الأصل[٤] فبقى الشكّ في بقاء الوضع الأوّل في حين الإستعمال بحاله فلا وجه حينئذٍ للرجوع إلى حقيقة الأُولى حين الإستعمال المقتضى لحمل اللفظ عليه كما هو ظاهر، ولا يتوهّم[٥] مثل هذا الإشكال في الفرض السابق[٦] لأن[٧]

مقارناته وهو كونه في زمن الوضع قبل النقل.

(١) فيثبت عدم الإستعمال بقاء وكذا يثبت عدم النقل بقاء.

(٢) وهو عدم النقل مثلاً.

(٣) أي مقارنته مع الإستعمال فلا يثبت بأصالة عدم النقل إلى زمان الإستعمال ذلك.

(٤) لكونه مثبتاً

(٥) التوهّم أنّه في ما لو علم بتاريخ الإستعمال فإستصحاب عدم النقل أيضاً إلى زمان الإستعمال لا يثبت أن الإستعمال وقع حال الوضع الأوّل لأن لازمه العقلي ومثبتات الأُصول ليست بحجّة.

(٦) وهو ما لو علم بتاريخ الإستعمال فقط وشكّ أنّه حال الوضع الأوّل أو النقل.

(٧) هذا هو جواب التوهّم أن الموضوع في الفرض السابق يكون جزئه محرزاً بالأصل العقلائي أو الإستصحاب جزئه بالوجدان فإن جزئه وهو عدم

الأصل بعد ما أحرز بقاء الأوّل في زمان خاص كان مقارنته مع زمان الإستعمال محرزاً بالوجدان، ومن هذا البيان[١] ظهر أن سقوط أصالة عدم النقل في صورة الجهل بتاريخهما[٢] ليس بملاك المعارضة مع إصالة عدمالإستعمال قبل حدوث الوضع الجديد[٣]

النقل إلى يوم الخميس في المثال يكون بالإستصحاب فيحرز ذلك بالأصل والإستعمال في يوم الخميس قطعي فيكونالإستعمال القطعي مقارناً بالوجدان لعدم النقل التعبدي فلا مثبتيّة للأصل أصلاً بخلاف المقام فإنّه لم يحرزالإستعمال قطعيّاً حتّى يثبت التقارن بالوجدان كما هو واضح فالتوهّم باطل من رأس وهذا التوهّم يجري على كلا الفرضين الثالث والرابع والتوهّم الآتي يختص بالفرض الثالث فقط.

(١) وهو كون عدم جريان الإستصحاب لكونه لا أثر له ولا يثبت التقارن.

(٢) وهي الصورة الثالثة.

(٣) ولعل ما قيل هو المحقّق النائينيّ ﷺ في «الأجود» ج ٢ ص ٤٢٧: قال وأمّا مع الجهل بتاريخ كلّ منهما فلا محالة يكون الأصل في كلّ من الجزئين معارضاً بمثله في الجزء الآخر وليس الشكّ في أحدهما مسبباً عن الشكّ في الآخر كما هو واضح فيتسا قطان بالمعارضة فكما أن إستصحاب الحياة إلى زمان إسلام الوارث يقتضي تحقّق موضوع الإرث فكذلك إستصحاب عدم إسلام الوارث إلى زمان موت المورث يقتضي عدمه، إنتهى. وقد سبقه بذلك شيخنا الأعظم الأنصاري ﷺ في «الرسائل» ص ٣٨٨: وأمّا أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر فهي معارضة بالمثل وحكمه التساقط مع ترتّب الأثر على كلّ واحد من الأصلين إلخ.

كى يرد عليه[١] بعدم كونه[٢] من الأُصول العقلائية وعدم سبيل للإستصحاب المعروف أيضاًفي باب الألفاظ لعدم حجيّةمثبته، و[٣]

---

(١) أي يرد على هذا القول في المقام بأن المعارضة انما تتحقّق في ما لوجرى كلّ من الأصلين بخلاف المقام إذ لا يجرى فيه أصل عدمالإستعمال لعدم كونه أصلاً عقلائياً أو لكونه مثبتاً لو أريد به الإستصحاب.

(٢) أي أصل عدمالإستعمال.

(٣) ثمّ أشار إلى ما أفاده صاحب الكفاية ج ٢ ص ٣٣: قال وأُخرى كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر فالتحقيق أنّه أيضاً ليس بمورد الإستصحاب ـ إلى أن قال: ـ وكذا في ما كان مترتباً على نفس عدمه ـ أي عدمه المحمولى ـ في زمان الآخر واقعاً وإن كان على يقين منه في أن قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما وهو يوم الأربعاء المتقدّم على الخميس والجمعة الّذي يعلم لوقوع موت الأب والإبن فيهما على التعاقب ولا يعلم المتقدّم عن المتأخّر لعدم إحراز إتصال زمان شكّه وهو زمان حدوث الآخر بزمان يقينه لإحتمال إنفصاله عنه بإتصال حدوثه إلخ. وتوضيحه أن إستصحاب عدم موت الأب مثلاً لما له الأثر إلى يوم الجمعة فهناك زمان تفصيلي بموتهما وهو يوم الجمعة وزمان إجمالي لكلّ من موت أحدهما على التعاقب من يوم الخميس والجمعة وزمان يعلم بعدم موت الأب وهو يوم الأربعاء وإستصحاب عدم موت الأب المعلوم يوم الأربعاء إلى زمان موت الإبن فكما يحتمل أن موت الإبن يوم الخميس فينطبق الإستصحاب، ويحتمل أن يكون موت الأب يوم الخميس فيكون زمان الشكّ وهو زمان موت الإبن المنطبق على يوم الجمعة منفصلاً عن زمان اليقين وهو يوم الأربعاء بزمان اليقين بموت الأب وهو يوم الخميس فيكون من نقض اليقين باليقين لا بالشكّ.

لابملاك شبهة إحتمال الانتقاض باليقين بخلافه من جهة[١] احتمال كون زمان الإستعمال ذاك الزمان كما هو مختار العلّامة الأستاد في كفايته، وذلك[٢]

---

(١) أي تطبيق ما أفاده ﷺ على المقام هو كون زمان الإستعمال نفس ذلك اليوم أي يوم الخميس مثلاً والنقل يوم الجمعة فيكون من نقض اليقين السابق باليقين اللاحق كما عرفت.

(٢) هو الجواب عن صاحب الكفاية ﷺ وبيانه على ما سيأتي مفصلاً أن الناقض لليقين السابق ليس إلّا اليقين بإرتفاع المتيقن لا نفس إرتفاعه واقعاً ولم يتخلل بين اليقين بعدم حدوث كلّ من الحادثين والشكّ في الحدوث يقين آخر بالحدوث ليوجب عدم إتصال زمان الشكّ بالحدوث في كلّ منهما باليقين به، وأمّا اليقين الإجمالي بإرتفاع المستصحب في أحد الزمانين أمّا الزمان الثاني أو الثالث فهو غير قابل للفصل بين اليقين بالمستصحب والشكّ في بقائه في زمان وجود الغير إلّا في فرض قابلية إنطباقه على الزمان الثاني الّذي هو أحد طرفي العلم ولكنّه من المستحيل جدّاً لأن قوام العلم والشكّ هو الصور الذهنيّة بما هي ملحوظة كونها خارجية بلا سراية منها إلى المعنون الخارجي والخارج ظرف إتصافه بالمعلوميّة لا ظرف عروضها على ما سيأتي في محله وعليه فمفروض العلم في العلم الإجمالي هي الصورة الإجماليّة مباينة مع ما هو معروض الشكّ وهي الصورة التفصيلية لهذا الإناء وذاك الإناء الآخر بعنوانهما التفصيلي فيستحيل إنطباق المعلوم بالإجمال بما هو معلوم على طرفيه فلا يعقل إحتمال الفصل باليقين بإرتفاع المستصحب في أحد الزمانين بين زمان اليقين بعدم المستصحب وزمان الّذي يراد جر المستصحب إليه فإن المفروض أن الزمان الفاصل بين ↖

لما أوردنا في محله من أن المعلوم بالإجمال بوصف معلوميّته يستحيل إنطباقه على المشكوك فيستحيل إحتمال الإنتقاض[١] بالعلم[٢] بخلافه بل عمدة الوجه فيه ما ذكرنا[٣] ولقد شرحنا المرام في حاشية الكفاية وسيأتي تتميم المقال في هذا المقال في هذا الكتاب في محله أيضاً إن شاء الله. وأمّا[٤]

زمان اليقين بالمستصحب سابقاً وزمان وجود غيره الّذي يراد جره إليه بالإستصحاب ليس إلّا ما هو ظرف العلم الإجمالي بين الزمانين وهو الزمان الثاني ومع إستحالة قابلية إنطباق المعلوم بوصف معلوميته على هذا الزمان الّذي هو طرف العلم الإجمالي كيف يحتمل الفصل باليقين الناقض بين زمان اليقين بالمستصحب وزمان الّذي يراد جره وهذا واضح.

(١) في كلّ من الطرفين.

(٢) أي بالعلم الإجمالي.

(٣) وقد تقدّم مراراً أنّه مثبت استصحاب عدمالإستعمال وتوضيحه أنّه ذكر في محله أن المانع من جريان الأصل في مورد توارد الحالتين في صورة الجهل بتاريخهما في جميع الصور ومنها ما كان الأثر مترتّباً على عدم وجود إحدى الحالتين وهو عدم الوضع في المقام في ظرف وجود الآخر وهوالإستعمال فلا يمكن إحراز موضوع الأثر بالأصل لأنّ الأصل العدمي مطلقاً سواء كان أصلاً عقلائياً أم أصلاً تعبدياً مفاده جرّ العدم في جميع أجزاء الزمان لا إثباته بالإضافة إلى أمر الآخر وعليه فلا يمكن إثبات عدم الوضع في حال الإستعمال بالأصل.

(٤) الصورة الخامسة: ما لو دار الأمربين الإضمار وعدمه بأن يكون موضوع الحكم نفس المذكور فيكون كما لو دار الأمر بين الحقيقة والمجاز فإن لم يكن ◄

صورة الدوران بين الإضمار وعدمه فلا شبهة في أن الأصل عدمه[١] نعم[٢] مع دورانه بينه وبين سائر التصرّفات الآخر من التقييد أو المجاز أو الإستخدام ففي[٣] صورة كونهما في كلام واحد فلا يصلح إنعقاد ظهور في الكلام لصلاحية[٤] كلّ منهما للقرينة المانعة عن إنعقاد أصل الظهور[٥] و[٦]

في الكلام ما يحتمل كونه قرينة على الإضمار المحتمل فالأصل عدم الإضمار مطلقاً وإن كان في الكلام ما يحتمل كونه قرينة على الإضمار فالأصل عدم الإضمار على القول به تعبداً وإجمال الكلام على القول بحجيته من باب الظهور.

(١) ومنهما يشرع في المقام الثاني وهو تعارض بعض الأحوال مع بعض والحقناه بالصور المتقدّمة.

(٢) الصورة السادسة لو دار الأمر بين الإضمار وباقي الأحوال كالمجاز والإستخدام وغيرهما كقوله تعالى في سورة يوسف آية ٨٢: واسئل القرية فإن نسبة السؤال إلى القرية إمّا بإضمار الأهل أو يجعل القرية مجازاً عن السكّان فيكون على وجهين.

(٣) الوجه الأوّل أن يكون الدوران المزبور في كلام واحد فلا محالة يصير مجملاً.

(٤) هذا هو التعليل للإجمال.

(٥) هذا على القول بحجيّة الأصل العقلائي من باب الظهور واضح بل وحتّى على القول بحجيّته من باب التعبد فيقع التعارض بينهما ولا مرجع لبعضها على بعض فيصير مجملاً.

(٦) هذا هو الوجه الثاني بأن يكون الدوران المزبور في كلامين بأن يدور الأمر في الإضمار في هذه الجملة والإستخدام في كلام آخر وبالعكس.

في الكلامين لا يكون الترجيح لأحد الظهورين إلّا من جهة أقوائية المستند إلى خصوصيّات المقامات بلا كونها تحت ضبط كى[١] يبقىٰ مجال بحث الأُصولي عن مثله و[٢]من هـذا البـيان[٣] ظـهر حـال دوران الأمر بين الإستخدام وغيره من سائر الأحوال. و[٤] مع عدم الدوران المزبور فالأصل عدمه جزماً كما لايخفى و[٥] أمّا صـورة دوران الأمر بين الإشتراك وبقيّة الأحوال المعارضة عـلى خـلاف الحقيقة[٦] فمقتضى أصالة عدم تعدّد الوضع يثبت سائر الأحوال[٧]

---

(١) ذكرﷺ أن في هذا الفرض وهو العلم الإجمالي بطرو أحد الأحوال على أحد الكلامين يقع التعارض بين الظهورين ولا ضابطة لترجيح أحد الأحوال على الآخر وإنّما الترجيح بالخصوصيّات المقامية والقرائن الخارجية وبدونها تستقر المعارضة بين الكلامين.

(٢) الصورة السابعة لو دار أمر الكلام بين الإستخدام وغيره من سائر الأحوال أيضاً حكمه كالفرض المتقدّم إن كان في كلام واحد يكون مجملاً وإن كان في كلامين يقع التعارض بينهما.

(٣) أي المتقدّم الآن من التفصيل بين كلام واحد وكلامين.

(٤) الصورة الثامنة إذا دار الأمر بين الإستخدام وعدمه فيكون كما لو دار الأمر بين الإضمار وعدمه فالأصل عدمه.

(٥) الصورة التاسعة إذا دار الأمر بين الإشتراك وبين الإستخدام والمجاز والإضمار.

(٦) أي غير الحقيقة.

(٧) حكمﷺ أن أصالة عدم تعدّد الوضع يثبت الإضمار مثلاً أو الإستخدام ←

كما هو واضح و[١] من هنا ظهر حال دوران الأمر بين النقل وغير الحقيقة السابقة فإن أصالة عدم النقل يحرز البقيّة كما هو واضح وحيث إتضح ما ذكرنا[٢] ظهرت أن في إطلاق كلام العلّامة الأستاذ في كفايته[٣] مواقع للنظر[٤]

ونحوهما ولعل المراد من الأصل، الأصل العقلائي لا الإستصحاب وإلّا يكون مثبتاً وعليه فلو كان حجّة من باب التعبد فواضح ولو كان حجّة من باب الظهور ولم يحتف بما يحتمل القرينية فيكون مجال لأصالة العدم كما لو دار الأمر بين الإشتراك وعدمه فالأصل عدم الإشتراك كقوله عليه السلام في خمس من الإبل شاة فإن كلمة في إن كانت مشتركة بين الظرفيّة والسببيّة صارت الرواية مجملة من حيث دوران الواجب في زكاة الإبل بين مقدار الشاة ونفسها وإن لم تكن مشتركة فيتعين نفسها.

(١) الصورة العاشرة إذا دار الأمر بين النقل وسائر الأحوال ولكن غير الحقيقة السابقة كقوله تعالى وحرّم الربا سورة البقرة آية ٢٧٥ فإنّ الربا إن كان منقولاً إلى العقد سلّم الكلام عن الإضمار وإلّا فلابدّ من تقدير الأخذ لأن نفس الربا وهي الزيادة لا تتصف بالحرمة لأنّهاعبارة عن الزائد لا عن الإزدياد وهو كسائر الأعيان في عدم الإتصاف بها فعلى الثاني تكون الزيادة باطلة دون أصل البيع بخلاف الأوّل فيكون العقد باطلاً من رأس فأيضاً كالفرض السابق بحرى أصالة عدمالنقل أيضاً ويحرزسائر الأحوال ولعل مراده هوالأصل العقلائي كمامر.

(٢) من أحكام الصور العشرة وتبيين منها المقام الثاني أيضاً كما عرفت.

(٣) تقدّم ذكر كلام صاحب الكفاية في أوّل البحث بتمامه فراجع.

(٤) لأن جملة من الصور كما تقدّم مجال الأصل فيها باقية.

والإعراض عن تعرضها تفصيلاً أجدر كما لايخفى على من تأمّل وتدبّر كما أن ترجيح بعضهم بعض الطواري على بعضها مثل الأشيعية وأمثالها[١] لا وقع لها بعد عدم إجداء مثل هذه الجهات لإفادة ظهور في الكلام ومع عدمه لا يعتنى بغيره في باب الألفاظ وإن كان ظنّاً إطمينانياً فضلاً عن غيره[٢] كما

---

(١) فراجع الفصول ص ٣٩ وغيره من الكتب الأُصوليّة المفصلة.

(٢) لأن العبرة بالظهور لا الظنّ في باب الألفاظ وإن كان الظنّ الإطميناني معتبراً عند العقلاء في جميع الموارد كما هو ظاهر بقيت صور أُخرى لم يشر إليها منها ما لو دار الأمر بين النقل والتخصيص كألفاظ العبادات الموضوعة للصحيح أو الأعم ففي الرواية إن إستيقن أنّه صلى خمساً أو ستاً فليعد فإستعمال لفظ الصلاة فيها يدور بين النقل عن المعنىٰ الحقيقي وهو الصحيح لو كان موضوعاً للصحيح أو التخصيص بأنّه من أفراد الصلاة لكن خرج حكماً فلا ترجيح ومنها كما لو دار الأمر بين التخصيص والمجاز كقوله تعالى فاذا إنسلخ الأشهر الحرم فأقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بعد الإتفاق على اختصاص الحكم بغير أهل الذمّة فقيل إن المشركين مستعملة في من عداهم مجازاً وقيل إنّها مستعملة في معناها العام وخرج أهل الذمّة بالدليل أيضاً فكلّ منهما لا ينفك عن الآخر ولا ترجيح له ومنها ما لو دار الأمر بين التخصيص والإضمار كقوله ﷺ لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل فإن المراد بالصيام الطبيعة الشاملة للفرض والنفل فإن أضمرنا وقلنا إن المراد نفي الكمال فهو وإلّا لزم التخصيص لخروج التطول المجمع على صحّته مع عدم التبييت والثمرة وجوب التبييت في الصوم الواجب على الثاني دون الأوّل، ومنها ما لو دار الأمر بين التخصيص والتقييد بين إخراج بعض ←

الأفراد عن العموم أو تقييد الحكم في ما يراد إخراجه ببعض الأحوال كأوفوا بالعقود فإنّه بعد ثبوت خيار المجلس في البيع يجب إرتكاب أحد الأمرين من القول بخروج البيع عن العام المذكور وتخصيصه بغيرها وتقييد والحكم الثابت للبيع بغير الصورة المفروضة ومنها دوران الأمر بين الإشتراك والنقل قوله الطواف بالبيت صلاة فدوران أمر الصلاة بين أن يكون مشتركة بين المعنىٰ اللغوي والشرعي فيكون الحديث مجملاً وبين أن يكون منقولاً إلى المعنىٰ الشرعي فيكون دليلاً على إعتبار الوضوء في الطواف لكونه أظهر أوصاف المشبه به، ومنها ما لو دار الأمر بين الإشتراك والتخصيص كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلّا ما قد سلف فإن النكاح إن كان حقيقة في العقد خاصة كما هو الظاهر فمقتضى ذلك الحمل عليه وإلتزام التخصيص بإخراج المعقود عليها من دون وطى، وإن كان مشتركاً بين العقد والواطىء كانت الآية في المعقود المجرّدة عن الوطئ مجملاً إلى غير ذلك ومجمل الكلام في ذلك إن كان هناك أصل لفظي من أصالة العدم أو عملي من الاستصحاب بلا معارض فيجري ويثبت به الظهور وإلّا يكون مجملاً ولا يثبت شيء منهما والحمدلله.

نموذج ١٠ عنون الأُصوليّين كصاحب الكفاية ج ١ ص ١٩: وغيره بقوله لاشبهة في صحّة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه به إلخ. وعبر أستادنا البجنوردي في «المنتهى» ج ١ ص ٤٢: أنّه لا شبهة في صحّة إستعمال اللفظ وإرادة جنسه أو نوعه أو صنفه أو مثله إلخ. فيقع الكلام في جهات الجهة الأُولى في بيان هذه العناوين قال في «الكفاية» ج ١ ص ١٩: لا شبهة في صحّة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه كما إذا قيل ضرب مثلاً فعل ماض أي أنّه لا يشمل إلّا أحد نوعية الفعلية جنسه نحو ضرب لفظ إذا لم تقصد به الموجود في شخص هذا القول حيث أنّه حينئذٍ يشمل كلاً نوعية من الإسميّة والفعليّة أو صنفة كما إذا قيل زيد في ضرب زيد فاعل

إذا لم يقصد به شخص القول أو مثله كضرب في المثال إذا قصد كما إذا قيل ضرب فعل ماض ويقصد شخص ضرب الواقع في ضرب زيد فإنّه شخص مماثل له وقد أشرنا إلى صحّة الإطلاق كذلك وحسنه إنما كان بالطبع لا بالوضع وإلّا كانت مهملات موضوعة لذلك لصحّة الإطلاق كذلك فيها والإلتزام بوضعها كذلك كما ترى أي خلف المفروض وأن المصحّح للإستعمال هي المناسبة بين نفس اللفظ المستعمل والمعنىٰ المستعمل فيه. وهذه المناسبة أقوى تأثيراً في صحّة إستعمال اللفظ أمّا إطلاقه وإرادة شخصه كما إذا قيل زيد لفظ وأريد منه شخص نفسه ففي صحّته بدون تأويل نظر إلى آخر كلامه. وسيأتي مفصلاً وما ذكره من الطبع قد عرفت ما فيه ولا يقاس المجاز بالمهملات لعدم الوضع فيها أصلاً فلذا لايصح الإطلاق دون المجاز وعلى أي هذا خارج عن محل البحث تقدّم الكلام فيه الجهة الثانية ترجع إلى موضوع البحث هوالإستعمال أم لا يظهر من جماعة أنّه من الإستعمال المتعارف والإستعمال هو أن اللفظ يكون له وجهتان وجهة نفسه وهي كونه لفظ من الألفاظ ووجهة حكايته وهي كونه بهذا النظر ثلاثياً أي موضوع ومحمول والنسبة بينهما وحينئذٍ يقع الكلام في الفرض كيف يكون إستعمالاً قال في «الكفاية»: وأمّا إطلاقه وإرادة شخصه كما إذا قيل زيد لفظ وأريد منه شخص نفسه ففي صحّته بدون تأويل نظر لإستلزامه إتحاد الدال والمدلول أي الحاكي والمحكي فإن الدال في المدلول فيمتنع إتحاده معه وملحوظ باللحاظ الآلي والمدلول باللحاظ الإستقلالي ويمتنع إجتماع لحاظين في شيء واحد فإنّه ليس لنا إلّا لفظ واحد فكيف يمكن أن يكون شيئين فالمحكى بالعرض في سائر الألفاظ المستعملة في المعاني يكون شيئاً خارجاً ويصير اللفظ فانياً فيه وهنا ليس لنا خارج غيره أو تركب القضية من جزئين كما في الفصول بيان ذلك أنّه إن إعتبر دلالته على نفسه حنيئذٍ لزم الإتحاد وإلّا أي لم يجعل حاكياً عن شيء بل جعل

لانفس لفظ زيد موضوعاً لزم تركبها من جزئين لأن القضيّة اللفظية على هذا انما تكون حاكية عن المحمول والنسبة لا الموضوع فتكون القضيّة المحكية بها مركبة من جزئين مع إمتناع التركيب إلّا من الثلاثة ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين قلت يمكن أن يقال إنّه يكفي تعدد الدال والمدلول إعتباراً وان إتحدا ذاتاً فمن حيث أنّه لفظ صادر عن لا فظه كان دالاً ومن حيث أنّه نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً، إنتهى. يعني أن شخص اللفظ وإن كان واحداً ذاتاً إلّا أنّه متعدّد بالإعتبار فإنّه بلحاظ كونه صادراً عن اللافظ غيره بلحاظ كونه مراداً له فهو باللحاظ الأوّل دال وباللحاظ الثاني مدلول فلا يلزم إتحاد الدال والمدلول وأورد المحقّق العراقيّ على هذا الوجه والوجه المتقدّم لاستعمال اللفظ في نوعه أو صنفه في «البدايع» ج ١ ص ٨٨: أمّا عن هذا التقريب قال فلما عرفت من أن الإستعمال ليس من سنخ دلالة سائر الدوال كوضع العلم على رأس الفرسخ بل هو من سنخ فناء الوجه في ذي الوجه والعنوان في المعنون وحينئذٍ يكون اللفظ المستعمل ملحوظاً باللحاظ الآلي والمستعمل فيه ملحوظاً باللحاظ الإستقلالي وإذا كان إطلاق اللفظ وإرادة شخصه من باب الإستعمال لزم إجتماع اللحاظين المتنافيين في شيء واحد حقيقة ولا يرتفع هذا المحذور بتعدّد الإعتبار وتوضيحه حيثية كونه صادراً من اللافظ لا تتقوم بها صفة ذاتية لأن الدلالة اللفظية إنّما تكون باللفظ من حيث هو وكذا المدلولية لا تتقوم بحيثية كونه مراد اللافظ لأن المحكي باللفظ ذات المعنىٰ ولو مع عدم كونه مراداً، مع أنّه لو فرض كون الحيثيتين المذكور تين دخيلتين في الدلالة فالذات لا تكون خارجة عن كونها دالة ومدلولاً عليها إذ لامجال لتوهّم كون الحيثية الأُولى تمام موضوع الدالية والحيثية الثانية تمام موضوع المدلولية ليتعدّد الموضوع ذاتاً أيضاً ومجرّد التعدّد بالحيثيات مع إشتراك ذات واحدة بينهما موجب لإجتماع اللحاظين الآلي والإستقلالي لكن يمكن الإيراد عليه بأن اللحاظين لا يكونان عرضيين بل يكون كلّ واحد منهما في ←

لطول الآخر فإنا نتوجّه إلى عنوان آليته أوّلاً ثمّ بعد ذلك نتوجّه إلى إستقلاليته بالقرينة ثانياً فإن للعقل والذهن عرض وسيع لإعتبار المعاني واللحاظات وعلى أي ثمّ قال المحقّق العراقيّ ﷺ وأمّا عن الوجه المتقدّم فاللفظ المستعمل في نوعه كقولهم زيد ثلاثي إمّا أن يكون هو طبيعي اللفظ أو شخصه فإن كان المستعمل طبيعيته لزم إتحاد الدال والمدلول وإن كان المستعمل شخصه لزم عدم صحّةالإستعمال لعدم المسانخة بين المستعمل أعنى اللفظ وبين المستعمل فيه لأن شخص اللفظ مركب من الطبيعي والخصوصيّة المشخصة وهي مباينة للطبيعي المستعمل فيه والمركب من المباين وغيره مباين مضافاً إلى أنّه يلزم من شمول الحكم لموضوع القضية الملفوظة إتحاد الدال والمدلول وممّا ذكرنا يظهر حال إستعمال اللفظ في صنفه ومثله فلاحظ، إنتهى. ونعم ما قال فكيف يحكي فرد عن فرد مثله مع أن الفرد والشخص يباين فرد آخر وشخص آخر مثله لأن الأفراد متباينة وإنّما الإشتراك في القدر المشترك ووجه المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ٢٢: كلام صاحب الكفاية ﷺ وقال بل التحقيق ان المفهومين المتضايفين أي الأُمور ذات الإضافة ليسا متقابلين التقابل في قسم خاص من التضائف وهو ما إذا كان بين المتضائفين تعاند وتناف في الوجود كالعلية والمعلولية ممّا قضى البرهان بإمتناع اجتماعهما في وجود واحد لا في مثل العالمية والمعلومية والمحبية والمحبوبية فانهما يجتمعان في الواحد غير ذي الجهات كما لايخفى والحاكي والمحكي والدال والمدلول كان أن يكون من قبيل الثاني حيث لا برهان على إمتناع حكاية الشيء عن نفسه كما قال ﷺ: «يا من دل على ذاته بذاته». وقال ﷺ: «انت دللتني عليه»، إنتهى. وتخيل استاذنا الخوئيّ أنّه جواب عن الإشكال بجواب آخر بل هذا توجيه لكلام صاحب الكفاية وجواب المحقّق الإصفهانيّ عن الإشكال سيأتي فإرجع إلى النهاية والمحاضرات كلا هما فترى ↖

صدق ما إدعيناه وعلى أي وقد أجاب عن المحقّق الإصفهانيّ أستاذنا الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ٩٨: من أن التقابل في قسم خاص من التضايف لا في مطلق المتضائفين وإن كان صحيحاً إلّا أنّه أجنبي عن محل كلامنا هنا بالكلّيّة فإنّه في دلالة اللفظ على المعنىٰ وهو قسم خاص من الدلالة الّتي لا يمكن أن تجتمع في شيء واحد لما بيناه من أن حقيقة تلك الدلالة عبارة عن وجود اللفظ وحضوره في ذهن المخاطب أوّلاً وحضور المعنىٰ ووجوده فيه بتبعه ثانياً فكلّ مخاطب بل كلّ سامع عند سماع اللفظ ينتقل إلى اللفظ أوّلاً وإلى المعنىٰ ثانياً فحضور اللفظ علة لحضور المعنىٰ ومن البين الواضح أن ذلك لا يعقل في شيء واحد بداهة أن العلّية تقتضى الإثنينية والتعدّد فلا يعقل عليه حضور الشيء في الذهن لحضور نفسه هذا بالقياس إلى المخاطب والسامع. وأمّا بالقياس إلى المتكلّم والمستعمل فحقيقة الاستعمال هي عبارة عن إفناء اللفظ في المعني فكأنّه لم يلق إلى المخاطب إلّا المعنىٰ ولا ينظر إلّا إليه كما هو المشهور فيما بينهم أو عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنىٰ ومبرزاً له كما هو الصحيح فعلى التقديرين لا يعقل إستعمال الشيء في نفسه ضرورة إستحالة فناء الشيء في نفسه وجعل الشيء علامة لنفسه فانهما لا يعقلان إلّا بين شيئين متغايرين في الوجود وقد تلخص من ذلك أن إتحاد الدال والمدلول في الدلالة اللفظية غير معقول ومن هنا يظهر أن قياس المقام بدلالة ذاته تعالى على ذاته قياس مع الفارق فإن سنخ تلك الدلالة غير سنخ هذه الدلالة إذ أنّها بمعنىٰ ظهور ذاتاً بذاته وتجلّى ذاته لذاته بل ظهور جميع الكائنات بشتى ألوانها وأشكالها من الماديات والمجرّدات بذاته تعالى وهذا بخلاف الدلالة هنا فإنها بمعنىٰ الإنتقال من شيء إلى شيء آخر فعلى ذلك يظهر أن إطلاق اللفظ وارادة شخصه ليس من قبيل الاستعمال في شئ إنتهى. وفيه أولاً أنّه ﷺ صرح بأنّه ليس من قبيل العلية والمعلولية حتّى يمتنع

اجتماعهما بل على نحو يجتمعان في واحد فكيف يكون اللفظ علة لوجود المعنىٰ فلا علية أصلاً، فتعدّد هما إعتبار أوجب جواز الإستعمال ولو متحدان وجوداً وثانياً أنّه على القول بالعلاميّة لا مانع من أن يكون الشيء علامة لنفسه ولا محذور فيه، وثالثاً أنّه يكون من قبيل الرواية وهو تجلّى ذاته بذاته أي ظهوره ذاتاً بذاته وعلّامة لنفسه فما ذكره لا يمكن المساعدة عليه أصلاً مع أنّه طولياً يمكن أن يكون آلياً ونفسياً كما مرّ وذكر المحقّق الإصفهانيّ في الجواب عن صاحب الكفاية ج ١ ص ٢٢ في «النهاية»: ويمكن الخدشة في الجواب المزبور عن المحذور المذكور بأن إرادة شخص نفسه هنا على حد الإرادة المتعلقة بسائر الأفعال الخارجية لا دخل لها بالإرادة المدلول عليها بالدلالة الكلامية فهي دلالة عقلية كسائر أنحاء دلالة المعلول على علته لا دلالة جعلية كلامية كما هو محل الكلام ودلالته على كون نفسه مراداً على حد دلالة سائر الأفعال الخارجية على القصد والإرادة وبالجملة إرادة شخص نفسه في قوة عدم إرادة ارائة شيء به فلم يبق إلّا كونه أمراً إختيارياً ليتوقّف صدوره على إرادته، إنتهى. وبذلك أجاب أستادنا الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ٩٦: عن صاحب الكفاية وفيه أنّه كيف يكون دلالة عقلية مع كون اللفظ دالاً على شخص نفسه كدلالته على المعنىٰ والإرادة غير دخيلة في الدلالة وإن شئت قلت ان بتعلّق الإرادة ينتزع العقل عن اللفظ الدلالة لكن دلالة اللفظ على شخصه كما أنّه مراد ينتزع العقل المدلولية لكن مدلولية اللفظ لذلك الدال فلا محذور وقد عرفت أن الحاكي والمحكي أمران إعتباريان على ما زعمه صاحب الكفاية قال صاحب الكفاية ج ١ ص ٢٠: مع أن حديث تركب القضية من جزئين لو لا إعتبار الدلالة في البين إنّما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه وإلّا كان أجزائها الثلاثة تامّة وكان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ ونفسه غاية الأمر أنّه نفس الموضوع لا الحاكي عنه

وعلى هذا ليس من باب إستعمال اللفظ شيء، إنتهى. بيان ذلك قال المحقّق العراقيّ في «البدائع» ج ١ ص ٨٩: فتحصل ممّا تقدّم عدم إمكان إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله به من باب الإستعمال فتعين ان يكون طريق إفادة هذه المعاني بنحو آخر من أنحاء الإفادة والإستفادة في مقام المحاورة وذلك حسب ما يساعد عليه الوجدان والبرهان هو أنّه لابدّ في مقام الحكاية عن المعاني المقصودة إفادتها من قضيتين إحداهما القضية المعقولة أعنى بها الصورة الذهنية الّتي تصورها المتكلّم أو السامع المركبة من تصور الموضوع والمحمول والنسبة الفانية تلك الصورة في مطابقها الخارجي ثانيتهما القضية اللفظية الّتي يؤلفها المتكلّم للدلالة بها على تلك القضية المعقولة القائمة في نفسه وليحدث بتلك القضية في نفس السامع مثل القضية المعقولة القائمة من نفسه وبهذا يتضح لك أنّه لابدّ أن تكون أجزاء القضية اللفظية ثلاثة بإزاء أجزاء القضية المعقولة وأجزاء القضية اللفظية قد تكون بجملتها حاكية عما يقابلها من اجزاء القضية المعقولة وقد يكون بعض أجزائها حاكياً عما يقابله من أجزاء القضية المعقولة وبعضها الآخر غير حاك ولكن يكون وجوده اللفظى في الخارج موجباً لوجود ما يقابله من أجزاء القضية المعقولة في ذهن السامع وبذلك تكمل أجزاء القضية المعقولة وأجزاء القضية الملفوظة وإن لم يكون بعض اجزائها حاكياً عما يقابله من أجزاء القضية المعقولة بل كان بوجوده الخارجي سبباً لوجود ما يقابله من القضية المعقولة ولا يشترط في كون اللفظ جزءًا للقضية الملفوظة أن يكون حاكية عما يقابله من أجزاء القضية المعقولة لأن المقصود من إيجاد القضية الملفوظة في الخارج هو التوسل بها إلى إيجاد القضية المعقولة في ذهن السامع سواء كان بطريق الحكاية كما هو الغالب أو بطريق إيجاده في الخارج الموجب لوجود ما يقابله من أجزاء القضية المعقولة كما في المقام فإنّه لما كان موضوع الحكم نفس اللفظ

في هذه القضية الحقيقية أعنى بها قولنا زيد ثلاثي جاز أن نوجد موضوع القضية المعقولة في القضية المزبورة بطريق الحكاية كما هو الشأن في باقي أجزائها أعنى المحمول والنسبة فنقول لفظ زيد ثلاثي فيحكى لفظ زيد عن طبيعي هذا اللفظ أعنى زيداً ويسرى الحكم المزبور أعنى به كونه ثلاثياً إلى جميع أفراده حتّى لفظ زيد المذكور في القضية الملفوظة لأنّها قضية حقيقية تشمل الأفراد المحقّقة والمقدرة وجاز أيضاً أن نوجد موضوع القضية المعقولة في هذه القضية لا بطريق الحكاية بل بطريق التسبيب بأن ينطق المتكلّم باللفظ الّذي هو في الواقع متعلّق الحكم المذكور في القضية فاذا سمعه السامع تصوره فيوجد لوجوده في ذهنه موضوع القضية المعقولة وبعده يوجد محمولها والنسبة بينهما بطريق الحكاية وبذلك تكمل أجزاء القضية المعقولة وأجزاء القضية الملفوظة ـ إلى أن قال: ـ لا يقال اللفظ إذا لم يكن مستعملاً في المعنىٰ كان حاله حال سائر الأفعال فكما لا يصح تركيب القضية اللفظية من فعل المتكلّم ولفظه المستعمل في معنىٰ ما كذلك لا يصح تركيبها من اللفظ غير المستعمل واللفظ المستعمل لأنّا نقول إنّما لا يصح تركيب القضية اللفظية من فعل المتعلم ولفظه والمستعمل في معنى ما لأن تركيبها كذلك يوجب تركيب القضية المعقولة من جزئين ومعه لا يكون مثل هذا الكلام مفيداً يصح السكوت عليه وذلك لأن وجود فعل المتكلّم في الخارج كالضرب الخارجي لا يوجب وجود جزء القضية المعقولة به تكمل أجزائها الّتي دل عليها لفظ المتكلّم المستعمل في معنىٰ ما بخلاف اللفظ غير المستعمل فإنّه لإعتياد العقلاء على التوصل بالألفاظ إلى تعقل المعاني الّتي يحكم عليها أو بها يوجب ذلك اللفظ حدوث صورته في ذهن السامع وإن لم يستعمل في معنىٰ لإستيناس الذهن بإنتقاش صور الألفاظ فيه حين التعلّم بها للحكم بمعانيها أو عليها والفعل ليس له هذا الشأن فوجوده في الخارج لا يوجب إلتفات النفس إليه بنحو

الموضوعيّة للحكم به أو عليه فاذا فعل المتكلّم فعلاً كما لو ضرب شيئاً بيده وقال بعده ضرب لا يتصور السامع إلّا مفهوم لفظ ضرب ولا يتعقّل أن هذا المفهوم هل هو محمول لموضوع أو موضوع لمحمول بخلاف ما لو قال زيد ثلاثي فإنّه يتصور لفظ زيد ومفهوم ثلاثي وبمناسبة الحكم والموضوع يرى أن هذا المفهوم محمول على نفس اللفظ الّذي تصوره فتكون القضية الملفوظة كلاماً مفيداً يصح السكوت عليه لإستكمال القضية المعقولة وأجزائها به، إنتهى. ومن هذا البيان بطوله ظهر فساد ما أفاده المحقّق الإصفهانيّ من الإشكال على صاحب الكفاية في هذا المقام قال المحقّق الإصفهانى في «النهاية» ج ١ ص ٢٣: قلت ملاك الحمل ومصحّحه وإن كان قيام مبدأ المحمول بالموضوع وهو ثابت هنا إلّا أن ملاك كون القضية قضية كلامية حملية كون اجزائها المعقولة المستكشفة بالكواشف ثلاثة ومن الواضح أن إرادة شخص نفسه في قوة عدم إرائة شيء به فيكون حاله حال سائر الأفعال الخارجية غاية الأمر أن سنخ هذا الفعل من مقولة الكيف المسموع فإن صحّ الحمل على الضرب الخارجي بقولك ضرب صحّ الحمل على اللفظ المراد به شخص نفسه وإلّا فلا لعدم الفارق أصلاً، إنتهى. وقد عرفت الفرق بينهما فراجع كما ظهر فساد ما أفاده أستاذنا البجنورديّ في «المنتهى» ج ١ ص ٣٥: مضافاً إلى فساد هذا الكلام في حد نفسه لأن النسبة لا يمكن أن تتحقّق بدون المنتسبين فلا يبقى الأجزاء واحد وهو المحمول ـ إلى أن قال: ـ مع أنّه لا يمكن تشكيل القضية من موضوع خارجي ومفهوم ذهني كما هو مفروضه لأنّه بناء على ما ذكره ـ أي صاحب الكفاية ـ نفس شخص اللفظ الخارجي الّذي صدر عن المتكلّم في ذلك الكلام الّذي هو من مقولة الكيف المسموع صار موضوعاً وما هو معنىٰ المحمول والمراد منه أي الصورة الذهنية الّتي يحكى عنها يكون محمولاً وهذا ما قلنا من لزوم تركب القضية من موضوع خارجي ومفهوم ذهني وأمّا

عدم إمكان هذا المعنىٰ فلأن ظرف الحكم وتشكيل القضية ليس إلّا الذهن إلخ. وفيه قد عرفت أمّا عن الثاني من أن الموضوع ليس الوجود الخارجي بل الصورة المنقوشة في الذهن وأمّا عن الأوّل فلأن الحاكي يكون أمرين المحمول والنسبة لوجود كليهما في القضية اللفظية وإنّما الموضوع لا يكون حاكياً فكيف يقول المحمول فقط وقد ذكر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ٢٢: وجه دقيق لرفع إيرادصاحب الفصول من إتحاد الدال والمدلول قال المحقّق الإصفهانيّ، ويمكن تصحيح ما في المتن بتقريب دقيق وهو أن متعلّق الإرادة والشوق كما سيجيء إن شاء الله في محله ليس هو الموجود الخارجي لأن الشوق المطلق لا يوجد في النفس بل يوجد متقوماً بمتعلّقه ولا يعقل ان يكون الخارج عن اُفق النفس مقوماً لما في النفس وليس هو الموجود الذهني أيضاً لتبائن صفتي العلم والشوق وكلّ فعليّة اُخرى بل المتعلّق والمقوم لصفة الشوق نفس الماهيّة كما في صفة العلم فالماهيّة موجودة في النفس بثبوت شوقي كما توجد في الخارجي بثبوت خارجي وعليه فللمتكلّم أن يقصد إحضار المعنىٰ بماله من الثبوت في موطن الشوق بتوسطه بما له من الثبوت في موطن الخارج فالماهية الشخصية دالة بثبوتها الخارجي على نفسها الثابتة بثبوت الشوقي نعم لابدّ من إرادة اُخرى مقومة للاستعمال وجعل اللفظ بوجودها الخارجي فانياً في اللفظ بوجودها الشوقي وإلّا فالإرادة المتقومة بنفس الماهيّة الشخصيّة كما ذكرنا مقومة لإختياريتها ولا تكون دلالة الصادر عليها دلالة كلاميّة بل دلالة عقليّة ونفس هذه الإرادة لا يعقل أن تكون مصححة لفناء اللفظ في نفسه للزوم الدور على المشهور والخلف على التحقيق ولا ينافي إرادة شخص نفسه لأن المراد بالذات والصادر ماهيّة شخصية من غير جهة الإرادة في قبال ما إذا أريد إفناء اللفظ في طبيعة المطلقة أو المقيدة كما أن فرض إرادة اُخرى مصححة للدلالة الكلامية لا ينافي فرض إرادة ↖

شخصه وعدم إرائه غيره به فإن المرئي حينئذٍ نفس الماهية الشخصية غاية الأمر ثبوتها في موطن دال على ثبوتها في موطن آخر ولا ينافي ترتّب الحكم على الثانية بثبوت شوقي لأن الماهيّة واحدة فصح أن يحكم عليها بأنّها لفظ وثلاثي أو غير ذلك، إنتهى. والدال والحاكى هو اللفظ والمحكى والمدلول هو الماهية وفيه أوّلاً أن الماهيّة ليست إلّا نفس اللفظ فكيف يجعلهما متغايراً ويكون اللفظ فانياً فيه، لأن المفروض إستعمال اللفظ في شخصه. وثانياً أنّه بالوجدان ليس هنا إرادتين إرادة وشوق إلى الماهية وإرادة أُخرى استعمالية مع لزوم محذور تعدّد الإرادة المتقدّم ذكره وثانياً أنّه لايلزم اتحاد الدال والمدلول بما عرفت مفصلاً وذكر أستاذنا الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ٩٥: في وجه أنّه ليس من الإستعمال قال والصحيح هو أنها ليست من قبيل الإستعمال في شيء بيان ذلك يحتاج إلى تقديم مقدّمة وهي أن المعاني لما كانت بأنفسها ممّا لا يمكن إبرازها في الخارج وإحضارها في الأذهان من دون واسطة ضرورة أنّه في جميع موارد الحاجة لا يمكن إرائة شخص معنىٰ أو صورته أو ما يشبهه فإن كلّ ذلك لا يفى بالمحسوسات فضلاً عن المعقولات والممتنعات فلا محالة يحتاج إلى واسطة بها تبرز المعاني وتحضر في الأذهان وتلك الواسطة منحصرة بالألفاظ فإن بها تبرز المعاني للتعهد بذكرها عند إرادة تفهيمها في موارد الحاجة وهذا بخلاف نفس الألفاظ فإنّها بنفسها قابلة لأن يحضر في الأذهان من دون أية واسطة خارجية فلا حاجة إلى إبرازها وإحضارها فيها إلى آلة بها تبرز وتحضر ضرورة أنها لو لم تحضر بنفسها في الذهن واحتج في إحضارها فيه إلى آلة أُخرى فتلك الآلة إمّا أن تكون لفظ أو غير لفظ أمّا غير اللفظ فقد عرفت أنّه غير واف في إبراز المقصود في جميع موارد الحاجة وأمّا اللفظ فلاناً ينتقل الكلام إلى ذلك اللفظ ونقول إنّه إمّا أن يحضر في الذهن بنفسه أو لا يحضر وعلى الأوّل فلا فرق بين لفظ دون لفظ

بالضرورة وعلى الثاني فإن إحتاج إلى لفظ آخر فينتقل الكلام إلى ذلك اللفظ وهكذا فيذهب إلى غير النهاية وأمّا المعنىٰ فهو يحضر فيه بتوسط اللفظ فالحاضر أولاً في الذهن هو اللفظ وبتبعه يحضر المعنىٰ فكلّ سامع اللفظ الصادر من المتكلّم ينتقل إلى اللفظ أولاً وإلى المعنىٰ ثانياً وبتبعه فعلى ضوء ذلك نقول قد ظهر أن إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أو نوعه أو صنفه أو مثله ليس من قبيل إستعمال اللفظ في المعنىٰ لا بالوضع النوعي ولا بالوضع الشخصي والوجه فيه هو أن الوضع مقدّمة للإستعمال وإبراز المقاصد ولو لاه لإختلت أنظمة الحياة ـ إلى أن قال: ـ ومن هنا يتبين لك أن ما لا يحتاج إبرازه وإحضاره في الأذهان إلى واسطة بل يمكن إحضاره فيها بنفسه عند تعلّق الغرض به فلا حاجة إلى الوضع فيه أصلاً بل هو لغو وعبث وحيث أن اللفظ بنفسه قابل لأن يحضر في ذهن المخاطب بلا واسطة أي شيء فالوضع فيه لغو محض، إنتهى. وفيه أنّه في إرادة شخصه نوع وطور من الإستعمال على ما بينا بما بيناه من تركب القضية المعقولة من الأمور الثلاثة كاللفظية فإنكارالإستعمال لا وجه له أصلاً وأمّا في غيره فالأمر أوضح وستتضح إن شاء الله وأمّا بالنسبة إلى سائر الإستعمالات أمّا إستعمال اللفظ في نوعه فهو أن يقال ضرب فعل ماض فإن المراد بذلك أن هذا اللفظ وما شابهه من الأفراد يكون محكوماً بكونه فعل ماضي فيستعمل في الطبيعي الشامل له ولغيره، وقد أشكل عليه بأن هذا أيضاً من باب إتحاد الدال والمولول لأن هذا وإن كان أوسع من إستعمال اللفظ في شخصه لإستعماله في غيره أيضاً ولكن حيث يكون نفسه أيضاً من أفراد الطبيعى يكون متحداً معه فيكون الدال والمدلول واحد على أن الفرد يكون ملازماً مع الخصوصيّات فاذا استعمل الطبيعي فيه يجب أن يكون بنحو من المجاز ولا علاقة مجوزة بين الطبيعي والشخص فإن الخصوصيّات تنافي الطبيعي بما هو هو وأجاب عنه المحقّق الخراسانيّ عن الإتحاد بما مر ↖

وعن الشق الثاني من الإشكال بما ملخصه من أن المستعمل فيه في جميع الطبايع يكون هو الشخص والسنخية بين الطبيعي والفرد موجودة وبعبارة واضحة حيث كان هذا فرداً من الطبيعي يكون إشكال إتحاد الدال والمدلول مرتفعاً ومن حيث أن الطبيعي لأزال يستعمل في الفرد وإستعمال الشيء في فرده يكون بينهما كمال المناسبة فيندفع إشكال عدم السنخية فالموضوع نفس لفظ ضرب بما هو مصداق الكلّي فيشمل النوع أو الصنف فضرب فرد من أفراد نوع ضرب أو صنف ضرب فإليك نص عبارته قال صاحب الكفاية ج ١ ص ٢١: بل يمكن أن يقال إنّه ليس أيضاً من هذا الباب ما إذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه أو صنفه فإنّه فرده ومصداقه حقيقة لا لفظه وذاك معناه كي يكون مستعملاً فيه إستعمال اللفظ في المعنىٰ فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقىٰ إلى المخاطب خارجاً قد أحضر في ذهنه بلا واسطة حاكٍ وقد حكم عليه ابتداءً بدون واسطة أصلاً لا لفظه أي لا لفظ النوع حتّى يكون ضرب حاكياً عنه ومستعملاً فيه كما لا يخفى فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنىٰ بل فرد قد حكم في القضية عليه بما هو مصداق لكلّي اللفظ لا بما هو خصوص جزئية، إنتهى. قال المحقّق العراقيّ في «البدايع» ج ١ ص ٩٠: في كلام له تقدّم فإن قلت هذا التقريب لا يتم جلياً إلّا في صورة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه لأن اللفظ الموجود في الخارج جزئي حقيقي وصورة هذا الجزئي الشخصي هي الّتي تنتقش في ذهن السامع وأمّا في صورة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله فلا يتم التقريب المذكور كما لا يخفى قلت إنا لم نقصد بهذا التقريب إلّا بيان أن اللفظ في أمثال هذه الموارد لا يستعمل في معنىٰ ما كسائر الألفاظ الّتي تطلق وتستعمل في معانيها بل اللفظ في هذه الموارد يطلق ويتسبب بوجوده الخارجي محضاً إلى إيجاد موضوع القضية المعقولة في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أو يتسبب بوجوده الخارجي مع القرينة الدالة على إرادة

الطبيعي الّذي تعلّقت به الإرادة حين الإطلاق وتشخص الوجود كما في صورة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه مع القرينة الدالة على ذلك أيضاً أو يتسبب بوجوده الخارجي أيضاً إلى وجود مثله لأن تصور الشيء يستدعي تصور مثله وبما أن أمثال الشيء كثيرة غالباً إفتقر تعيين بعضها حيث يراد إلى قرينة تدلّ عليه وذلك كما في صورة إطلاق اللفظ وإرادة مثله نحو قولنا زيد في قولك زيد قائم مبتداء، إنتهى. وقال صاحب الكفاية ج ١ ص ٢١: نعم في ما إذا أريد به فرد آخر مثله كان من قبيل إستعمال اللفظ في المعنىٰ اللّهمّ إلّا أن يقال إن لفظ ضرب وإن كان فرداً له إلّا أنّه إذا قصد به حكايته وجعل عنواناً له ومرآته كان لفظه المستعمل فيه وكان حينئذٍ كما إذا قصد به فرد مثله وبالجملة فاذا أطلق وأريد به نوعه كما إذا أريد به فرد مثله كان من باب إستعمال اللفظ في المعنى وإن كان فرداً منه وقدحكم في القضية بما يعمه وإن أطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليته ومصداقه لا بما هو لفظه وبه حكايته فليس من هذا الباب لكن الإطلاقات المتعارفة ظاهراً ليست كذلك كما لا يخفى وفيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك ممّا كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ كما في مثل ضرب فعل ماض، إنتهى. فيراد غير هذا اللفظ الصادر عن اللافظ فيقال ضرب فعل ماض ولم يرد نفس هذا اللفظ بل أريد أن أمثاله فعل ماض، قوله اللّهمّ إلّا أن يقال إلخ. تنزل منه أن إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه ولو يمكن أن لا يكون من باب الإستعمال ويمكن أيضاً أن يكون لفظ ضرب كونه لفظ والنوع والصنف معناه المستعمل فيه إذا قصدبه الحكاية عنه فيجرى الوجهين فيهما قوله لكن الإطلاقات المتعارفة إلخ. يبين أن الإطلاقات المتعارفة لا يكون من القسم الأوّل بأن يحكم عليه في القضية بما هو فرد كليته ومصداقه لا بما هو لفظ هوبه حكايته بل الإطلاقات المتعارفة هو إستعمال اللفظ في نوعه وصنفه قوله وفيها ما لايكاد يصح إلخ. أي في

الإطلاقات المتعارفة لا يصح كون الموضوع هو نفس اللفظ بما هو فرد للطبيعي لأن مثل ضرب فعل ماض فإن المحمول لا يمكن حمله على شخص اللفظ فإنّه ليس فعل ماض قطعاً بعد وقوعه مبتدءًا في الكلام فلابدّ أن يكون لفظاً قد أريد عنه النوع نعم يصح الوجهان في مثل ضرب كلمة ونحوه فالمحمول يصح حمله على نفس الشخص وأجاب عنه أستادنا الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ١٠٢: قال غريب منه ذلك لأن الفعل الماضي أو غيره إنما لا يقع مبتداء إذا استعمل في معناه الموضوع له وأريد منه ذلك لا مطلقاً حتّى في ما إذا لم يستعمل فيه ولم يرد معناه وحيث أن في ما نحن فيه لم يرد معناه بل أريد به لفظه لا بماله من المعنىٰ فلا مانع من وقوعه مبتدءًا ولا يخرج بذلك عن كونه فعلاً ماضياً غاية ما في الباب أنّه لم يستعمل في معناه وهذا لا يوجب خروجه عن ذلك وهذا نظير قولنا ضرب وضع في لغة العرب للدلالة على وقوع الضرب في الماضي فهل يتوهّم أحد أنّه لا يشمل نفسه لأنّه مبتداء، إنتهى. ففيه أن فعل الماضي ما كان على وزن فعل الدال على الحدث وهذا ليس فكيف يكون فعل ماض الجهة الثالثة وهي ثمرة البحث في إستعمال اللفظ في اللفظ فإنها تظهر في الصلاة فإنها مركبة عن أفعال وأقوال على ثلاثة أقسام منها ما يكون إنشاء اللفظ بأي طور كان مثل القنوت فإنه لا يعتبر فيه عبارة خاصة مأثورة بل يكفى كل عبارة فيه ومنها ما يكون مثل التسبيحات الأربع ويكون انشائه بعبارة مخصوصة، ومنها ما يكون مثل إياك نعبد وإياك نستعين وأشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له الّذي يكون بعبارة المتكلّم فإنّه يجب قرائة القرآن في الصلاة ونحن الآن في مقام أن القرآن ما هو فعلى القول بإعتبار إستعمال اللفظ في مثله يكون هذا اللفظ الصادر مثل إياك نعبد وإياك نستعين فانياً في اللفظ الصادر عن جبرئيل فإن القرآن هو لفظه ولا يكون إنشاء المعنىٰ بهذا اللفظ من عند النفس قرآناً فلو أردنا معنىٰ إياك

لا يخفى والله العالم مقالة في الحقيقة الشرعية[١] في أنّ الحقيقة الشرعية ثابته أم لا[٢] فليعلم[٣] أولاً أن مركز هذا البحث المهيّاة المخترعة المسماة بإسم في لسان النّبيّ ﷺ من دون فرق بين كون المخترع لها والمؤسّس هو الشارع[٤] أو العرف[٥]

نعبد وصدر عنّا هذه العبارة ما قرأنا القرآن ومن لم يتصور معنىٰ إستعمال اللفظ في مثله قال في أمثال هذا أن إنشاء اللفظ بعد إرادة المعنىٰ فقط لا إشكال فيه ولا يلزم الفناء في لفظ جبرئيل.

(١) نموذج ١١ في الحقيقة الشرعية.

(٢) قد اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعيّة وعدم ثبوتها على أقوال ثالثها التفصيل بين الألفاظ المتداولة الكثيرة الدوران وغيرها بالثبوت في الأوّل دون الثاني وتحقيق الكلام فيها يكون في ضمن أُمور.

(٣) الأمر الأوّل في بيان موضوع محل النزاع في هذه المسألة وملخصه أن محل النزاع هو وضع الشارع بما هو كذلك أسماء خاصة لمعان أدخلها في شرعه سواء كانت تلك المعاني هو إخترعها أيضاً أم كانت مخترعة قبل تشريعه سواء كانت تلك المعاني عبادات أو معاملات وإن كانت أصل المعاملات أمور عرفية أمضاها الشارع إلّا أنّه لا ملازمة بين إمضاء المعنىٰ وإمضاء التسمية فيجوز أن يصطلح الشارع على تسمية تلك المعاني بأسماء خاصة من عنده فتكون حقائق شرعية.

(٤) كالصلاة والصوم والحجّ.

(٥) فالموضوع للنزاع في هذين القسمين إمّا مخترعه الشرع ومؤسّسه أو سمّاه الشارع بإسم خاص وبالجملة أن النزاع عام يشمل غير المخترعة أيضاً

مع عدم كون الشرع ممضياً لتسميتهم وإن كان إمضاهم في أصل إختراع المهية و[١] أمّا لو كان[٢] الشارع ممضياً لتسميتهم[٣] وإن زاد أو نقص شيئاً في مخترعاتهم فلا مجال للنزاع المزبور[٤] فإن مرجع إمضاء تسميتهم إلى عدم تصرفه في هذا العالم[٥]

فإن وجود عنوان في الشرع السابق مثل الصلاة والصوم لا يوجب أن يكون تسمية هذا المعنىٰ بخصوصيّاته في هذا الشرع بذلك الإسم إمضاء لما في الشرع السابق أو في العرف مثل البيع فمن الممكن أن يكون وضعه اللفظ من باب الإستقلال في الجعل، على أنّه لم يثبت وجود هذه العناوين بأسمائها في الشرع السابق بل كان بغير هذا الإسم من اللغات الآخر والبيع وإن كان أمراً دارجاً بين الناس لكن يمكن أن يكون البيع في لسان الشارع مع ضميمة القيود غير ما في الناس فيمكن تصور وضع على حدة في نظره فالبحث عام.

(١) فالمدار على تسميته شرعاً فيخرج بذلك موارد عن محل النزاع.

(٢) هذا هو المورد الأوّل فإن كانت التسمية عرفية كما كان المخترع أيضاً عرفاً وممضاة شرعاً فيخرج عن محل النزاع.

(٣) وكانت من المخترعات العرفية.

(٤) إذ فيها لا يكون إستعمال الشارع ألفاظها إلّا في معانيها العرفية أو اللغوية كما في إستعمال غيرها من الألفاظ المتداولة كالماء والتراب والحجر ونحوه.

(٥) بأنّه أمضى نفس المعاني ونفس التسمية وإنما زاد قيوداً ونقص قيوداً وهكذا فإن مجرّد إعتبار الشارع فيها بعض القيود عند الأمر بها والبعث نحوها بالإيجاد بدالٍ آخر عليه غير موجب لجريان النزاع فيها أيضاً إذ عليه لا يكون إستعمال الشارع تلك الألفاظ إلّا في نفس معانيها العرفية أو اللغوية غايته أنّه

فيكون داخلاً في العناوين العرفية المسماة عندهم[١] بإسم مخصوص[٢] و[٣] أولى[٤] بذلك في الخروج عن حريم النزاع العناوين البسيطة العرفية[٥] من دون تصرف من الشرع فيها وإن كان متصرّفاً في موضوع حكمه بجعل بعضها[٦] مقيّداً ببعض إذ مرجع التسمية فيها[٧]

لا في مقام المطلوبية أفاد بعض القيود والخصوصيّات فيها بدالٍ آخر.

(١) أي العرف وعليه يخرج المعاملات طراً كالبيع والصلح والإجارة ونحوها عن حريم هذا النزاع إن كان حقائقها حقائق عرفية ومسمّاة عند العرف أيضاً وقد أمضاها الشارع وإنّما إعتبر فيها بعض القيود الوجودية أو العدمية بدالٍ آخر.

(٢) لكونه مقترناً بأمر كذا وفي حال عدم كذا.

(٣) المورد الثاني وهو العناوين البسيطة العرفية وإنّما الشارع في موضوع حكمه قيد ببعض تلك العناوين وهي المفردات كالركوع والسجود والقيام والقعود ونحوها.

(٤) وجه الأولوية أن في المورد الأوّل قد أمضى الشارع تلك المعاني وتلك التسمية فيمكن الإستناد إلى الشارع أيضاً بإعتبار إمضائه لها بخلاف هذه المفردات فليس إلّا تقييد الشارع موضوع حكمه به.

(٥) كالركوع ونحوه.

(٦) أي بعض تلك العناوين.

(٧) أي تلك العناوين البسيطة.

أيضاً هو العرف بلا ربط من ناحية الشارع بالنسبة إليها وعليه فيختص النزاع في خصوص ما كان الشارع مسمّياً له بإسم مخصوص سواء كان المعنى أيضاً من المهيّات المخترعة الشرعية أم لا وحينئذٍ[١] ربّما يفرق في الدخول في حريم النزاع مثل عنوان الصلاة وأمثالها الحاكية عن المخترعات الّتي سمّى الشارع هذه[٢] بالعنوان المزبور[٣] أو مثل عنوان التكبيرة[٤] المقيدة بالفاتحة[٥] الملحوقة[٦] بالركوع والسجود إلى آخرها من المسميات العرفية فإن هذه خارجة عن حريم النزاع[٧] وإن كانت المهيّة[٨]

---

(١) وملخص كلامه هو الفرق بين المخترعات الشرعية المسمّاة عنده أيضاً كالصلاة فيكون داخلاً في محل النزاع وبين غيرها من المفردات كالفاتحة والركوع وأمثالهما فخارجة عن محل النزاع لأنها من المسميات العرفية.

(٢) أي هذه المخترعات.

(٣) أي المسمّى بالإسم المزبور من الشارع.

(٤) أي تكبيرة الإحرام.

(٥) أي بعدها.

(٦) لتلك الفاتحة.

(٧) لعدم كون التسمية من الشارع.

(٨) أي المهية المركبة من تلك المعاني من مخترعات الشارع لكن بما أن التسمية عرفية يخرج عن محل النزاع.

المطلوبة من مخترعات الشارع محضاً بلا إلتفات من العرف إليها كما أنّ الصورة الأولى[١] داخلة في حريم النزاع وإن كان المسمّى بها من المخترعات العرفية إذ عمدة المدار في الدخول في حريم النزاع مرحلة تسمية الشارع لها بإسم مخصوص وعدمه ولذا قلنا بأنّه على الأوّل لوكانت التسمية أيضاً عرفية بحيث كان الشارع ممضياً لهم في تسميتهم أيضاً لكان يخرج عن عنوان البحث فتمام مركز البحث هو الألفاظ الواقعة في لسان الشرع الحاكية عن معنى بلا سبق العرف في هذه التسمية والحكاية سواء كانوا مسبوقين في إختراع المهيّة أم لا[٢] وحينئذٍ فما في بعض الكلمات من جعل مركز البحث الأسامي الحاكية عن المخترعات الشرعيّة[٣]

---

(١) وهي ما كانت التسمية من الشارع.

(٢) فالنتيجة أن المدار على التسمية الشرعيّة فالشرايع السابقة لم يكن صلاتهم ولاصومهم موسومة بهذه الأسماء بل الألفاظ من سنخ لسانهم.

(٣) قال في «الكفاية» ج ١ ص ٣٢: فدعوى الوضع التعييني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جدّاً ومدّعى القطع به غير مجازف قطعاً ويدلّ عليه تبادر المعاني الشرعيّة منها في محاوراته هذا كلّه بناء على كون معانيها مستحدثة في شرعنا وأمّا بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة فألفاظها حقائق لغوية لا شرعيّة وأنّه مع هذا الإحتمال لا مجال لدعوى الوثوق فضلاً عن القطع بكونه حقيقة شرعيّة، وقال أيضاً ﷺ وإختلاف الشرايع فيها جزءاً أو شرطاً لايوجب إختلافها في الحقيقة والماهيّة إذ لعله كان من قبيل الإختلاف في المصاديق والمحقّقات كإختلافها بحسب الحالات في شرعنا إلخ. ففصل ←

منظور فيه[١] كما أن الإستدلال[٢] بمثل أوصاني بالصلاة والزكاة وكتب عليكم الصيام كما كتب على الّذين من قبلكم لإثبات عدم الحقيقة الشرعيّة بظهورها في معهودية هذه المعاني في الأُمم السالفة أيضاً[٣] مورد المناقشة[٤]

بين المخترعات الشرعيّة وغيرها.

(١) لما عرفت من أن العمدة كون التسمية من الشارع فيدخل في محل النزاع ولو لم يكن مخترعاً شرعيّاً وأمّا لو كانت التسمية عرفية فيخرج عن محل النزاع ولو كانت من المخترعات الشرعيّة.

(٢) كما في «الكفاية» ج ١ ص ٣٣: وأمّا بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة كما هو قضية غير واحد من الآيات مثل قوله تعالى في سورة البقرة آية ١٨٣: ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب﴾ الآية وقوله تعالى ﴿وأذن في الناس بالحجّ﴾ وقوله تعالى ﴿وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حياً﴾ سورة مريم آية ٣١ إلى غير ذلك فألفاظها حقائق لغوية لا شرعيّة إلخ.

(٣) قال في «الفصول» ص ٤٢: فالّذي يقوى عندي أن جملة من تلك الألفاظ قد كانت حقائق في معانيها الشرعيّة في الشرائع السابقة كالصلاة والصوم والزكاة والحجّ لثبوت ماهيّتها فيها كما يدلّ عليه قوله تعالى ـ وذكر الآيات المتقدّمة ـ إلى غير ذلك وإذا ثبت أن هذه الماهيّات كانت مقرّرة في الشرائع السابقة ثبت كون هذه الألفاظ حقيقة فيها في لغة العرب في الزمن السابق لتدينهم بتلك الأديان وتداول ألفاظها بينهم إلخ.

(٤) لما عرفت أن مجرّد كونها من المخترعات في الشرائع السابقة لا يوجب خروجها عن محل النزاع إن كانت التسمية من الشارع.

بأن مجرّد معهودية هذه المعاني لا تقتضي معهودية التسميّة بها فمن المحتمل أن يكون التسميّة من ناحية الشارع لا غيره فلا يقتضي مثل هذه إثبات عدم الحقيقة الشرعيّة في هذه الألفاظ[١]

---

(١) وحاصل المناقشة أن مجرد ثبوت هذه المعاني قبل شرعنا ومعهوديتها عند العرف لا يقتضي معهوديتها عندهم بتلك الألفاظ الخاصة المستعملة فيها في شرعنا فيمكن حينئذٍ كونها حقيقة شرعية بوضع الشارع تلك الألفاظ الخاصة لتلك المعاني والمهيّات المخصوصة وإطلاق الآيات المباركة إنما هي الدلالة على وجود سنخ تلك المعاني في الشرائع السابقة وأمّا أنّها ممّا يعبر عنها بتلك الألفاظ في ذلك الزمان فلا فلم يثبت أن تلك الألفاظ المستعملة فيها لسان الشارع بعينها هى الألفاظ المستعملة فيها في سابق الزمان حيث لا برهان يساعده ولا شاهد له، قال المحقّق الإصفهانيّ ج ١ ص ٣٣: مجرد الثبوت في الشرائع السابقة لا يلازم التسمية بهذه الألفاظ الخاصة والتعبير بها عنها لإقتضاء مقام الإفادة كما هو كذلك بالإضافة إلى جميع القصص والحكايات القرآنية مع أن جملة من الخطابات المنقولة كانت بالسريانية أو العبرانية ودعوى تدين العرب بتلك الأديان وتداول خصوص هذه الألفاظ إذ لو تداول غيرها لنقل إلينا ولأصالة عدم تعدد الوضع مدفوعة بعدم لزوم النقل لو كان لعدم توفر الدواعي على نقل تعبيرات العرب المتدينين بتلك الأديان وأصالة عدم تعدّد الوضع لا يثبت الوضع لخصوص هذه الألفاظ لا تعييناً ولا تعيّناً إلخ.

اللّهمّ إلّا أن يقال إن غاية ما يستفاد من الدليل الآتي في إثبات الحقيقة الشرعيّة إنّما هو في الألفاظ الحاكية عن المهيات المخترعيّة الشرعيّة وأمّا في المخترعات العرفية مجرد إحتمال إمضاء التسمية بها عندهم كافية في منع الثبوت وإن لم يكن دليلاً على عدم الثبوت[١] نعم[٢] الّذي يسهل الخطب هو أن معهودية سنخ المهية[٣]

---

(١) هذا رد المناقشة المزبورة بقوله اللّهمّ الخ. بيان ذلك ان المخترعات الشرعيّة يمكن إثبات الحقيقة فيها بالأدلة الآتية أمّا المخترعات العرفية فبمجرد إحتمال أن تسميتها عرفية أيضاً يكفي لمنع ثبوت الحقيقة الشرعية وإن لم يكن دليلاً على عدم الثبوت بعد ما كان المخترع من الأُمور العرفية وبالجملة أن هذه المعاني غير المخترعة الشرعية وانما الشارع أدخلها في شرعه بزيادة قيد أو شرط كالمعاملات بالمعنى الأعم فبما أنها كانت قبل التشريع ذات أسماء ،عناوين خاصة بها في العرف العام يحتمل قريباً أن الشارع أدخلها في الشرع بما لها من الأسماء العرفية وإنّما أصلحها بزيادة بعض القيود والشروط رعاية للمصالح المترتّبة على خصوص المقيد منها فصار يعبر عنها بأسمائها الخاصة بها عرفاً وعن قيودها وشروطها بما يدلّ عليها بنحو تعدد الدال والمدلول أو إستعملها الشارع أسماء المعاملات العرفية المطلقة في خصوص المقيدة القيود الّتي إعتبرها مجازاً.

(٢) إستدراك عن المخترعات العرفية يكفي في الخروج عن محل النزاع إحتمال إمضاء التسمية.

(٣) عند العرف وعدم كونه من المخترعات الشرعية فلا محالة أن الشارع زاد قيوداً ونقص أُموراً.

مع إختلاف شرعنا معهم في الخصوصيّات كما هو الشأن في أمثال المقام إنّما يجدى[١] لمنع ثبوت الحقيقة الشرعيّة لو لم يكن المتبادر من هذه الأسامي المهية المخصوصة بخصوصيّة[٢] وإلّا[٣] فمع تبادر هذا المعني منها[٤] يستكشف إمّا[٥] بأن الألفاظ المزبور مستعملة في المخترعة الشرعيّة لا العرفية فيصير حالها من تلك الجهة حال ما لو استعمل اللفظ في لسان الشرع في المخترعات الشرعية محضاً، وحينئذٍ[٦]

---

(١) أي هذه المعهودية العرفية إنما يفيد لعدم الثبوت الحقيقة الشرعية والخروج عن محل النزاع.

(٢) أي لو كان المتبادر من ألفاظها تلك المخترع العرفى من دون الخصوصيّات الّتي ألحق به الشارع من زيادة قيد أو نقيصته فعليه يكون المعنىٰ والتسمية عرفيين ويخرج عن محل النزاع.

(٣) وإن لم يكن كذلك.

(٤) أعنى تبادر المهية المخترعة العرفية بإنضمام الخصوصيّات الشرعية فاذا تبادر ذلك فيستكشف أن الألفاظ عند الشارع موضوعة لهذه المعاني فيكون كالمخترعات الشرعية فلا يفرق بين أن يكون الشيء مخترعاً شرعياً فيكون التسمية شرعية أو كان مخترعاً عرفياً قد زاد أو نقص الشارع منه شيء فالتسمية أيضاً شرعيّة فيدخل في محل النزاع.

(٥) الظاهر أنّه غلط والصحيح يستكشف أنّا لعدم وجود امّا الثانية والمراد هو الاستكشاف من المعلول عن العلة ومن التبادر عن الوضع والاستعمال.

(٦) الأمر الثاني بعد ما عرفت موضوع محل النزاع فيقع الكلام في ثبوت ◄

فلنا في مثلها[١] أن ندعى[٢] أن طريقةالشارع من هذه الجهات عين طريقة العرف ولو بتركه[٣]مقدمات عدم ثبوت الردع عن الطريقة العرفية[٤] الكاشفة عن إتّحاد طريقه معهم في هذه الجهة[٥]

الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني أو التعيني أم لا.

(١) أي مثل هذه المعاني المسمّى عند الشارع على ما عرفت مفصلاً سواء كانت من المخترعات الشرعية أو العرفية أم لا.

(٢) المحقّق الماتنﷺ يدّعى ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعيينى بنفس إستعمال الشارع وملخصهأن الوجدان قاض بأن طريقةالعقلاءوديدنهم إستقر على تسميةالمعاني الّتي يخترعونهامن الفنون والصناعات بأسماء خاصة بها تكون هي الوسيلة التامة إلى تفهيم تلك المعاني في مقام المحاورة كذلك الشارع المقدّس لم يعدل عن طريقة العقلاء في التعبير عن المعاني الّتي اخترعها في شريعته فيوضع الإسم له وتقدّم أن ما يكون من المخترعات العرفية من المعاملات العرفية أو العبادات على القول بثبوتها في الشرائع السابقة فإنه قد زاد فيها قيوداً ونقص قيوداً فينقل الشارع تلك الأسماء إلى هذه المعاني المخترعة العرفية بخصوصيّاتها الشرعية فيكون لفظ البيع مثلاً أسماء لخصوص المعاوضة الجامعة للشرائط الشرعية ويشهد لهتبادر تلك المعانيالخاصةمن تلك الألفاظ وهوعلامة وضعه له.

(٣) الصحيح «ولو ببركة».

(٤) فإنّه يشك في أنّه هل للشارع طريقة أُخرى غير ما عليه العقلاء فلو كان لبان فعدم البيان والحجّة عليه يكشف عن أن طريقته هو طريقة العرف والعقلاء فيثبت بذلك الوضع.

(٥) أي تسمية الألفاظ.

ومن المعلوم أن طريقة اهل إختراع شئ أو صنعة كون الغرض من تسميّهم بلفظ مخصوص يفهم المعنى باللفظ محضاً لا بقرينة خارجية[١] فلا جرم طريقية الشارع أيضاً في مقام التسمية لمخترعاته بعين طريقتهم من كون غرضه من هذه التسمية يفهم المعني به لا بشيء آخر، ومثل هذا الغرض[٢] في كلّ مورد[٣] أحرز كان نفس إستعماله الأولى مساوق إنشاء وضعه بعمله[٤] لا بقول[٥] كى يستبعد[٦]

---

(١) فيكون مجازاً أو من باب تعدد الدال والمدلول.

(٢) وهو أن يفهم المعنىٰ من اللفظ بلا قرينة.

(٣) تقدّم مفصلاً أن الوضع التعييني على قسمين أحدهما أن يتحقّق بجعل قبل الإستعمال، وأُخرى يتحقّق بنفس إستعمال اللفظ في المعنىٰ بقصد حصوله ويكون المقام كذلك.

(٤) فيتحقّق الوضع والحقيقة الشرعية بنفس الإستعمال الّذي هو من قبيل الإنشاء الفعلي نظير المعاطات في المعاملات كما مر المثال فإنّه في مقام تسميتك ولدك تقول جئني بولدي محمّد قاصداً تحقّق علقة الوضعية بنفس هذا الإستعمال وعليه فبما أن غرضه تفهيم المعنىٰ بنفس لفظ الموضوع مجرداً كما هو غرض كلّ ناقل فلا محالة يكون قصد الناقل بالوضع الثاني تفهيم المعنىٰ المنقول إليه بنفس اللفظ مجرداً عن القرينة كما هو ديدن العقلاء في العلوم والفنون وهو يتحقّق بنفس الإستعمال مع القصد المزبور.

(٥) إشارة إلى الإشكال على الحقيقة الشرعية.

(٦) كما عن المحقّق النائينيّ في «الأجود» ج ١ ص ٣٣: قال ثمّ إن الكلام ←

صدوره من الشارع في زمان إذ لو كان لبان كما لا يخفى وتوهّم الإستحالة[١] في عقد الوضع بنفس الإستعمال للزوم إجتماع اللحاظين قد دفعناه سابقاً بأوضح بيان فراجع، ومن التأمّل في ما ذكرنا[٢] ظهر[٣]

تارة يقع في الوضع التعييني وأُخرى في التعيني أمّا الأوّل فهو مقطوع بعدمه إذ لو كان الشارع المقدّس قد وضع هذه الألفاظ لمعانيها الشرعية بنحو التعيين لبينه لأصحابه ولو بينه لهم لنقل إلينا لتوفر الدواعي إلى نقله وعدم المانع منه فلا يقاس ذلك بالنص على الخلافة الّذي أخفوه مع التصريح به وذلك لثبوت الداعي إلى الكتمان هناك دون المقام إلخ. والجواب عنه هو أن هذا يتم لو كان الوضع بالقول وقد عرفت أنّه بالإستعمال تتحقّق الحقيقة الشرعية فلا إستبعاد أصلاً.

(١) قال المحقّق النائينيّ في «الأجود» ج ١ ص ٣٣: فراجع وتقدّم بيانه في باب الوضع وأجاب عنه المحقّق الماتنﷺ بأحسن وجه مضافاً إلى ما قلنا إن للنفس القدرة على أن تلاحظ الآلية والإستقلالية ثمّ بواسطة الإستعمال يفهم الوضع والإستعمال بتعدد الدال بقيام القرينة على أن هذاالإستعمال وضع أيضاً أو يقال إن الوضع في المرتبة المتقدّمة على الإستعمال في النفس.

(٢) من تحقّق الوضع بنفس الإستعمال ولا يرد عليه محذور أصلاً.

(٣) ما عن المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ٣٢: قال وأمّا على ما هو الظاهر بالتتبع في موارد إستعمالاتها من كونها بمعنىٰ العطف والميل فإطلاقها على هذا المعنىٰ الشرعي من باب إطلاق الكلّي على الفرد حيث أنّه محقّق لطبيعي العطف والميل فإن عطف المربوب إلى ربه والعبد إلى سيّده بتخضعه له وعطف الرب على مربوبه بالمغفرة والرحمة لا أن الصلاة بمعنىٰ الدعاءفي العبد وبمعنىٰ

أن مجرد كون الصلاة في العرف بمعنىٰ العطوفة وصلاحية إنطباقه على هذه المخترعات من باب الكلّي على الفرد لا يقتضي[١] أيضاً منع ثبوت الحقيقة الشرعية إذ ذلك[٢] كذلك[٣] لو لم يكن الظاهر من هذه الألفاظ إرادة الخصوصيّة من لفظها وإلّا[٤] فلا معنى لحملها على المعاني العرفية كما أشرنا[٥] ثمّ[٦]

المغفرة فيه تعالى وعليه فلا يجوز حتّى يجب ملاحظة العلاقة بل يستعمل في معناها اللغوي ويراد محقّقه الخاص بقرينة حال أو مقال إلخ وذكر في هامشه هذا المطلب الشريف من تحقيقات أفضل المتأخّرين الشيخ هادي الطهراني قدس الله نفسه الزكية.

(١) هذا هو الجواب عنه بأن مجرد ذلك لا يمنع الحقيقة الشرعية لأن المتبادر من هذه الألفاظ هو المعاني مع الخصوصيّات على ما مر مفصلاً.

(٢) أي هذه المخترعات.

(٣) من باب الكلّي على الفرد.

(٤) أي لو كان اللفظ ظاهراً في الخصوصيّة.

(٥) مراراً مفصلاً.

(٦) هذا كلّه في الوضع التعييني وأمّا الوضع التعيّني فيقول إن الوضع التعيّني الحاصل بكثرة الإستعمال في الألفاظ المتداولة من الصلاة والصوم والحجّ والبيع والإجارة وأمثال ذلك ممّا يتداول في كلّ يوم وشهر وسنة غير بعيد بخلاف الألفاظ الغير المتداولة إلّا في العمر مرة كألفاظ بعض المعاملات كالخلع ونحوه.

إنّه لو بنينا على عدم ثبوت الوضع التعيينى ففى ثبوت الوضع التعيّنى في لسان الشارع في المتداولات المعروفة ليس بعيد نعم في غيرها[١] أمكن منعه كما[٢] أن بلوغ إستعمالها في المستحدثات إلى حدّ الحقيقة في زمان الصادقين عليهما السلام لا إستبعاد فيها أيضاً و[٣] على ايّ حال في كلّ زمان بلغ الإستعمال إلى حدّ الحقيقة لابدو أن يحمل عليه حتّى مع عدم القرينة وإلّا[٤] فلابدّ عند فقد القرينة من الحمل على معناه العرفي وهذه الجهة[٥] أيضاً نتيجة ثبوت الشرعية وعدمها أيضاً، و[٦]

---

(١) أي غير المتداولة المعروفة.

(٢) ثمّ إنّه لو بنينا على عدم الحقيقة الشرعية في أوّل أزمنة التشريع لما وسعنا أن نستمر على هذا البناء في باقي الأزمنة خصوصاً في زمان الصادقين عليهما السلام وحينئذٍ كلّما أحرزنا تقدّم الإستعمال على ثبوت الحقيقة الشرعية أو تأخره عنها لزمنا العمل على طبق القواعد المقررة لكلّ من حال التقدّم والتأخّر ولكن هذا من الحقيقة المتشرعة في إصطلاحهم والنزاع في الحقيقة الشرعية في زمن صاحب الشرع النبيّ صلى الله عليه وآله.

(٣) الأمر الثالث في بيان الثمرة المترتبة على مسألة الحقيقة الشرعية بحمل الألفاظ على المعاني المدّعي وضع الألفاظ المزبورة لها بناء على ثبوت الوضع وعدم حملها عليها بناء على عدمه بل يحمل على معناه العرفي.

(٤) أي عند عدم الحقيقة الشرعية.

(٥) من الثمرة.

(٦) ولعل المدّعى المحقّق النائينيّ قدس سره في «الأجود» ج ١ ص ٣٣: قال إن ◄

لكن قد يدّعى بأنّه ما من مورد إستعمال هذه الألفاظ إلّا وهي مستعملة في المعاني المستحدثة ولو بالقرينة وحينئذٍ يلغوا في البين نتيجة البحث و[١] العهدة على المدّعى كيف[٢] وترى إستعمال لفظ الصلاة في معناه العرفي[٣] كثيراً فلم لا ينتج مثل هذا البحث في مثله فتأمّل[٤] بل ربما يدّعى[٥]

التحقيق أنّه ليس لنا مورد نشك فيه في المراد الإستعمالى أصلاً إلخ.

(١) هذا هو الجواب عنه وملخصه أن المدّعى صحيح في نفسه لكن إثبات هذا المدّعى ممنوع.

(٢) والوجه في ذلك إستعمال لفظ الصلاة كثيراً في معناه العرفي فعليه يترتّب الثمرة عند عدم وجود القرينة.

(٣) كما في سورة البقرة آية ١٥٧: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ﴾، وسورة التوبة آية ١٠٣: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾، وسورة النور آية ٤١: ﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ﴾، وسورة الأحزاب آية ٥٦: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَـٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيْهِ﴾ ... الآية.

(٤) لعله إشارة إلى أن ذلك مع القرينة كما هو كذلك.

(٥) كما في «القوانين» ج ١ ص ٣٩: قال وعليه فلا تحصل الثمرة إلّا في ما علم أنّه صدر بعد الإشتهار في هذه المعاني إلى أن استغنىٰ عن القرينة فإن علم أنّه كان بعده فيحمل على الحقيقة وإلّا فيمكن صدوره قبله وحينئذٍ فيمكن إرادة المعاني الجديدة وإختفى القرينة ويمكن إرادة المعنىٰ اللغوى والأصل عدمها فيحمل على اللغوى إلخ.

بأن مجرد ثبوت الحقيقة الشرعية لا يقتضي حمل اللفظ على معناه الشرعي بلا قرينة ما لم يكن موجباً لهجر المعنىٰ الأوّل وإلّا[١] فغاية ثبوتها إجمال اللفظ مع فقد القرينة المعيّنة[٢] لإشتراكه[٣] مع معنىٰ آخر[٤] و[٥] عليه فحقّ نتيجة البحث هو حمل اللفظ بلا قرينة على المعنىٰ العرفي على فرض عدم ثبوت الحقيقة الشرعية بخلافه على الثبوت[٦] هذا ولكن لا يخفى أن ما أُفيد[٧] إنّما يتم بناء على عدم كون الغرض من التسمية تفهيم المعنىٰ بمحض اللفظ[٨] كما[٩] هو شأن كلّ مخترع في تسمية مخترعاتهم بأسام مخصوصة على ما أشرنا وإلّا[١٠]

---

(١) أي مع عدم إحراز الهجر.

(٢) للمعاني المستحدثة.

(٣) أي المعنىٰ الشرعي.

(٤) وهو اللغوى.

(٥) يرجع إلى أصل الثمرة.

(٦) كما عرفت مراراً.

(٧) من الهجر وعدم الهجر.

(٨) بل كان الموضوع له معنىٰ ثمّ نقل إلى معنىٰ آخر بكثرة الإستعمال فهذا لابدّ من إحراز أن هذاالإستعمال كان بعد تحقّق كثرةالإستعمال وظهوره في المنقول إليه وشهرته فيه وهجر المعنىٰ الأوّل.

(٩) تنظير للمنفي وهو ما كان الغرض تفهيم المعنىٰ بمحض اللفظ.

(١٠) أي ولو كان الغرض من التسمية هو تفهيم المعنىٰ بمحض إطلاق ←

فنفس هذه الجهة من القرائن العامة على إرادة المعنىٰ الشّرعي عند إستعماله حتّى مع فرض عدم هجر الوضع السابق، اللّهمّ إلّا أن يقال[١] إن ما ذكرنا من طريقة أهل الصنايع إنّما هو في الألفاظ المستحدثةالغير المسبوق بوضع آخر[٢] إذ الغرض[٣]من تسميتهم[٤] بها[٥] تفهيم المعنىٰ بنفسها[٦] وأمّا الألفاظ المتداولة بين العرف[٧] لانسلم كون طريقتهم في التسمية بها تفهيم المعنىٰ بنفس اللفظ بل من الممكن كون الغرض إحداث الإشتراك[٨]

اللفظ كما هو ديدن العقلاء أيضاً فيكون ذلك من القرائن العامة على إرادة المعان المخترعات الشرعيّة كالمخترعات العرفية على ما مر مفصلاً.

(١) هذا تشكيك وشبهة بقياس المقام بمخترعات الفنون والصنائع بأن تسمية تلك الفنون يكون ابتداء من دون سبق وضع لفظ له بخلاف المخترعات الشرعيّة فإنها مسبوقة بوضع اللفظ لها لكن بإزدياد قيد أو نقصه بوضع اللفظ له فلا يقاس به فيلزم أن يهجر عن المعنىٰ الأوّل وبدونه لا يحمل على المخترعات الشرعيّة من دون قرينة لإحتمال الإشتراك فيه.

(٢) كالسيارة والطيارة ونحوهما من الآلات المستحدثة وغيرها.

(٣) في الألفاظ غير المسبوقة بوضع آخر.

(٤) العقلاء.

(٥) أي بتلك الألفاظ.

(٦) فيكون من القرائن العامة.

(٧) وهي مايكون البحث فيهاعن الحقيقةالشرعيّة كالصلاة والزكاة ونحوهما.

(٨) بين المعنىٰ اللغوي والمعنىٰ الشرعي.

في اللفظ بحيث يصير عند عدم القرينة مجملاً[١] ففي مثله ولا أقلّ من إحتماله[٢] لا يكون نتيجة البحث[٣] إلّا ما ذكر من الحمل على المعنىٰ العرفي على عدم الثبوت[٤]

---

(١) لأن إستعمال لفظ المشترك من دون القرينة أيضاً يصير مجملاً فلايصار إلى أحد معنييه إلّا مع القرينة فيكون هذا ثمرة أُخرى من أنّه على فرض وجودها لا يحمل عليها في صورة الشكّ بل إذا لو حظ مع المعنىٰ اللغوي أيضاً يكون مشتركاً وهو يحتاج إلى قرينة معينة وبدونها يصير اللفظ مجملاً بخلاف صورة عدمها فإنّه يحمل على المعنىٰ اللغوي ولكن فيه بعد كون الكلام صادراً عن الشرع ويكون في مقام بيان مراداته لا وجه للإجمال لأن الظاهر على الفرض هو أن كلّ ما يقول الشارع يكون بصدد بيان مراده الشرعي بحيث لو أراده غيره إحتاج إلى ضم قرينة فلو أراد اللغوي يجب أن يضم قرينة فاذا كان خالياً عنها يحمل على الحقيقة الشرعيّة فإن ذلك طريقة العقلاء على بيان مقصوده ومخترعه وحمله على الناس لا على بيان أمر آخر مضافاً إلى أنّه ليس من الإشتراك بشيء لأن الإشتراك هو ما كان معنيين مستقلين بشرط لا كالنبع والميزان في العين مثلاً وفي المقام المعنىٰ اللغوي لا بشرط وهو يجتمع مع ألف شرط والمعنىٰ الشرعي بشرط الإنضمام فلا ينافي ذلك وليس بمعنيين بشيء حتّى يصير مجملاً بل ظاهر في ما اخترعها الشارع لا العرفي اللغوي.

(٢) وإذا جاء إحتمال الإشتراك فيبطل الظهور ويصير مجملاً.

(٣) من الحمل على المعنىٰ الشرعي عند ثبوت الحقيقة الشرعيّة وعلى العرفي عند عدم ثبوتها.

(٤) فيترتّب هذا الشق من الثمرة دون الشق الآخر.

لا الحمل على المعنىٰ الشرعي على الثبوت[١] كما لا يخفى[٢]

---

(١) لما عرفت من أنّه يصير مجملاً.

(٢) وقد عرفت الجواب عنه قال في «الكفاية» ج ١ ص ٣٤: ـ هذا ـ في ما إذا علم تأخر الإستعمال ـ أي عن الوضع ـ وفي ما إذا جهل التاريخ ـ أي لا يدري أن الإستعمال قبل الوضع أو بعده ـ إشكال وأصالة تأخر الإستعمال ـ أي يثبت كون الإستعمال بعد الوضع ليحمل اللفظ على المعنىٰ الشرعي وهو أصالة تأخر الحادث فالإستعمال حادث فيثبت تأخره بالأصل المذكور ـ مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع لا دليل على إعتبارها تعبداً إلّا على القول بالأصل المثبت ولم يثبت بناء العقلاء على التأخر مع الشكّ فإنّه ليس موضوعاً لحكم شرعي ولا نفس الحكم الشرعي وانما يترتّب عليه الحكم الشرعي مع الواسطة فإنّه إذا كان الإستعمال متأخّراً كان اللفظ محمولاً على المعنىٰ الشرعي وإذا حمل عليه ثبت حكم شرعي ولا دليل على حجية الأصل المثبت مع أن التأخّر ليس في نفسه مجري الأصل وانما هو من لوازم عدم الإستعمال إلى زمان الوضع وأصالة عدم النقل إنما كانت معتبرة في ما إذا شكّ في أصل النقل لا في تأخره ـ أي فلو جرى أصالة عدم النقل في زمان الإستعمال الّذي يكون لازمه الحمل على المعنىٰ اللغوي كان متيناً لكن إنما تجرى إذا شكّ في حدوث النقل وعدمه لا ما إذا علم النقل وشكّ في تقدّمه وتأخّره كما في المقام فتأمّل، إنتهى. فإنّه لا يبعد جريان أصالة عدم النقل لو علم تاريخ الإستعمال والعلم بالنقل في الجملة مع الجهل بكونه قبله أو بعده فإنّه غير ضائر فيحمل على المعنىٰ العرفي دون ما إذا جهل تاريخهما أو علم تاريخ النقل فقط ففي الفرض الأوّل لا يجرى الأصل وفي الثاني مثبت كما لا يخفى كما تقدّم لأن الأثر مترتّب على الإستعمال حال النقل كما هو واضح.

مقالة في الألفاظ المستعملة في المهيّات المخترعة[١] في أن الألفاظ المستعملة في المهيّات المخترعةأعممن العرفية أو الشرعية هل هي أسام للصحيحة منها أم الأعمّ[٢] و[٣] هذا العنوان ظاهر في كون مركز البحث الألفاظ الموضوعة للمهيات المزبورة سواء كانت حقيقة عرفية أم شرعية ولا اختصاص لها بالحقيقة الشرعيّة[٤]

الأمر الرابع: في المعاملات فإنّها أيضاً لها حقائق شرعيّة بنحو آخر وهو أنّها كانت من سابق الزمان بين الناس وأهل العلم دارجاً والشارع لم يأت بعنوان جديد بل أمضى ما فيهم بتلك الأسماء ولكن قد تصرف في منع البعض كالربوي ونحوه وزاد جزءًا وشرطاً ومنع عن بعض الشروط ونحوها إن لم نقل بأنّه تغير بعض أسمائها بعد ما كان لسانهم عبرانياً والأمة المرحومة عربي كما لا يخفى وقد مرّت الإشارة إليه أيضاً.

(١) نموذج ١٢ في الصحيح والأعم.

(٢) سواء كانت ألفاظ العبادات أم المعاملات وتحقيق الكلام فيه يكون في ضمن أُمور، الأمر الأوّل في محل النزاع وهو عن جهات.

(٣) الجهة الأُولى أن النزاع يجري سواء قلنا بالحقيقة الشرعية بأن الشارع وضع هذه الألفاظ للصحيحة أو الأعم وكذا لو كان الحقيقة العرفية واللغوية وقد أمضاها الشارع بل يجري النزاع حتّى على القول بكون الإستعمال مجازياً بأن الشارع هل لاحظ العلاقة المصحّحة للإستعمال بين المعنىٰ الحقيقي وخصوص الصحيح أو لاحظها بين المعنىٰ الحقيقي والأعم بنحو يكون كلامه مع القرينة الصارفة عن المعنىٰ الحقيقي ظاهراً في ما لاحظ العلاقة بينه وبين المعنىٰ الحقيقي.

(٤) والوجه في ذلك أوّلاً شمول العنوان للحقيقة العرفية أيضاً فلا وجه

و[١] ثمرة البحث أيضاً يجرى في فقد ماله دخل في التسمية على الصحيحي[٢] دون الأعمى مطلقاً[٣]

للتخصيص بالحقيقة الشرعية.

(١) وثانياً ترتّب ثمرة البحث عليه من التمسك بالإطلاق على الأعم والإجمال على الصحيح كما هو المشهور.

(٢) من لزوم الإحتياط.

(٣) سواء كان حقيقة شرعية أم عرفية واستشكل صاحب الكفاية في جريانه على القول بالعدم أي عدم الحقيقة الشرعية قال في ج ١ ص ٣٥: وأنت خبير بأنّه لا يكاد يصح هذا ـ أي مامرّ من تصوير النزاع من المجاز ـ إلّا إذا علم أن العلاقة إنّما إعتبرت كذلك ـ أي إعتبرت بين الصحيح مثلاً وبين المعاني اللغوية دون الأعم أو بالعكس ـ وأن بناء الشارع في محاوراته إستقر عند عدم نصب قرينة أُخرى أي معينة لأحد المعنيين من الصحيح أو الأعم بعد وجود القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية إستقر على إرادته ـ أي الصحيح مثلاً دون الآخر أو بالعكس ـ بحيث كان هذا أي قرينة صارفة معيّنة لأحد المعنيين وقرينة عليه ـ أي على الصحيح دون الأعم أو بالعكس ـ من غير حاجة إلى قرينة معينة أُخرى ـ بإرادة الصحيح أو الأعم وأنّي لهم بإثبات ذلك، إنتهى. وفيه أنّه يمكن الإلتزام به على القول بالصحيح إمّا لعدم إمكان تصوير الجامع فيمتنع ملاحظة العلاقة بينه وبين المعاني الأصليّة أو يكون الصحيح هو محط الآثار والأغراض فيكون ذلك قرينة على إرادته إلّا أن تقوم قرينة على خلافها أو لكونها المتبادر من اللفظ بمجرد وجود القرينة الصارفة فيستكشف به وجود قرينة نوعية إرتكازية مقتضية له، ويمكن للقائل بالأعم دعوى الإستقراء ←

و[١] حينئذٍ فدائرة هذا البحث أوسع من دائرة البحث السابق لإختصاصها[٢] بمورد قابل لكون التسمية شرعية وإن كان المسمّى[٣] عرفياً بخلاف بحثنا هذه فإنّه يجرى حتّى مع القطع بأن التسمية كالمسمّى عرفية وأن الشارع ممضياً لهما نعم[٤] مع إحتمال إختلاف العرف والشرع في صحّة المهيّة أمكن نفي النتيجة في اجراء البحث في الصحّة والأعمّ شرعاً لأن[٥]

الحاصل من ملاحظة المعاني الموضوع لها والمستعمل فيها أو خصوص الموضوع لها على نحو يكشف عن ضابط مطرد حتّى في المعاني المجازية أو دعوى التبادر على النحو المتقدّم ومن المعلوم من أنّه على القول بنفي الحقيقة الشرعية يكون الألفاظ مستعملة في المعاني المتسحدثة بعلاقة الجزء والكل أو نحوها كما لايخفى.

(١) الجهة الثانية أن عنوان البحث في المقام أعم من البحث السابق فلا يدور مدار التسمية شرعاً كما في البحث المتقدّم لعموميّة العنوان.

(٢) أي البحث السابق.

(٣) أي المعاني.

(٤) ثمّ إستدرك عن ذلك بأنّه لو كان المهية من المخترعات العرفية والشارع قد أخطأ بعض قيودها بالزيادة والنقصية فلا تترتّب الثمرة عليه لأن المدار يكون على الصحّة العرفية وعند الشكّ في وجود قيد شرطاً أو مانعاً يتمسك بالإطلاق من دون فرق بين الصحيحي والأعمى.

(٥) هذا هو الوجه لعدم ترتّب الثمرة على هذا الفرض.

المرجع حينئذٍ ليس إلّا على صدق التسمية عرفاًفيستكشف بإطلاقه عدم دخل ما شكّ دخله في صحّته شرعاً كما[١] أن مثل هذا العنوان من البحث لا يجرى في العناوين الحاكية عن المعاني البسيطة الّتي لاصحّة لنفسها[٢] وأن أمرها يدور مدار الوجود والعدم[٣] و[٤] إن كان تقييد بعضها ببعض في لسان الدليل عند جعلها في حيّز خطاب ينتج كون موضوع الخطاب مهيّة مخترعة شرعية[٥] بلا معهوديتها عند العرف أبداً[٦]

---

(١) الجهة الثالثة إختصاص النزاع بما يكون قابلة لطرو الصحّة والفساد عليه لا ما يدور أمره بين الوجود والعدم.

(٢) كالألفاظ الموضوعة للمعاني المفردة كالركوع والسجود ونحوهما فيختص البحث بالألفاظ المستعملة في المعاني المخترعة الشرعية كألفاظ العبادات ونحوها، ولا يجرى النزاع في عناوين المعاملات كالبيع والصلح ونحوهما لأن تلك العناوين يدور أمرها دائماً بين الوجود والعدم إلّا أن يكون أسام للإسباب والعقود لا المسببات.

(٣) فإن الركوع والسجود أو الطهارة الباطنية إمّا موجودة أو غير متحقّقة فلا تتصف بالصحّة والفساد.

(٤) فإن هذه الأُمور لو أخذ موضوعاً للتكليف في لسان الشرع ولو مقيداً بأُمور وجودية أو عدمية.

(٥) بإعتبار تقييدها ببعض الأُمور أو إلغاء بعض الأشياء عن حقيقته.

(٦) مع هذه الخصوصيّة من زيادة قيد أو نقيصة.

لأن[١] المرجع عند الشكّ في دخل قيد زائداً إلى إطلاق بقيّة العناوين العرفية[٢] كما لا يخفى نعم[٣] لو فرض وجود قرينة عامة صارفة عن المعنىٰ العرفي[٤] أو مبينة لقيد مضموم إليه[٥]

---

(١) علة لخروجه عن محل النزاع.

(٢) فإنّه إن صدق عليه ذلك العنوان العرفي فيشمله الإطلاق لعدم خروجها عن المهية العرفية بزيادة قيد أو نقيصته.

(٣) إستدراك عما يدور أمره بين الوجود والعدم ولو مع التقييد شرعاً بأنّه ما يكون من المهية العرفية الممضاة شرعاً قابلاً للصحّة والفساد ويدخل في محل النزاع فإن القرينة على التقييد قد يلاحظها للأعم من الصحيح والفاسد أو لخصوص الصحيح وبعبارة أُخرى تلك القرينة العامة أو الخاصة هل بنحو تدل على إعتبار جميع الأجزاء والشرائط والموانع أو بنحو تدل إعتبارها في الجملة.

(٤) كما تقدّم أنّه كذلك أيضاً في أهل الصناعات والفنون.

(٥) ممّا زاد عليه الشارع أو نقص لدخالته في الفرض كما هو مذهب الباقلاني بأن الألفاظ الّتي كانت في الشرايع السابقة يستعمل في معناها الحقيقي ولإضافة القيود والشرائط في شرعنا يؤتي بما هو دال عليه فيكون الدال على الأصل لفظ والدال على الأجزاء لفظ آخر وإليك توضيحه وأشار إلى ذلك في «الكفاية» ج ١ ص ٣٥: قال وقد إنقدح بما ذكرنا ـ أي من إمكان جريان النزاع على القول بعدم الحقيقة الشرعية وإن كان فيه إشكال بنظره كما مرّ ـ تصوير النزاع على ما نسب إلى الباقلاني ـ أي المنسوب إليه من أن الألفاظ باقية على معانيها اللغوية والخصوصيّات الزائدة عليها معتبرة في موضوع الأمر لا في المستعمل فيه فتكون نسبة المعاني المستحدثة إلى المعاني اللغوية نسبة المقيد إلى المطلق ←

فإن كان تقييد المطلق يوجب التجوز فيه كانت الألفاظ مجازاً من قبيل مجاز الإطلاق الوارد عليه التقييد وتوجيه النزاع على هذا القول وذلك بأن يكون النزاع في أن قضية القرينة المضبوطة الّتي لا يتعدي عنها إلّا بالأُخرى الدالة على جزء المأمور به وشرائطه هو تمام الأجزاء والشرائط أو هما في الجملة، إنتهى. وذلك في ما إذا وقع بلفظ جامع كصل ويضم إليه لفظ جامع لشتاتها كقوله ﷺ صلوا كما رأيتموني أصلي. وإستشكل فيه أستادنا البجنوردي في «المنتهى» ج ١ ص ٥٢: وقال ولكن أنت تدري بأن عمدة ثمرة هذا البحث وهو التمسك بالإطلاق وعدمه بناء على القولين وهذه الثمرة لا تترتّب في هذا المقام على كلّ واحد من القولين لأن اللفظ حسب الفرض استعمل في المعنىٰ اللغوي والخصوصيّات تستفاد من دال آخر فإطلاق اللفظ قطعاً ليس بمراد وأمّا ذلك البيان العام فإن كان بياناً لجميع ماله دخل في غرضه فلأي شيء بالإطلاق نتمسك وإن كان بياناً في الجملة فبأي إطلاق نتمسك، إنتهى. وهذا ما مأخوذ من المحقّق العراقيّ قال في «البدايع» ج ١ ص ١١٠: إلّا أنّه لا تترتّب الثمرة لأن القرينة إن دلت على جميع ما يعتبر في المأمور به فلا شكّ ليتمسك بالإطلاق وغيره لينفيه وإن دلت على الأجزاء والشروط بنحو الإهمال فلا إطلاق لفظي في الكلام ليتمسك به في نفي المشكوك، إنتهى. كما أنّه لو كان إعتبار جميع الأجزاء والشرائط على هذا القول بمعونة القرائن الشخصيّة الدالة كلّ واحدة منها على إعتبار جزء أو شرط أو مانع لأشكل جريان النزاع على هذا القول أيضاً كما هو واضح لكن فيه أنّه يجري النزاع على هذا المسلك أيضاً فإنّه لا نعلم أن ديدن الشارع هل كان بأن يذكر عند إستعمال اللفظ في معناه الحقيقي جميع الدوال على الإضافات والشرط أم لا فعلى الأوّل يكون تحت بحث الصحيح وعلى الثاني تحت بحث الأعم فعلى الصحيحي لا يمكن الأخذ بالإطلاق ◄

وكانت القرينة مردّدة بين تمام القيود الملازم مع الصحّة أو بعضها[١] القابلة لغير الصحّة أمكن إجراء البحث[٢] في ما يستفاد من القرينة من أنّه معنىٰ يلازم الأعمّ أو خصوص الصحيح و[٣] لكنّه مجرّد فرض إذ القرائن على القيود الزائدة غالباً شخصية[٤] حاكية عن خصوص قيد دون قيد[٥] وعلى فرض كلّيته[٦]

وعلى الأعمى يمكن الأخذ بالإطلاق بصرف صدق الإسم.

(١) أي القيود وهو ما يصدق عليه ذلك العنوان.

(٢) إن الشارع مع القرينة العامة أو الخاصة إستعملها في المعنىٰ الصحيح أو الأعم وبعبارة أُخرى لا نعلم أن ديدن الشارع هل كان بأن يذكر عند إستعمال اللفظ في معناه الحقيقي جميع الدوال على الإضافات والشرائط وعليه تترتّب ثمرة عملية على المهيّات العرفية أيضاً.

(٣) هذا شروع في بيان أنّه ولو يتصور النزاع حتّى على المهية العرفية ووجود القرينة العامّة أو الخاصة لكن لا ثمرة يترتّب عليه وذلك ما توضيحه أن القرينة إن دلت على جميع ما يعتبر في المأمورية فلا شكّ ليتمسك بالإطلاق وغيره لينفيه وإن دلت على الأجزاء والشروط بنحو الإهمال فلا إطلاق لفظي في الكلام ليتمسك به لنفي المشكوك وقد مرّ ذلك.

(٤) الدالة كلّ واحدة منها على إعتبار جزء أو شرط أو مانع.

(٥) ولا يوجد دليل يكون في بيان جميع القيود على نحو الكلّيّة حتّى يتمسك بالإطلاق اللفظي.

(٦) وأنّه في بيان جميع القيود.

فغالباً ليس بمثابة يستظهر منها[١] كلّ طائفة شيئاً[٢] بل إمّا ظاهرة في طرف عند الكلّ[٣] أو مجملة من هذه الجهة[٤] وحينئذٍ فمع إتصاله[٥] بالكلام يصير الكلام رأساً مجملاً وإلّا[٦] فيبقى المقيّد بالنسبة إلى المقدار المشكوك على إطلاقه فلا يبقى على أي حال[٧] مجال لثمرة البحث[٨] كما لايخفى ثمّ إعلم[٩]

---

(١) أي من تلك الكلّيّة.

(٢) أي في مقام البيان من جميع الجهات ونواح القيود.

(٣) أي في مقام البيان من جهة الجهات وقيد من القيود.

(٤) أي كونه مجملاً من جهة كونها في مقام بيان تمام الجهات أو جهة خاصة.

(٥) أي القيد الّذي كذلك.

(٦) أي لو لم يوجب ذلك الإجمال فالمطلق باق على إطلاقه اللفظي فيتمسك به على الصحيح والأعم.

(٧) سواء صار مجملاً أو كان مجال للتمسك بالإطلاق.

(٨) لأنّه إن صار مجملاً فعلى كلا القولين وإن بقى مجال للإطلاق فعلى كليهما فلا وجه للثمرة بينهما أصلاً ولكن فيه قد عرفت الجواب عنه وأن له الثمرة فلا نعيد.

(٩) الأمر الثاني: في المراد من الصحة، قال صاحب الكفاية ج ١ ص ٣٥: إن الظاهر أن الصحّة عند الكلّ بمعنىٰ واحد وهو التمامية وتفسيرها بإسقاط القضاء كما عن الفقهاء أو بموافقة الشريعة كما عن المتكلّمين أو غير ذلك إنما هو بالمهم من لوازمها لوضوح إختلافه بحسب إختلاف الأنظار فالفقهاء لما كان الأثر المقصود من الصحّة عندهم سقوط القضاء عرفوا بذلك والمتكلّمون لما كان ◄

أنّ المراد من الصحّة في العنوان[١] هو التمامية[٢] قبال الفساد المساوق للنقض في الوفاء بالمقصود[٣] فمع إختلاف المقصود ربما يختلف الشيء صحّة وفساداً بملاحظة الوفاء بمقصود دون مقصود فقد ينتهي حينئذٍ إلى إتّصاف شيء واحد بالصحة من جهة[٤] وبالفساد من جهة أُخرى[٥]

لا الأثر المقصود لهم موافقة الشريعة وعدمها لأنها هي الّتي تكون موضوعاً للثواب والعقاب عرفوها بذلك وهذا لا يوجب تعدّد المعنىٰ كما لا يوجبه إختلافها بحسب الحالات من السفر والحضر والإختيار والإضطرار إلى غير ذلك من إختلاف المصداق لا المفهوم كما لا يخفى.

(١) بمعناها اللغوي والعرفي.

(٢) أي بالإضافة إلى الأثر المهم.

(٣) بحيث لم يترتّب عليه الأثر المرغوب منه.

(٤) كنظر المتكلّم من موافقة الأمر مثلاً المركب من عدة أُمور لتحصيل بعض الآثار المخصوصة به إذا إنتقص منه بعض أجزائه الّذي يخل ببعض آثاره دون بعض فالّذي يحاول تحصيل الأثر الباقي فيه بعد النقص المزبور يعتبره صحيحاً لأنّه يراه تاماً بالنسبة إلى ذلك الأثر والّذي يحاول به تحصيل جميع الآثار المترتبة عليه عند إجتماع جميع الأجزاء الّتي أسس عليها أو يحاول به خصوص الأثر الّذي فقده بالنقص المزبور يعتبره فاسد أو كما في الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري على القول بالإجزاء عند كشف الخلاف فإنّه يكون صحيحاً بنظر الفقيه وفاسداً بنظر المتكلّم.

(٥) وهو بنظر الفقيه وهو عدم سقوط الإعادة والقضاء.

وحينئذٍ ليس المتكلّم والفقيه مختلفين في حقيقة الصحة[١] مع إختلاف كلّ منهما في التعبير عنه باسقاط القضاء[٢] أو موافقة الأمر المساوق لعنوان الطاعة واستحقاق الثواب[٣] إذ هذا الإختلاف إنّما نشأ من الإختلاف في الغرض المهم من الشيء فكلّ يلاحظ تماميّة الشيء بالإضافة إلى مقصوده فيعبّر عنها بما يناسبه[٤] وإلّا[٥] فهما مشتركان ومتفقان في أنّ حقيقة الصحة هو التمامية[٦]

---

(١) وهي التمامية.

(٢) كما عن الفقيه بإسقاط الإعادة والقضاء.

(٣) كما عن المتكلّم بموافقة الأمر والشريعة.

(٤) فغرض الفقيه كما تعلّق بأمر خاص منها وهو المسقطية للإعادة والقضاء فسّرها بما يوافق غرضه كما أن غرض المتكلّم تعلّق بأثر خاص آخر منها وهو تحقّق الإمتثال الموجب عقلاً لإستحقاق المثوبة عليه ففسّرها بما يوافق غرضه من موافقة الأمر والشريعة.

(٥) أي مع صرف النظر عن الإختلاف في الغرض.

(٦) فيكون في جميع الموارد بمعنى واحد وهو التماميّة فإختلاف الفقيه والمتكلّم في ما هو مصداق الصحّة وتطبيقها الّذي يختلف بإختلاف الأنظار لا في مفهومها كما مر وذكر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ٣٥: في الإشكال على الكفاية قال إلّا أن حيثية إسقاط القضاء وموافقة الشريعة وغيرهما ليست من لوازم التمامية بالدقة بل من الحيثيات الّتي يتم بها حقيقة التمامية حيث لا واقع للتمامية إلّا التمامية من حيث إسقاط القضاء أو من حيث موافقة الأمر أو من حيث ترتّب الأثر إلى غير ذلك واللازم ليس من متممات معنىٰ ملزومه فتدبّر ←

وقال في الهامش إشارة إلى أن اللازم إن كان من لوازم الوجود صحّ ما ذكر وإن كان من لوازم الماهية فلا إذ لا منافاة في لازم الماهية وعارضها بين اللازم وكونه محقّقاً لها كالفصل بالإضافة إلى الجنس فإنّه عرض خاص له مع أن تحصل الجنس بتحصله، إنتهى. وأجاب عنه أستادنا الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ١٣٥: أمّا عن الأوّل أن أسقاط القضاء والإعادة وموافقة الشريعة وغيرهما جميعاً من آثار التمامية ولوازمها وهي التمامية من حيث الأجزاء والشرائط وليس من متممات حقيقتها ضرورة أن لها واقعية مع قطع النظر عن هذه الآثار واللوازم والظاهر أنّه وقع الخلط في كلامه بين تمامية الشيء في نفسه أعنى بها تماميته من حيث الأجزاء والشرائط وتماميته بلحاظ مرحلة الإمتثال والإجزاء فإنّه لا واقع لهذه التمامية مع قطع النظر عن هذه الآثار واللوازم أو وقع الخلط بين واقع التمامية وعنوانها فإن عنوان التمامية عنوان إنتزاعي منتزع عن الشيء بإعتبار أثره فحيثية ترتّب الآثار من متممات حقيقة ذلك العنوان ولا واقع له إلّا الواقعية من حيث ترتّب الآثار ولكنّه خارج عن محل الكلام فإن كلمة الصلاة مثلاً لم يوضع بإزاء ذلك العنوان ضرورة بل وضعت بإزاء واقعة ومعنونة وهو الأجزاء والشرائط ومن الظاهر أن حيثية ترتب الآثار ليست من متممات حقيقة تمامية هذه الأجزاء والشرائط وأمّا عن الثاني فإنّه وإن كان صحيحاً إذ أن اللازم لا يعقل أن يكون من متممات معنىٰ ملزومه من دون فرق فيه بين لازم الوجود ولازم الماهية فماهية الفصل بما هي من لوازم وجود الجنس لا يعقل أن تكون من متمماتها بالضرورة نعم الفصل بحسب وجوده محصل لوجود الجنس ومحقّق له ولكن بهذا الإعتبار ليس لازماً له فإطلاق قوله إن ذلك أي اللازم ليس من متممات معنىٰ ملزومه إنما يتم في لازم الوجود دون لازم الماهية غير تام، إنتهى. ولكن العمدة أن التمامية ليست إلّا من حيث الأجزاء والشرائط وهما حقيقة

ومنه[١]

الماهية والوجود وهما نفس موافقة الأمر ومسقط القضاء والإعادة فسمه بالآثار واللوازم أو مقوم لحقيقته فلا مشاحة أصلاً مع أن الفصل مع كونه من لوازم الجنس كيف يكون محقّقاً له واللازم غير قابل الإنفكاك عن الملزوم كما لا يخفى.

(١) أي ممّا ذكرنا من معنىٰ الصحّة وهي التمامية يكون المراد منها في المعاملات أيضاً كما هو واضح، بقي جهتين الأُولى ذكر في «الكفاية» ج ١ ص٣٦: ومنه ينقدح أن الصحّة والفساد أمران إضافيان فيختلف شيء واحد صحّة وفساداً بحسب الحالات ـ أي الأنظار والآثار ـ فيكون تاماً بحسب حالة أو نظر بلحاظ ترتّب الأثر المقصود عليه في هذا النظر أو الحالة وفاسداً بحسب أُخرى، إنتهى. لعدم ترتّب الأثر المرغوب منه عليه بنظر آخر كما في الإتيان بالمأمور به الظاهري على القول بالإجزاء عند كشف الخلاف فإنّه يكون صحيحاً بنظر الفقيه وفاسداً بنظر المتكلّم كما مر ذكر المحقّق العراقيّ في «النهاية» ج ١ ص ٧٤: ومن ذلك البيان انقدح أيضاً جهة أُخرى وهي عدم إمكان أخذ عنوان الصحة مفهوماً أو مصداقاً قيداً في ناحية المعنىٰ والموضوع له لأن هذه الحيثية حينئذٍ انما هي كعنوان الموضوعية والكلّيّة والجزئية من العناوين المنتزعة عن رتبة متأخّرة عن الشيء فإنّها بعد كونها بمعنىٰ تمامية الشيء الّتي هي عبارة أُخرى عن مؤثريته ووفائه بالغرض فلا جرم كان إنتزاع عنوانها عن رتبة متأخّرة عن ترتّب الأثر عليه نظير العلية الموضوعية لأن الشيء بإعتبار أنّه واف بالغرض ويترتّب عليه الأثر ينتزع عنه الصحّة ويتصف بكونه صحيحاً ومعه يستحيل أخذ مثل ذلك مفهوماً أو مصداقاً في ناحية ذات المعنى والموضوع له الّذي هو الموضوع للآثار من دون فرق في ذلك بين الصحة الفعلية أو الشأنيّة ففي الثاني أيضاً تكون الصحة مفهوماً

الصحة في المعاملات المساوق لترتّب الأثر المعهود على الصحيح منها قبال فاسدها، و[١]

ومصداقاً من العناوين الطارية على الشيء المنتزعة عن رتبة متأخّرة عن قابلية الشيء بنحو يترتّب عليه الأثر المهم وهذا واضح بعد وضوح كون القابلية المزبورة من العوارض الطارية على الذات الزائدة عليها، نعم الّذي يمكن أخذه فيه انما هو المعنىٰ الملازم للصحّة لا المقيد بها وعليه فتحريرهم النزاع بالوضع لخصوص المعنىٰ الصحيح أو الأعم لابدّ وأن يكون بضرب من العناية والمسامحة وإلّا فقد عرفت كونه من المستحيل وحينئذٍ فكان الأُولى في مقام تحريره بأن اللفظ هل هو موضوع للمعنىٰ الملازم للصحّة خارجاً أو المعنىٰ الغير الملازم لها فتدّبر، إنتهى. وذكر في ص ٧٧: بقي شيء وإن لم يكن له مساس بما نحن بصدده، وهو أن الصحة والفساد في المقام بل وكذا في غير المقام هل هي مجعولة أو انتزاعية صرفة من التكليف أو أنها من الأُمور الواقعية حيث أن فيها وجوهاً ولكن التحقيق فيها هو التفصيل بين كونها بمعنىٰ سقوط الإعادة والقضاء كما عند الفقيه فجعلية كما في موارد القصر والإتمام والجهر والإخفات حيث كان سقوط الإعادة والقضاء بجعل من الشارع وحكم منه بالسقوط وبين كونها بمعنىٰ موافقة الأمر كما عند المتكلّم فإنتزاعية صرفة من التكليف والأمر وبين كونها من المؤثرية في الملاك والمصلحة فأمر واقعي لا جعلي ولا انتزاعي من التكليف والأمر فتدّبر، إنتهى. ولكن فيه أن الصحة الّتي في المرتبة المتأخّرة هي الصحة فيَ مقام الإمتثال دون الصحة وتمامية الشيء في نفسه أي الأجزاء والشرائط فهو في رتبة نفس الشيء بل عينه لا مغاير معه فلا مانع من وضعه للمعنىٰ كذلك كما لايخفى.

(١) الأمر الثالث في تشخيص المقصود من محل البحث.

بعد هذا البيان[١] نقول[٢] إنّ المقصود الّذي يقاس تمامية الشيء بالنسبة إليه تارة يراد به المصلحة الداعية للأمر المحفوظة في المتعلّق في الرتبة السابقة على الأمر والمجامعة مع المفسدة في عنوان آخر متحد معه[٣] وأُخرى الغرض الحاصل من التقرب به الملحوظ في الرتبة اللاحقة للأمر به كما[٤]

---

(١) في كون الصحة هي كونها تاماً من حيث الأجزاء والشرائط في قبال الفاسد ما يكون ناقصاً كذلك.

(٢) تقدّم أن الصحة والفساد من العناوين الإنتزاعية ومنشأ إنتزاعهما يكون مصداق الصحة والتمامية من حيث الأجزاء والشرائط فما يكون تام الأجزاء والشرائط يترتّب عليه الأثر المقصود دون الناقص والأثر المقصود يكون أحد أمرين أحدهما المصلحة الموجودة في المتعلّق كما في الصلاة هي المصلحة المكنونة فيها من الثواب ونحوه المسمّى عندهم بالعلة الغائية وهو في الرتبة السابقة على الأمر وثانيهما الغرض المترتّب على نفس الأمر من حصول الطاعة والعصيان وهو مرحلة الإمتثال.

(٣) كالمصلحة الصلاتية والمفسدة الغصبية في الداخل في مكان المغصوب بسوء إختياره والوقت ضيق فيجتمع في العمل الواحد عنوانين المصلحة والمفسدة.

(٤) الأمر الرابع في تشخيص محل النزاع هل يعم الأجزاء والشرائط معاً أم يختص بالأجزاء دون الشرائط وما هو المراد من المقصود في المقام فيه كلام بينهم، ثمّ لا يخفى أن الفرق بين الجزء والشرط ذكر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ٥٢: ثمّ إن هذه الأُمور الملحوظة بلحاظ واحد القائمة بغرض واحد المطلوبة بطلب واحد ربما تكون نفس التكبيرة والقرائة والركوع ←

أن المرادمن التمامية بالإضافة إلى المقصود الأوّل[١] أيضاً تارة يراد تمامية من حيث أجزائه الدخيلة في إقتضائه للأثر واستناد الأثر إليه[٢] وأخرى يراد تماميّة في كلّ ماله دخل في ترتب المقصود جزءًا أم شرطاً[٣] الظاهر بمقتضى إطلاق كلماتهم في الجهة الأخيرة[٤] كون محط البحث هو الأخير[٥]

والسجود وغيرها فالجزئية تنزع عن نفس ذواتها وأُخرى تكون التكبيرة المقارنة لرفع اليد الواقعة حال القيام والقرائة المسبوقة أو الملحوقة أو المقارنة لكذا فهذه الخصوصيّات مقومات للجزء بمعنىٰ أن بعض ما يفى بالغرض هذا الخاص فالجزء أمر خاص لا أنها خصوصيّات في الجزء المفروغ عن جزئيته وعليه فالشرط المقابل للجزء ليس مطلق الخصوصيّة بل خصوصيّة خاصة لها دخل في فعلية تأثير تلك الأُمور القائمة بغرض واحد وقال في ص ٦١: إن الشرط ليس مطلق ما يوجب خصوصيّة في ذات الجزء بل خصوصيّة خاصة وهي ماله دخل في فعلية تأثير الأجزاء بالأمر وأمّا الخصوصيّة المقومة للجزء فليست هي من عوارض الجزء بل الجزء أمر خاص وتسمية مطلق الخصوصيّة شرطاً مع كون بعضها مقوماً للجزء جزاف، إنتهى.

(١) وهو المصلحة الموجودة في المتعلّق قبل الأمر.

(٢) دون الشرائط.

(٣) سواء كان شرطاً وجودياً أو عدمياً.

(٤) وهي التمامية.

(٥) وهو كلّ ماله دخل في ترتّب المقصود الأعم من الأجزاء والشرائط، ثمّ إن الشرائط على قسمين قسم يمكن أخذه في متعلّق الأمر وقسم لا يمكن

و[١] توهّم ظهور بعض أدلة الشرائط في تقييد العنوان بشيء نظير قوله صل متستراً أوالى القبلة أو لا تصل كذا[٢] وذلك يناسب خروج الشرائط عن التسمية حتّى عند الصحيحي[٣] ولازمه كون محط البحث هو التمامية من حيث الأجزاء الدخيلة في المقتضي الّذي هو المؤثر[٤] لا الشرائط الّتي هى دخيلة في قابلية المحل للتأثير[٥]

أخذه في متعلّق الأمر، القسم الأوّل يكون على نحوين النحو الأوّل داخل في محل النزاع.

(١) ويكون الكلام في الشرائط الّتي يمكن أخذها في متعلّق الأمر وقد تعلّق بها أيضاً كالطهارة والتستر والإستقبال وأمثال ذلك وهو النحو الأوّل المتقدّم.

(٢) وملخص التوهّم أن ظاهر هذا القسم من الشرائط كمستقبل القبلة وكالطهور ونحوهما هو كون العنوان يقيد بها فيكشف أن العنوان متحقّق بدونها حتّى على الصحيحي فيكون دخيلاً في الكمال فلا محالة تكون مرتبة المسمّى متقدّمة على رتبة الشرط لكونه بمنزلة الموضوع للحكم ومعه لا يمكن إدخاله في المسمّى لإستلزامه الإستواء في الرتبة وهو محال.

(٣) لعدم دخالته في العنوان كما عرفت.

(٤) وهو المقصود بالمعنىٰ الأوّل بأنّه دخيل في المصلحة في متعلّق الأمر.

(٥) فإن الشرائط دخيل في تأثير المحل واستعداد المحل لتأثير المقتضىٰ لاأنّه دخيل في تأثير المقتضى وذلك نظير الشرائط في العلل التكوينية الخارجية مثل يبوسة المحل والمحاذاة الخاصة في الإحراق فعليه يلزم خروج الشرائط عن محل النزاع من جهة أن ما فيه اقتضاء الصحة نفس الأجزاء وإنّما كان دخل الشرائط في مقام اتصافها بالصحة والمؤثرية الفعلية كالعلل التكوينية الخارجية ◄

مدفوع[١]

فإن النار مثلاً ينشأ منه الإحراق بلا مدخل ليبوسة المحل والمحاذاة الخاصة وإنّما ذلك لأجل إتصافها بالمؤثرية الفعلية وليس المراد الصحة الفعلية الملازمة للمؤثرية الفعلية فإن العبادات منوطة بقصد القربة المعلوم بالبداهة خروجه عن المسمّى بل قيل استحالة أخذه فيه فالمراد الصحة والتمامية الإقتضائية مورد الكلام لا الفعلية فعلى هذا يلزم تخصيص النزاع بخصوص الأجزاء في التمامية والنقصان مع الإلتزام بخروج الشرائط عن الدخل في المسمّى لا تعميمه بالنسبة إلى الشرائط.

(١) وملخص ما أجاب عنه المحقّق الماتنﷺ أن مجرد ذلك لا يستلزم سقوط هذا النزاع عن الإعتبار وعدم ترتّب ثمرة البحث عليه في الشرائط اذ غاية صحّة هذا الإستدلال هو خروج الشرائط عن المسمّى وخروجها عنه لا يستلزم الوضع لنفس الأجزاء مطلقاً بل يمكن الوضع لنفس الأجزاء المقترنة بالشرائط أعني لتلك الحصة من مطلق الأجزاء فالصحيحي يدّعى أن اللفظ موضوع للصحة المقترنة بجميع الشرائط والأعمى يدّعى أن اللفظ موضوع للصحة المقترنة ببعض الشرائط فعلى الصحيحي لا يصدق مفهوم الصلاة مثلاً بالصحة الإقتضائي لا الفعلى على المأتي به مع فقد بعض الشرائط أو مع الشكّ بتحقّق بعضها بخلاف الأعمى فيمكن الصدق مع فقد بعضها أو الشكّ بتحقّق بعضها، مضافاً إلى أن تأخّر الشرط من المشروط عقلاً لا ربط له بكون الشرط مع المشروط دخيلاً في التسمية بحيث يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً فللواضع أن يضع اللفظ بإزاء الأجزاء المتقيدة بكونها مع الطهارة وكون الأجزاء دخيل في الإقتضاء دون الشرائط فإنّها لا تكون في رتبة المقتضى وإن كان صحيحاً في نفسه لكن لا ربط له بصحّة التسمية ←

بأن مجرد تقييد العنوان بشيء لا يقتضي صدقه بدونه بل من الممكن كون العنوان حينئذٍ عبارة عن الذات التوأم مع التقييد لامطلقاً ولا مقيداً ويؤيده[١] نفي الصلاة كثيراً عند فقد الشرط كلا صلاة إلّا إلى القبلة أو بطهور وأمثالها فللصحيحي حينئذٍ أن لا يلتزم بصدق العنوان مع فقد الشرط كما لا يخفى، نعم[٢] في الجهة الأُولى[٣] أمكن إختيار الجهة الأُولى[٤] فيلاحظ التمامية بالقياس إليها[٥]

وعدمها فإن للواضع أن يجعل الموضوع له للفظ كلاهما.

(١) أي يؤيد دخول الشرائط في محل النزاع أمّا كونه تأييداً فلعدم دخول الشرائط في المسمّى لهذه الأدلة الظاهرة في انتفاء الحقيقة بإنتفاء بعض الشرائط بعد تقييد العنوان بها، وبما أن لها الدخل في اتصاف الأجزاء بالصلاتية بحيث لولاها لما كاد إتصافها بكونها صلاة أصلاً يكون مؤيداً لصحة الوضع للحصة التوأمة مع التقيد لا المطلق ولا المقيد هذا كلّه كان تعيين محل النزاع بالنسبة إلى هذا القسم من الشرائط أخذه الشارع في متعلّق الأمر.

(٢) في الإستدراك يشير إلى النحو الثاني من الشرائط الّتي يمكن أخذه في متعلّق الأمر سواء تعلق الأمر به أم لم يتعلّق بكونها شروطاً عقلية محضة كما في مورد الإجتماع وإشتراط كون المأمور به غير مزاحم بضده الأهم ونحوهما وخارج عن محل النزاع كما ستعرف.

(٣) وهي ما تقدّم من كون المصلحة هي المصلحة الداعية للأمر.

(٤) وهي التمامية من حيث أجزائه الدخيلة في إقتضائه للأثر.

(٥) أي إلى تلك الجهة من المصلحة المحفوظة في الرتبة السابقة على

بشهادة حفظ العنوان في حيّز الخطاب[١] وصلاحية ورود المزاحمات بالنسبة إليه[٢] كما هو الشأن في باب إجتماع الأمر والنهىٰ[٣] بل ونزاعهم في باب الضد بأن الأمر بالشيء هل يقتضي النهىٰ عن الضد العبادي حتّى عند الصحيحي[٤] فإن ذلك كلّه يشهد بصدق العنوان عند الصحيحي حتّى مع فقد القربة كما هو ظاهر، و[٥] توهّم جريان الكلام السابق[٦]

الأمر المجامعة مع طرو عنوان آخر عليه المحفوظ فيه المفسدة.

(١) هذه إشارة إلى خروج هذه الشرائط عن العنوان والمسمّى لأن فرض اشتراط المسمّى به بما هو مسمّى لا يمكن فرضه جزءًا في ذات المسمّى إذ فرض الشيء شرطاً فرض خروجه عن المسمّى وفرض كونه جزءًا فرض المسمّى فالمسمّى عليه يتحقّق بدون تلك الشرائط وهذا معنىٰ خروجها عن المسمّى والعنوان وإن لم يكن ذلك من أفراد المأمور به لأنّه مشروط بها.

(٢) فيقال إن الصلاة المأمور بها هي الصلاة الّتي لم يزاحمها الضد الأهم فلابدّ من فرض مزاحمتها بالضد الأهم من صدق الصلاة وتحقّقها كما عرفت.

(٣) كالصلاة والغصب.

(٤) فعنوان التسمية مقوم لموضوعية المشروط بذلك الشرط وهو عدم مزاحمتها الضد الأهم.

(٥) إشارة إلى توهّم أنّه يمكن جريان النزاع والثمرة في هذا القسم من الشرائط أيضاً كالقسم السابق.

(٦) في القسم الأوّل من الشرائط وهو ما تعلّق بها الأمر وملخص التوهّم أن هذه الشرائط وإن كان خارجاً عن ذات المسمّى لكونه من العناوين الطارية ←

من كون العنوان في هذه المقامات أيضاً إسماً للذات التوأم مع القربة[١] كسائر الشرائط[٢] مدفوع جدّاً[٣] بأن لازمه عدم إمكان تصور اجتماع العنوانين في باب اجتماع الأمر والنهي[٤]

على المسمّى لكن يكون اللفظ موضوعاً للحصة المقترنة بهذا الشرط بحيث لايصدق العنوان عند فقد الشرط فعليه تجرى البرائة وتترتّب عليه الثمرة.

(١) لا يخفى أن قصد القربة من القسم الثالث ممّا يراد من الشرائط وهو أن يكون المسمّى تمام الأجزاء والشرائط يمكن أخذها في متعلّق الأمر سواء أخذت فيه أم لم تؤخذ والّتي لا يمكن أخذها في متعلّقه كنية القربة وقصد إمتثال الأمر أو هو الأعم لكن لو خرج القسم الثاني عن محل النزاع ولا تترتّب الثمرة فالقسم الثالث بالأولوية فواضح.

(٢) وهو القسم الأوّل ممّا يمكن أخذه في متعلّق الأمر وتعلّق الأمر به.

(٣) وملخص جوابه ﷺ عنه هو الفرق بين هذا القسم من الشرائط والشرائط السابقة لإتفاقهم في هذه الشرائط على تحقّق المسمّى في فرض إنخرام الشرط المزبور وعدم تحقّقه يكشف عن عدم تحقّق كون اللفظ موضوعاً للحصة المقترنة بل اللفظ موضوع لنفس الطبيعة وهذا بخلاف الشرائط السابقة فحكمها حكم الأجزاء في دخلها في المسمّى فيكشف عن كون اللفظ موضوعاً للحصة المقترنة.

(٤) لعدم تحقّق التسمية مع وجود المزاحم لأن المفروض كون المسمّى الحصة المقترنة مع أنّه يتحقّق عنوان الإجتماع لا محالة فيكشف عن أن بعض الشروط غير دخيل في المسمّى.

مع أن فرض إجتماع عنوان الصلاة والغصب حتّى عند القائل بالإمتناع مع فرض العلم بحرمة الغصب والغصبيّة كالنار على المنار وهكذا فرض الضد العبادي حتّى عند القائل بالإقتضاء[١] فذلك كلّه يكشف عن عدم تضييق في العنوان[٢] حتّى عند الصحيحي على وجه لا يشمل الفاقد للقربة[٣] بخلاف صور فقد العنوان بقية الشرائط[٤]القابلة أخذها في حيّز الخطاب فإن حكمها عندهم حكم الأجزاء في دخلها في المسمّى عند الصحيحى خصوصاً لو لاحظنا جزئية (حرمة) التقييد[٥]

---

(١) أي يكون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده يصدق عليه المسمّى حتّى مع وجود الضد.

(٢) بالنسبة إلى هذا القسم من الشرائط.

(٣) فاللفظ يكون موضوعاً لنفس الطبيعة لا لحصة منها.

(٤) وهو القسم الأوّل.

(٥) بأن يكون التقييد جزءًا والقيد خارجاً وقد عرفت أن التقيد والقيد إن كانا خارجيين معاً أيضاً يمكن النزاع بالحصة المقترنة كما مر مفصلاً، لكن يمكن الجواب عن القسم الثاني بأن المسمّى بالصلاة وإن كانت الأجزاء بدون هذا القيد وهو المزاحم ولكن يمكن أن يتعلّق أمر الشارع بما هو أعم فالصلاة المأمور بها هي الصلاة مع عدم كونها مزاحمة بالإزالة وأمّا عدم ترتّب الثمرة على النزاع في هذا القسم لصدق الصلاة عليها بدون هذا الشرط يكشف عن عدم دخل هذا القيد في مسمّاها ففيه أنّه بعد إمكان تصوير كونها مأمورة بها مع هذا القيد فصدق الصلاة عليها بدونه يكون بنحو من العناية والمجاز لا بنحو الحقيقة على فرض ↖

الصحيحي وأمّا على الأعمى فهي صلاة واقعاً كما هو واضح، وذكر المحقّق العراقيّ في القسم الثالث في «البدائع» ج ١ ص ١١٣: وأمّا النحو الثالث من الشروط فقد يقال في وجه خروجه عن ذات المسمّى أن هذا النحو من الشروط متأخّر عن المسمّى وعن الأمر بها فيكون متأخّراً عن المسمّى بمرتبتين ومعه كيف يمكن أخذه جزءًا في ذات المسمّى إلّا أنّه قد ظهر لك ممّا سبق إمكان الوضع للحصة المقترنة بهذا النحو من الشروط أيضاً فهو وإن كان خارجاً بنفسه عن ذات المسمّى لكن مع الوضع للحصة المقترنة به يتمشي النزاع فيه مع ثمرته وإذ قد عرفت تحقّق الإتفاق على تحقّق الصلاة مثلاً في حال مزاحمة الضد الأهم وحال تعلّق النهي بها المستلزم ذلك لإنخرام شرط نية القربة فيها يتضح لك أن اللفظ لم يوضع إلّا لنفس الطبيعة لا لحصة منها وهذا هو الموجب لخروج هذا النحو من الشرط عن دائرة النزاع ـ إلى أن قال: ـ أمّا الأوّل أي على القسم الثاني المتقدّم فبما ذكرنا في ما يقاس إليه التمامية والنقص من أن المقياس هو المأمور به فحينئذٍ يقول الصحيحي وضعه لخصوص الواجد للأجزاء والشرائط الّذي تعلّق به الأمر والأعمى يدّعى أعميته منه وأمّا الثاني فبما سنذكر من تصوير إستدلال الأعمى للجامع بوحدة الأثر يكشفها عن الجامع الإقتضائى فضلاً عن الصحيحي غايته يكون نزاعهما في حد الجامع المستكشف، إنتهى. ولكن فيه أن قصد القربة إذا لم يكن دخيلاً في الصحة فأين الصلاة الصحيحة فإن لازم ذلك هو وضع الصلاة للأعم ولا فرق بين سعة دائرة الأعم أو ضيقها وعدم إمكان أخذ القيد في الأمر محال من باب عدم إمكان الإظهار وضيق الخناق فحيث لا تقييد لا يمكن الأخذ بالإطلاق أيضاً فإنّه يكون في صورة إمكان التقييد فمن يصلي الصلاة بدونها ما صلى صلاة صحيحة حقيقة ولا تصدق على ما أتى به منها الصلاة إلّا بنحو من العناية والمجاز، وذكر في «الكفاية» ج ١ ص ٥١: قسمين آخرين لا بأس

بالتعرض لهما قال وثالثه بأن يكون ممّا يتشخص به المأمورية بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه وربما يحصل له بسببه مزية أو نقيصة ودخل هذا فيه طوراً بنحو الشطرية كالإستعاذة قبل البسمله ـ وآخر بنحو الشرطية ـ كالصلاة في المسجد فيكون الإخلال بماله دخل بأحد النحوين ـ أي الجزء والشرط ـ في حقيقة المأمور به وماهيته موجباً لفساده لا محالة بخلاف ماله الدخل في تشخصه وتحقّقه مطلقاً شرطاً كان أو شطراً حيث لا يكون الإخلال به إلّا إخلالاً بتلك الخصوصيّة مع تحقّق الماهية بخصوصيّة أُخرى غير موجبة لتلك المزية بل كانت موجبة لنقصانها كما أشرنا إليه كالصلاة في الحمام ثمّ إنّه ربما يكون الشيء ممّا يندب إليه فيه بلا دخل له أصلاً لا شطراً ولا شرطاً في حقيقته ولا في خصوصيّته وتشخصه بل له دخل ظرفاً في مطلوبيته بحيث لا يكون مطلوباً إلّا إذا وقع في أثنائه كالقنوت فيكون مطلوباً نفسياً في واجب أو مستحب كما إذا كان مطلوباً كذلك قبل أحدهما أو بعده كالأذان والتعقيب فلا يكون الإخلال به موجباً للإخلال به ماهيّة ولا تشخصاً وخصوصيّة أصلاً إذا عرفت هذا كلّه فلا شبهة في عدم دخل ماندب إليه في العبادات نفسياً في التسمية بأساميها وكذا في ماله دخل في تشخصها مطلقاً إلخ. وذكر المحقّق الإصفهانيّ ج ١ نهاية ص ٦١: في تحقيق الفرق بين جزء الطبيعة وجزء الفرد والفرق بينهما في غير المركبات الإعتبارية أن ما كان من علل قوام الطبيعة وكان أصل الماهية مع قطع النظر عن الوجود مؤتلفة منه فهو جزء الطبيعة وما لم يكن من علل القوام وما يأتلف منه الطبيعة بل كان من لوازم وجود الطبيعة في الخارج كان بوجود فردها وهو عند الجمهور من مشخصات الطبيعة في الخارج وعند المحقّقين من لوازم التشخص حيث أن التشخص بالوجود يسمّى جزء الفرد لأن الفرد بحسب التحليل العقلي الموافق للواقع مركب من الطبيعة ومشخصاتها وأمّا المركبات الإعتبارية فأجزاء هذا

والبيان فيها لا يخلو عن شيء ومجرد ملاحظة الطبيعة الواجبة لا بشرط لايستدعي إعتبار مشخصية الزائد على أصل الطبيعة فإن الطبيعة بالإضافة إلى الخارج عنها لا بشرط ومع ذلك فليس كلّ خارج من مشخصاتها بل المشخصية من أوصاف لوازم وجودها في الخارج وهذا المعنى غير قابل لإعتبار صحيح إلّا أن يقال فضيلة الطبيعة وكمالها من شئونها وأطوارها لا أنها شيء بحيالها فيكون كالمشخصات الّتي لا تلاحظ في قبالها فالقنوت ليس بعض ما يفى بالغرض إلّا وفي بل القائم به نفس طبيعة الصلاة لا مطلقاً بل عند تحقّق القنوت فيها حيث أن القنوت كمال للصلاة وقد عرفت أن كمال الشيء لا يحسب في قباله بل كالمشخص له ومن شؤنه وأطواره فإتضح أن إعتبار المشخصيّة على أي وجه وهو أن الشارع لم يؤخذه في حيز الطلب الوجوبي ولم يكن يفي بالغرض بل انما ندب إليه لكونه كمالاً للصلاة مثلاً فالصلاة المشتملة عليه أفضل حيث أنها أكمل ثمّ لا يخفى أن مثل هذا الجزء المعبر عنه بجزء الفرد خارج عن حقيقة المسمّى لصدق الصلاة على فاقده وإن صدقت على واجده كما هو شأن المشخص فإن مشخصات زيد خارجة عن حقيقة الإنسان وعن مسمّاه ومع ذلك فزيد بما هو زيد إنسان لاأنّه إنسان وزيادة وأولى منه بالخروج عن المسمّى ما يستحب نفساً في أثناء العبادة بحيث كانت العبادة ظرفاً له ولو بنحو الظرفية المنحصرة إذ المفروض أنّه ليس ممّا يتقوم به الطبيعة ولا من شؤونها وأطوارها ومجرد استحباب عمل في عمل لا يقضي بالجزئية ولا بالمشخصية وترشح الإستحباب منه إلى العبادة إنّما يكون إذا تمحضت العبادة في المقدميّة لوجوده ولم تكن مقدّمة لوجوبه أيضاً بأن كان مستحباً في الصلاة مطلقاً لا مشروطاً وإلّا فلا ترشح حيث لا إستحباب قبل فعل الصلاة على الفرض، إنتهى.

في المأمورية فإنّه لا يبقى مجال فرق بينه وبين بقية الأجزاء كما لا يخفى فتدبر ثمّ إعلم[١] أن[٢] الصلوات الصحيحة للكامل المختار بعد ما كانت على أشكال مختلفة وصور متفاوتة كما لايخفى على من لاحظ الصلاة اليومية[٣] مع صلاة الآيات بضميمة صلاة جعفر بل وصلاة الميت أيضاً وأمثالها[٤] فلا محيص لدى من جعل الصلاة من متحد المعنىٰ[٥]

---

(١) الأمر الخامس في لزوم الجامع على القولين وبيان الجامع للصحيح بالخصوص في هذا الأمر.

(٢) وملخصه أنّه على كلا القولين في المسألة لابدّ من تصور جامع في البين يكون هو المسمّى بالصلاة مثلاً حيث لا إختصاص لذلك على القول بالأعم بل على القول بالصحيح أيضاً لابدّ من وجود الجامع له بين الأفراد الصحيحة نظراً إلى ما يرى من الإختلاف الفاحش بين أفراد الصحيح حسب إختلاف الموارد والأشخاص بحسب حالاتهم كما ستعرف.

(٣) من صلاة الصبح والظهر والعصر والمغرب والعشاء ومن القصر والإتمام ومن الجلوس والقيام والصلاة العالم القادر المختار وصلاة العاجز غير القادر على إختلاف مراتب العجز إلى صلاة الغريق المشرف إلى الهلاك.

(٤) فإن فيها إختلافاً عظيماً من حيث الكمية والكيفية.

(٥) وإن الصلاة ليست من متكثرة المعنىٰ والمشترك اللفظي فإنّه خلاف الوجدان وذلك لصحّة حمل لفظ الصلاة على كلّ من تلك الأقسام بمعنىٰ واحد نظير صحّة حمل لفظ الإنسان على كلّ من الزنجي والرومي والقصير والطويل بمعنىٰ واحد لا بمعاني متعدّدة، وإن قلنا بالإشتراك المعنوي فإن إلتزمنا بأن ↖

بشهادة[١] صحّة إطلاق قوله بأن الجماعة يصلّون مع فرض اشتغال كلّ واحد بصلاة مخصوص من بين المذكورات[٢] من[٣] أن يلتزم بوجود جامع نوعي[٤] لهذا العنوان[٥]

الوضع فيها عام والموضوع له خاص فهذا مضافاً إلى احتياجه إلى قدر جامع في البين يكون هو الملحوظ أوّلاً وإن لم يوضع له اللفظ بل وضع بإزاء أفراده المختلفة ومصاديقه المتشتتة هو خلاف الصواب وإن قلنا بأن كلاً من الوضع والموضوع له فيها عام فأيضاً لابدّ من قدر جامع في البين كان هو المسمّى بلفظ كذا وكان هو الموضوع له للأسامي والألفاظ فإن قلنا بالصحيح فلابدّ أن يكون جامعاً لتمام الأفراد الصحيحة وإن قلنا بالأعم فلابدّ أن يكون شاملاً لتمام الأفراد الصحيحة والفاسدة.

(١) ثمّ استدل على لزوم وجود الجامع برهاناً وعدم الإشتراك اللفظي مضافاً إلى الوجدان بهذا الوجه من صحّة إسناد فعل الصلاة إلى جماعة مشتغلين بالصلاة مع إختلافها فيها صنفاً وأفراداً.

(٢) كما لو كان بعضهم يصلي صلاة الظهر والآخر صلاة الآيات والآخر صلاة جعفر ومع هذا يصح للمتكلّم أن يقول هؤلاء الجماعة يصلّون ومع القول بإمتناع إستعمال لفظ المشترك في أكثر من معنىٰ تستلزم صحّة إسناد المزبور إستعمال اللفظ في معنى واحد ينطبق على جميع تلك الصلوات المختلفة وذلك هو الجامع المطلوب.

(٣) يكون متعلّقاً بقوله من متحد المعنىٰ.

(٤) وهو القدر المشترك المعنوى.

(٥) أي الصلاة الصحيحة أو الأعم.

على وجه يشمل المصاديق المزبورة، و[١] لا يجديه الإلتزام بصحة صلاة الكامل المختار وبدليّة غيرها[٢] عنها[٣] فإن[٤] ذلك[٥] إنّما يصح التزامه فرضاً[٦]

---

(١) إشارة إلى ما نسب إلى الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ في «التقريرات» قال في ص ٦: والإنصاف أن القول بأن الصلاة شرعاً هو المركب التام وباقي الأفعال إنما سميّت صلاة توسعاً في التسمية كما عرفت نظيره في لفظ الإجماع ليس بعيداً بل الظاهر والمظنون بالظن القوى أنّه كذلك في نفس الأمر. وقال في ص ٧: وهناك وجه آخر في تصوير مذهب القائل بالأعم وهو أن يكون الموضوع له هو المركب من جميع الأجزاء من حيث هو لكن العرف تسامحوا في إطلاق اللفظ على فاقد بعض الأجزاء إلى آخر كلامه. وإلى مثل ذلك ذهب المحقّق النائينيّ ﷺ في «الأجود» ج ١ ص ٣٦: قال ويمكن دفع الإشكال عن كلا القولين بإلتزام أن الموضوع له أوّلاً هي المرتبة العليا الواجدة لتمام الأجزاء والشرائط والإستعمال في غيرها من المراتب الصحيحة على قول الصحيحي أو الأعم منها على الأعم من باب الإدعاء والتنزيل ـ إلى أن قال: ـ من باب تنزيل الفاقد منزلة الواجد مسامحة كما في جملة من الإستعمالات أو من باب اكتفاء الشارع به كما في صلاة الغرقي فإنّه لا يمكن فيه الإلتزام بالتنزيل المذكور كما هو واضح إلى آخر كلامه.

(٢) أي غير صلاة الكامل.

(٣) أي عن صلاة الكامل.

(٤) هذا شروع في الجواب عن هذا القول.

(٥) أي تنزيل الناقص منزلة الكامل.

(٦) أي على تقدير تسليمه وتماميته وإلّا فأصل التنزيل لم يثبت ولا دليل عليه.

في كلّ واحد من الصلاة المزبورة بالقياس إلى مراتبها الناقصة[١] لا بالنسبة إلى مجموعها[٢] فإنّه لا محيص من تصوير جامع لصلاة الكامل المختار إذ لا معنى فيها للأصلية والبدلية[٣] كما لا يخفى، وحينئذٍ[٤]

---

(١) كصلاة الظهر مثلاً بالنسبة إلى مراتبها وهكذا صلاة المغرب بالنسبة إلى مراتبها من القادر والعاجز والمتطهر والمتيمم وهكذا.

(٢) أي مجموع الصلوات فإن صلاة المختار كما مر في نفسها مختلفة الأنواع والأصناف كمية وكيفية مثل الصلاة اليومية وصلاة العيدين والآيات والجنازة والقصر والإتمام والصلوات المستحبة فصلاة المختار بهذا العنوان تحتاج إلى جامع بين مصاديقها المتباينة.

(٣) فإنّ صلاة الجنازة وصلاة الآيات أي منهما يكون بدلاً عن الآخر ويكون كلاهما صلاة المختار كما هو واضح مضافاً إلى أن لازم هذا القول أن يكون إطلاق الصلاة مثلاً على سائر أفراد الصحيحة بالعناية والتنزيل ويكون سلب الصلاة عنها صحيحاً مع أنها صلوات صحيحة.

(٤) بعد بطلان هذا التوهّم وبطلان الإشتراك اللفظي فيها لصحّة قولك هؤلاء يصلّون مع فرض أن صلاة كلّ واحد منهم غير صلاة الآخر من حيث النوع والصنف لابدّ من الإلتزام بالجامع بين أفراد صلاة المختار التامّة الأجزاء والشرائط على الصحيحي بنحو يشمل الصلوات الإضطراريّة وصلاة الناسي للجزء أو الشرط ونحو ذلك كما لابدّ من تصور الجامع على الأعمى.

فالقائل الصحيحي أيضاً لابدّ من تصوير جامع بين هذه الصلاة الصحيحة أيضاً كالأعمى فليس تصور الجامع حينئذٍ مخصوصاً بالأعمى فقط، و[١] حينئذٍ فقد يدعى تصويره على الصحيحي[٢] بتوسيط عنوان عرضي[٣] مشيراً إلى جهة متحدة في الجميع بملاحظة وحدة أثره بمثل ما هو قربان كلّ تقي وناهي من الفحشاء[٤]

---

(١) ثمّ قام ﷺ في مقام بيان تصوير الجامع على قول الصحيحي.

(٢) هذا ما أفاده صاحب الكفاية ﷺ ج ١ ص ٣٦: قال ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة وإمكان الإشارة إليه بخواصه وآثاره فإن الإشتراك في الأثر كاشف عن الإشتراك في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذلك الجامع فيصح تصوير المسمّى بلفظ الصلاة مثلاً بالناهية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما ـ إلى أن قال: ـ هذا على الصحيح وأمّا على الأعم فتصوير الجامع في غاية الإشكال إلخ.

(٣) كالصلاة مثلاً.

(٤) وملخصه يكشف الجامع على الصحيح من جهة وحدة الأثر المترتّب عليها بمقتضى النصوص المزبورة فبما أن الأثر بسيط يكشف عن جامع وحداني بسيط نظراً إلى القاعدة المعروفة من إستحالة تأثير المتباينات بما هي كذلك في واحد بسيط وتوضيح تلك القاعدة وقد تقدّمت وهي أن الواحد لا يصدر إلّا من الواحد ولابدّ من السنخية بين العلة ومعلولها والواحد بما هو واحد لا يعقل مسانخته للكثير بما هو كثير إذ لابدّ من الإلتزام بأن العلة هو الجامع بين الكثير وهو أمر واحد، وقد تقدّمت المناقشة في أن ذلك في الوحدة الحقيقية الشخصية كوجود زيد دون النوعية كالمقام فإن النهى عن الفحشاء كلّي له أفراد وحصص بعدد ←

بخلاف الأعمى حيث لا أثر له[١] بنحو يشار إلى جهة واحدة بتوسيط عنوان مؤثريته في شيء، وربما استشكل عليه[٢]

أفراد الصلاة في الخارج فلا يكشف عن وجود جامع بين أفرادها فصلاة الصبح يترتّب عليه النهى عن الفحشاء وصلاة المغرب يترتّب عليه نهى آخر وهكذا مضافاً إلى أن ذلك في الوحدة الذاتية لا الوحدة بالعنوان كالمقام فإن النهى عن الفحشاء عنوان ينتزع عن ترك الأعمال القبيحة بالذات أو بالنهى الشرعي فكلّ واحد من هذه الأعمال حصة من الفحشاء والمنكر ولا مانع من إنتزاع الواحد بالعنوان عن الحقائق المختلفة فلا يكشف عن جهة جامعة ذاتية مقولية مع أن الأثر مترتّب على أفراد الصلاة بخصوصيّاتها لا على الجامع بين الأفراد إنما الكلام مع الإغماض عن جميع ذلك وتسليمه.

(١) فإنّ الأثر مترتّب على العمل الصحيح دون الفاسد فلا يكشف عن الجامع الوحداني ولذا في غاية الإشكال.

(٢) الإشكال من الشيخ الأنصاري على ما في «التقريرات» ص ٥: قال نقول إن الإلتزام بوجود قدر مشترك بسيط بين تلك المهيات المختلفة كالمهية المبرئة للذمّة أو التركيب الّذي ينهى عن الفحشاء والمنكر بالخاصية ونحو ذلك وقلنا بأن الصلاة إنّما هي موضوعة له في الواقع يوجب المصير إلى الإشتغال عند الشكّ في الشرطية أو الجزئية لأن مرجع الشكّ إلى أن تلك الأفعال الواقعة في الخارج هل أوجب حصول ذلك الأمر البسيط وسقوط الإشتغال أو لا بعد القطع بوجوب تحصيل ذلك الأمر وهذا هو بعينه مورد الإشتغال والإحتياط اللازم إلخ. والإشكال فيه بأن الجامع لا يكاد يكون أمراً مركباً إذ كلّ ما فرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً لما عرفت ولا أمراً بسيطاً لأنّه لا يخلوا ما أن يكون

بأن لازمه كون الصلاة من العناوين البسيطة الناشئة عن الأُمور الخارجية[١] ولازمه كون المجرى عند الشكّ في جزئية شيء هو الإشتغال وفيه[٢]

هو عنوان المطلوب أو ملزوماً مساوياً له والأوّل غير معقول لبداهة إستحالة أخذ ما لا يتأتي إلّا من قبل الطلب في متعلّقه مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة والمطلوب وعدم جريان البرائة مع الشكّ في أجزاء العبادة و شرائطها لعدم الإجمال حينئذٍ في المأمور به فيها وإنما الإجمال فيما يتحقّق به وفي مثله لامجال لها كما حقّق في محله مع أن المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشكّ فيها وبهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً، إنتهى. وقد استنتج منه كون الألفاظ موضوعة لتمام الأجزاء والشرائط الثابتة في حقّ القادر المختار العامد العالم فتكون الصلاة الواقعة من غيره بدلاً مسقطاً للواقع وليست بصلاة كما مر.

(١) وهو الأفعال المخصوصة.

(٢) وأجاب عنه بجوابين وهذا هو الجواب الأوّل وهو ما أفاده صاحب الكفاية ج ١ ص ٣٧: بأن الجامع إنما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة ونقيصة بحسب إختلاف الحالات متحد معها نحو إتحاد وفي مثله يجري البرائة وإنما لا تجري في ما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركب مردد بين الأقل والأكثر كالطهارة المسببة عن الغسل والوضوء في ما إذا شكّ في أجزائهما إلخ. وملخص كلام المحقّق الماتن أن البسيط الّذي يكون الشكّ في المحصل مجرى الإشتغال على القول به إنما يكون البسيط الّذي لا يكون متخذاً من حاق الأجزاء وأمّا ما يكون متخذاً من حاق الأجزاء مثل الإنسانية الّتي تكون متخذة من حاق الأفراد الخارجية مع إلغاء الخصوصيّات فلا إشكال فيه

أن مجرد كشف العنوان المزبور عن وحدة الحقيقة لا يقتضى خروج الأفعال الخارجية عن الحقيقية[١] كى يستلزم كون الشكّ في دخل شيء فيه إلى الشكّ في المحقّق[٢] بل الحقيقة الواحدة متحد خارجاً مع المتكثرات بنحو إتحاد الطبيعي مع أفراده ولازمه عند الشكّ في دخل شيء زائد رجوع الأمر إلى الشكّ في أن الواحد المتحد[٣]

فالجامع هو المفهوم الواحد المنتزع عن حاق الأفراد الخارجية ولا يكون الأمر متعلّقاً بأمر بسيط مثل باب الطهارات ويكون الشكّ في المحصل لها على القول بها فإنّها يجب الإتيان بما شكّ في جزئيته لتحصيل ذلك الأمر وأمّا في المقام فلا يكون كذلك بل الأمر البسيط منتزع عما في الخارج وهو يتفاوت بتفاوت الخارج وبعبارة واضحة أن المأمور به إذا كان سنخ معنىً مباين لما يتولّد منه بنحو لا يصح حمله عليه فاذا شكّ بدخل شيء في حصوله وتحصيله لإحتمال كون المشكوك جزء من أجزاء محصله أو شرطاً له فالشكّ في دخل ذلك الشيء لا يسرى إلى المأمور به ليسرى الشكّ إلى نفس الأمر ليكون مورداً للبرائة بخلاف ما إذا كان المأمور به متحداً مع الأُمور الّتي يتحقّق بتحقّقها في الخارج بنحو يصح حمله عليها كالطهارة مع الغسلات والمسحات على القول به في الوضوء فإن الشكّ بإعتبار كون الشيء دخيلاً في أجزاء الوضوء أو شرائطه يسرى إلى الشكّ بنفس الأمر المتعلّق بالوضوء فيكون حينئذٍ مورداً للبرائة.

(١) لكون العنوان أمراً إنتزاعياً والعبرة بمنشأ الإنتزاع.

(٢) والمحصل.

(٣) أي المنتزع عن المتكثرات هل منتزع مثلاً عن عشرة أجزاء أو تسعة أجزاء.

مع المتكثرات هل لوجوده سعة يشمل المشكوك أم لا فينتهي الأمر في هذا الواحد البسيط أيضاً إلى الأقل والأكثر، مع[١] أنّه على فرض كون المتكثرات الخارجية من محقّقات الأمر البسيط[٢] نقول من الممكن إزدياد الأمر البسيط بزيادة محقّقة وقلّته بقلته[٣] ولازمه أيضاً[٤] عند الشكّ في دخل الزائد لزوم الشكّ في سعة الأمر البسيط أم ضيقه ولا قصور في جريان البرائة في مثله أيضاً، وما قرع سمعك من جريان الإشتغال عند الشكّ في محقّق الأمر البسيط إنّما هو في صورة تعيين حدود الأمر البسيط بلا إبهام في مثله بنحو تردد أمره بين الزائد والناقص أصلاً[٥] وأين مقامنا عن هذا[٦]

---

(١) هذا هو الجواب الثاني وملخصه أنّه لو أغمضنا عن الجواب المتقدّم وقلنا إنّه بسيط في غاية البساطة فالبسيط في عين بساطته يمكن أن يكون ذات مراتب متفاوتة كالنور المأة الشمعية بالنسبة إلى عشرين شمعي مع أن الكل نور.

(٢) كالطهارة الحاصلة من الغسلتين والمسحتين ولا يكون أمراً إنتزاعياً.

(٣) أي كان له الشدة والضعف كدماء الثلاثة مع سائر الدماء.

(٤) بعد ما كان للأمر البسيط سعة وضيق بحسب محقّقه وسببه.

(٥) بأن لا يكون ذا مراتب كالمقام فإنّه ذا مراتب مشككة من الناقص والزائد كما عرفت وذلك كالطهارة المسببة عن الغسلتين والمسحتين على القول بعدم قبولها للشدّة والضعف.

(٦) من كونه ذا مراتب على ما مر، فالمتحصل أن المأمور به لما كان أمراً بسيطاً ذا مراتب يتحقّق بعض مراتبه بتحقّق بعض الأُمور المحصلة له ولو شكّ بدخل شيء آخر في تحقّق مرتّبته العليا لكان ذلك الشكّ مورداً للبرائة وإن ↖

كان المأمور به مغايراً ومبايناً لمحصله بنحو لا يصح حمله عليه لأن الشكّ حينئذٍ يسرى إلى الأمر بالمرتبة العليا من ذلك الشيء المنبسط المعلوم تعلق الأمر بالمرتبة الضعيفة منه لدخولها في المرتبة القوية العليا ومنهنا ظهر فساد ما أشكل على صاحب الكفاية المحقّق النائينيّ ﷺ في «الأجود» ص ٣٨ ج ١: قال وبيانه يتوقّف على تمهيد مقدّمة وهي أن الفرق بين الأسباب التوليدية والعلل المعدة هو أن الأسباب التوليدية ما يترتّب عليها مسبباتها بلا توسط أمر آخر بينهما كالإلقاء والإحراق في العلل البسيطة لا تكون محتاجة في ترتبها عليها إلى أُمور آخر وأُخرى تكون محتاجة إليها كما في العلل المركبة نظير رمى السهم فإن الجزء الأخير من الفعل الإختياري وإن لم يتوسط بينه وبين معلوله شيء آخر إلّا أنّه محتاج إلى سبق أُمور آخر كوجود القوة الدافعة في النفوس أيضاً وعلى كلّ حال فحيث لم يفرض التوسط بين المعلول والفعل الإختياري فيمكن تعلّق الإرادة التكوينية بكلّ منهما فيمكن تعلّق الإرادة التشريعيّة بهما بالمسبب أو السبب، وأمّا العلل المعدة فهي ما يتوسط بينها وبين المعلول أمر آخر سواء كان ذاك الأمر إختيارياً كصعود الدرج المترتبة أو غير إختياري كما في الزرع والسقى ونحوهما فإنهما من العلل المعدة لكون البذر حنطة أو تمراً يحتاج إلى أُمور عديدة غير مقدورة للزارع والساقي فإن كانت الواسطة إختيارية فحالها حال الأسباب التوليدية في صحّة التكليف بالمعلولات وأمّا إذا كانت غير اختيارية فيستحيل إرادة التكوينية بها لعدم الإختيار فيستحيل تعلّق الإرادة التشريعية بها لأن الإرادة التشريعية بعث إلى ما يتعلّق به الإرادة التكوينية فلو لم يمكن الثانية يستحيل الأولى أيضاً ومن الأفعال التوليدية إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه. إذا عرفت ذلك فنقول إن العبادات كلّها من قبيل العلل المعدة فإن المأمور به فيها هي أنفسها لا ما يترتّب عليها من الأغراض ويحتاج ترتّب الأغراض عليها إلى ↖

وأوهن من هذا الإشكال توهم آخر[١]

لا توسط أُمور الهية غير إختيارية للمكلّف وإلّا لكان تعلّق الأمر بنفس الغرض أولى من تعلّقه بنفس الأجزاء والشرائط فلا يعقل أن يكون هناك جامع يكون عنواناً للمصاديق في مقام التسمية، ولو تنزلنا من قبيل الأسباب التوليدية فلازمه أن لايمكن التمسك بالبرائة لرجوع الشك إلى الشك في المحصل، انتهى. وفيه قد عرفت أيضاً يرجع إلى البرائة مضافاً إلى أنّه لا نسلم معداً فمن الممكن ثبوتاً أن يجعل الله تعالى ملازمة بين فعل العبد وترتّب الآثار في التكوين ولو في حال الصلاة تاركاً للفحشاء ويكون الأثر مترتّباً عليه كذلك وأمّا مسألة قدرة الله فهو أمر آخر ووجود الشخص أيضاً منه ولا مانع من ذلك إثباتاً بأن يأمر بإتيان الناهي عن الفحشاء الّذي هو المعلول أو الصلاة وهي العلة فالعبادة علة تامة للأثر، مع أنّه لو سلم معداً فيكون مقتضياً ويصير علة تامة بشرط من الشروط ولو كان خارجاً عن الإختيار لكن لا ينافي أصل الإقتضاء وحينئذٍ يمكن الأمر بإتيان المؤثر لا الأثر والجميع مشترك في الإقتضاء بلا ريب وتخلف الأثر في بعض الأفراد لا ينافيه.

(١) المتوهّم المحقّق الإصفهانيّ ﷺ في «نهاية الدراية» ج ١ ص ٣٨: قال وأمّا الجامع المقولي الذاتي فهو غير معقول لأن الصلاة مؤلفة وجداناً من مقولات متباينة كمقولة الكيف والوضع ونحوهما ولا تندرج تحت مقولة واحدة لأن المقولات أجناس عالية فلا جنس لها ولا يمكن أن يكون المركب مقولة برأسها لإعتبار الوحدة في المقولات وإلّا لما أمكن حصرها وإذا لم يكن جامع ذاتي مقولي لمرتبة واحدة من الصلاة بعدم الجامع للمراتب المختلفة كماً وكيف بطريق أُولى ـ إلى أن قال: ـ للبرهان القطعي على أن المقولات المتباينة لا تندرج تحت مقولة واحدة، إنتهى.

من عدم جهة وحدة بين أفعال الصلاة لأن أفعالها مردّدة بين مقولات متباينة لا يكون تحت جامع ذاتي أصلاً وبهذه الجهة[١] ربّما يستشكل أيضاً على تنظير بعض آخر[٢] باب الصلاة مثلاً بباب الكلمة والكلام حيث أنّهما مركبة من أمور مختلفة مع حفظ معنىٰ وحداني جامع بين مصاديقهما بجعله الصلاة أيضاً عبارة من عدة أمور قابلة للزيادة والنقصان كالكلمة والكلام وصادق على مصاديق مختلفة[٣] وتوضيح الإشكال[٤]

---

(١) من كونها مركبة من مقولات متباينة وليس تحت جامع ذاتي أصلاً.

(٢) التنظير من المحقّق النائينيّ في «الأجود» ج ١ ص ٤٣: قال بل المأخوذ في الموضوع له هو عدة من الأجزاء فصاعداً المبهمة من حيث الشخص فيكون كلّيّاً منطبقاً على القليل والكثير نظير لفظ الكلام فإنّه وضع بحسب اللغة لما يتركب من حرفين من الحروف الهجائية فصاعداً فيصدق على كلمة أب وأحمد وغير ذلك من الكلمات المركبة من ثمانية وعشرين حرفاً فلفظ الصلاة أيضاً يكون موضوعاً لعدة من الأجزاء بنحو الإبهام فصاعداً فلا يحتاج إلى التشكيك أصلاً، إنتهى.

(٣) وجه تنظيره تجديد مفهوم الكلمة بما أنّه مركب من حرفين فصاعداً وذلك من حروف التهجي أي حرفين كان وكذا الكلام مركب من كلمتين أو أزيد أي كلمتين كانتا وأيضاً أُمور مختلفة مع حفظ معنى وحداني بين الجميع وأنّه كلمة أو كلام كذلك الصلاة مع أنها مركبة من أُمور مختلفة متفاوتة لكن مع صدق معنىٰ وحداني بين الجميع يطلق عليه الصلاة.

(٤) على هذا التنظير، وملخصه أن الزيادة والنقيصة يكون من نفس الكلمة ←

بأن في الكلمة والكلام كانت الأمور الملتئمة منها[١] مثل هذين كلها تحت جامع واحد ذاتي حيث أن الحروف كلّها[٢] من مقولة واحد[٣] فأمكن فيهما[٤] بأن يدعى تركبهما عن مقدار من الحروف بنحو الكلى في المعين[٥]

والكلام فيكون تحت جامع واحد وهو الحروف، ولعله يشير إلى كلام الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ في «التقريرات» ص ٦: قال الثاني غير معقول ضرورة إمتناع إختلاف معنىٰ واحد بالزيادة والنقصان، فإن قلت ما ذكرته مبنى على إمتناع التشكيك في الذاتيات ولم يثبت ذلك كيف وقد ذهب جماعة من أرباب المعقول إلى إمكانه، قلت ما ذكرنا باطل وإن قلنا بإمكان التشكيك ضرورة وجود الفرق بين المقامين فإن القائل بإمكانه إنما يقول في ما كان الزائد بينه من جنس الناقص ويكون ما به الإمتياز فيه عين ما به الإشتراك ومن سنخه بخلاف المقام فإن الزائد مبائن للناقص وهو مستحيل بالضرورة إلخ.

(١) أي من نفس الأُمور.

(٢) أي كلّ الحروف.

(٣) واحد من غلط النسخة والصحيح «واحدة».

(٤) أي في الكلمة والكلام.

(٥) المراد من الكلّي في المعين هو أن يكون المقصود هو الطبيعة لكن مضاف إلى شيء معين لا الطبيعة من أي شيء كمن كلّي من الصبرة المعينة كذلك المقام الكلمة مركب ممن يقبل الزيادة والنقيصة لكن من الحروف لا شيء أجنبي عنها وهكذا الكلام.

مع أخذه من حيث القلّة والكثرة مبهماً بلا أخذ حدّ في طرفيه أو خصوص طرفه الأكثر وأين ذلك بباب الصلاة الّتي لا جامع ذاتى بين أبعاضها وبعض أفرادها لإختلافهما[١] ذاتاً[٢] ومقولة[٣] فكيف يمكن جعل الصلاة والتيامها من الأمور المخصوصة بنحو الكلى في المعين إذ أين جامع بين المختلفات كى يلاحظ الكلية بالنسبة إليه كما لا يخفى[٤] وتوضيح فساد الوهن[٥] بأن المقولات وإن كانت بحسب الذات متباينة بحيث لا يكون فوق كلّ مقولة جنس جامع بين هذه ومقولة أخرى ولكن من البديهى أن كلّ مقولة بعد ما كان واجداً لمرتبة من الوجود غير المرتبة الأُخرى الحاوي لها[٦]

---

(١) أي أبعاضها وبعض أفرادها.

(٢) كالأقوال والأفعال.

(٣) كالوضع والفعل.

(٤) فإن الزيادة والنقيصة ليستا من نفس الأجزاء والشرائط كما ترى ذلك في صلاتي المختار والعاجز فكيف بالصلوات المختلفة كاليومية مع الجنائز.

(٥) هذا هو الجواب عما أفاده المحقّق الإصفهانيّ ﷺ ويتضح بعد مقدّمة وهي أنّه يؤخذ في كلّ مقولة من تلك المقولات المتعدّدة جهة وجودها بإلغاء الحدودات الخاصة المقومة لخصوصيّات المقولات مع تحديد الوجود المزبور أيضاً بأن لا يخرج عن دائرة ذلك المركب كأفعال الصلاة وأجزائها في المقام على إختلافها حسب إختلاف حالات المكلّفين ثمّ جعله أيضاً من التشكيكات الصادقة على الزائد والناقص وعلى القليل والكثير.

(٦) أي المرتبة.

غيره[١] فلا جرم كان جميعها[٢] مشتركة في الحيثية الوجوديّة[٣] الموجبة لإنتزاع عنوان الموجودية والوجود منها[٤] وبعد ذلك[٥] نقول[٦] إن إلتيام الصلاة من المقولات إن كان بلحاظ دخل كلّ مقولة بخصوصه الذاتية في حقيقة الصلاتية فالأمر[٧] كما تقول من عدم تصور معنى واحد جامع بين المقولات المتباينة، وأمّا إن قلنا[٨]

---

(١) أي غير ذلك الوجود.

(٢) أي المقولات.

(٣) الّتي من سنخ ذلك المركب من أفعاله وأقواله.

(٤) أي الحيثية.

(٥) إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول إن تركب الصلاة من المقولات المختلفة يمكن أن يراد منها أحد أمرين.

(٦) هذا هو الأمر الأوّل بأن يكون المقولات بخصوصيّتها من الوضع والفعل والكيف والإضافة ونحوها يكون المركب منها محقّقاً وليس حقيقة الصلاة إلّا ذلك.

(٧) فعلى هذا الوجه يكون الإشكال وارداً لعدم تصور الجامع بين المقولات المتباينة.

(٨) هذا هو الوجه الثاني وهو مرتبة خاصة من حقيقة الوجود المحدود بكونها من الدائرة المزبورة بجهة وجودها السارى فيها فالصلاة مثلاً ولو تكون مركبة من مقولات والمقولات متباينة ماهية لكن بينها إشتراك وجودي فتكون الصلاة أسماء لتلك المرتبة الخاصة من الوجود الجامع بين تلك ←

والمقولات المتباينة ماهية فتكون الصلاة على هذا أمراً بسيطاً خاصاً يصدق على القليل والكثير والضعيف والقوي لكون ما به الإشتراك نفس ما به الامتياز بما أن تلك المرتبة الخاصة من الوجود الجامع بين تلك المقولات قد أخذت لابشرط من حيث القلة والكثرة والضعف والقوة فيكون من قبيل الحقائق التشكيكية المتصورة في الكم الملتئم من أجزاء مختلفة بحسب المصداق كما عرفت من حيث الزيادة والنقصان بالنسبة إلى الأجزاء والأفراد الطولية والأفراد العرضية ومن المعلوم أن في عالم تحقّق تلك الحقيقة في الخارج تحتاج إلى خصوصيّات الحدود والمقولات لإستحالة تحقّق تلك الحقيقة في الخارج إلّا محدودة بحدود خاصة وفي ضمن المقولات المخصوصة من الكيف والفعل والإضافة والوضع ونحوها وتكون من المشخصات الفردية الحقيقة الصلاة بلا دخل في أصل حقيقتها والحاصل أن الجامع المزبور لها مصاديق متعدّدة مختلفة بحسب الكيفية والكمية حسب إختلاف حالات المكلفين فكان مصداق الجامع المزبور في حقّ كلّ طائفة مخصوصاً بفرد خاص ولو بلحاظ إناطة القرب في كلّ حالة مخصوصة بفعل خاص من فاعله بنحو لا يكاد بدونه تحقّق الجامع منه في الخارج ولا تحقّق الغرض الّذي هو التكميل إلّا به ولذا لايجوز إتيان المختار صلاة المضطر في مقام الإمتثال من جهة مدخلية تلك الحالة الخاصة في جزئية الشيء الفلاني وشرطيّته بنحو يستحيل تحقّق الجامع المزبور بدونه كمدخلية كلّ حالة مخصوصة في إنحصار المرتبة الخاصة من مراتب الجامع المزبور بها بملاحظة دوران التسمية مدار تأثيرها المختص كلّ مرتبة منها بطائفة خاصة وسيأتي توضيح ذلك.

بأن دخلها في الصلاة بلحاظ دخل حيث وجوده الحاوى للمراتب المحفوظة في المقولات المختلفة بلا دخل خصوصية المقولية في حقيقة الصلاة فلا ضير حينئذٍ من جعل الصلاة عبارة عن مفهوم منتزع عن مرتبة من الوجود الجامع بين الوجودات المحدودة المحفوظة في كلّ مقولة مع أخذه من حيث الزيادة والنقصان من سنخ التشكيكيّات القابلة للإنطباق على القليل تارة وعلى الكثير أخرى، ولا يتوهم حينئذٍ بأن الجامع بين الوجودات المزبورة ليس إلّا مفهوم الوجود ولازمه صدق الصلاة على كلّ موجود[١] لأنّه يقال[٢] بإمكان تحديد الجامع بكونها[٣]

---

(١) وملخص التوهّم أنّه على هذا يكون الجامع هو حقيقة الوجود على سعته الّتي تكون صورتها في الذهن هو مفهوم الوجود المحفوظة في كلّ مقولة ولازم ذلك هو صدق مفهوم الصلاة على كلّ موجود كصدق مفهوم الوجود على كلّ موجود فيكون من المترادفين وهو ضروري البطلان.

(٢) وملخص الجواب أنّه ليس المقصود بكون الجامع هو الوجود كون حقيقة الوجود على سعته جامعاً ليلزم المحذور بل المقصود أن الجامع المسمّى بلفظ الصلاة هي مرتبة خاصة من الوجود السارى في وجود تلك المقولات فصورة تلك المرتبة الخاصة هو مفهوم الصلاة وبالجملة تحديد الوجود المزبور بأن لايخرج عن دائرة أفعال الصلاة ،أجزائها على إختلافها حسب إختلاف حالات المكلّفين.

(٣) أي الوجودات.

في الدائرة المخصوصة إذ حينئذٍ بمثل هذا التحديد يخرج عن سعة دائرة مفهوم الوجود كما[١] أن مرجع إلتيام الصلاة من هذا الجامع الوجودى أيضاً ليس إلى كون مفهوم الصلاة مساوق مفهوم الوجود أو الوجود الخاص إذ[٢] مثل هذه الحيثية الوجودية الخاصة[٣] أخذت في مفهوم الصلاة بنحو البساطة المفهومية غاية الأمر[٤] عند التحليل ينحل إلى الوجود المحفوظ في مقدار من المقولات بنحو الكلى في المعين في دائرة الوجودات[٥] لا في دائرة المهيّات والذوات[٦] وحينئذٍ[٧] فلا قصور أيضاً[٨]

---

(١) إشارة إلى توهّم آخر من أن مفهوم الصلاة مساوق لمفهوم الوجود ومرادف له.

(٢) منهنا في مقام دفع هذا التوهّم وملخصه أن الجامع هو أمر بسيط محفوظ في ضمن وجود جميع المقولات وعند التحليل العقلي يقال إن الوجود المحفوظ في الدائرة المخصوصة فلا يكون مساوقاً لمفهوم الوجود أصلاً.

(٣) وهو الجامع المحفوظ في المقولات.

(٤) ذلك القدر المشترك الجامع بين تلك المقولات.

(٥) ولذا كان مرتبة من الوجود المحفوظ في الجميع.

(٦) فإنّ الذوات متباينات ومقولات مختلفة لا جامع بينها.

(٧) بعد ما عرفت كون الجامع بين تلك المقولات هو الوجود الخاص فيشترك المقام مع الكلمة والكلام من جهتين ويتفاوتان من جهتين.

(٨) هذا هو الوجه الأوّل لتشبيه المقام بالكلمة والكلام فإن الجامع في الكلمة هو الجامع الوجودي والكلام هو وجود الخاص المحفوظة في جميع الحروف ←

في تشبيه الصلاة بالكلمة والكلام من حيث الجامع الوجودى لاالذاتى الماهوى وإن كان بينهما[١] فرق من جهة أخرى أظهرها[٢] عدم أخذ الحروف المخصوصة في حقيقة الكلمة مع أن في الصلاة لابدّ من أخذ الأركان فيها، مع[٣] أن في صدق الكلمة على الملتم (الملتئم) من الحروف لا يفرق بين طائفة دون طائفة بخلافه في صدق الصلاة على الملتم (الملتئم) من الأفعال المخصوصة إذ لابدّ فيها وإن يفرق بين الطوائف من المسافر والحاضر والمختار وغيره من أنحاء العذر لو لا[٤] الإلتزام ببدلية الناقص عن الكامل فينحصر الإختلاف حينئذٍ بالحاضر والمسافر كما لا يخفى نعم[٥]

لا زيادة ونقيصة عند التحليل كما مر وكذلك المقام.

(١) أي بين الكلمة والكلام وبين المقام.

(٢) أي أظهر تلك الجهة وهذا هو الفرق الأوّل للمباينة بينهما وملخصه أن الكلمة مركبة من حرفين فصاعداً أي فرد من الحروف كان وهذا بخلاف الصلاة مركبة من المقولات لكن لا أيّ مقولة كانت بل الأركان الخاصة مأخوذة فيها.

(٣) هذا هو الفرق الثاني للمباينة بينهما وملخصه أن الكلمة هي ما ركبت من حرفين فصاعداً في أيّ حالة وعند أيّ طائفة بخلاف الصلاة فيختلف بالنسبة إلى حال الحضر والسفر والمختار والمضطر وغير ذلك.

(٤) إشارة إلى القول الآخر من أن لفظ الصلاة موضوعة للصلاة الكامل وغيرها يكون بدلاً عنه غير المسافر والحاضر يحتاج إلى الجامع كما تقدّم.

(٥) هذا هو الوجه الثاني للمشابهة بينهما وملخصه كما أن الصلاة بالنسبة إلى الأفراد العرضية من قبيل الكلّي في المعين فإنها مرتبة خاصة من الوجود لكن ↖

بين الصلاة والكلمة تمام المشابهة في كونهما بالإضافة إلى الأفراد العرضية من قبيل الكلّي في المعين وبالنسبة إلى جهتى النقصان والزيادة من قبيل التشكيكيات القابلة للصدق على الزائد والناقص و[١] بمثل هذا البيان لا غرو في دعوى وجود الجامع بين الأفراد الصحيحة ويشار إليه بتوسيط لوازمه من كونه[٢] قربان كلّ تقى[٣] الّذي[٤]

من المقولات الخاصة بعد إلغاء خصوصيّات الحدود والمقولات المحدودة بكونها من أوّل التكبيرة إلى آخر التسليمة مثلاً فلها جهة كلّيّة بالنسبة إلى الأفراد العرضية ينطبق عليها بنحو الكلّي في المعين بالنسبة إلى المقولات المخصوصة وكلّية بالقياس إلى الأجزاء والأفراد الطوليّة ينطبق عليها بنحو السريان والتشكيك من حيث الزيادة والنقيصة من صدقه على ذي أجزاء خمسة وذي أجزاء سبعة فصاعداً ويشار إليها في مقام الإشارة الإجمالية بما هو معراج المؤمن مثلاً فكذلك الكلمة الملتئمة من حرفين فصاعداً فمن جهة الأفراد العرضية من قبيل الكلّي في المعين في هذه الحروف لكن من جهة الأفراد الطولية من التشكيكيات الملتئم من أجزاء المختلفة الصادقة على الزائد والناقص والقليل والكثير.

(١) فلنرجع إلى أصل المطلب وأن الجامع يكون بين الأفراد الصحيحة هو وجود خاص فيشار إليها كما مر في الإشارة الإجمالية بما هو معراج المؤمن وقربان كلّ تقي ونحو ذلك.

(٢) الصحيح من كونها.

(٣) وسائل: ب ١٢ من أبواب أعداد الفرائض ج ١ و ٢.

(٤) هذا دفع وهم أمّا الوهم هو إحتمال أن يكون الأثر الوحداني في

هو كناية عن مرتبة من التكميل الّذي لا يحصل إلّا ممّا هو عموم الدين[١] كما أن هذه الجهة[٢] من اللوازم البسيطة المترتبة عن المتكثرات الماهوية[٣] إنّما هو بلحاظ ما فيها[٤] من الجهة الوحدة الوجودية، وليس حاله[٥]

المقام أثراً ذا جهات متعدّدة مختلفة يؤثر كلّ أمر من تلك الأُمور المتعدّدة في جهة من ذلك الأثر أمّا الدفع بأن جهة المقربية والمعراج ليست إلّا عبارة عن تكميل العبد وبلوغ النفس بمرتبة خاصة من الكمال بها يصير العبد مورداً للألطاف إلهية والعناية الخاصة الرحمانية ومن المعلوم بداهة أن مثل ذلك لا يكون إلّا أمراً بسيطاً وحدانياً غير ذي جهات.

(١) الصحيح عمود الدين راجع وسائل: باب ٦ من أبواب أعداد الفرائض ح ١٢ قال عليه السلام: «الصلاة عمود الدين».

(٢) أي كونها مرتبة من التكميل ويكون أمراً بسيطاً ويمتنع تأثير المتباينات في أمر وحداني بسيط فلابدّ بمقتضى بساطة الأثر ووحدته من وجود جامع وحداني بين تلك الأفراد المتعدّدة المختلفة بحيث نشير إليه بنحو الإجمال بما هو قربان كلّ تقى وما هو معراج المؤمن وإن لم يمكننا تحديده تفصيلاً وإن أمكن الإشارة إليه بالوجود المحفوظ بين تلك المراتب من مرتبة صلاة الغريق إلى مرتبة صلاة الكامل العالم المختار بإلغاء خصوصيّات الحدود والمراتب الخاصة.

(٣) أي المقولية.

(٤) أي في الصلاة.

(٥) هذا إشارة إلى أن التوهّم المتقدّم إنما يجرى في النهي عن الفحشاء وملخص التوهّم أن استكشاف وحدة الجامع في الصلاة بوحدة الأثر المترتّب

عليها في النهى عن الفحشاء بأن الوحدة المستفادة من الأثر المزبور إنما هي وحدة عنوانية لا حقيقية والعنوان الواحد يجوز أن ينتزع من الحقائق المختلفة فإن عنوان الفحشاء منتزع عن أُمور متباينة حقيقة وهي الأعمال المنكرة وعليه يجوز أن يؤثر كلّ جزء من أجزاء الصلاة مثلاً نهياً خاصاً عن منكر خاص يناسبه فتكون الآثار متباينة حقيقة تبعاً لتباين المؤثرات وهي أجزاء الصلاة وإختار ذلك أستادنا الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ١٥٥: وقال إن الصلاة بإعتبار أجزائها المختلفة كماً وكيفاً مشتملة على أرقى معاني العبودية والرقية ولأجل ذلك تصرّف النفس عن جملة من المنكرات وتؤثر في إستعدادها للإنتهاء عنها من جهة مضادة كلّ جزء من أجزائها لمنكر خاص فإن المصلى الملتفت إلى وجود مبدء ومعاد إذا قرء قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ إلتفت إلى أن لهذه العوالم خلقاً هو ربهم وهو رحمان ورحيم وإذا قرء قوله تعالى: ﴿مَـٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ إلتفت إلى أن الله يسأل عما إرتكبه من القبائح ويجازي عليه في ذلك اليوم وإذا قرء قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ إلتفت إلى أن العبادة والإستعانة منحصرتان به تعالى وتقدّس ولا يصلح غيره للعبادة والإستعانة وإذا قرء قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَاطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ إلتفت إلى أن طائفة قد خالفوا الله وعصوه عناداً ولأجله وقع عليه غضبه تعالى وسخطه أو أنهم خالفوه بغير عناد فصاروا من الضالين وهناك طائفة أُخرى قد أطاعوا الله ورسوله فوقعوا في مورد نعمائه تعالى ورضاه ففاتحة الكتاب بمجموع آياتها تكون عبرة وعظة للمصلين الملتفتين إلى معاني هذه الآيات ثمّ إذا أوصل المصلي إلى حد الركوع والسجود فركع ثمّ سجد إلتفت إلى عظمة مقام ربه الجليل وأن العبد لابدّ أن يكون في غاية تذلل وخضوع وخشوع إلى مقامه الأقدس فإنهما حقيقة العبودية وأرقى معناها ومن هنا ←

حال النهى عن الفحشاء[١] القابل للتكثّر المترتب كلّ نهى عن مقولة خاصة من أجزاء الصلاة بلا لزوم بساطة في أثرها[٢] كى يحتاج إلى الإلتزام بجهة وحدة في مؤثره بل الصلاة حينئذٍ على تكثرها[٣] مؤثرة في مثل الأثر، وذلك أيضاً لولا دعوى[٤] أن الردع من الفحشاء أيضاً من لوازم الأثر الّذي هو سنخ من الكمال والقرب لأنّ مرجع الردع إلى منعه عن ترتب هذه الأمور ومآله إلى ملازمة كماله لعدم صدورها[٥] منه[٦]

كانت عباديتهما ذاتية فالإلتفات إلى معانيها في كلّ وقت أتى بها لا محالة تؤثر في النفس وتصرفها عن الفحشاء والمنكر الثاني إن الصلاة بإعتبار أنها مشروطة بعدة شرائط فهي لا محالة تنتهي عن الفحشاء والمنكر فإن الإلتزام بإباحة المكان واللباس وبالطهارة من الحدث والخبث مثلاً يصرف المكلّف عن كثير من المحرمات الإلهية، إنتهى.

(١) سورة العنكبوت: ٤٥.

(٢) بل أثرها متباينة.

(٣) من المقولات.

(٤) هذا هو الجواب الأوّل عن التوهّم عن النهى عن الفحشاء أيضاً وملخصه أن التأمل في كلام الشارع المخبر عن آثار الصلاة بمثل قوله تعالى: ﴿**الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ**﴾ يكشف عن أن المراد بجميع تلك الآثار معنى واحد وهو إستكمال النفس في حال الصلاة نحو من الكمال يوجب إنتهائها عن الفحشاء والتقرب به من الله.

(٥) أي الفحشاء.

(٦) أي من المكلّف المصلى.

لا أن الصلاة بما هو أمر وجودى يترتب عليه عدم صدور الفحشاء والمنكر[١] مع[٢] أن هذا الإحتمال[٣] يضر بكشف الجامع بين أجزاء الصلاة لا أفرادها الّتي قد يتفق أيضاً كونهما من مقولتين للجزم بإشتراك جميع الأفراد في النهى عن مرتبة مخصوصة من الفحشاء كما لايخفى فتدبر وبالجملة نقول لا قصور في تصور الجامع في الصلوات الصحيحة المختلفة الصادرة عن الكامل المختار بالتقريب السابق[٤] بل[٥]

---

(١) بل إنما يترتّب ذلك على كمال النفس الملازم لردعه عن الفحشاء والمنكر وهو أمر بسيط.

(٢) هذا هو الجواب الثاني عن التوهّم المزبور وملخصه أنّه بالنسبة إلى أجزاء الصلاة تكون كلّ مقولة رادعاً عن ناحية من الفحشاء لكن بالنسبة إلى أفراد الصلاة الّتي ربما يكون من مقولتين ويشترك في النهى كذلك فلا يكون إلّا أن يكشف عن الجامع المزبور المؤثر لكمال النفس.

(٣) أي تكثر الردع عن الفحشاء على حسب تعدّد المقولة المركب منها وإختلافها.

(٤) فإن صلاة المختار على إختلاف أنحائها بحسب حالات المكلّفين من المسافر والحاضر واليومية والآيات وغيرها الجامع بينها هو وجود الخاص المحفوظ في الجميع مع الخصوصيّات لكن الخصوصيّات خارجة عن حقيقة الصلاة.

(٥) بل للإضراب والترقي وهو أن هذا الجامع وهو وجود الخاص عند التحليل يكون جامعاً لجميع أفراد الصلاة من المختار والمضطر بجميع أقسامها.

بعد هذا التقريب لا غرو بدعوى ثبوت الجامع بين المراتب الناقصة بالنسبة إلى كلّ كامل و[١] لو بنينا بأنّها[٢] أبدال لأنّ[٣] صدق المبدليّة فرع وفاء الناقص بمرتبة من الغرض المترتب على الكامل[٤] فعلى فرض بساطة الأثر كما أشرنا إليه فلا محيص من استكشاف وجود جامع بين هذه الأبدال[٥] بل وبينها[٦] وبين الكامل بوجه[٧] ويكفي في تصوره[٨] ملاحظة الجامع الوجودي المحفوظ بين جميع المراتب المختلفة[٩] زيادة ونقصاً، بل وعلى ماذكرنا[١٠] لا قصور أيضاً في جعل جميع هذه المراتب من مراتب الصلاة[١١]

---

(١) هذه إشارة إلى لزوم وجود الجامع حتّى لو قلنا إن ماعدا المختار إبدالاً لصلاة المختار لبساطة الأثر على كلّ حال وهو يترتّب على جامع وحداني.

(٢) أي المراتب الناقصة.

(٣) هذا هو الوجه للزوم الجامع حتّى على القول بالإبدال.

(٤) وبدونه لا يكون بدلاً ولا مجزياً عن المبدل.

(٥) ليترتّب عليه الأثر البسيط.

(٦) أي بين الأبدال.

(٧) أي من جهة ليكون وافياً للغرض ومن شئون بدليته عنه.

(٨) أي تصور الجامع.

(٩) من المختار والمضطر.

(١٠) من الجامع وهو الوجود الخاص المحفوظ في جميع الوجودات.

(١١) بإعتبار وجود الجامع في الجميع.

أيضاً فجميعها حينئذٍ داخلة في مسمّى الصلاة ومن مصاديقها نظير صلاة السفر والحضر وغيرهما من الصلاة الكاملة المختلفة زيادة ونقصاً وربّما يؤيّد ذلك[١] عموم قوله عليه السلام الصلاة لا يترك بحال[٢] الوارد في مورد الصلاة الناقصة العذريّة[٣] وتوهّم كون الإطلاق[٤] إدعائيّاً وعنائيّاً لا وجه له بعد مساعدة الإرتكاز على كون الإطلاق في المقام بنحو الإطلاق في سائر المقامات[٥] وحينئذٍ لا ريب في كون الصلاة على الصحيحى له عرض عريض بنحو يشمل الكامل والناقص حسب إختلاف مراتب الوجود فيها[٦]

---

(١) من أن الجميع داخل في المسمّى الصلاة ومن مصاديقها.

(٢) الصحيح «لا تترك بحال» كما هو موجود في «شرح التبصرة» له قدس سره ج ٢ ص ٢٠: لكن لم نر في كتب الأحاديث ذلك وإنما باب ١ من أبواب الإستحاضة ح ٥ من «الوسائل»: لا تدع الصلاة على حال.

(٣) حيث أطلق الصلاة على صلاة المعذور فيكشف عن أن المسمّى موجود في الجميع وهو القدر المشترك الجامع بين تلك الوجودات، ولعل الوجه لكونه تأييداً لا دليلاً هو أن مجرّدالإستعمال لا يدلّ على الوضع كما هو واضح.

(٤) أي إطلاق المسمّى على الناقص بالعناية والمجاز.

(٥) فكما أن إطلاق الصلاة على صلاة المختار على نحو الحقيقة كذلك إطلاق الصلاة على الناقص بلا عناية وعلى نحو الحقيقة بالوجدان.

(٦) فيكون الجامع هو الوجود الخاص الجامع لجميع تلك المراتب والمحفوظ مع جميع الحالات والأشخاص.

الّذي هو منشأ إنتزاع المفهوم الوحدانى البسيط المنطبق على المقولات المختلفة بعد الإلتزام بخروج الخصوصيات المقولية عن حقيقة الصلاة[١]

---

(١) وإن لم ينفك عن تلك الخصوصيّات في الخارج ولهذا الأمر تتمة سيأتي في الأُمور الآتية ذكر أستادنا الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ١٥١: في الجواب عن الجامع الّذي ذكره المحقّق العراقيّ وقد تقدّم مفصلاً قال: أوّلاً إن لكلّ مقولة من المقولات وجود في نفسه في عالم العين فكما أنّه لا يعقل ان يكون بين مقولتين أو ما زاد جامع مقولي واحد بأن تندرجا تحت ذلك الجامع فكذلك لايعقل ان يكون لهما وجود واحد في الخارج ضرورة إستحالة إتحاد مقولة مع مقولة أُخرى في الوجود فالصلاة مثلاً مركبة من مقولات متباينة كمقولة الوضع والكيف ونحوهما وليست تلك المقولات مشتركة في مرتبة خاصة بسيطة من الوجود ليكون وجوداً للجميع إلخ. وفيه أي مانع أن يكون بين تلك المقولات حصة خاصة وأمراً يكون المشترك بين الجميع ولا محذور فيه وهو مرتبة من الوجود الكاشف عنه الأثر وقال ثانياً إنّه لو سلّم ذلك فإن الصلاة ليست عبارة عن تلك المرتبة الخاصة الوجودية ضرورة أن المتفاهم منها عند المتشرعة ليس هذه بل نفس المقولات والأجزاء والشرائط إلخ. وفيه بل الأمر بالعكس لأن المتفاهم عند المتشرعة بالوجدان أن هؤلاء يصلون مع إختلافهم في عمل الصلاة أنّه معنىٰ واحد يشترك فيه الجميع وتلك المرتبة الخاصة الّتي يطلق على الجميع بنحو واحد وقال ثالثاً: إن الألفاظ لم توضع للموجودات الخارجية بل وضعت للماهيّات القابلة لأن تحضر في الأذهان وعليه فلا يعقل أن يوضع لفظ الصلاة لتلك المرتبة الخاصة من الوجود فإنّها غير قابلة لأن تحضر في الذهن، إنتهى. وفيه أن ←

و[١] ربّما قيل[٢]

لا ما في الخارج يأتي في الذهن وينقش بحسب أفرادها المتفاوتة والمختلفة ويأتي في الذهن أيضاً صورة تلك المرتبة الخاصة من الوجود الموجود في الخارج في ضمن الجميع ويوضع اللفظ له فما أفاده من المناقشات لا مجال له أصلاً ومن ذلك ما أفاده الأستاذ الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ١٥٠: أن تصوير جامع ذاتي مقولي على القول بالصحيح غير معقول وتصوير جامع عنواني وإن كان شيئاً معقولاً إلّا أن اللفظ لم يوضع بإزائه ولا بإزاء معنونه كما عرفت، إنتهى. والعنواني هو الناهي عن الفحشاء والمنكر وقد عرفت إمكان الجامع على الصحيحي كما لا يخفى.

(١) الأمر السادس في بيان الثمرة على كون الصلاة أسماء للصلاة الكامل وغيرها أبدالاً وبين كون الصلاة أسماء لجميع أفرادها من المختار والمعذور.

(٢) هو المحقّق النائينيّ ﷺ في «الأجود» ج ١ ص ٣٦: فإن ثمرة النزاع كما سيجيء إن شاء الله تعالى هو التمسك بالإطلاق على تقدير تماميّة مقدّمات الحكمة على الأعمى وإجمال الخطاب على الصحيحي وهذا لا يصح على ما ذكرناه لأنّه لو بنينا على أن الصلاة موضوعة لخصوص المرتبة العليا وإطلاقها على غيرها من باب المسامحة والتنزيل فعلى تقدير وجود المطلق في العبادات أيضاً فحيث أن اللفظ لم يوضع للجهة الجامعة المشتركة حتّى يكون الأجزاء والشرائط المأخوذة في المأمور به من قبيل القيود فلا يمكن التمسك بالإطلاق بل اللفظ يكون مجملاً لعدم العلم بالتنزيل والمسامحة في مقام إستعمال اللفظ حتّى يتمسك بإطلاقه، إنتهى.

يترتب ثمرة مهمة على هذا البحث[١] وهى أنّه على البدليّة لازمه إشتغال الذمة في كلّ طائفة بالصلاة التام غاية الأمر في مقام الفراغ رخص بإتيان بدله ومع الشكّ في بدليّة شيء لها ولو من جهة فقده لمشكوك الجزئية أو الشرطية لابد من تحصيل ما هو متيقن البدليّة لعدم حصول الفراغ الجزمى عن الصلاة إلّا به ولازمه الإحتياط بإتيان ما شكّ في دخله فيه[٢] وأمّا على الصلاتية[٣] فكلّ طائفة[٤] مكلّف من الأوّل بنحو من الصلاة[٥]

---

(١) أي بحث البدلية والمسمّى على ما عرفت.

(٢) لأن المأمور به هو صلاة الكامل وبدلية غيره لها يتعين في متيقن البدلية وبدونه لا يحصل الفراغ الجزمى لعدم إحراز إمتثال الأمر بالبدل وبعبارة واضحة أن توجيه أمر الصلاة المختار الصحيحة وأفراد صلاة المضطر أبدال تقوم مقامها بقدر الضرورة وبما أن المكلّف دائماً مخاطب بالصلاة في جميع أحواله يكون الخطاب المتوجّه إليه بالصلاة هو خطاب صلاة المختار حتّى في حال الإضطرار غاية الأمر أن العجز عن بعض أجزائها وشرائطها يوجب إعتبار شيء آخر ممّا يقدر عليه المكلّف يقوم مقام ما عجز عنه كالإيماء بالرأس والعين في حال العجز عن الركوع والسجود ويفرغ الذمّة به عن خطاب الصلاة فاذا شكّ بجزئية شيء أو شرطيته للبدل المفرغ للذمّة يلزم الإحتياط بفعله لأن إشتغال الذمّة اليقيني يحتاج إلى البرائة اليقينية.

(٣) أي صدق مسمّى الصلاة على الكامل والناقص كما هو المختار.

(٤) من المختار والمضطر.

(٥) ولا يكون أولى الأعذار بدلاً عن الكامل بل من الأوّل توجّه التكليف ←

فعند شكه في دخل شيء في صلاته الّتي كلف به مرجع أمره إلى البرائة لأوّل الشكّ حينئذٍ إلى التكليف بالأقلّ أو الأكثر كما لا يخفى[١] هذا و[٢]لكن يمكن أن يقال إن ما أفيد[٣] إنّما يتمّ في الديون الوضعية[٤]

إلى الناقص لذوى الأعذار كما توجّه الأمر بالصلاة الكامل المختار.

(١) على ما تقدّم من أن الأمر البسيط الإنتزاعى يتبع منشأ إنتزاعه لعدم كونه موجوداً بوجود ممتاز عن المردد بل موجود بعين وجوده ولذا إذا شكّ في الأقل والأكثر كان الشكّ راجعاً إلى الشكّ في كمية مقدار ذلك المفهوم العرضي الجامع وأن موضوع التكليف أي مرتبة منه المرتبة الّتي لا تحصل إلّا بإنضمام مشكوك الجزئية أو المرتبة الّتي تحصل بدونه فيكون الشكّ في ثبوت التكليف لما به إمتياز إحدى المرتبتين عن الأُخرى ويكون موضوعاً للبرائة بلا فرق في حال الإختيار أو الإضطرار لأن الشكّ في الجزئيّة يرجع إلى الشكّ في نفس الخطاب به والمرجع كما عرفت البرائة.

(٢) هذا هو الجواب عن هذه الثمرة.

(٣) من أنّه على البدلية لابدّ من الإحتياط دون المسمّى.

(٤) أي يتم في الأحكام الوضعية كالديون دون التكليفية وملخصه أن الأحكام الوضعية كالديون غير مشروط بالقدرة على تنفيذها فيأتي في ذمّة الإنسان ولو كان عاجزاً عنه فنظرة إلى ميسرة فيكون عليه الإشتغال بخلاف الأحكام التكليفية فمشروط بالقدرة على إمتثالها وخطاب العاجز عن الجزئية مغاير لخطاب المختار فإذا شكّ في جزئية شيء لخطاب العاجز يكون المرجع البرائة لأنّه من الأقل والأكثر كالقول بالمسمّى واليك توضيحه أكثر في ما سيأتي.

الّتي لا يكون إشتغال الذمّة بها منوطاً بالقدرة على أداء نفسه[١] ففي مثلها[٢] ربّما يقنع في مقام الفراغ عنه ببدله ومع الشكّ في البدلية حينئذٍ المرجع قاعدة الإشتغال، وأمّا في التكليفيات[٣] الّتي كان الإشتغال بها بمقدار استعداد التكليف[٤] فمع عدم القدرة بالمبدل لا مجال لتعلّق التكليف به كي ينتزع منه العقل إشتغال الذمّة به ففي مثلها[٥] لا يكون متعلّق التكليف من الأوّل إلّا ما هو المقدور في حقّه من البدل[٦]

---

(١) فإن ثبوتها في حقّ المكلّف إنما يثبت بتحقّق أسبابها سواء قدر على تنفيذها أم لا مثلاً إشتغال ذمّة المكلّف بمال الغير يثبت بوضع اليد عليه بلا إذن منه بذلك أو بإقتراض أو غير ذلك من الأسباب فاذا تحقّق إشتغلت ذمّة المكلّف بحق الغير ولو لم يقدر على أدائه فلو أراد أدائه بنحو من أنحاء الأداء وشكّ بإعتبار شيء فيه لوجب عليه الإحتياط بفعل ذلك لإشتغال ذمته به.

(٢) أي مثل الديون من الأحكام الوضعية.

(٣) وهي الأحكام الخمسة والمراد هنا الوجوب والحرمة.

(٤) بأن كانت مشروطة بالقدرة على إمتثالها ويكون العجز عن إمتثال شيء منها موجباً لإنتفائه عن المكلّف في حال العجز.

(٥) أي العاجز ولا قدرة له بالمبدل.

(٦) وبعبارة واضحة أن صلاة المختار إذا عجز المكلّف عن الإتيان بها ولو بترك بعض أجزائها أو شرائطها فلا محالة يسقط الخطاب بها ويتوجّه إلى المكلّف خطاب آخر بما يقدر عليه من الإبدال فاذا شكّ بجزئية شيء أو شرطيّته للبدل الّذي خوطب به في حال الإضطرار فلا مانع من جريان البرائة فيه.

والعقل أيضاً لا ينتزع الإشتغال من الأوّل إلّا للبدل وحينئذٍ فمع تردّد البدل بين الأقلّ والأكثر مرجع الأمر فيه أيضاً البرائة كما لا يخفى وحينئذٍ لا ثمرة مهمة في جعل المراتب الناقصة من أبدال الصلاة[١] أو من مصاديقها[٢] نعم[٣] لنا دعوى أنّه لا مجال للإلتزام بالبدلية لمحض زعم عدم تصور الجامع بين الزائد والناقص[٤] إذ[٥] لا محيص على البدلية أيضاً من تصور جامع بين الأبدال[٦] بل وبينها[٧] وبين مبدلاتها[٨]

---

(١) كما عن الشيخ الأنصاري والمحقّق النائينيّ ﷺ.

(٢) كما عليه ﷺ فتحصل أنّه لا يفرق على كلا القولين يكون المرجع هو البرائة ولا يترتّب على البدلية والمصداقية ثمرة مهمة أصلاً.

(٣) الأمر السابع ويكون ذلك من متممات الأمر الخامس المتقدّم كما أشرنا إليه بالنسبة إلى القول بالبدلية.

(٤) ثمّ قال ﷺ في بيان إبطال البدلية بوجهين وتقدّم الإشارة إليه أيضاً.

(٥) هذا هو الوجه الأوّل بأنّه لا محيص من الجامع سواء قلنا بالبدلية أم لا وملخصه أن الجميع من البدل والمبدل بما أنّه يؤثر في الأمر البسيط من الكمال ونحوه فلا محال لابدّ وأن يكون القدر المشترك بين البدل والمبدل وهو الجامع الواحد حيث يكون مؤثراً في ذلك الأمر البسيط.

(٦) فإن الأبدال مختلفة زيادة ونقيصة من حيث الإضطرار إلى بعضها دون بعض ويترتّب عليها أثر واحد وهو كما ل النفس.

(٧) أي الأبدال.

(٨) فإن بدلية شيء لشيء تتوقّف على إتحادهما سنخاً وإختلافهما مرتبة ↖

بناء على كونها مؤثراتاً في الأثر البسيط من مثل القرب والكمال حفظاً للسنخية بين الطرفين[١] كما[٢] أنّه لا وجه للإلتزام بالبدلية رأساً بعد إطلاق الصلاة في غير مورد على المراتب الناقصة خصوصاً في قوله ﷺ الصلاة لا يترك بحال[٣] حيث أنّه ناظر إلى الصلاة العذريّة، وحيث أن هذه الإطلاقات بحسب الإرتكاز مثل إطلاقها في سائر المقامات[٤] لا يبقى مجال توهم المجازية فيها كى يقال إن الإستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز وحينئذٍ[٥] فلا غرو بدعوى أن للصلاة عرض عريض[٦]

أو خصوصيّة وحينئذٍ يكون كلّ فرد من أفراد الصلاة الإضطراريّة الواقع بدلاً عن الفرد الإختياري مشاركاً له في السنخ بإعتبار ترتّب الأثر البسيط عليه.

(١) أي البدل والمبدل.

(٢) هذا الوجه الثاني وملخصه أنا نرى بالوجدان أن إطلاق لفظ الصلاة بماله من المفهوم على الفرد الإضطراري بنحو إطلاقه على الفرد الإختياري بلا فرق بينهما ولا يكون بنحو العناية والتنزيل.

(٣) تقدّم الكلام في هذه الرواية.

(٤) ويكون بلا عناية ولا ادّعاء.

(٥) الأمر الثامن في نتيجة الكلام في الجامع المزبور.

(٦) أي لمفهوم الصلاة وهو الجامع بين المقولات وهو الوجود الخاص المحفوظ في الجميع.

قابل للإنطباق على أى مرتبة من مراتبها وأن جميع المراتب الكاملة والناقصة من مصاديق هذا العنوان العامّ المنطبق على هذه الشتات على إختلافها كماً[١] وكيفاً[٢] ويشار[٣] إلى هذاالجامع بتوسيط أثره من أنها قربان كلّ تقى وناهي عن الفحشاء والمنكر غاية الأمر[٤] لابدّ من الإلتزام بخروج الخصوصيّات المقولية عن هذه الحقيقة[٥] وجعلها من المشخصات الفردية، لا يقال[٦]

---

(١) أي من حيث المقدار أي الركعات أو الأجزاء والشرائط بحسب حالات المكلّفين والصلوات المختلفة من الآيات واليومية ونحوهما.

(٢) بأن يكون كيفية الصلاة للمختار بالركوع والسجود عن قيام يختلف كيفيّة مع المعذور الّذي يأتي بهما جالساً أو إيماءاً وأمثال ذلك.

(٣) ويكشف عن هذا الجامع وحدة الأثر وهو ما ورد من الأثر المترتّب عليها.

(٤) وقد تقدّم مراراً أن الموضوع له هو الوجود المحفوظ في الجميع وخصوصيّات المقولية خارجة عن حقيقة مفهومها.

(٥) فإن كان لا ينفك عنها في الخارج فإنّها من الخصوصيّات الفردية فخصوصيّات الأفراد خارجة عن دائرة الموضوع له ويكون الموضوع له مضيقاً لا يشمل فرض عدم المقارنة لتلك الخصوصيّات كما مر.

(٦) وملخصه على هذا يلزم عدم إمكان صحّة التقرب بخصوصيّات المقولة وغيرها الّتي تكون خارجة عن دائرة الموضوع له مع إمكان التقرب بها وجداناً.

إن لازم خروج الخصوصيّات المقولية عن دائرة المفهوم والحقيقة خروجها عن حيّز الأمر ولازمه حينئذٍ عدم صحّة التقرب بالخصوصيّات المزبورة وهو خلاف المرتكز في أذهان المتشرعة من تقربهم بالفاتحة والسجود وأمثالهما حين إشتغاله بالصلاة، لأنّه يقال[١] إنّه[٢] كذلك[٣] لو كان بين دائرة المفهوم[٤] مع دائرة الأمر[٥]

---

(١) وملخص الجواب أن الخصوصيّات المقارنة للصلاة على نحوين النحو الأوّل قد أمر الشارع بضمه إلى الصلاة وتشخصيها به كالصلاة في المسجد والقنوت فيها إلّا أنها لم تؤخذ حداً من حدود الموضوع له فلذا لا يمكن التقرب به، النحو الثاني خصوصيّات المقولات المقارنة لتلك المرتبة من الوجود الساري فيها وتعلّق بها الأمر فإنّها قد أخذت حداً من حدوده لهذا لابدّ من الإتيان بها فهذا النحو لا ريب في إمكان التقرب لتعلّق الأمر به بخصوصه وإن خرج عن دائرة الموضوع له وما نحن فيه من قبيل الثاني ولا تلازم بين الموضوع له ومتعلّق الأمر فربما يكون متعلّق الأمر أوسع من الموضوع له بتعلّق الأمر على الخصوصيّات وهي غير داخلة في الموضوع له كما هو واضح.

(٢) أي يمنع عن التقرب به لو كان من النحو الأوّل دون النحو الثاني.

(٣) والموضوع له.

(٤) وهو متعلّق الأمر.

(٥) أي إن لم يكن الملازمة بينهما كما ليس ملازمة واقعاً.

ملازمة وإلّا فلا قصور في تعلّق الأمر بالخصوصيّات المشخصة مع فرض خروجها[١] عن دائرة المفهوم كما هو الشأن أيضاً في تكليف كلّ طائفة بصنف خاص من الصلاة[٢] على وجه لهم التقرب بهذا الصنف بخصوصه مع خروج الخصوصيّات الصنفية عن دائرة المفهوم العام جزماً ثمّ إن هنا دفع غشاوة ورفع غباوة[٣]، حيث أنّه بلغنى عمن إلتزم[٤] بأن الصادر خارجاً مركب من مقولات متعدّدة بلا جامع بينها رأساً مع ذلك[٥]

---

(١) أي تلك الخصوصيّات.

(٢) لأن المتعلّق الأمر لكلّ طائفة بحسب حالهم ذلك الصنّف الخاص مع أن الموضوع له كان هو الجامع الموجود في جميع الأصناف فمتعلّق الأمر نفس ذلك الصنف ويمكن التقرب به أيضاً.

(٣) الأمر التاسع بيان ما قيل في الجامع على الصحيحي من الجامع المبهم ودفعه.

(٤) تقدّم نقل هذه الجملة فلا نعيد.

(٥) هذا ما أفاده المحقّق الإصهفاني في «نهاية الدراية» ج ١ ص ٣٩: قال والتحقيق أن سنخ المعاني والماهيات وسنخ الوجود العيني الّذي حيثية ذاته حيثية طرد العدم في مسألة السعة والإطلاق متعاكسان فإن سعة سنخ الماهيات من جهة الضعف والإبهام وسعة سنخ الوجود الحقيقي من فرط الفعلية فلذا كلّما كان الضعف والإبهام في المعنىٰ أكثر كان الإطلاق والشمول أوفر وكلّما كان الوجود أشد وأقوى كان الإطلاق والسعة أعظم وأتم فإن كانت الماهيات من الماهيات الحقيقية كان ضعفها وإبهامها بلحاظ الطواري وعوارض ذاتها مع حفظ نفسها ←

جعل الصلاة من متحد المعنىٰ بجعل مفهوم الصلاة أمراً مبهماً من جميع الجهات[١]

كالإنسان مثلاً فإنّه لا إبهام فيه من حيث الجنس والفصل المقومين لحقيقته وإنما الإبهام فيه من حيث الشكل وشدّة القوى وضعفها وعوارض النفس والبدن حتّى عوارضها اللازمة لها ماهية وجوداً وإن كانت الماهيّة من الأُمور المؤتلفة من عدة أُمور بحيث تزيد وتنقص كماً وكيفاً فمقتضى الوضع لها بحيث يعمها مع تفرقها وشتاتها أن تلاحظ على نحو مبهم في غاية الإبهام بمعرفية بعض العناوين الغير المنفكة عنها فكما أن الخمر مثلاً مايع مبهم من حيث إتخاذه من العنب والتمر وغيرهما ومن حيث اللون والطعم والريح ومن حيث مرتبة الإسكار ولذا لايمكن وصفه إلّا لمايع خاص بمعرفية المسكرية من دون لحاظ الخصوصيّة تفصيلاً بحيث إذا أراد المتصور تصوره لم يوجد في ذهنه إلّا مصداق مايع مبهم من جميع الجهات إلّا حيثية المايعية بمعرفية المسكرية كذلك لفظ الصلاة مع هذا الإختلاف الشديد بين مراتبها كماً وكيفاً لابدّ من أن يوضع سنخ عمل معرّفه النهى عن الفحشاء أو غيره من المعرّفات بل العرف لا ينتقلون من سماع لفظ الصلاة إلّا إلى سنخ عمل خاص مبهم إلّا من حيث كونه مطلوباً في الأوقات الخاصة إلخ. وقال في ص ٤٢: من الوضع بإزاء سنخ عمل مبهم في غاية الإبهام بمعرفية النهى عن الفحشاء فعلاً وغيرها من الخواص المخصصة له بمراتب الصحيحة فقط، إنتهى.

(١) إلّا من حيثية كونه ناهياً عن الفحشاء فعلاً لكى يكون جامعاً بين أفراد الصحيحة أو إقتضاءً لكى يكون جامعاً للأعم.

بنحو كان في الخارج متحداً مع المقولات المختلفة كماً وكيفاً وفي مقام تقريب الذهن شبّه المقام بإبهام سائر المفاهيم من حيث الخصوصيّات الخارجة عن الذات كالإنسان المبهم من حيث شكله وجثته وهزاله وسمنه وقامته وغيرها وكالخمر من حيث مرتبة إسكاره وإتخاذه من التمر أو العنب والزبيب وغيرهافكما أن إبهام هذه المفاهيم من الجهات الخارجة[١] لا يقتضى إلّا مجيء هذه الجهات بشكل وحداني منطبق في الخارج مع أنحاء هذه الصفات الخاصة كذلك إبهام الصلاة من الجهات الداخلية[٢] أيضاً لا يوجب إلّا مجيء هذه الجهات في الذهن بشكل وحداني متحد مع الخصوصيّات المقوليةخارجاً[٣] هذا ملخص كلامه، توضيح الدفع[٤] بأن الغرض من إبهام المعنىٰ إن كان[٥] مرجعه إلى صورة مرتبة من الذات المحفوظة في ضمن المقولات بنحو الإبهام واللاحدية به كما هو شأن وجود كلّ جنس في ضمن نوعه[٦]

---

(١) عن ذاتها.

(٢) المقولية.

(٣) أي في الخارج.

(٤) وملخصه أن إبهام المعنىٰ لا يخلو من أن يكون أحد أُمور ثلاثة والجميع مخدوش وإن اراد غيرها لابدّ من بيانه.

(٥) هذا هو الأمر الأوّل بأن تكون الصورة المنتزعة عن مرتبة من الذات فيكون أمراً ذاتياً جامعة بين المقولات.

(٦) فإنّه مرتبة من الذات المحفوظة في الجميع كالحيوان المحفوظ في ⇖

ففيه[١] أنّه بعد إختلاف مهية المقولات بتمام ذاتها بلا جهة مشتركة في عالم ماهويتها وذواتها كيف يتصور مثل هذا المعنىٰ المبهم المحفوظ بنحو اللاحدية بين المختلفات المزبورة كيف وتصوره فيها مساوق تصور جهة مشتركة بينها وهو خلف[٢] وإن أريد من المعنىٰ المبهم[٣] جهة عرضية محفوظة بين الجميع بنحو كان خارجاً عن ذواتها وكان مثل هذه الجهة بالنسبة إلى المقولات من قبيل العنوانات العرضية بالإضافة إليها[٤] فلازمه[٥]

الناطق والناهق والصاهل.

(١) وملخص الجواب أنّه بعد الإلتزام بكون المقولات أجناس عالية لاجنس أعلى منها تجتمع فيه يكون القول بكون معنى الصلاة عبارة عن المعنى المبهم السارى في ضمن المقولات المشتملة عليها الصلاة نقضاً لهذا الأساس الّذي عليه.

(٢) أي خلاف ما بنوا عليه من أن المقولات أجناساً عالية ولا جهة مشتركة بينها.

(٣) هذا هو الأمر الثاني بأن يكون المراد من المعنىٰ المبهم عنواناً عرضياً محفوظاً بين جميع المقولات المشتملة عليها الصلاة بنحو يكون خارجاً عن ذواتها وصادقاً عليها.

(٤) كالناهي عن الفحشاء والمنكر أو الشيء الّذي يكون عنوان عرضى عام فوق المقولة وهذا هو المعبر عنه بالجامع العنواني أو عنوان الصلاة مثلاً.

(٥) هذا هو الجواب عنه مضافاً إلى ما تقدّم من أنّه لا جامع بين المقولات ذاتياً كان أم عرضياً أنّه لا يمكن المصير إليه وتوضيحه فإن هذا العنوان ليس

عدم وجود ما بإزاء خارجي لها محفوظ في ضمن الوجودات المقولية خارجاً وحينئذٍ فلازم ذلك عدم قيام مصلحة في مثل هذا العنوان لأن المصلحة قائمة بالخارجيات والمفروض حينئذٍ أنّ مثل عنوان الصلاة لا خارجيّة له بل هي من سنخ العناوين العرضيّة الّتي لايكون لها ما بإزاء وجودي في الخارج ولعمرى إنّه ممّا لم يلتزم به أحد لكثرة تواليه الفاسدة[١] أقلها[٢] عدم صحّة التقرب بإتيان العمل بهذا العنوان وهو كما ترى و[٣]

له بحذاء غير المعنونات المتكثرة الخارجية أعنى بها الصادرة من المكلّفين فلا يكون متعلّق المصلحة الداعية إلى الأمر به غير تلك المعنونات الفاني فيها ذلك العنوان فيكون المأمور به في مثل قوله صل أموراً متعدّدة لا أمراً واحداً إذ لا جامع بينها على الفرض غير هذا العنوان وهو بنفسه لا يعقل أن يكون ذا مصلحة عملية لأنّه ليس له ما بحذاء من أعمال المكلّف غير المعنونات المزبورة فيلزم أن يتعلّق الأمر بها وهو خلاف الوجدان والضرورة من أن متعلّق أوامر الصلاة شيء واحد لا أشياء متعدّدة.

(١) منها ما ذكرناه.

(٢) ومنها أن لا يحصل التقرب إن قصد عنوان الصلاة لأنّه عنوان عرضى ليس فيه المصلحة أصلاً وهو خلاف الوجدان والضرورة من حصول التقرب به.

(٣) وهو الأمر الثالث وملخصه أن يكون المسمّى بلفظ الصلاة عنواناً إجمالياً تخترعه النفس للإشارة به إلى الأُمور المختلفة بالمقولة ولكنّه ينطبق على كلّ من هذه الأُمور المتباينة بخصوصيّاته.

إن أريد من المعنىٰ المبهم ما هو بمنزلة[١] الشبه[٢] في المرئيات الخارجية ومحسوساتها الحاكية بنحو الإجمال عن الخارجيات كما هو متعلّق العلم بها إجمالاً ومرجعه إلى اختراع الذهن معنىٰ ينطبق على المعاني التفصيلية بنحو إنطباق المجمل على المبين لا كانطباق الكلّي على الفرد، ففيه أن لازمه كون عنوان الصلاة من العناوين المشيرة إلى عنوان آخر فيه المصلحة لا أنّه بإستقلاله ذات المصلحة[٣] كما هو الشأن في سائر العناوين الإجمالية[٤] بالإضافة إلى العناوين التفصيلية[٥] وهذا المعنىٰ أفحش فساداً من سابقه بل ومن تبعاته أيضاً عدم جواز التقرب بهذا العنوان مستقلاً بل لابدّ من الإشارة به إلى ما به التقرب بمثله من سائر المقولات بعناوينها وهو كما ترى[٦]

---

(١) فيكون كالإشارة إلى الأمر المبهم الّذي يرى من بعيد بلفظ الشبح أو الشخص فإنّه يستعمل أي لفظ الشبح في معنى إخترعته النفس مطابقاً لكلّ ما يمكن أن يكون موجوداً في الخارج حين الإشارة به إليه.

(٢) الصحيح هو «الشبح».

(٣) وهو خلاف الوجدان جزماً.

(٤) كعنوان من في المدرسة بالنسبة إلى الأشخاص الّتي فيها.

(٥) فيكون عنوان الصلاة مشيراً إلى معنون آخر وهنا لم يلتزم به أحد هذا أوّلاً.

(٦) من حصول التقرب بنفس عنوان الصلاة مستقلاً وجداناً فيكشف عن عدم تماميّته ثانياً.

وإن أراد بالعنوان المبهم معنىٰ آخر غير ما ذكر فعليه بالبيان ولا أظنّ في حقه ذلك سوى إجمال الكلام لمحض فساد الأصاغر من الأذهان فهنا تذييل فيه تحقيق[١] وهو أنّه بعد ما إتضح لك شرح الجامع بين الأفراد الصحيحة خصوصاً في المصاديق المختلفة الصادرة عن الكامل المختار[٢] لنا أن نتصور نظير هذا الجامع بين الصحيح من كلّ صنف وفاسده بدعوى أخذ مرتبة من الوجود الساري في الوجودات الخاصة كما يؤخذ في مقام التسمية بأقل ممّا أخذ في الصحيح منها[٣] مع حفظ سائر الجهات المقومة لصلاتية الصلاة كماً وكيفاً فيها بضميمة أخذ هذه المرتبة الذاتية أيضاً لا بشرط في عالم الإتصاف بالصلاتية[٤]

---

(١) الأمر العاشر في بيان الجامع على الأعمّى.

(٢) كالمسافر والحاضر فكيف بالصادر من غير المختار كالمعذور والمضطر وهو مرتبة من الوجود المحفوظ في الجميع.

(٣) بأن يكون مرتبة من الوجود المحفوظ في أفراد الصلاة الفاقدة للجزء الفلاني أو الشرط الكذائي فيكون من حيث الكم والمقدار أقل من الصحيح لكن من سائر الجهات يكون هذا القدر المشترك محفوظاً ويكون لا بشرط بالنسبة إلى الجزء المفقود.

(٤) فيكون ذلك الجامع بين تلك الأجزاء لا بشرط بالنسبة إلى الزائد عليه ومبهماً من حيث الزيادة والنقيصة فيتلائم مع كلّ منهما.

المساوق لكونه مبهماً بالنسبة إلى ضم شيء زائد عليه على وجه يصدق الصلاة على الجميع كما هو الشأن في المعاني التشكيكية الّتي كان ما به إشتراكها من سنخ ما به إمتيازها[١] كي لا يبقى مجال لتوهّم[٢] كون الصلاة عند ضم شيء عليه[٣] مركباً من صلاة وغيرها إذ ذلك من لوازم أخذها بشرط لا في مرحلة الإتصاف وهو خلاف الفرض، وبالجملة نقول إن مدّعى الأعمى من تلك الجهات بعينه هو مدّعى الصحيحي بالإضافة إلى الأفراد الكاملة والناقصة[٤]

---

(١) تقدّم ذلك في الكلمة فإنها مركبة من الحروف وما به إمتيازها من الحروف عين ما به الإشتراك وهكذا الكلام فكذلك المقام ما به الإشتراك هو مرتبة من الوجود الخاص وما به الإمتياز أيضاً نفس ذلك فيكون تفاوت أفراده بالشدة والضعف كالنور على مامرّ وبعبارة أُخرى أن الحقائق ذات المراتب تكون كلّ مرتبة منها متشكلة لنوع مباين لتمام الحقيقة مع المتشكل عن المرتبة الأُخرى فالمرتبة الشديدة من النور مثلاً مع الضعيفة منه نوعان متباينان من النور وما به الإشتراك فيهما نفس النور وما به الإمتياز هو الشدّة والضعف اللذين هما بالنور، وأمّا الكلّي المتواطىء هو ما كان صدق المعنىٰ الكلّي على الأفراد بالسوية كالإنسان.

(٢) أمّا التوهّم أن المسمّى إن كان الناقص بشرط لا أي لا يكون معه شيء فيكون ضم شيء آخر إليه يخرج عن المسمّى بالصلاة مثلاً، والجواب عنه أن الموضوع له هو تلك الأجزاء لا بشرط أي يجمع مع ألف شرط ولا يخلو من وجود الشرط وعدمه واقعاً.

(٣) والصحيح «إليه».

(٤) من ذوى الأعذار.

غاية الأمر[١] هو[٢] يقصّر نظره في خصوص دائرة المؤثرة[٣] ويخصص دائرة التسمية بها[٤] والأعمى يتعدي في مقام التسمية عن الدائرة المؤثرة ويجعل دائرة التسمية أوسع من المؤثرة[٥]

---

(١) ربما يستشكل بأن الصحيحي كان يكشف عن الجامع وحدة الأثر فإنّه كان ممّا يصح الإستناد إليها والأعمى ليس له أثر كذلك حتّى يكشف به لأنّ الأفراد الفاسدة لم يكن له أثر، والجواب عنه نعم ولكن بإعتبار أن كلّ فرد فاسد يمكن أن يكون صحيحاً بالإضافة إلى مكلّف يكون عاجزاً عن الإتيان بما كان ذلك الفرد فاسداً لعدمه أو عاجزاً عن ترتّب ما يكون وقوعه في الصلاة مبطلاً فكون ذلك الفرد صحيحاً في تلك الحال يوجب ترتّب الأثر عليه وهو يكشف عن وجود المقتضى فيه في غير تلك الحال وهكذا فتكون جميع الأفراد صحيحة كانت أم فاسدة مشتركة في ذلك الإقتضاء الواحد المستلزم لوحدة المقتضي وهو الجامع بينها وحيث أنّه قد بينا إمتناع كون ذلك الجامع أمراً ماهوياً كان اللازم أيضاً فرض ذلك المقتضي الّذي إشترك فيه الأفراد الصحيحة والفاسدة مرتبة من الوجود المحفوظ في الجميع.

(٢) أي الصحيحي.

(٣) أي الفعليّة.

(٤) المؤثرة الفعليّة.

(٥) الفعليّة أو الشأنيّة فالجامع عبارة عن الأعم من واجد هذا الجزء الّذي يكون مؤثراً فعلياً ومن فائدة الّذي يكون مؤثراً شأنياً وهو الوجود المحفوظ بين المرتّبة المؤثرة الشأنيّة الفاقدة لبعض الأجزاء وبين المؤثرة الفعليّة الواجدة لتمام الأجزاء فثبوتاً أمر ممكن والكلام في الإثبات والدليل.

وحينئذٍ[١] لا يرد عليه محذور إلّا توهّم عدم طريق إلى تشخيص هذا المعنىٰ الوسيع بعد عدم وفاء دليل الأثر لأزيد من الإشارة بها إلى خصوص المؤثرة[٢] فلامحيص إلّا من الإلتزام بالوضع لخصوص الصحيح دون الأعم، و[٣] لكن لا يخفى ما فيه أوّلاً[٤] بأن الطريق إلى وجود جامع بين الأفراد الصحيحة لا ينحصر بالإشارة إليه بتوسيط الأثر[٥]

---

(١) ربما يستشكل بأن الدليل للصحيح هو وحدة الأثر لا يمكن بذلك الكشف عن الجامع الأعمى لظهورها في المؤثرة الفعليّة لا الإقتضائية.

(٢) الفعليّة.

(٣) فأجاب عنه بوجهين الوجه الأوّل هو الجامع العرفي.

(٤) وملخص الوجه الأوّل هو أن الكاشف للجامع المزبور بين أفراد الصحيح كان أمرين أحدهما من ناحية الأثر فلنفرض لا يشمل الأعم، أمّا الوجه الآخر يشمله وهو صدق الصلاة على الصحيح والفاسد بنحو واحد فهذا يكشف عن إشتراكهما في معنىٰ واحد كان هو المسمّى بلفظ الصلاة ولذا يطلق على جماعة مشتغلين بالصلاة وهو يعلم بفساد صلاة بعضهم أن هولاء يصلون فصح له إستعمال مادّة الصلاة في جميع صلوات هؤلاء مع فساد بعض الصلوات المزبورة فيكشف صحّة الإستعمال عن وحدة المستعمل فيه وهو الجامع الوجودي بين الأفراد الصحيحة والفاسدة على النحو الّذي تقدّم وهو مرتبة من الوجود اللابشرط من طرف الزيادة بنحو يصدق ذلك الجامع على الفرض أنّه بجملته صلاة لا أنّه صلاة وغيرها كما مر مراراً.

(٥) مثل قربان كلّ تقى.

بل تقدّم أنّه يكفي للإلتزام بوجود الجامع صحّة القول بأن الجماعة يصلّون مع فرض إشتغال كلّ واحد منهم بصورة صلاة صحيحة غير الآخر بعد الجزم ببطلان إستعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ واحد[١] بنحو الإستقلال في مقام الإنتساب[٢] كما في المقام[٣] و[٤] من المعلوم أن مثل هذه الجهة[٥] جارية في فرض إشتغال بعض بالصحيح والآخر بالفاسد ولو[٦] من باب المجاز كما هو الشأن[٧] في صحّة تقسيمه إلى الصحيحة والفاسدة ولو في إستعمال مجازي إذ ليس همّنا فعلاً إثبات الحقيقة[٨] بل تمام الهمّ في[٩] إستعمال اللفظ في الجامع[١٠]

---

(١) وهو المعنى الصحيح والمعنىٰ الفاسد.

(٢) أي الوجود المحفوظ المنتسب إلى جميع أفراد الصحيحة والوجود المنسوب إلى الأعم من الأفراد الصحيحة والفاسدة.

(٣) وهو الأعم.

(٤) ثمّ إنّه ﷺ يبين أنا في صدد إمكان تصوير الجامع على الأعم ثبوتاً ولسنا في بيان أنّه على نحو الحقيقة أو المجاز.

(٥) أي صحّة القول بأن الجماعة يصلون كما مر مراراً.

(٦) أي ولو كان الإطلاق والقول.

(٧) من عدم الثبوت على وجه الحقيقة.

(٨) في الأعم.

(٩) أي في جواز.

(١٠) أي الأعمى وإمكانه.

ولو مجازاً بل[١] وفي الشاهد الأخير[٢] لا يبقى مجال إعمال العناية في الصلاة بجعلها من الحقائق الإدعائية[٣] إذ[٤] بعد فرض هذه العناية لا يصح حمل فاسد عليه نعم[٥] لا بأس بجريان هذه الشبهة[٦] في الشاهد الأوّل[٧] لو لا[٨] دعوى أوسعيّة صحّة الإستعمال المزبور من العناية المسطورة[٩] وثانياً نقول[١٠]

---

(١) ثمّ إنّه ﷺ بين أن وحدة الإطلاق وصحّته لجماعة يصلّون لا يكون فيه عناية ولا مجازاً بل على نحو الحقيقة.

(٢) وهو صحّة تقسيمه إلى الصحيحة والفاسدة.

(٣) والتقسيم بإعتبار الأعم من الحقيقة والمجاز.

(٤) الوجه لعدم العناية في التقسيم بصحّة الحمل عليها فيقال الصلاة فاسدة من دون عناية فيكشف عن التقسيم الحقيقي وأنّه بلا عناية.

(٥) يكون إستدراكاً عن الشاهد الأخير.

(٦) أي إعمال العناية فيها.

(٧) وهو جماعة يصلّون فيكون إطلاق الصلاة وإستعماله في هؤلاء الجماعة على نحو من العناية.

(٨) تقدّم أن البحث في صحّة إستعمال اللفظ في الجامع ولو مجازاً ولسنا في بيان إثبات الحقيقة فعلاً.

(٩) في محلّ الكلام كما عرفت.

(١٠) وملخص الجواب الثاني أن الأثر وهو النهيٰ عن الفحشاء يكشف عن المؤثر وهو الجامع المحفوظ في جميع أفراد الصلاة لكن المؤثر أعم من المؤثر الفعلي وهو الواجد لتمام الأجزاء والشرائط والمؤثر الشأني وهو ما كان فاقداً ←

إن الأثر المزبور كما ينبئ عن المؤثرية الفعليّة للواجد لتمام الأجزاء والشرائط كذلك ينبيء عن شأنيّة التأثير لفاقدها[١] بنحو يصدق عليه بأنّه[٢] لو إنضم إليه بقيّة الأجزاء والشرائط ليؤثر[٣] غاية الأمر[٤] للشأنيّة المزبورة بملاحظة قلة الفاقد وكثرته مراتب وحينئذٍ لك أن تقول إنّه ليس مناط التسمية لدى الأعمى أيضاً بمطلق الشأنيّة بل مرتبة منها قريبة بالفعلية[٥] و[٦]

لبعض الأجزاء فيصح الجامع على الأعمى حتّى على طريق وحدة الأثر أيضاً.

(١) أى لفاقد الأجزاء.

(٢) هذا هومعنىٰ الشأنيةبأنّه لو إنضم إليه تلك الأجزاء الفاقد ليؤثر أثراً فعلياً.

(٣) أي فعلياً.

(٤) ثمّ أشارﷺ أن للشأنية مراتب بحسب فقدان الأجزاء قلة وكثرة وأشارﷺ إلى أن المراد من الشأنية هو القريب إلى الفعليّة لا بجميع مراتبها.

(٥) كما لو كان فاقد الجزء أو جزئين أو أقل أو أكثر.

(٦) ربما يستشكل بأن لازم قول الأعمى إطلاق لفظ الصلاة على الإشارة أيضاً ولو صدر من البالغ العاقل المختار مع أنّه ليس بصلاة في حقه جزماً فيكشف عن أن القول بالأعم له تالي فاسد لا يمكن المصير إليه، فأجاب عنهﷺ أن تمييزه يكون أقرب صورة إلى المؤثر الفعلى ونتيجته أن كلّ طائفة بالإضافة إلى نفسها من المؤثر الفعلى فلا يكون مطلق الشأنية أعماً بل كلّ طائفة بنحو مخصوص بأقربية صورة إلى المؤثر الفعلى فيكون القريب إلى المؤثر الفعلى لصلاة المختار هو ما كان فاقداً لجزء أو شرط أو أقل أو أكثر لا الإشارة فلا يرد التوهّم حينئذٍ.

ربما أمكن تميز هذه المرتبة[١] بالأقربية صورة إلى المؤثرة[٢] ولازمه كون المناط فيها[٣] أيضاً الأقربية من كلّ طائفة بالإضافة إلى ما يصدر منه من المؤثرة الفعلية وهو موجب لأن يكون الصلاة حتّى عند الأعمى من كلّ طائفة بنحو مخصوص كصحيحها[٤] فلا يرد عليهم حينئذٍ أن[٥] لازم الأعمى صدق الصلاة على الإشارات الأربعة[٦] حتّى عند صدورها من الكامل المختار وليس كذلك جزماً[٧]

---

(١) من الشأنيّة.

(٢) الفعليّة.

(٣) الشأنيّة.

(٤) أي الصحيح كلّ طائفة بالنسبة إلى نفسه من أنحاء صلاة المختار والمعذور.

(٥) هذا هو التوهّم المزبور.

(٦) أي تكبيرة الإحرام والركوع والسجود والسلام.

(٧) هذا كلّه في الجامع على الأعمى على مختاره المنصور عندنا، قال في «الكفاية» ج ١ ص٣٧: وأمّا على الأعم فتصوير الجامع في غاية الإشكال وما قيل في تصويره أو يقال وجوه أحدها أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة كالأركان في الصلاة مثلاً وكان الزائد عليها معتبراً في المأمور به لا في المسمّى، إنتهى. حكى ذلك في التقريرات الشيخ الأنصاري قال أحدها ما يظهر من المحقّق القمّي وهو كون ألفاظ العبادات أسماءً للقدر المشترك بين أجزاء معلومة كالأركان الأربعة في الصلاة وبين ما هو أزيد من ذلك وإن لم يقع شيء من ←

تلك الأركان أو ما هو زائد عليها صحيحة في الخارج فجميع هذه الأفراد أعنى الصحيحة المشتملة على الأركان وتمام الزائدة عليها والفاسدة المقتصرة عليها فقط أو عليها وبعض الزائدة عليها من حقيقة الصلاة ويطلق على جميعها لفظ الصلاة على وجه الإشتراك المعنوي، إنتهى. وأجاب عنه في الكفاية بوجهين أمّا أوّلاً: قال وفيه ما لايخفى فإن التسمية بها أى الصلاة حقيقة لا تدور مدارها ـ أي الأركان ـ ضرورة صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان كما إذا أتى بصلاة جامعة لجميع الأجزاء والشرائط سوى تكبيرة الإحرام مثلاً فإنّه حينئذٍ يصدق عليها الصلاة مع عدم تحقّق الأركان بتمامها بل وعدم الصدق الصلاة عليها ـ أي على الأركان حتّى عند الأعمى ـ مع الإخلال بسائر الأجزاء والشرائط عند الأعمى كما إذا نوى وكبر وركع وسجد ثمّ إنصرف من غير أن يأتي بشيء من سائر الأجزاء والشرائط فإنّه حينئذٍ لا يصدق عليها الصلاة وإن كانت الأركان متحقّقة بتمامها، وهذا الجواب قد أخذه صاحب الكفاية من صاحب التقريرات المزبور قال في «التقريرات» فجعل يعني المحقّق القمّي الأركان مدار صدق التسمية ولازمه إنتفاء الصدق بإنتفاء أحد الأركان وإن إشتملت على بقيّة الأجزاء والصدق مع وجودها وإن لم يشتمل على شيء من الأجزاء والشرائط وهو ممّا ينبغي القطع بفساده لأنّه منقوض طرداً وعكساً كما لايخفى، إنتهى. وأمّا ثانياً قال في «الكفاية» مع أنّه أي لو كانت لفظ الصلاة مثلاً موضوعة للأركان يلزم أن يكون الإستعمال في ما هو المأمور به بأجزائه وشرائطه مجازاً عنده وكان من باب إستعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ لأن اللفظ موضوع حسب الفرض لخصوص الأجزاء الركنية فإستعماله في تمام الأجزاء الّتي هي عين الكلّ يكون من إستعمال لفظ الجزء في الكلّ لا من باب إطلاق الكلّي على الفرد والجزئي كما هو واضح ولا يلتزم به القائل بالأعم فإفهم، إنتهى. أي أن الأركان لا تنطبق في

الخارج إلّا على نفس الأجزاء الركنية والأجزاء الباقية مباينة لها في الخارج فيمتنع أن تكون من أجزاء الفرد حتّى يكون من إطلاق الكلّي على الفرد، وهذا الجواب أيضاً مأخوذ من التقريرات المزبورة قال فإن قلت نحن لا نقول بأن تلك الأركان المخصوصة قدر مشترك بين الزائد والناقص ليلزم ما ذكر من المحذور بل نقول إن لفظة الصلاة مثلاً موضوعة للأركان المخصوصة وباقي الأجزاء خارجة عنها وعن المسمّى لكن مقارنتها لغيرها لا يمنع من صدق اللفظ على مسمّاه، قلت ذلك أيضاً ممّا لا يلتزم به القائل المذكور إذ بناءًا على ذلك يصير إستعمال اللفظ في الصحيحة المستجمعة للشرائط والأجزاء من قبيل إستعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ وهو مجاز قطعاً والظاهر من كلامه كونه حقيقة، إنتهى. وإختار أستادنا الخوئيّ هذا الجامع قال في هامش «الأجود» ج ١ ص ٤٠ التحقيق في هذا المقام أن يقال إن معرفة الموضوع له في كلّ مركب إعتباري لابدّ وأن تكون من قبل المخترع لذلك المركب سواء كان المخترع هو الشارع أو غيره وعليه فالمستفاد من الروايات الكثيرة أن التكبيرة والتسليمة معتبرتان في الصلاة وأن التكبيرة إبتدائها وافتتاحها كما أن التسليمة إنتهائها وإختتامها كما أن الركوع والسجود والطهارة معتبرة فيها وأن كلاً منها ثلث الصلاة وأمّا غير ذلك من الأجزاء والشرائط فهي خارجة عن حقيقتها ودخيلة في المأمور به على إختلاف الأشخاص والحالات ومن هنا لو كبر المصلى لصلاة الوتر ونسى جميع الأجزاء غير الركوع والسجود حتّى سلم لصح صلاته فيعلم من ذلك أنّه لا يتقوم الصلاة إلّا بما ذكرناه والمراد من الطهارة المقومة للصلاة أعم من المائية والترابية كما أن المراد من الركوع والسجود أعم ممّا هو وظيفة المختار أو المضطر ولا بأس بكون مقوم المركب الإعتباري أحد الأُمور على سبيل البدل كما في لفظ الحلوا مثلاً فإنّه موضوع للمركب المطبوخ من شكر وغيره سواء كان ذلك الغير حنطة أو أرزاً أو

غير ذلك، فلا يرد ما في المتن ـ أي ما ذكره المحقّق النائينيّ من لابدية تصور جامع آخر بين تلك المراتب، نعم بناء على ما ذكرناه لا يكون صلاة الغرقي بصلاة بالوجدان والرجوع إلى المتفاهم العرفي، ثمّ إنّه لا إستحالة في دخول شيء في مركب إعتباري عند وجوده وخروجه عنه عند عدمه إذا كان ما أخذ مقوماً للمركب مأخوذاً فيه لا بشرط كما في لفظ الدار مثلاً فإنّه موضوع لما إشتمل على ساحة وحيطان وغرفة فإن كان هناك غير ذلك من سرداب وبئر وحوض وغير ذلك فهى من أجزاء الدار وإلّا فلا وإعتبار اللا بشرطيّة كما يمكن أن يكون على نحو لا يضر بالصدق كذلك يمكن أن يكون على نحو يدخل الزائد في المركب، ثمّ إن دخول شيء في المهية تارة وخروجه عنها أُخرى يستحيل في المهيات الحقيقيّة لكنّها أجنبية عما هو محل الكلام في المقام، إنتهى. وفيه أوّلاً بعد إمكان تصور الجامع على الأعمى حتّى يشمل صلاة الغرقي والجنائز لا يبقى مجال لأمثال هذه التمحلات لإثبات الجامع الناقص للأعمى أصلاً، وثانياً أن في المقام لا يضر دخول شيء في المهية وخروجها أُخرى لانفهم معناه فإنّ الكلام في الموضوع له وأنّه الأعم فالأجزاء الزائدة إمّا أن تكون داخلة أو لا أو داخلة في حال وخارجة في أُخرى والأوّل خلاف المدّعى والثاني موجب لتوجّه الإشكال الّذي ذكره في الكفاية والثالث موجب لعدم تشخص معنى اللفظ إلّا بملاحظة الإنضمام وعدمه بل يكون معناه مختلفاً بإختلاف حالى الإنضمام وعدمه فيكون موضوعاً لكلّ من المعنيّين في ظرف غير الوضع للآخر وهو مستغرب لا يلتزم به القائل. قال في «الكفاية» ثانيها أن تكون موضوعة لمعظم الأجزاء الّتي تدور مدار التسمية عرفاً فصدق الإسم عليه كذلك يكشف عن وجود المسمّى وعدم صدقه عن عدمه، إنتهى. أيضاً في «التقريرات» وقيل هو المعروف بينهم قال إن لفظ الصلاة موضوعة لمعظم الأجزاء هو ما يقوم به الهيئة العرفية ومعها لا يصح

سلب الإسم عنها فكلّ حصل صدق الإسم عرفاً يستكشف به عن وجود المسمّى فيه فعلى هذا عكسه وطرده سليمان عن الإنتقاض، إنتهى. وأجاب عنه في «الكفاية» بوجهين الوجه الأوّل قال: وفيه مضافاً إلى ما أورد على الأوّل أخيراً ـ يعني من كون الإستعمال في التمام من إستعمال لفظ الجزء في الكلّ إذ لا ريب أن المعظم بعض التمام ـ أنّه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمّى فكان شيء واحد داخلاً تارة وخارجاً عنه أُخرى بل مردداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء وهو كما ترى سيّما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الإختلاف الفاحش بحسب الحالات، إنتهى. وفساد ذلك كلّه واضح وليس ذلك لعدم الإنضباط في معظم الأجزاء بل لمخالفته لوضع اللفظ أيضاً وهذا أيضاً مأخوذ من التقريرات المزبور قال لكن يرد عليه أنّه إن أريد أن اللفظ موضوع لمفهوم معظم الأجزاء الّذي لا يختلف ذلك المفهوم بإختلاف مصاديقه ففساده غنى عن البيان بداهة أن لفظ الصلاة لا يرادف لفظ معظم الأجزاء وإن أريد أنّه موضوع لمصداقه فلاريب في إختلاف تلك المصاديق بواسطة تبادل الأجزاء وجوداً وعدماً ـ إلى أن قال ـ مضافاً إلى إستلزامه أن يكون إستعمال اللفظ في مازاد عن معظم الأجزاء مجازاً صحيحة كانت أو فاسدة، إنتهى. قال في «الكفاية» ثالثها أن يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصيّة كزيد فكما لا يضر في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر ونقص بعض الأجزاء وزيادته كذلك فيها، إنتهى. أيضاً مأخوذ من «التقريرات» قال الثالث أن يكون اللفظ موضوعاً للمركب من جميع الأجزاء لكن لا من حيث هو بل من حيث كونه جامعاً لجملة أجزاء هي ملاك التسميّة ومناطها فاذا فقد بعض الأجزاء وصدق الإسم عرفاً يعلم منه أن مناط التسمية باق نظير الأعلام الشخصيّة الّتي يوضع للأشخاص فإن زيداً إذا سمّى بهذا لا سمّى في حال صغره كان الموضوع له هذه الهيئة ↖

الخاصة ولكن لا من حيث أنها تلك الهيئة ولذا لا يفترقون في التسمية مع طريان حالات عديدة وهيئات غير متناهية بين الرضاع والشيخوخة وليس ذلك بأوضاع جديدة بل تلك الإستعمالات في تلك المراتب من توابع الوضع الأوّل، إنتهى. وأجاب عنه في «الكفاية» ج ١ ص ٤٠: وفيه أن الأعلام إنما تكون موضوعة للأشخاص والتشخص إنما يكون بالوجود الخاص ويكون الشخص حقيقة باقياً مادام وجوده باقياً وإن تغيرت عوارضه من الزيادة والنقصان وغيرهما من الحالات والكيفيات فكما لا يضر إختلافها في التشخص لا يضر إختلافها في التسمية أي الأعلام موضوعة للحصص الخاصة من الطبيعة المتعينة بوجودها الخاص ولما كانت العوارض الطارئة عليها غير موجبة لتعدّد وجودها فإنها على إختلافها طارئة على وجود واحد لم يكن إختلافها موجباً لإختلاف معنى اللفظ فهناك معنى واحد قد وضع له اللفظ بلحاظ جميع الحالات من الزيادة والنقصان وغيرها وهذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات ممّا كانت موضوعة للمركبات والمقيدات ولا يكاد يكون موضوعاً له إلّا ما كان جامعاً لشتاتها وحاوياً لمتفرقاتها كما عرفت في الصحيح منها، إنتهى. أيضاً أخذه من التقريرات قال ولاوجه لما قد يتخيل من أن الأعلام الشخصيّة ليست موضوعة للمركبات بل إنّما هي موضوعة للنفوس الناطقة المتعلقة بالأبدان فإن من المعلوم كون زيد حيواناً ناطقاً ولازمه أن يكون جسماً وليس زيداً من المجردات كما لايخفى مضافاً إلى أن الوضع في جميع المركبات الكميّة الخارجية كذلك كما في لفظ السرير والبيت والمعاجين فإلتزام ذلك في الأعلام الشخصيّة ممّا لا يجدى في دفع المحذور، إنتهى. ومحصله أن زيداً ونحوه من الأعلام الشخصيّة ليس هو من المجردات كى صحّ فيها دعوى الوضع للنفس الناطقة بل هو جسم خارجي له نفس ناطقة فالجسم جزء الموضوع له وهو مركب من أجزاء خارجيّة مضافاً إلى أنّه لو

لا سلّم ذلك في الأعلام الشخصيّة وأنها موضوعة للنفوس الناطقة وهي باقية محفوظة مع تبادل الحالات فما الحيلة في سائر المركبات الخارجية فإنها عبارة عن جملة من أجزاء معينة كالسرير ونحوه ومقتضى الوضع لها إنتفاء الإسم بإنتفاء بعضها مع أنّه لا ينتفي فيعرف من ذلك أن اللفظ موضوع للمركب من جميع الأجزاء لكن لا من حيث هو بل من حيث كونه جامعاً لجملة أجزاء هي ملاك التسمية، قال صاحب الكفاية ج ١ ص ٤٠: رابعها أن ما وضعت له الألفاظ إبتداء هو الصحيح التام إلخ. وقد مر مراراً فلا نعيد، خامسها أن يكون حالها حال أسامي المقادير والأوزان مثل المثقال والحقة والوزنة إلى غير ذلك ممّا لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة فإن الواضع وإن لا حظ مقداراً خاصاً إلّا أنّه لم يضع له بخصوصه بل للأعم منه ومن الزائد والناقص أو أنّه وإن خص به أوّلاً: إلّا أنّه بالإستعمال كثيراً فيهما بعناية أنّهما منه قد صار حقيقة في الأعم ثانياً: وفيه أن الصحيح كما عرفت في الوجه السابق يختلف زيادة ونقيصة فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد والناقص بالقياس عليه كي يوضع اللفظ لما هو الأعم، إنتهى. فليس الصحيح أمراً واحداً معيناً مضبوطاً كي يتخذ مقياساً ويكون هو الملحوظ أوّلاً عند الواضع ثمّ يوضع اللفظ بإزاء الأعم منه ومن الزائد والناقص هذا مضافاً إلى أن ظاهر الفقهاء فيما كان المقدار موضوعاً للحكم الشرعي كيلاً أو وزناً أو مساحة إعتبار التام إعتماداً على كون اللفظ حقيقة فيه مجازاً في الناقص فلاحظ باب الطهارة والصلاة والزكاة والكفارات ونحوها هذا ولكن لعل مراد المستدل الكيل والوزن يطلق على كيل الماء وهو إناء وكيل الجص وهو كثير فيكون موضوعاً للجنس والمقدار وهذا مصاديقه هذا كلّه ما ذكره في الكفاية وهنا وجه ذكره أستادنا البجنوردي ونسبه إلى نفسه وهو مأخوذ من المحقّق العراقيّ ﷺ وعلى أي قال في «المنتهى» ج ١ ص ٥٨: الرابع ما خطر بالبال وهو أنّه لا شكّ في أن ↖

بين أفراد كلّ نوع من الأنواع والماهيات المتأصلة الموجودة في الخارج سنخية وجودية وهذه السنخية غير السنخية الّتي بين جميع الوجودات وتكون زائدة عليها فكأنه هناك سنخيتان سنخية عامة بين جميع مراتب الوجود وهذا هو معنى أن حقيقة جميع الوجودات حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك وسنخية خاصة مختصة بأفراد كلّ نوع بمعنى أنّه بين كلّ فرد من أفراد نوع وسائر افراد ذلك النوع سنخية بحيث ليس مثل هذه السنخية بينه وبين أفراد سائر الأنواع وهذا أمر بديهى وجداني لا يمكن أن ينكر فإن السنخية الموجودة في الخارج بين زيد و عمرو بحسب الوجود ليس مثل تلك السنخية بينه وبين الفرش أو الحمار مثلاً موجوداً وهذه الوحدة السنخية لا تتنافي مع الكثرة العددية ولعل المراد من الوجود السعى لكلّ طبيعة هو هذا المعني الّذي لا يأبي عن الكثرة وإلّا قلنا إن الوجود الحقيقي الخارجي مع الكثرة العددية لا يتلائمان لأنّه هو مناط التشخص والوحدة فمحال أن تصدق مرتبة من الوجود الخارجي على كثيرين إذا عرفت ما ذكرنا فنقول من الممكن أن يكون اللفظ موضوعاً لذلك السنخ الواحد وبعبارة أُخرى السنخية معنىٰ مشترك بين جميع أفراد ذلك النوع فليكن ذلك هو الجامع المطلوب في هذا المقام ويكون هو الموضوع له لألفاظ العبادات كلّ واحد منها للسنخية الّتي بين أفراد نوعه مثلاً لفظ الصلاة موضوع للسنخية الّتي بين أفراد الصلاة وهكذا لفظ الصوم والحج وغير ذلك ولا شكّ في أن السنخية الّتي تكون بين أفراد الصلاة هي غير السنخية الّتي بين أفراد الصوم وهكذا في غيرهما من سائر العبادات، والشاهد على وقوع هذا المعنىٰ بعد فرض إمكانه هو فهم المتشرعة بل العرف من لفظ كلّ واحد من العبادات ذلك السنخ الخاص الجامع بين جميع أفراد ذلك النوع ـ إلى أن قال: ـ بناء على ما ذكرنا فلا يمكن تصوير الجامع إلّا بين الأفراد الصحيحة لأن السنخية ليست إلّا بين تلك الأفراد وأمّا الأفراد الفاسدة فليس بينها وبين ←

وبعد ما إتضح ما تلوناه لك من تصوير الجامع على القولين يبقى الكلام[١] في التصديق بأيهما في مقام وضع اللفظ فنقول الأقوى المصير إلى الأعم[٢]

لا الأفراد الصحيحة سنخية أصلاً نعم ربّما يشبهها صورة وشكلاً لا حقيقة ولا روحاً لأن الصلاة الصحيحة من أفضل العبادات وتلك الصلاة الفاسدة أي المرائي تضرب على رأسه وتكون وبالاً عليه ـ إلى أن قال: ـ ليست تلك السنخية بين أفراد مقولة وأفراد مقولة أُخرى ولكن هاهنا ليس الأمر كذلك بل كلامنا في وجود السنخية بين أفراد المركب من مقولتين لأن مجموع المقولتين موجود في كلّ فرد من أفراد هذا المركب ـ إلى أن قال: ـ إن معنىٰ السنخية بين شيئين أو أشياء بحسب الوجود هو أن جهة وحدة تتحقّق بينها تكون هي منشأ أن يقال إنها سنخ واحد نعم إن هذه الوحدة لا تتنافي مع الكثرة العددية لأن هذه سنخ آخر من الوحدة وتلك الجهة ذاتية للمتكثرات وتحمل على جميعها مثلاً مفهوم الوجود بناء على أنّه ليس مشتركاً لفظياً بل هو مشترك معنوى لابدّ وأن يكون موضوعاً لتلك الجهة أي جهة السنخية الموجودة بين الوجودات وإلّا فنفس الوجودات لا شكّ في أنها متكثرات إلى آخر كلامه. وهو بعينه ما أفاده المحقّق العراقيّ ﷺ وما توهّمه من إختصاصه بالصحيحي غير تام لأن مفهوم الوجود يعم الصحيح والفاسد نعم السنخية يمكن أن يكون في أفراد الصحيحة لكن بعد ما أرجعها إلى مرتبة من الوجود يعم فإنّه يرد على السنخية كونها مراد فاللفظ الصلاة وليس من المتفاهم المتشرعة ذلك والأثر للصلاة لا للسنخية كما أن الصلاة هي المأمور بها فالسنخية المجردة غير تام كما هو واضح.

(١) الأمر الحادي عشر في أدلة القولين والمختار منهما في مقام الوضع.

(٢) وهو الوضع للأعم من الصحيح والفاسد لوجوه.

وذلك لا لمحض[١] صحّة التقسيم[٢] بحسب الإرتكاز الآبي للحمل على المجاز[٣] بل[٤]

---

(١) أي ليس الوجه للأعم منحصراً بصحة التقسيم ولو أنّه أيضاً أحد الوجوه.

(٢) وهو الوجه الأوّل من صحّة تقسيم معنىٰ لفظ العبادة كالصلاة إلى الصحيح والفاسد ولما أن التقسيم المزبور إنما يقصد به المعنىٰ الإرتكازي من لفظ العبادة لا المعنىٰ المستعمل فيه فقط يكشف صحّته عن كون المقسم هو المعنىٰ الإرتكازي الإجمالي لهذا اللفظ وهو الّذي يكون متوقفاً عليه في علائم الحقيقة.

(٣) لما عرفت من أن التقسيم ولو من شئون المعنىٰ لا من شئون اللفظ لكن التقسيم المزبور لمعنىٰ اللفظ الإرتكازي لا للمعنىٰ من حيث هو حتّى يكشف عن عموم المعنىٰ لا عن الوضع لهذا المعنىٰ العام فعليه كشف صحّته عن عموم معناه الإرتكازي على ما عرفت وقد مرّ أن التقسيم ليس بلحاظ اللفظ لكن اللفظ مرآة عن المعنىٰ.

(٤) هذا هو الوجه الثاني للأعم وملخص هذا الوجه بطوله وقد تقدّم الإشارة إليه هو ما إستقر عليه ديدن العرف والعقلاء في مخترعاتهم للماهيات الجديدة والمركبات الخارجية وغيرهامن الوضع للأعممن الصحيحمنها والفاسد ولا يحتاج في إستعمالهم إياها في الفاسدة إلى رعاية عناية وعلاقة وما وجدنا من شذ عنها فإنّه بعد القطع بأنّه لم يكن للشارع في هذا الباب ديدن خاص وطريقة مخصوصة على خلاف ديدن العرف والعقلاء وأنّه من هذه الجهة كأحد من أهل العرف يكشف به الوضع للأعم لا بخصوص الصحيح ولو إنفرد الشارع بطريقه لخصوص الصحيح في الوضع لنقل ذلك لأنّه على خلاف طريقة العقلاء.

من جهة أن بناء العرف عند اختراعهم لشيء من الآلات والمعاجين ليس في مقام التسمية الإقتصار على خصوص المؤثرة لما يرى بالوجدان في مثل الساعة وأمثالها من الآلات المخترعة والمعاجين والأدوية حيث أنّه ليس ديدنهم على صحّة سلب الإسم عنها بمجرد إختلال جزء يسير منها ومن المعلوم أن للشارع في مقام تسميته لمخترعاته ليس ديدن مخصوص بل هو[١] من هذه الجهة[٢] يمشي مشيهم[٣] حسب إرتكاز الذهن في أخذ اللاحق طريقة السابقين[٤] في أمثال هذه الجهات النوعية[٥] وحينئذٍ لو كان لأحد طريقة مخصوصة لابدّ وأن يبينه فمع عدم البيان مقتضى الحكمة[٦] إتحاد الطريقتين ولقد أشرنا إلى هذا البرهان في المسألة السابقة أيضاً هذا، مضافاً[٧]

---

(١) أي الشارع.

(٢) أي جهة التسمية.

(٣) أي مشى العرف والعقلاء.

(٤) وهو أمر إرتكازي من مشى اللاحق على طريقة السابق والأخذ به وإلّا لبيّن خلافه.

(٥) من الوضع ونحوه من الأُمور العامة وفي طريقة العقلاء.

(٦) أي مقدّمات الحكمة.

(٧) الوجه الثالث هو حديث لاتعاد الصلاة إلّا من خمسة باب ٩ من أبواب القبلة ح ١: وغيره وملخص الإستدلال به أن متعلّق الإعادة نفياً وإثباتاً هي الصلاة فلو كان معنىٰ الصلاة هو الصحيح لما كان وجه للأمر بإعادتها كما أنّه لا معنىٰ ←

إلى أن الظاهر من قوله عليه السلام لاتعاد الصلاة إلّا من خمس كون الفاقد للخمس أيضاً صلاة ولازم إرتكاز الذهن بأن إطلاق الصلاة في المقام كإطلاقها في سائر المقامات عدم إحتمال عموم المجاز في خصوص المقام[١] كما أن تطبيقه عليه السلام العنوان[٢] في المقام[٣] على الفاسدة أيضاً يرفع الشبهة الآتية[٤]

للأمر بإعادة الفاسد فلابدّ أن يكون معنىٰ الصلاة سنخ معنىٰ يقبل الأمر بالإعادة في بعض الأحوال دون بعض وليس هو إلّا المعنى الأعم وبما أن ظاهر الإستعمال المزبور هو إطلاق اللفظ بماله من المعنىٰ الإرتكازي يصح أن يكون مثل هذه الإستعمال والإطلاق دليلاً على المدّعى.

(١) وإطلاق الصلاة في لاتعاد لا يكون بنحو العناية والمجاز والقرينة في الأعم بل يكون بما عليه من الإرتكاز ومقتضى وضع الإستثناء لإثبات ما نفي عن الأوّل للثاني هو تقدير المعنىٰ المستثنى منه لا لفظه فلا يقال لاتعاد الصلاة إلّا الصلاة من خمس بل ما عليه أهل الأدب أن الصلاة الّتي قلنا لاتعاد تعاد من خمس هكذا يكون مفهوم الجملة الإستثنائية بحسب الوضع فالصلاة المذكورة في القضية المنفية تعاد من أجل شيء من الأُمور الخمسة المزبورة لا أنّه تعاد صلاة أُخرى من أجل شيء من الأُمور الخمسة.

(٢) أي الصلاة.

(٣) وهو لاتعاد.

(٤) أمّا الشبهة هي كون الشكّ في تحقّق مدلول متعلّق الخطاب فلا يصح التمسك بالإطلاق على الصحيحي كما سيأتي مفصلاً، وجه رفعها أن الموضوع له هو الجامع المحفوظ بين الزائد وهو الصحيح والناقص وهو الفاسد اللابشرط والجامع محقّق في المؤثر الشأني فيمكن التمسك بالإطلاق وكما سيأتي بيانه.

في التمسك بالإطلاق في دليل الأثر لإثبات مذهب الصحيحي و[١] يؤيد[٢] ذلك[٣] أيضاً عمومات من زاد في صلاته فعليه الإعادة إذ[٤] على فرض[٥] حمله على الزيادة الحقيقية كما تصورنا في محله[٦] فلا محيص من إعتباري دائرة الماهيّة أوسع من دائرة الأمر ولازمه كون دائرة التسمية أوسع وهو المدّعى، على فرض[٧]

---

(١) الوجه الرابع هو حديث من زاد في صلاته فعليه الإعادة «وسائل» باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، وملخص التقريب فيه إستعمال لفظ الصلاة في الفاسدة بالزيادة فيها بلا عناية فسيتلزم الوضع للأعم.

(٢) ووجه كونه تأييداً لأن مجرد الإستعمال لا يكون دليلاً على الوضع ما لم يكن عن إرتكاز كما مرّ.

(٣) أي الوضع للأعم من الصحيح والفاسد.

(٤) وتقريب الإستدلال بها يكون بوجهين.

(٥) هذا هو الوجه الأوّل بأن يكون المراد من الزيادة الحقيقية فالأمر واضح فيكون دائرة التسمية أوسع من دائرة الأمر فيكون الموضوع له هو الوجود الخاص المحفوظ في ضمن تلك الزيادة وعدمها.

(٦) تعرض لذلك في تقريراته «نهاية الأفكار» ج ٣ ص ٤٣٧: فراجع وملخصها ما إعتبر طبيعة الجزء الجامعة بين الواحدة والمتعدد فإن الوجود الثاني من الزيادة.

(٧) هذا هو الوجه الثاني لعدم تصور الزيادة الحقيقية ويكون من الزيادة التشريعية وحرمته من أجل التشريع بإزدياد ذلك الجزء وإدخال ما ليس من الدين في الدين فلما كانت الصلاة ظرفاً لها فلا محالة يلازم وضع لفظها المعنىٰ ←

حمله على الزيادة التشريعية بزعم عدم تصوّر الزيادة الحقيقية[١] فنقول إن جعل الصلاة ظرفاً لها[٢] يساوق تطبيقها إرتكازاً على الواجد لها[٣] ولا معنى له إلّا بناء على وضعها للأعم كما لا يخفى، وقد يستدلّ للأعمى[٤]

الأعم من الصحيح والفاسد حتّى تشمل المورد وهي الزيادة التشريعية.

(١) لأن الآتى أوّلاً هو الجزء، والثاني زيادة وليس بجزء ويكون تشريعاً جزء.

(٢) أي للزيادة التشريعية.

(٣) لتلك الزيادة التشريعية لأنّه موردها.

(٤) الوجه الخامس قوله عليه السلام دعى الصلاة أيّام أقرائك «وسائل» باب ٧ من أبواب الحيض ح ٢: وتفصيل الإستدلال بها يمكن أن يقرب على وجهين، الأوّل أن يكون النهى مولوياً ذاتياً الناشي عن مفسدة ذاتية في متعلّقها وتدلّ على حرمة الصلاة حال الحيض لذاتها وبما لا يقدر الحائض على الصلاة الصحيحة فلا يتعلّق النهى عليه لأنّه النهى على الأمر الغير المقدور فلو كان إسماً للصحيح كان النهى موجباً لسلب القدرة فيلزم من وجوده عدمه وعليه يلزم أن يكون متعلّق النهى مقدوراً وليس إلّا معنىٰ الأعم، الثاني النهىٰ إرشادي إلى مانعية الحيض من صحّة الصلاة فيدلّ على أن الصلاة المأتى بها حال الحيض من أفراد الصلاة لكن غير صحيحة لإقترانها بالمانع وهو الحيض فأيضاً يكشف إطلاق الشارع لفظ الصلاة على الصلاة حال الحيض بلا عناية، وإمّا أن يحمل على مجرّد التشريع بإعتبار مزاحمة مصلحة الصلاة مع مفسدة أقوى في البين فتقريب الإستدلال به كسابقه.

أيضاً تارة بقوله عليه السلام دعي الصلاة أيّام أقرائك تقريب الإستدلال بأن توجيه هذا الخطاب إلى الحائض لا يتم إلّا فرض أعميّة الصلاة، وفيه[١] أن[٢] لازمه[٣] حرمة كلّ ما يصدق عليه الصلاة عند الأعمى ولو لم يكن فساده من ناحية الحيض[٤] ولا أظنّ إلتزامه به[٥] وحينئذٍ[٦]

---

(١) هذا هو الجواب عن الإستدلال.

(٢) وهذا هو الجواب عن الوجه الأوّل وملخصه أن المنهي عنه بناء على الحرمة الذاتية ليس الأعم الّذي يدّعى الوضع له وإلّا لزم أن تكون الحائض عاصية لو صلّت إلى غير القبلة مثلاً أو غير متسترة أو نحو ذلك من الصلاة الفاسدة اختياراً لصدق إسمها على الأعم والمنهى عنه هو الأعم ولا يلتزم بذلك أحد.

(٣) أي الخطاب للأعم.

(٤) بل كان من ناحية عدم القبلة والستر وأمثالهما.

(٥) هذا أوّلاً.

(٦) أي وثانياً ملخصه أن النهيٰ المولوي المتعلّق بصلاة الحائض لا يخلو من أحد أمرين الأوّل أن يكون المنهى عنه الصلاة الفاسدة من ناحية الحيض فقط لا سائر الجهات، الثاني أن يكون المنهى عنه هو الصحيح من غير ناحية خطاب الحيض فكلّ شرط أو مانع ينشأ إعتباره من ناحية تعلّق الأمر والنهي لا يمكن أخذه في متعلّق الأمر والنهي فلا يمكن جعله مقوماً للمسمّى وعليه يكون خارجاً عن محل النزاع وكون الحيض مانعاً إنما نشأ إعتباره من تعلّق النهى المولوي بالصلاة حال الحيض فتكون الصحّة المعتبرة قيداً لصحيح على الصحيح غير متقومة بعدمه كما قيل.

لابدّ[١] إمّا من حمله على الفاسدة من خصوص ناحية الحيض أو[٢] الصحيحة في رتبة سابقة عن هذا الخطاب والأوّل[٣] مستلزم لتقييد الإطلاق الثابت لدى الأعمى[٤] بخلاف الثاني[٥] فيخرج الدليل عن الشهادة على المدّعى[٦]

---

(١) هذا هو الوجه الأوّل المتقدّم.

(٢) هذا هو الوجه الثاني الّذي مر.

(٣) وهو تعلّق الخطاب على الصلاة الفاسدة من ناحية الحيض فقط لا سائر الجهات.

(٤) فإن إطلاق كلامهم هو الأعم من الصحيح والفاسد من ناحية الحيض وغيره فيكون هذا خلاف ما عليه الأعمى من كون لفظة الصلاة موضوعة للأعم من الصحيح والفاسد على نحو الإطلاق.

(٥) فيبقى الفاسد على إطلاقه من ناحية الحيض أو غيره أو قصد القربة.

(٦) والوجه في ذلك هو أن متعلّق الخطاب يكون هو الصلاة الصحيحة من غير ناحية المانع وهو الحيض ومع صرف النظر عن خطابه وعلى هذا يخرج عن الشهادة على المدّعى من الوضع للأعم من الصحيح والفاسد وبمثل ذلك نجاب من حمل النهى فيها على الإرشاد إلى مانعيّة الحدث فإن الإطلاق المزبور بلحاظ حال قبل الحيض وهو حال الطهارة فلا تدل على مطلوب الأعمى من الإستعمال في الأعم أيضاً إذ المعنىٰ حينئذٍ أن الصلاة الّتي يؤتي بها في حال الطهارة لا تأتي بها في حال الحيض ومن المعلوم حينئذٍ كونها مستعملة في خصوص الصحيح وأمّا حمله على مجرد التشريع فتكون مستعملة في الرواية في خصوص الصحيح والبطلان إنما نشأ من جهة فقد الأمر وخلوها عن قصد القربة الّذي هو الخارج ⇐

كما لايخفى، وأُخرى[١] بقوله عليه السلام الناس أخذوا بالأربع وتركوا الولاية تقريب الإستدلال[٢] أن الأربع إشارة إلى الصلاة وغيرها ومعلوم أن الصلاة بل كلّ عبادة بلا ولاية باطل جزماً، وتوهّم[٣] أن الولاية من شرائط القبول لا الصحّة كالتقوى كلام ظاهري[٤] إذ كلماتهم في شرطيّة مقربية العمل للعامل في صحّة العبادة مشحونة[٥]

عن المسمّى قطعاً عند الصحيحي أيضاً.

(١) الوجه السادس هو التمسك بقوله عليه السلام فأخذ الناس بأربع و تركو الناس هذه يعني الولاية عن الكافي عن فضيل بن يسار عن ابي جعفر عليه السلام في «جامع أحاديث الشيعة» ج ١ باب ٢٠ من أبواب المقدّمات ح ٢.

(٢) وتوضيحه أن الأخذ بالأربع أي الصلاة والصوم والحج والزكاة مع بطلان عبادة تاركى الولاية إنما يتم بناء على كونها أسامي للأعم وإلّا لما كانوا آخذين بأربع فلا يصح القول بأنهم آخذين بأربع لأن عملهم باطل والأربع إسم للصحيح فمنهنا نكشف عن أنها موضوعة للأعم فلذا أطلق على أعمالهم أربع كما هو واضح.

(٣) توهّم ودفع أمّا التوهّم هو أن الولاية لا تكون من شرائط صحّة العمل بل من شرائط القبول فلا ينافي مع إستعمال الأربع في الصحيح.

(٤) هذا هو الدفع ويكون بوجهين الأوّل أن ذلك خلاف صريح الأدلة وغيرها بل الفتاوى أيضاً في كونه من شرائط الصحّة.

(٥) قال في «مفتاح الكرامة» ج ١ ص ٢١٧ (الرحلي): في الوضوء والتقرب إلى الله تعالى إجماعاً نقله جماعة حتّى صاحب المدارك بل هو حقيقة النية الواجب كما في شرح الفاضل إلخ. وقال في ج ٢ ص ٢٢٠: الثالث قد صرح علمائنا بإعتبار القربة في نية الصلاة ونقل الإجماع على ذلك في الإيضاح عند

ومن البديهي أن غير أهل الولاية غير صالحين للتقرب كما لايخفى[١] هذا مضافاً[٢]

البحث عن نية المنافي فظاهر التذكرة والمنتهى وصريح المدارك والظاهر أن ذلك من الضروريات عند علمائنا. وقال في «الجواهر» ج ١٣ ص ٦: والتقييد بالأصلي لإخراج المرتد الواجب عليه القضاء للعموم وكذا من إنتحل الإسلام من الفرق المخالفة حتّى المحكوم بكفرها منها فإن الظاهر وجوب القضاء ما لم يأتوا بالفعل موافقاً لمذهبهم فلا يجب حينئذٍ قضاء عليهم كما صرح به هنا الشهيدان وأبوالعباس الصيمري بل عن الأردبيلي نسبته إلى الشهرة بين الأصحاب بل عن الروض نسبته إليهم مشعراً بدعوى الإجماع عليه لا لأن ذلك يكشف عن صحّة أفعالهم وإن كان ربما يؤمى إليه بعض الأخبار الآتية بل هو إسقاط من الشارع للمعتبرة المستفيضة إلخ. وعلى أي ففساد أعمالهم ممّا لا ينبغي الشكّ فيه.

(١) أي قصد تقربهم كالعدم لعدم كونهم واجداً للشرائط وهو الولاية.

(٢) الوجه الثاني إن أعمال غير الولاية باطلة مع صرف النظر عن الولاية لفقد جزء أو شرط أو مانع كالطهارة الحدثية والتكتف ونحوهما ومع ذلك أطلق على عملهم عناوين العبادة كالصلاة والوضوء فيكشف ذلك عن وضع لفظ العبادة للأعم من الفاسد إن قلت إن هذا ينافي مع ماورد أنّه لو إستبصر المخالف لا يجب عليه القضاء فيما عدا الزكاة إن أتى بتلك الأعمال على وفق مذهبه، قلت إن الكلام أعماله في نفسه لو لم يستبصر فاسدة ولو إستبصر فيطري عليه العنوان الثانوي تسهيلاً للعباد ونحوه لسقوط القضاء إن أتى على وفق مذهبه أو مذهبنا أمّا لو لم يأت بأن كان فسقة فجرة فيجب القضاء ولذلك لو أسلم الكافر أيضاً لا يجب لأجل كون دين الإسلام سهلة سمحة.

إلى بطلان عمل غير أهل الولاية غالباً من جهة التزامهم بالتكتف في الصلاة وعدم المتعة في الحج والإفطار عند الغروب ومع ذلك أطلق على عملهم عناوين العبادات كما لايخفى هذا، ولكن يمكن أن يجاب عنه[١] بإمكان إرادة الصحيحة منها وأن تطبيقها على أعمالهم إعتقادي كما[٢] أنّه يمكن في الدليل السابق أيضاً أن يقال بأن المراد من الصلاة أيضاً هي الصحيحة التامّة وأن تطبيقها على عمل الحائض تشريعي ولا ينافي[٣]

---

(١) هذا هو جواب محقّق الماتن﵀ عن الإستدلال برواية الولاية وتوضيحه بعد أن كان المراد من الأربع التفصيلي في صدر الرواية بقرينة بناء الإسلام عليها هو الصحيح بلا إشكال فلابدّ وأن يحمل الأربع الإجمالي أيضاً على الصحيح ولو بإعتقادهم من جهة ما هو المعلوم من كون المراد من الأربع الإجمالي هو ذلك الأربع التفصيلي في صدر الرواية وعليه فلا يكون الأربع الإجمالي أيضاً إلّا مستعملاً في الصحيح غايته هو الصحيح بإعتقادهم دون الصحيح الواقعي النفس الأمري ويكون حقيقة أيضاً ولا عناية فيه أصلاً.

(٢) هذا جواب آخر عن الوجه الخامس المتقدّم بأن المراد من الصلاة في دعى الصلاة الصحيحة من جميع الجهات لكن تطبيقها القلبي على عمل الحائض وصلاتها تشريعي بأنّه فرض صلاتها صحيحة وإنطبقت الصلاة الصحيحة الواقعية على صلاة الصحيحة الإدعائية الفرضية التشريعية كما ينطبق الأسد الموضوع للحيوان المفترس على الرجل الشجاع الأسد الإدعايى والتنزيلي والبنايى وهذا لامحذور فيه فيخرج عن الإستدلال للأعم.

(٣) أي ولا ينافي هذا التطبيق مع كون نفس العمل حرام ذاتاً ←

ذلك[١] أيضاً مع حرمة عبادة الحائض من صلاتها وصومها ذاتاً كما لايخفى وثالثة[٢] بأنّه لو نذر أن لا يصلّى في مكان مكروه[٣] فإنّه على الصحيحي يلزم فساد نذره[٤] إذ صحّته[٥]

فالتشريع في التطبيق.

(١) أي كون المراد هي الصحيحة التامّة.

(٢) الوجه السابع للقول بالأعم مسألة النذر المتعلّق بترك الصلاة في المكان المكروه ويصح النذر كذلك مع حصول الحنث بفعلها فيه فصحة النذر وحصول الحنث لايكون إلّا بوضعها للأعم إذ بناء على الصحيح يلزم عدم حصول الحنث بفعلها بل لا يصح النذر أصلاً لأن النذر الصحيح هو ما يجب الوفاء به بأمر الشارع بالوفاء وإعتبار القدرة على متعلّق النذر تركاً وإيجاداً ممّا لابدّ منه في صحّة توجيه التكليف بالوفاء بالإيجاد أو الترك وحينئذٍ فمع فرض وضعها للصحيح يلزم كونها منهياً عنها بمقتضي توجّه التكليف بالترك إليه ولازم كونها منهياً عنها هو فسادها لإقتضاء النهى عن العبادة فسادها ومع فسادها لايكون له القدرة على الحنث بإيجاد الصلاة الصحيحة لأن كلّ ما أوجده يقع فاسداً بمقتضى النهى المزبور ومع عدم قدرته على الحنث لا يكاد توجّه التكليف بالوفاء به إليه ولازمه هو عدم إنعقاد نذره من أصله مع أن ذلك خلاف البداهة من صحّة النذر وحصول الحنث فيكون ذلك دليلاً على أن الموضوع له هو الأعم دون الصحيح لأنّه على الأعم لايلزم محذور في البين أصلاً.

(٣) كالحمام.

(٤) لعدم القدرة على فعل متعلّقه في ظرفه ولو بسبب النذر فلا وجه لصحّته.

(٥) أي صحّة نذره.

مستتبع لعدم تمكنه من حنثه[١] وذلك[٢] ملازم لعدم وجوب وفائه[٣] المستتبع لفساده[٤] وفيه[٥] أن هذا النقض يرد على الأعمى أيضاً لو كان الناذر قاصداً للصحيح منها كما هو الغالب[٦] بل[٧]

---

(١) أي حنث النذر لأنّه لو صلى في تلك المواضع فلم يفعل ما نذر تركه فيها لوقوعها فاسدة.

(٢) أي عدم القدرة والتمكن من حنثه.

(٣) لإعتبار القدرة في متعلّقه.

(٤) أي لا نذر فمن إصرار الفقهاء على صحّة النذر والحنث بمخالفته أن المسمّى بلفظ الصلاة هو المعنىٰ الأعم لأنّه هو المقدور عليه فعلاً وتركاً لاالصحيح.

(٥) والجواب عن هذا الإستدلال يكون بوجهين نقضاً وحلاً.

(٦) هذا هو الجواب النقضى على الأعمى وهو ما لو نذر بترك الصلاة الصحيحة في تلك المواضع مع أنّه لا إشكال في أن قصد الناذر هو ذلك فإنّه لاريب في صحّة مثل هذا النذر عند الفقهاء وبالحنث في مخالفته فكيف يتحقّق الحنث بذلك مع عدم القدرة على متعلّقه.

(٧) وهذا ترق ولعله جواب آخر بأنّه لا يمكن أن يتعلّق النذر بالأعم لأنّ متعلّق النذر لابدّ وأن يكون راجحاً والرجحان ليس إلّا في الصلاة الصحيحة لا الفاسدة فمن ذلك يكشف أن متعلّق النذر الصلاة الصحيحة وقابل للحنث أيضاً ولذا يحمل الكراهة المزبورة على أقلية الثواب أو تعلّق الكراهة على خصوصيّة كينونة الصلاة في الحمام مثلاً وعلى كلا الحملين تكون الصلاة صحيحة ويحصل الحنث لعدم تعلّق الكراهة بذاتها وقد تحقّق الكينونة في الحمام بفعلها ولا يلزم فسادها لينفع القول بالأعم وعلى أقلية الثواب يصح النذر أو العهد واليمين ←

لا يكون الترك راجحاً إلّا في الصحيح منها مع[١] أن النذر المزبور مانع عن القربة وقد تقدّم أن الفساد من جهة خارج عن حريم النزاع[٢] وتمام مركز البحث[٣] هو التمامية[٤] في الوفاء بالمصلحة الداعية على الأمر به[٥] وهذه الجهة[٦]

ويحصل الحنث لأنّه يراد الصحيح لو لا النذر والعهد واليمين.

(١) هذا هو الجواب حلاً وتوضيحه أنّه لو فرض تعلّق النذر بترك حصة من الصلاة أعنى بها الواقعة في بعض المواضع المكروهة لكان غاية دلالة صحّة النذر المزبور هو كون المراد بها هي الصلاة بالمعنىٰ الأعم من ناحية نيّة التقرب لا الأعم مطلقاً فيكون المراد بالصلاة المنذورة تركها هي الصلاة الصحيحة إلّا من ناحية نيّة التقرب لأن النذر المتعلّق بتركها لا يستلزم انخرام شيء من أجزائها وشرائطها إلّا نيّة التقرب مع الإلتفات إليه وحينئذٍ تكون صحّته وتحقّق الحنث بمخالفته لو صلي الناذر في بعض المواضع المكروهة كاشفة عن كون الصلاة المنذورة تركها هي الصلاة الصحيحة إلّا من ناحية التقرب فيكون الدليل المزبور من أدلة القائل بالصحيح وهو الصحيح بما عدا قصد التقرب الّذي ليس مقوم للموضوع له.

(٢) والكلام في أنّه موضوع للأعم من الصحيح والفاسد مطلقاً من جميع الجهات لا جهة دون جهة.

(٣) في النذر.

(٤) متعلّق النذر.

(٥) بأن يكون قبل النذر وبعد النذر سواء في الوفاء بتلك المصلحة.

(٦) أي الوفاء بالمصلحة.

محفوظة في الصلاة حتّى بعد النذر فلا بأس بحنثه[١] حينئذٍ ولا قصور أيضاً في صحّة نذره[٢] كما لايخفى وكيف كان، لا يكاد يثبت مدّعى الأعمى بمثل هذه الوجوه[٣] كما[٤] أنّه لايكاد يثبت مدّعى الصحيحي أيضاً بمثل[٥] التبادر و[٦] صحّة السلب إذ[٧]

---

(١) أي يتحقّق الحنث به ويتمكن من حنثه.

(٢) للقدرة على متعلّقه.

(٣) الثلاثة الأخيرة كما عرفت.

(٤) ثمّ قام ﷺ في بيان الإستدلال للقول بالصحيح بوجوه أيضاً.

(٥) الوجه الأوّل هو التبادر قال في «الكفاية» ج ١ ص ٤٣: أحدها التبادر ودعوى أن المنسبق إلى الأذهان منها هو الصحيح إلخ.

(٦) الوجه الثاني هو صحّة سلب اللفظ كلفظة الصلاة عن الصلاة الفاسدة وهي علامة المجاز قال في «الكفاية» ج ١ ص ٤٥: ثانيها صحّة السلب عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقة وإن صحّ الإطلاق عليه بالعناية ولذا في الحديث باب ٨ من أعداد الفرائض في الوسائل نقر كنقر الغراب الحديث ليست بصلاة.

(٧) هذا هو الجواب عن الوجهين وملخّصه أنّه إطلاقي ممّا يحصل الغرض به فعند إطلاق لفظ الصلاة كما لو أوصي بها مثلاً يتبادر الصحيح أو يصح سلب الفاسد منها دون أن يكون حقيقيان ويكشف عن الموضوع له ولا مانع من أن يكون الموضوع له شيء ولكن يتبادر عند إطلاقه فرد خاص منه كالماء فإنّه موضوع للجسم السيال لكن عند إطلاق جئني بماء يتبادر الماء الصافي الحلو البادر مثلاً لما يحصل الغرض به كما هو واضح والشاهد عليه صحّة إطلاق لفظ الصلاة ↖

يمكن دعوى أن التبادر وصحّة السلب إطلاقيان، بل[١] ولا يثبت أيضاً بمثل إطلاق قوله الصلاة قربان كل تقى وناهي عن الفحشاء والمنكر بتقريب أن مقتضى إطلاق ترتّب الأثر على طبيعة الصلاة كون كلّ ما كان صلاة واجداً للأثر فلازمه بمقتضى عكس النقيض[٢] أن كلّما لا يترتّب عليه الأثر المزبور فليس بصلاة وهو المطلوب، وقد تمسك بمثل هذا البيان أستاذنا الأعظم في كفايته[٣]

بمالها من المفهوم بلا عناية على الأعم.

(١) الوجه الثالث هو الأخبار قال في «الكفاية» ج ١ ص ٤٥: ثالثها الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميّات مثل الصلاة عمود الدين أو معراج المؤمن والصوم جنّة من النار إلى غير ذلك إلخ. وملخص الإستدلال بها أن المراد بمثل هذه الجملات هو العمل الصحيح لنسبة ما هو من آثار الصحة إليه ومقتضى إطلاقها هو الملازمة بين ما كان صلاة أو صوماً وهذه الآثار فبمقتضى عكس النقيض كلّما لم يترتب عليه هذه الآثار ليس بصلاة فيكون موضوعاً للصحيح.

(٢) وهو تبديل نقيض الطرفين بجعل نقيض الجزء الأوّل من الأصل جزء ثانياً من العكس ونقيض الجزء الثاني جزء أوّلاً مثل كلّ إنسان حيوان عكس النقيض كلّ لا حيوان لا إنسان والمقام كذلك كما عرفت.

(٣) قال في «الكفاية» ج ١ ص ٤٥: وإرادة خصوص الصحيح من الطائفة الأولى أي لا المسميّات كى يثبت به المطلوب ـ إلى أن قال: ـ لا يصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه إلخ. ومراده من الطائفة الأُولى هو ما نقلناه عنه في صدر الإستدلال بالأخبار فيكون الأثر ملازماً للفظ الصلاة وهو الموضوع له لا الصلاة الصحيحة فتحصل أن لفظ الصلاة قد إستعمل في هذه الأخبار في الصلاة ↖

إذ فيه[١] أن ذلك مبنى على حجيّة أصالة العموم والإطلاق[٢] في ما شكّ في مصداقية شيء للعام[٣]

الصحيحة ويدور أمر هذا الإستعمال بين أن يكون بنحو المجاز لوضعه للأعم وأن يكون بنحو الحقيقة لوضعه لخصوص الصحيح المفروض كونه مستعملاً فيه وأصالة الحقيقة والعموم في مورد الشكّ في المستعمل فيه تعين كون المستعمل فيه هي الحقيقة وببيان آخر أنّه خرج الفاسد عن عموم تلك الأخبار ونشك أن ذلك بنحو التخصيص أو التخصص فأصالة العموم يقتضي بعدم التخصيص في مقام الشكّ بتخصيص العام فيلزم خروج الفرد الفاسد عن عموم تلك الأخبار بنحو التخصص ولازمه الوضع لخصوص الصحيح.

(١) هذا هو الجواب عنه وملخصه أن كون أصالة الحقيقة حجّة في ما كان الشكّ في المراد من أنّه أراد المعنىٰ الحقيقي أم غيره فيعين أصالة الحقيقة كون المعنىٰ الحقيقي مراداً لا في مقام الشكّ في طور إستعمال اللفظ في المعنىٰ المقطوع بإرادته المشكوك طور إستعمال اللفظ فيه فليس بناء العقلاء على أصالة الحقيقة لإثبات أنّه معنىٰ حقيقي وكذلك أصالة العموم إنما نتمسك في مقام الشكّ بخروج بعض أفراد العام عن دائرة حكمه لإحتمال تخصيصه وأمّا إذا علمنا بخروج بعض الأفراد عن العام وشككنا بطور خروج ذلك الفرد هل هو بنحو التخصيص أو التخصص فلا موجب للرجوع إلى شيء من هذه الأُصول اللفظية لرفع الشكّ في كيفيّة الخروج أو الإستعمال.

(٢) وأصالة الحقيقة.

(٣) كما لو علمنا أن زيد خرج عن عموم أكرم العلماء وشككنا أنّه خرج تخصيصاً لكونه عالماً أو تخصصاً لأنّه ليس بعالم فلا أصل يثبت أحدهما.

مع الجزم بخروجه عن الحكم وهو ممنوع[١] ولقد أعترف هو[٢] طاب ثراه أيضاً في بحث العام والخاص من الكفاية[٣] بأن المسلم من حجيّة أصالة العموم أو الإطلاق صورة الشكّ في الخروج مع الجزم بالمصداقية وأمّا في فرض العكس كما نحن فيه لا نسلّم حجيّة الأصل المسطور فراجع كلماته هذا كلّه في أسامي العبادات المركبة المخترعة[٤]،

---

(١) لعدم تحقّق بناء العقلاء عليه فإنّ الأُصول المذكورة قواعد عقلائية يرجع إليها ويؤخذ بها عملاً في مقام الشكّ بالمراد في الخطاب مضافاً إلى أنّه يمكن رجوعها إلى الشبهة المفهوميّة فإن مفهوم الصحة مشكوك عند الشكّ في دخل جزء أو شرط فالشبهة في كونه مصداقاً للصحيح أم لا فلا يمكن التمسك بالعام.

(٢) أي صاحب الكفاية.

(٣) قال في «الكفاية» ج ١ ص ٣٥٠: بقى شيء وهو أنّه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون ما شكّ في أنّه من مصاديق العام مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه مصداقاً له مثل ما إذا علم أن زيداً يحرم إكرامه وشكّ في أنّه عالم فيحكم عليه بمقتضى أصالة عدم تخصيص أكرم العلماء أنّه ليس بعالم بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام فيه إشكال لإحتمال إختصاص حجيتها بما إذا شكّ في كون فرد العام محكوماً بحكمه كما هو قضية عمومه المثبت من الأُصول اللفظية وإن كان حجّة إلّا أنّه لابدّ من الإقتصار على ما يساعد عليه الدليل ولا دليل هاهنا إلّا السيرة وبناء العقلاء ولم يعلم إستقرار بنائهم على ذلك فلا تغفل، إنتهى.

(٤) هذا كلّه في أسامي العبادات من جهة الجامع والموضوع له هو الأعم ←

بما عرفت مفصلاً من أن الجامع يمكن للصحيح وللأعم ثبوتاً وأمّا الإثبات فالموضوع له هو الأعم.

الأمر الثاني عشر: في الثمرة الفقهية لهذه المسألة وإن أشرنا إليها وسيأتي أيضاً قال في «الكفاية» ج ١ ص ٤٢: ومنها أن ثمرة النزاع إجمال الخطاب على قول الصحيحي وعدم جواز الرجوع إلى إطلاقه في رفع ما إذا شك جزئية شيء للمأمور به وشرطيّته أصلاً لإحتمال دخوله في المسمّى كما لايخفى وذلك لعدم إنضباط أجزاء الصحيح لإختلافها بحسب الحالات والخصوصيّات والجامع بينها وإن كان متعيناً في نفسه إلّا أنّه غير متعين عندنا ومع إجمال الموضوع يسقط الخطاب عن الحجيّة لأن التمسك به فرع للعلم بإنطباق موضوعه وهو غير حاصل مع إجماله وجواز الرجوع إليه في ذلك على قول الأعمى في غير ما احتمل دخوله فيه ـ أي المسمّى ممّا شكّ في جزئيته أو شرطيته ـ فيتعذر الرجوع إلى إطلاق قوله تعالى أقيموا الصلاة لنفي الشكّ المذكور على القول بالصحيح لعدم العلم بإنطباق الصلاة على فاقد الجزء مثلاً لإحتمال كونه فاسداً فيمتنع تطبيقه بخلاف القول بالأعم فإن فاقد مشكوك الجزئية عليه يكون صلاة قطعاً حينئذٍ فإطلاق قوله تعالى أقيموا الصلاة يقتضي كون الموضوع نفس الصلاة مطلقاً لا مقيداً بمشكوك الجزئية فيلغي به إحتمال الجزئية نعم لابدّ في الرجوع إليه في ما ذكر من كونه وارداً مورد البيان كما لابدّ منه في الرجوع إلى سائر المطلقات وبدونه لا مرجع أيضاً إلّا البرائة والإشتغال على الخلاف في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين وقد انقدح بذلك أن الرجوع إلى البرائة أو الإشتغال في موارد إجمال الخطاب أو إهماله على القولين فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البرائة على الأعم والإشتغال على الصحيح ولذا ذهب المشهور إلى البرائة مع ذهابهم إلى الصحيح، إنتهى. مضافاً إلى مامر من عدم إبتناء الرجوع إلى البرائة على القول

وأمّا أسامي المعاملات[١] فهي[٢] بين أن لا يكون مركباً كأسامي المسببات بناء[٣] على مسلك تخطئة الشارع للعرف في مورد المخالفة و[٤]بين أن لايكون[٥]

لا بالأعم بل يجري على الصحيح ولو على القول ببساطة المأمور به حيث أن التكليف المتعلّق بالمأمور به بعد إنحلاليته إلى تكاليف ضمنية فبالنسبة إلى المشكوك يشكّ في أصل توجّه التكليف إليه فيجرى البرائة فيه على المختار كما تقدّم مفصلاً، كما سيأتي مفصلاً أن الإطلاق يمكن التمسك حتّى على الصحيحي ولو كان هو الإطلاق المقامي.

(١) الأمر الثالث عشر: في أسامي المعاملات كالبيع والصلح والإجارة ونحوها هل أنها خارجة عن موضوع النزاع أم لا، ثمّ على فرض الدخول هل موضوعة للصحيح أو الأعم ومن المعلوم أن ألفاظ المعاملات يحتمل فيها وجوه.

(٢) الوجه الأوّل: أن يكون ألفاظ المعاملات موضوعة للمسببات وأنها أُمور بسيطة ناشئة من قبل أسبابها الخاصة ويتوصل إليها بعقودها أو ما يقوم مقام عقودها وتكون بمنزلة الأسباب الموجدة لها.

(٣) هذا قيد للأُمور البسيطة بأن يكون أمراً بسيطاً والشارع قد أخطاء العرف في إزدياد القيود ونقصانه وسيأتي مفصلاً، الوجه الثاني: أن يكون أسامي المسببات لكن بناء على تعدد حقيقة البيع عند العرف والشرع.

(٤) الوجه الثالث: أن يكون أسام للأسباب وهو العقود وما يقوم مقامها بناء على أن يكون المعاملة من المخترعات الشرعية وأن الشارع تصرّف في أسماء تلك المعاملة بالوضع أوالإستعمال ولو مجازاً.

(٥) الوجه الرابع: أن يكون المعاملات أسام للأسباب بناء على أنها أُمور عرفية قد أمضاها الشارع.

من المخترعات الشرعية بحيث يكون العنوان المأخوذ في حيز الخطاب مسوقاً لبيان ما هو المعهود عرفاً ولو[١] بنينا على وضعها[٢] عندهم[٣] للصحيح منها كأسامي الأسباب ولازمه[٤] عدم جريان النزاع فيها لعدم ثمرة عليه[٥] من الإجمال على الصحيحي والبيان على الأعمى لأن[٦]

---

(١) يكون وصلية.

(٢) أي أسامي تلك المعاملات.

(٣) أي عند العرف هذه هي الوجوه الأربعة المتصورة والكلام في جريان النزاع فيها.

(٤) هذا هو لازم الوجه الرابع من عدم جريان النزاع فيه لأن النزاع مخصوص بالمخترعات الشرعيّة ولا يجري في الأُمور العرفية والعقد والإيقاع والإيجاب والقبول أُمور عرفية لا تكون من المخترعات الشرعيّة فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيح أو الأعم هذا أولاً.

(٥) وثانياً لا تترتّب الثمرة عليه من التمسك بالإطلاق على الأعمى دون الصحيحي لأن الشارع لم يمض إلّا الأفراد الصحيحة من المعاملات العرفية ولذا نجد المشهور لا يتمسكون بالإطلاق في ما إذا شكّ بصحة بعض الأفراد عند العرف ولو كان أسماء المعاملات موضوعة للأعم عندهم فلا يكون وقع للنزاع المزبور لعدم تصرّف الشارع في التسمية وعدم تعلّق إمضاء الشارع بغير الصحيح من المعاملات العرفية فلا فائدة في النزاع في أن أسماء المعاملات عند العرف موضوعة للصحيح أو الأعم.

(٦) وثالثاً وهو العلة للجميع وهو أنّه كما عرفت إمضاء الشارع للمعاملات ↖

المفروض عدم إجمال الخطاب المنزل على الأفهام العرفية عند صدق العنوان عندهم ومن هنا[١] أيضاً ظهر عدم جريان النزاع المزبور[٢] لعدم الثمرة من جهة سوق الخطاب بلحاظ الأنظار العرفية حتّى على مسلك إختلاف العرف والشرع في المسببات أو الأسباب[٣] بملاحظة دخل بعض القيود في المجعول الشرعي قبال جعل العرف مع إشتراكهما في صدق المعنىٰ عند العرف أيضاً[٤]

العرفية والمعاملات العرفيّة مبيّنة واضحة فلا شكّ فيه أصلاً حتّى يتمسك بالإطلاق لأن العرف مثلاً إمّا يرى أنّه بيع أم لا أو إجارة أم لا وهكذا سائر المعاملات.

(١) أي من جهة عدم الإجمال.

(٢) ثمّ أشار إلى الوجوه الآخر أمّا الوجه الأوّل بأن يكون أُموراً بسيطة واختلاف العرف والشرع يرجع إلى تخطئة الشرع للعرف في الموارد الخاصة كبيع المنابذة والربوى يرونه مصداقاً للبيع مع إتحاد البيع مفهوماً ومصداقاً عند العرف والشرع فحينئذٍ يدور الأمر بين الوجود والعدم هذا لو كانت الملكيّة أمراً واقعياً يتحقّق بالعقد سواء وجد معتبر أم لا وأمّا لو كان أمراً إعتبارياً محضاً عند العقلاء أو أمراً إعتبارياً لكن مقومه نظر العرف وله منشأ إعتباري واقعي فللبحث مجال من إعتبار العرف أو المعتبر الملكيّة الصحيحة أو الفاسدة فيه ولا مؤونة للإعتبار.

(٣) إشارة إلى الوجه الرابع وهو أن يكون أسام للأسباب وأُمور عرفية للإعتبار.

(٤) لما عرفت من عدم الإجمال عند صدق العنوان عند العرف نعم على الوجه الثاني يدخل في محل النزاع لأنّه عليه يمكن قابلية البيع مع كونه ←

وحينئذٍ[١] ينحصر الثمرة المزبورة[٢] الباعثة على النزاع المشهور في أسام المخترعات الشرعية مع عدم سوق الخطاب أيضاً بلحاظ الأنظار العرفية[٣] إذ حينئذٍ صحّ دعوى إجمال العنوان على الصحيحي وعدمه على الأعمى في غير[٤] ما هو مقوّم العنوان حتّى لدى الأعمى هذا، ولكن ذلك[٥]

بسيطاً غاية البساطة للإتصاف بالصحة والفساد.

(١) إشارة إلى الوجه الثالث بأن يكون من المخترعات الشرعية فلا محالة يدخل في محل النزاع بأنّه أسام للصحيح أو الأعم.

(٢) من التمسك بالإطلاق على الأعمى لصدق العنوان عليه دون الصحيحي وذلك بإعتبار كونها قابلة للإتصاف بالصحة بمعنى ترتّب الأثر عليها تارة وبالفساد وهو عدم ترتّب الأثر عليها أُخرى.

(٣) بأن لا تكون العناوين من الأُمور العرفية وقد أمضاها الشارع.

(٤) أي غير الأجزاء الّتي دخيل في ماهيّة العنوان ومقوم له حتّى عند الأعمى.

(٥) أي الثمرة المزبورة من التمسك بالإطلاق من مثل أحل الله البيع عن الشكّ في مدخلية شيء في البيع فإنّه على الأعم لا بأس بالتمسك بالإطلاق في نفي ما شكّ في إعتباره ولا كذلك الأمر على الصحيح فإنّه عليه مع الشكّ في مدخلية شيء في صحّته عرفاً يشكّ في تحقّق المسمّى بدونه ومعه لا يبقى مجال للتمسك بالإطلاق وعلى أي هذه الثمرة تترتّب إن لم يكن الدليل مجملاً كما ستعرف.

أيضاً مبنى على كون الإطلاقات على الأعمى في مقام البيان[١] وإلّا[٢] فلا بيان على الأعمى أيضاً لأن المهمل[٣] بمنزلة المجمل كما لا يخفى وحينئذٍ لا يبقى ثمرة مهمّة في مثل هذه المسألة[٤]

---

(١) وهو العمدة من مقدّمات الحكمة الجارية لأخذ الإطلاق.

(٢) أي ولو لم يحرز كونها في مقام البيان.

(٣) أي عدم إحراز البيان بمنزلة الإجمال ولا يفرق في ذلك بين العبادات والمعاملات فإن لم يحرز كونها في مقام البيان فلا يمكن التمسك بالإطلاق في كلا الموردين وبالجملة أن هذه الثمرة مجرد فرض لعدم ورود تلك المطلقات في مورد البيان من جهة الأجزاء والشرائط بل في مقام الإهمال ولمحض التشريع فيكون بمنزلة العدم، وفيه أن الوجدان على خلافه من تمسك الفقهاء بالإطلاق في مورد الشكّ في الجزء وغيره في أبواب الفقه في جملة من الموارد فيظهر أنّه في مقام البيان.

(٤) هذا كلّه في الإطلاق اللفظي فإنّه على الأعمى يصح التمسك به دون الصحيحي فلا يجوز التمسك بالإطلاق اللفظي في نفي ما شكّ في إعتباره شرعاً في صحّة البيع لإحتمال خطأ العرف في ما يرونه مصداقاً للبيع ومعه يشكّ في أصل تحقّق البيع بدون المشكوك لعدم إتباع فهم العرف إلّا في مقام كشف المفاهيم لا في مقام تطبيق المفهوم على مصداق الخارجي فارغاً عن معلومية المفهوم وحينئذٍ فمع إحتمال خطأ العرف في تطبيق مفهوم البيع على المورد لم يجز التمسك بالإطلاق لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، والإطلاق اللفظي هو أن يرد الحكم على الطبيعة ذات الحصص بخلاف الإطلاق المقامي فعدم ذكر الجزء أو القيد في مقام بيان تعداد الأجزاء والشرائط وحينئذٍ إطلاق ⇖

وتوهّم الإنتاج في النذر[١] مدفوع بأنّه لم يكن ثمرة المسألة من حيث وقوعها في طريق استنباط حكم فرعي كلّي[٢]

والمقامي يصح التمسك به حتّى على القول بالصحيح فالعرف يرون الفرد الغير الواجد للمشكوك بحسب إرتكازهم مصداقاً حقيقياً للبيع ويرتبون عليه الآثار من النقل والإنتقال ولم يردعهم الشارع فيكشف عن أن ما يكون بيعاً عندهم بيع شرعي أيضاً وإلّا لكان عليه التنبيه بذلك فيكون مثمر الثمر الإطلاق اللفظي والفرق بينهما أن ذلك يستفاد من نفس اللفظ كأعتق رقبة والإطلاق المقامي يستفاد من الجملة كصحيحة حماد ونحوها الّتي في بيان تعداد الأجزاء المركب الصلاتي وغيرها ولم يذكر هذا القيد كما ذكر في محله والإطلاق المقامي يكون محكوماً للإطلاق اللفظي في القيود الغير المغفولة وأمّا في القيود المغفولة فيتمسك به دونه.

(١) هذه ثمرة ثانية لمسألة الصحيح والأعم بأنّه لو نذر إعطاء درهم لمن يصلي أو يبيع، فعلى القول بالأعم تتحقّق البرائة بإعطائه لمن يصلي الفاسدة أو يعامل معاملة فاسدة من جهة صدق العنوان كالصلاة والبيع عليها حقيقة بخلافه على الصحيح فإنّه لا يحصل الوفاء بالنذر إلّا في صورة إحراز كونها صحيحة شرعاً قال في «الكفاية» ج ١ ص ٤٣: وربما قيل بظهور الثمرة في النذر أيضاً إلخ.

(٢) وملخص الجواب أنّها ثمرة لمسألة فرعية لأن المسألة الأُصوليّة هي الّتي تقع نتيجتها في طريق الإستنباط وتكون منتجة لحكم كلّي فرعي كما في مسألة حجيّة الخبر الواحد والثمرة المفروضة في المقام لا تكون كذلك إذ لا تكون تلك إلّا من باب تطبيق كبرى فرعيّة وهي مسألة وجوب الوفاء بالنذر على المورد وعليه فلا يكون جواز الإعطاء إلّا ثمرة لمسألة فرعيّة دون الأُصوليّة.

كيف ولازمه[١] قابليّة جعل النزاع في كلّ برّ وفاجر من المسائل الأُصوليّة أو مباديها توطئة لترتّب هذه النتيجة[٢] وهو كما ترى[٣] وعليك بالمراجعة إلى المطولات في توضيح هذه النكتة وتدّبر فيها[٤]

---

(١) أي لو كان النذر من ثمرات المسائل الأُصوليّة لكان كلّ مسألة من المسائل الأُصوليّة من دون حد لها.

(٢) وهو النذر.

(٣) ان ضابطة مسألة الأُصوليّة لا تتطبق على مسألة النذر أصلاً.

(٤) كما في «الكفاية» ج ١ ص ٤٣: وغيرها قال فيها إلّا أنّه ليس بثمرة لمثل هذه المسألة لما عرفت من أن ثمرة المسألة الأُصوليّة هي أن يكون نتيجتها واقعة في طريق إستنباط الأحكام الفرعية فإفهم إلخ. فالمسألة الأُصوليّة تقع في طريق استنباط الحكم الكلّي، وأمّا ما هو مشتبه في الموضوع الخارجي كإعطاء الدرهم له وفاء بنذره أم لا فليس من وظائف الأُصول بل المرجع العمومات أو الأُصول العملية كالإشتغال ونحوه بقي أمران أحدهما وهو أنّه أسامي المعاملات موضوعة للأعم بالتبادر والإرتكاز وعدم صحّة سلب البيع أو غيره عن الأعم وأن جماعة تبيعون في السوق بعضهم ببيع ربوي وبعضهم ببيع غرري وبعضهم بالصحيح يصدق عنوان البيع على جميع معاملاتهم ومن المعلوم أيضاً أنها موضوعة للمسببات لأن الشارع لم يستعملها إلّا فيما إستعملها العرف فيها والمعاني عند العرف نفس المسببات فلا يريد العرف من بعت داري إلّا المبادلة وهكذا، ثانيهما أن الآيات الّتي تكون في مقام البيان كثيرة جدّاً كقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ويتمسك بالإطلاق في ما لو شككنا في إعتبار شيء في ◄

مقالة[١] لا إشكال في وقوع الإشتراك في أي لغة كما نراه بالوجدان[٢] وتوهّم[٣]

هذه الماهيّة قيداً غير الكف عن الأكل والشرب ونحوهما ممّا أخذ في ماهيّته شرعاً ومنها أقيموا الصلوة ونحوها ومنها أحل الله البيع في ما لو شكّ في إعتبار العربية ونحوها في الصيغة وتجارة عن تراض ونحوها وأوفوا بالعقود وماورد في النكاح والإرث وغيرهما ونرى أن أصحابنا في كتاب البيع يتمسكون بتلك الإطلاقات وفي المقام يتشككون فيها وكذا ماورد في السنة من المطلقات كثيرة جدّاً كما هو واضح، هذا كلّه مضافاً إلى عدم لزوم ترتّب ثمرة فعلية على المسألة الأُصوليّة بل يكفي إمكان وقوعها في طريق الإستنباط أو الإستنتاج الحكم الشرعي كما لايخفى.

(١) نموذج الثالث عشر في الإشتراك، ويقع البحث عن جهات ثلاث من حقيقته وإمكانه ووقوعه، أمّا الجهة الأُولى في حقيقته وهي وضع طبيعي اللفظ الواحد مادّة وهيئة بإزاء معنيين أو أكثر كما في لفظ العين فإنّه موضوع لنّيف وسبعين معنىٰ، أمّا الجهة الثانية والثالثة فذهب قوم إلى وجوبه وآخرون إلى إمتناعه كصاحب تشريح الأُصول وغيره والحقّ إمكانه ووقوعه.

(٢) وأدل دليل على إمكانه هو وقوعه كما مر في لفظ العين وكذا القرء للحيض والطهر قال عليه السلام في باب ١٤ من أبواب العدد القرء ما بين الحيضتين، الأقراء هي الأطهار وفي رواية عدة الّتي تحيض ويستقيم حيضها ثلاثة قروء وهي ثلاث حيض فهنا وجوه يرجع إلى الإمتثال والوجوب والإمكان ذكر المحقّق الماتن رحمه الله بلفظ التوهّم ودفعه.

(٣) هذا التوهّم هو الوجه الأوّل الّذي يرجع إلى انكار الإشتراك اللفظي ←

إرجاع كلّ مورد يوهم الإشتراك إلى معنىٰ وحداني جامع بين الفردين تكلف بارد[١] لايصلح أن ينظر إليه، كما أن توهّم[٢] منافاته لحكمة الوضع أبرد[٣] إذ ربما يتعلّق الغرض بإجمال الكلام بل[٤]

وإثبات الإشتراك المعنوي وأن جميع ما تتخيله الإنسان أنّه مشترك لفظي يكون له قدر مشترك في البين بين المعاني وهو الموضوع له دون المعاني المتعدّدة بعد ماكان الإشتراك ممتنعاً، وهذا الوجه للإمتناع منسوب إلى صاحب محجة العلماء في مباحث الألفاظ المسمّى بالإتقان وما عثرت عليه في المكتبات ونقل عنه في «نهاية الدراية» ج ١ ص ٦١: قال حيث زعم أن اللفظ في المثالين غير موضوع للمعنيين بل للجامع الرابط بينهما نظراً إلى إستحالة التقابل بين معنيين لا جامع بينهما مستشهداً بعدم التقابل بين الظلمة والحمار ولا بين العلم والحجر والقرء موضوع للحالة الجامعة بين حالتي الطهر والحيض من المرئة، والجون لحال اللون من حيث السواد والبياض وظنّ أن خفاء الجامع أوهم الإشتراك، إنتهى.

(١) هذا هو الجواب عنه بأنّه لا دليل عليه بعد ماكان المعاني متغايرة ولا جامع بينها ظاهراً كالقرء الموضوع للطهر والحيض.

(٢) هذا هو الوجه الثاني لإمتناع المشترك اللفظي وتوضيحه أن الإشتراك مستلزم للإخلال بالتفهيم والتفهم المقصود من الوضع بلا نصب قرينة على المراد واستلزام التطويل بلا طائل معها وهذا واضح.

(٣) هذا هو الجواب عن هذا التوهّم فإنّه مضافاً إلى وقوعه وهو أدل دليل على إمكانه، أنّه أوّلاً كثيراً ما يتعلّق الغرض بالإجمال المعلوم عدم حصوله غالباً إلّا بذلك فلا يكون حينئذٍ إخلال بالغرض.

(٤) وثانياً أنّه ربما يتحقّق حكمة الوضع وغرضه وهو التفهيم والتفهم بقيام

ربما يترتّب عليه غرض التفهيم كما في صورة قيام القرينة على عدم إرادة بقية المعاني فإنّه مع الوضع لهذه[١] يحمل عليه وإلّا[٢] فلابدّ من الحمل على أقرب المجازات[٣] وأيضاً توهّم[٤]

القرينة على عدم إرادة بقية المعاني ولو قرينة حالية فلا يلزم تطويل بلا طائل ولا إخلال بغرض الواضع فإنّه حينئذٍ يحمل على المعنىٰ المقصود، اشار إلى الوجهين في «الكفاية» قال فيها ج ١ ص ٥٢: وإن أحاله بعض لإخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن لمنع الإخلال أوّلاً لإمكان الإتكال على القرائن الواضحة ومنع كونه مخلاً بالحكمة ثانياً لتعلّق الغرض بالإجمال إحياناً إلخ.

(١) أي لهذا المعنىٰ المشترك اللفظي مع غيره.

(٢) أي لو لم يكن موضوعاً للمشترك اللفظي.

(٣) إلى المعنى الحقيقي.

(٤) هذا هو الوجه الثالث لإمتناع المشترك اللفظي وملخصه تقدّم مفصّلاً أن الوضع ليس هو جعل اللفظ علامة على المعنىٰ بل عبارة عن نحو إختصاص خاص بين اللفظ والمعنىٰ وجعل اللفظ مرآة تصور المعنىٰ وعنواناً فانياً فيه وتحكى عنه بحيث لا يرى السامع وجود اللفظ في الخارج إلّا وجود المعنىٰ فلا يكون مطلق الإختصاص ولو على نحو الإمارية وحينئذٍ إذا تعلّق الوضع باللفظ أكثر من مرة لزم أن يكون كلّ فرد من أفراد طبيعية مرآة بالفعل لأكثر من معنىٰ وعنواناً فانياً بالفعل في أكثر من معنىٰ وهو محال لإمتناع إختصاص لفظ واحد بذلك الإختصاص الخاص بالمعنيين المتباينين أو أزيد بنحو كان اللفظ مرآة وفانياً فيهما وأن يكون شيء واحد فانياً دفعة واحدة فنائين في أمرين متباينين.

اختصاص شيء بشيء حصر إستعماله فيه وإنحصار إرائته به وهو ينافي الإشتراك ومرجعه في الحقيقة إلى منافاة الإشتراك مع حقيقة الوضع الّذي هو إختصاص اللفظ بالمعنىٰ بنحو[١] الطبيعة السارية في الطرفين، مدفوع جدّاً[٢] إذ لا نعنىٰ من الوضع إلّا مجرّد جعل اللفظ بإزاء معنىٰ[٣]

---

(١) وهذه إشارة إلى إن قلت آخر وهو أنّه يمكن أن يخصص الواضع طائفة من أفراد طبيعي اللفظ بمعنىٰ من المعنيين وطائفة أُخرى من أفراد طبيعي ذلك اللفظ بالمعنىٰ الآخر، فيشير إلى جواب هذا الإيراد بأن الوضع يسرى إلى جميع وجودات طبيعي اللفظ بنحو القضيّة الحقيقيّة من الأفراد المقدرة الوجود والمحقّقة أو بنحو الطبيعة السارية ومعه كيف يعقل أن يخصص طائفة لأحد المعنيين وأُخرى للمعنىٰ الآخر.

(٢) فأشار إلى جواب هذا التوهّم وهو أن وضع اللفظ للمعنيين لا يوجب كونه مرآتاً له بالفعل بل الوضع يوجب إستعداد اللفظ الموضوع للحكاية عن المعنىٰ عند الإستعمال واللفظ الموضوع بالإستعمال في المعنىٰ يخرج من القوة إلى الفعلية في الحكاية والمرآتية وإذا استعمل ثانياً في المعنىٰ الآخر وجد فرد جديد من طبيعي اللفظ وصار مرآة للمعنىٰ الآخر فلم يكن لفظ واحد شخصاً مرآتين لمعنيين ولو في آنين فالإشتراك يوجب سعة إستعداد اللفظ الحكاية عن معان متعدّدة لا أنّه يوجب فعلية الحكاية عنها وفعلية الحكاية بنفس الإستعمال المقرون بالقرينة وفي حال إستعماله في أحد معانيه يكون مرآة بالفعل حاكية عن ذلك المعنىٰ المستعمل فيه.

(٣) الموجب لصيرورة اللفظ ظاهراً في المعنىٰ ظهوراً فعلياً لو ←

وهذا المعنىٰ قابل للتحقّق بالنسبة إلى المعنيين أو أزيد غاية الأمر نتيجة صلاحيّته للإرائة بالنسبة إلى كلّ واحد فيحتاج فعليّته[١] إلى قرينة شخصية وحيث أن بنفس هذا الجعل[٢] يخرج اللفظ من إطلاق قابلية الإرائة بالنسبة إلى غير المجعول[٣] ينتزع[٤] حينئذٍ نحو اختصاص حاصل بينهما وهذا المعنىٰ[٥] من الإختصاص لايوجب حصر القالبية له بل ومع تعدّد الوضع يتحقّق اللفظ أيضاً نحو إختصاص بالإضافة إلى غير الموضوع له أوّلاً، ولئن شئت قلت هذا المقدار من الإختصاص لا يقتضي أزيد من صلاحيّة اللفظ للإرائة لا فعليّتها[٦]

لا ما يمنعه أو يزاحمه.

(١) بالإستعمال.

(٢) والوضع أوّلاً.

(٣) أوّلاً كالقرء للحيض مثلاً.

(٤) من هذا الوضع.

(٥) من الوضع الأولى.

(٦) وربما يستشكل في هذا الجواب بأن جعل اللفظ للمعنىٰ يجب أن يكون بنحو الطبيعي بحيث يمكن أن يستعمل في كلّ فرد من المعنىٰ مثل لفظ القيام الموضوع لصفة خارجية القابل للصدق على جميع المصاديق الخارجية وكذلك لفظ القعود وغيره وفي المقام لا يمكن أن يجعل لفظ القرء مثلاً للطهر والحيض ضرورة أنّه لا يكون فيه إستعداد الإستعمال في جميع الأزمان فإنّه لا يمكن أن يستعمل القرء في مورد يكون المراد به الحيض في الطهر وكذلك العكس

وبإزاء هذه التوهّمات السابقة توهّم أُخر[١] وهو توهّم وجوب الإشتراك بخيال تناهي الألفاظ وعدم تناهي المعاني، و[٢] لا بعد فيه في الأعلام الشخصية[٣]

والوضع على أحدهما لا على التعيين أيضاً لا معنىٰ له لأنّ هذا العنوان عنوان وهمي محض لا يكون له مطابق في الخارج بوجه لأنّه في الخارج إمّا أن يكون ذا أو ذلك على التعيين لا على الإجمال ولكن الجواب الصحيح هو أن يقال للنفس أن تلاحظ المعاني المتعدّدة في آن واحد لأنها مظهر لقدرة الله تعالى ولها أن يشغلها بعض الشؤون عن البعض الآخر وإن لم تكن بحيث لا يشغلها شأن عن شأن كليّة فإن من لا يشغله شأن عن شأن مطلقاً هو الله تعالى وعلى أي فإذا لاحظت المعاني تضع اللفظ في آن واحد للجميع ألا ترى أنها حين الحكم يكون الموضوع والمحمول كلاهما عندها حاضرين وإلّا لا يمكن أن يقال إن لحاظ الموضوع يكون حين لحاظ المحمول وبالعكس ليحصل الربط بينهاويصح الحمل.

(١) الوجه لوجوب الإشتراك اللفظي وملخص الإستدلال عليه بأن الألفاظ والتراكيب المؤلّفة منها جميعاً متناهية والمعاني غير متناهية والحاجة ماسة إلى تفهيم المعاني بالألفاظ ولا يتم ذلك إلّا بالإشتراك حتّى لو قيل بتناهي المعاني مع كثرتها للقطع بزيادتها على الألفاظ وتراكيبها زيادة تخرج عن حد الإحصاء بحسب العادة.

(٢) فأجاب عن التوهّم بأنه تارة يراد الأعلام الشخصية وأُخرى غير الأعلام الشخصيّة من المعاني الكلّيّة وأسماء الأجناس والأعلام الشخصيّة تارة يراد المعاني الجزئية وأُخرى يلقى الكلّي.

(٣) ففي الأعلام الشخصيّة كلفظ زيد ويراد منه المعاني الجزئية الّتي

بعد جريان الديدن على عدم البناء في تفهيمها على إلقاء الكلّي بنحو الدالين[١] إذ حينئذٍ لا محيص من الإشتراك فيها نعم[٢] إمكان إلقاء الكلّي وإرائة الخصوصيّة بدال آخر يمنع عن وجود وقوع الإشتراك على الإطلاق[٣] مع قطع النظر عن الديدن المزبور كما أن[٤] في غير الأعلام الشخصيّة أيضاً أمكن دعوى عدم التناهي بالنسبة إلى الماهيات المخترعة[٥] والمركبات الإختراعية الإعتبارية[٦] أو الحقيقية المزجية الخارجية[٧]

تمس الحاجة إلى الدلالة عليها بخصوصها بألفاظ تخصها يمكن وضعها بإزائها وتمس الحاجة إلى الإشتراك لأنها غير متناهية عرفاً من المسمى بزيد مثلاً.

(١) بأن يستعمل اللفظ في المعنىٰ الكلّي والخصوصيّة تكون بدال آخر.

(٢) أمّا المعاني الجزئية لو مست الحاجة إلى تفهيم جميعها وإن كانت غير متناهية إلّا أن كلّيّاتها متناهية فيلقى الكلّي ويمكن الإستغناء بالوضع لها عن الوضع لجزئياتها بإستعمال ألفاظها فيها وإرادة جزئياتها مع القرينة بنحو تعدّد الدال والمدلول فحينئذٍ لا حاجة إلى الإشتراك أصلاً.

(٣) سواء كان في الأعلام الشخصيّة أو غيرها.

(٤) وأمّا في غير الأعلام الشخصيّة من المعاني الكلّيّة كما في المخترعات وغيرها أيضاً يقول﵀ لا يبعد عدم تناهي المعاني ويكون على نحو الإشتراك.

(٥) الخارجية كالسيارة والطيارة وأمثالهما.

(٦) كالصلاة والصوم ونحوهما.

(٧) كما في المركبات من الأدوية كسقمونيا وأمثاله فكلّ ذلك معان غير متناهية عرفاً فيكون من المشترك اللفظي.

نعم في البسائط الخارجيّة[١] وإن كانت من المركّبات التحليليّة العقليّة[٢] فضلاً عن البسائط العقليّة[٣] أمكن دعوى تناهيها[٤] كتناهي الألفاظ[٥] لكن المفاهيم الكلّيّة[٦] غير مختصة بالبسائط بل يشمل المركبات والإختراعيات[٧] وحينئذٍ حالها[٨] حال الأعلام الشخصيّة من لزوم الإشتراك بالنظر إلى الديدن[٩] وعدمه[١٠] على الإطلاق[١١] لإمكان تفهيم كلّ مورد بالدالين[١٢]

---

(١) كالنفس الناطقة الموضوع له للإنسان.

(٢) فإنّه بالتحليل العقلي حيوان ناطق.

(٣) كالمجردات.

(٤) أي تناهي تلك المعاني لكونها معدودة محصورة.

(٥) لأنها مركبة من الحروف المعهودة وهي محصورة.

(٦) والمعاني الكلّيّة.

(٧) كما عرفت مفصلاً.

(٨) أي حال المركبات والمخترعات.

(٩) من إلقاء الألفاظ بداعي المعاني الجزئية.

(١٠) أي عدم الديدن وهو ما كان بإلقاء الكلّي وإنّما الجزئيات يدلّ عليها بدال آخر.

(١١) أي سواء كان في الأعلام الشخصيّة أو غيرها.

(١٢) أحد الدالين يدلّ على المعنىٰ الكلّي والدال الآخر على تطبيق ذلك الكلّي على المعنىٰ الجزئي.

كما لا يخفى وبالجملة لا إشكال في هذه الجهات[١]

---

(١) فبتعدّد الدال والمدلول تكون المعاني كلّيّة متناهية ويبطل وجوب الإشتراك قال في «الكفاية» ج ١ ص ٥٣: وربّما توهّم وجوب وقوع الإشتراك في اللغات لأجل عدم تناهي المعاني وتناهي الألفاظ المركبات فلابدّ من الإشتراك فيها وهو فاسد لوضوح إمتناع الإشتراك في هذه المعاني لإستدعائه الأوضاع الغير المتناهية، ولو سلم أي الوضع غير متناه لم يكن يجدي في الخارج إلّا في مقدار متناه، مضافاً إلى تناهي المعاني الكلّيّة وجزئياتها وإن كانت غير متناهية إلّا أن وضع الألفاظ بإزاء كلّيّاتها يغني عن وضع لفظ بإزائها كما لا يخفى مع أن المجاز باب واسع فإفهم إلخ. وأورد على المناقشة الأخيرة أستادنا الخوئيّ في «المحاضرات» ص ١٩٩ ج ١: قال نعم أن ما سلمه ﷺ من تناهي الألفاظ فهو غير صحيح وذلك لأنّه يمكن لنا تصوير هيئات وتركيبات متعدّدة من الألفاظ بإعتبار كونها مؤتلفة من الحروف الهجائية بعضها من بعض إلى عدد غير متناه فاللفظ الواحد يختلف بإختلاف حركاته فلو ضم أوّله أو رفع أو كسر فهو في كلّ حال لفظ مغاير للفظ في حالة أُخرى وكذا لو رفع آخره أو ضم أو كسر وإذا أضيف إليه في جميع هذه الأحوال حرفاً من الحروف الهجائية صار لفظاً ومركباً. ثانياً غير الأوّل وهكذا فتصبح الألفاظ بهذه النسبة غير متناهية إلخ. وفيه أنّه مع ذلك متناهية وقابل للتعداد ولو صعباً لأن مواد الألفاظ ثمانية وعشرون حرفاً كما إعترف به والحركات ثلاث مع الجزم لا أزيد والكلمة مركب من الحروف ليس مركباً أزيد من الخمس حرف غالباً فكلّما ضربنا بعضها ببعض لا يخرج عن الحد المتناه وسيأتي أيضاً باقي كلماته وذكر في «الكفاية» ج ١ ص ٥٣: كما أن إستعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهّم لأجل لزوم التطويل بلا طائل مع ↖

الإتكال على القرائن، والإجمال في المقال لو لا الإتكال عليها، وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه كما لا يخفى. وذلك لعدم لزوم التطويل فيما كان الإتكال على حال أو مقال آتى به لغرض آخر ومنع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه ممّا يتعلّق به الغرض وإلّا لما وقع المشتبه في كلامه وقد أخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه قال الله تعالى فيه آيات محكمات هن أمّ الكتاب وآخر متشابهات، إنتهى. وقال في «الفصول» ص ٣١: والحقّ وقوعه فيه ـ أي في القرآن ـ أيضاً لنا على إمكانه عدم ما يقتضي وجوبه وإمتناعه وعلى وقوعه في اللغة نص اللغويين عليه في ألفاظ كثيرة كالقرء سورة بقرة آية ٢٢٨ في الطهر والحيض والعين سورة آل عمران آية ١٣ في الجارية والجارحة وعسعس في سورة تكوير آية ١٧ في أقبل وأدبر إلى أن قال ثبوت الإشتراك في هذه الإشتراك في هذه الألفاظ يقضي بوقوعه في القرآن لوقوعها فيه ذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود» ج ١ص ٥١: لا إشكال في إمكان الإشتراك والترادف ووقوعهما في لغة العرب وغيرها ولا يعتني ببعض التسويلات والمغالطات الّتي فسادها غني عن البيان إنما الإشكال في منشأهما فالمعروف أنّه الوضع تعييناً أو تعيناً لكنّه يظهر من بعض المورخين أنهما حدثا من خلط بعض اللغات ببعض مثلاً كان يعبر عن معنىٰ في لغة الحجاز بلفظ ويعبر عن ذلك المعنىٰ في لغة العراق بلفظ آخر وبذلك اللفظ عن معنىٰ آخر ومن جمعهما أخيراً وجعل الكل لغة واحدة حدث الإشتراك والترادف ولا فائدة مهمة في تحقيق ذلك، إنتهى. وكان يصر على هذه الجهة أستادنا الزنجانيّ ﷺ وكذا سائر أساتذنيّ قدّس الله أرواحهم لكن إستشكل عليه أستادنا الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ٢٠٤: قال إن ما ذكره هذا القائل وإن كان ممكناً في نفسه إلّا أن الجزم به مشكل جدّاً ولا سيّما بنحو الموجبة الكلّيّة لعدم الشاهد عليه من الخارج حيث أنّه ممّا لم ينقل في كتب التاريخ ولا غيره ◄

ومجرد نقل مورخ حسب إجتهاده لا يكون دليلاً عليه بعد عدم نقل غيره إياه بل ربما يبعد ذلك وقوع الإشتراك في الأعلام الشخصية فإنّ شخصاً واحداً كالأب مثلاً يضع لفظاً واحداً لأولاده المتعدّدين كما في أولاد الحسين عليه السلام فإنّه عليه السلام وضع لفظ على لثلاثة من أولاده، إنتهى. وقال في ص ٢٠٢: وأمّا على ما نراه من أن حقيقة الوضع التعهد والإلتزام النفساني فلا يمكن الإشتراك بالمعنىٰ المشهور وهو تعدّد الوضع على نحو الإستقلال في اللفظ الواحد والوجه في ذلك هو أن معنىٰ التعهد كما عرفت عبارة عن تعهد الواضع في نفسه بأنّه متى ما تكلم بلفظ مخصوص لا يريد منه إلّا تفهم معنىٰ خاص ومن المعلوم أنّه لا يجتمع مع تعهده. ثانياً بأنه متى ما تكلم بذلك اللفظ الخاص لا يقصد إلّا تفهيم معنىٰ آخر يباين الأوّل ضرورة أن معنىٰ ذلك ليس إلّا النقض لما تعهده أوّلاً إلّا أن يرفع يده عن الأوّل والإلتزام من جديد، إنتهى. وفيه أوّلاً أنّه على التعهد معقول على ما نقله المحقّق النائينيّ من المورخ لأنّه تعهد شخصين وطائفتين من العرب لا ربط لأحدهما بالآخر، وثانياً أن قول المورخ المزبور بعد اعتماد المحقّق المزبور عليه يكون على وجه صحيح وعليه الإعتبار أيضاً من كون لفظ واحد كيف يجعله للمعنيين أو أزيد وكان جزيرة العرب مشحونة بالأعراب ولكلّ طائفة وضع خاص يخصّه. وثالثاً أن الواضع عنده يكون كلّ شخص فلا مانع من طائفة وضع خاص يخصّه. وثالثاً أن الواضع عنده يكون كلّ شخص فلا مانع من طائفة واحدة أن يتعهد بشخص لمعنىٰ وشخص آخر نفس اللفظ إبراز معنىٰ الآخر وكلّ منهما بيده الإعتبار من دون رفع اليد عن التعهد الآخر فليس من الأُمور المضادة حتّى لشخص واحد فكيف بشخصين بعد ما كان في مقام الإستعمال كما إعترف هو أيضاً من لزوم نصب قرينة على إراده تفهيم أحدهما بالخصوص كما لا يخفى وإن شئت قلت فرق بين الوضع والإستعمال فإنّه لا يمكن إستعمال اللفظ في

٦٠٢ ـــــــ

وإنّما الكلام[١] ومعركة الآراء في جواز إستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد[٢] سواء كانا حقيقتين[٣] أو حقيقة ومجازاً[٤] أو مجازيين[٥] وتوضيح الحال في هذا المجال يقتضى رسم مقدمة لتنقيح محط هذا البحث بين الأعلام فنقول وبه التكلان[٦]

---

(١) نموذج الرابع عشر في أن إستعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ واحد هل يجوز أم لا.

(٢) على نحو الإستقلال بنحو كان كل واحد من المعنيين أو المعاني كما إذا لم يستعمل إلّا فيه.

(٣) كإستعمال العين في العين الباكية والعين الجارية والقرء في الحيض والطهر وهكذا.

(٤) كإستعمال لفظة الأسد في الحيوان المفترس ورجل الشجاع معاً.

(٥) كإستعمال لفظة الأسد في الرجل الشجاع والهرة الشجاعة.

(٦) أمّا المقدّمة فتتضح بما نشير إليه وهو أن المحتملات المتصورة من الإستقلال وجوه الأوّل إرادة إستقلال ذات المعنىٰ الملحوظ في الذهن في قبال عدم الإستقلال الّذي هو بمعنىٰ إنضمامه مع الغير فيه ويكون المعنيان كلّ واحد منهما مورد لحاظ مستقل بأن تعلّق لحاظان على محلوظين ومعنيين، الثاني تعلّق لحاظ واحد على مجموع المعنيين بأن أراد إستقلال ذات المعنىٰ الملحوظ في الذهن ولكن تعلّق لحاظ واحد بالمجموع لعدم التلازم بين تعدّد المعنىٰ الملحوظ وتعدّد اللحاظ فيمكن أن يكون المعنىٰ الملحوظ مع كونه متعدّداً متعلّقاً للحاظ واحد كلحاظك نقاطاً متعدّدة بلحاظ واحد متعلّق بالمجموع، الثالث إرادة الإستقلال حسب مرحلة إرادة الحكم أو الأعراض الخارجية كما في العام

أن مورد نزاع الأعلام حسب صراحة كلماتهم[١] إنّما[٢] هو في صورة ارادة المعنيين من اللفظ بنحو يكون كلّ واحد من المعنيين موضوع النفى والإثبات[٣] ومن المعلوم أن غرضهم من النفى والإثبات هو النفى والإثبات في النسبة الكلامية[٤]

الأفرادي في قبال عدم إستقلاله بحسبه كما في العام المجموعي فأشار إلى هذه الوجوه.

(١) قال في «الكفاية» ج ١ ص ٥٤: أنّه قد اختلفوا في جواز إستعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ واحد على سبيل الإنفراد والإستقلال بأن يراد منه كلّ واحد كما إذا لم يستعمل إلّا فيه، وقال في «الفصول» ص ٥٢: الرابع أن يستعمل في كلّ واحد من المعنيين أو المعاني على أن يكون كلّ واحد مراداً من اللفظ بإنفراده كما إذا كرر اللفظ وأريد بذلك.

(٢) هذا هو الوجه الأوّل من تعلّق لحاظ مستقل لكلّ من المعنيين فيتعدّد اللحاظ المستقل بتعدّد المعاني.

(٣) أي كلّ واحد من المعنيين أو المعاني ملحوظ مستقل وتمام الملحوظ فى مقام اللحاظ وموضوع النسبة والثبوتية والسلبية لا ملحوظاً ضمناً.

(٤) وبعبارة واضحة هو الإستقلال في مرحلة النسبة الكلامية الملازمة مع الإستقلال بحسب اللحاظ بإعتبار تفرعها على لحاظ المنتسبين نظراً إلى أن إستقلال المعنىٰ بالإضافة إلى مثل هذه النسبة الكلامية فرع لحاظ كلّ من المنتسبين مستقلاً في مقام إرجاع المحمول إليه خصوصاً مع إختلاف المنتسبين من جهة الإيجاب والسلب فإن إيقاع الإيجاب والسلب حينئذٍ لكلّ واحد منهما لا محالة يحتاج إلى لحاظ كلّ منهما لحاظ مستقل بنحو يكون كلّ واحد منهما

الملازمة مع الإرادة الإستعمالية[١] لا النفى والإثبات في سائر الجهات[٢] من مثل الأحكام الخارجية عن النسب الإيقاعية الّتي كان الكلام طريقاً إليها[٣] أو[٤] موجدة لها[٥] إذ مثل هذه النسب[٦] غير مرتبط بكيفية إستعمال اللفظ في معناه[٧]

تمام الملحوظ في لحاظه وهو المراد من كون المعنيين كلّ واحد منهما يقع مورداً للنفي والإثبات.

(١) لأن النسبة الكلامية إنما تتحقّق بالإستعمال لا غير.

(٢) غير النسبة الكلامية والإرادة الإستعمالية ممّا يرجع إلى دواعي الإستعمال وهو إرادة الإستقلال حسب الحكم بثبوت النسبة وعدم ثبوتها أو إرادة الوجود أو غيرهما كما مر.

(٣) أي إلى تلك الأحكام وهو الوجه الثالث المتقدّم.

(٤) كون الكلام.

(٥) أي لتلك الأحكام على القولين في ذلك من أن الحروف والهيئات إخطاري أو إيجادي.

(٦) أي النسب الخارجية.

(٧) لما عرفت من تحقّق الإستعمال بدونه ولازمه خروج فرض إستعمال اللفظ في المعنيين بنحو يكون كلّ واحد منهما متعلّقاً للحاظ مستقل إذا إعتبر تعلّق حكم واحد بالمجموع كما في العام المجموعي عن حريم النزاع مع أنّه كما ترى لاينبغي الإشكال في دخول مثل هذه الفرض في مورد النزاع بينهم.

وحينئذٍ نقول إن لازم كون كلّ واحد من المعنيين مورد النسبة الكلامية نفياً أو إثباتاً بنحو الإستقلال[١] توجّه اللحاظ إلى كلّ واحد من المعنيين مستقلاً[٢] نظراً إلى أن الحكم والنسبة الإيقاعيّة الكلاميّة إلى شيء بالإستقلال لا يكاد ينفك عن النظر إلى الموضوع والمحمول كذلك[٣] وحينئذٍ[٤] نقول إن باب إستعمال اللفظ في معناه إن كان من باب العلامة[٥]

---

(١) ليس إستقلال المعنىٰ الملحوظ بذاته لا بوصف كونه ملحوظاً وإنما يكون ملحوظاً تمامه باللحاظ ولو ضمناً وهو الوجه الثاني المتقدّم وليس هذا ظاهر كلماتهم أيضاً.

(٢) وهو الوجه الأوّل من اللحاظ المستقل بكلّ واحد من المعنيين أو المعاني وتعدّد اللحاظ المستقل بتعدّد المعاني.

(٣) فالنسبة الإيقاعيّة الكلّيّة يحتاج إلى لحاظ الموضوع مستقلاً والمحمول مستقلاً وبما أن هنا معنيان وكلّ واحد منهما مورد النفي أو الإثبات في النسبة الكلاميّة فلابدّ أن يلاحظ كلّ من المعنيين مستقلاً لأنّ كلّ منهما موضوع مستقل لمحمول كذلك وهذا واضح، هذا تمام الكلام في المقدّمة وقد عرفت أن موضوع النزاع ما هو ملحوظ كلّ من المعنيين بلحاظ تام مستقل.

(٤) إذا عرفت ذلك فيختلف الجواز والإمتناع على حسب ما تقدّم في حقيقة الوضع.

(٥) فلو قلنا إن وضع اللفظ من باب وضع العلامة والأمارية وأن اللفظ علامة وأمارة الّتي لازمها سببيّة اللفظ لإنتقال الذهن بدواً إلى المعنىٰ الموضوع له كعلاميّة الخشب لرأس فرسخ والدخان الّذي هو سبب لإنتقال الذهن إلى وجود ⇱

بمعنى كون الإنتقال إلى اللفظ منشأ للإنتقال إلى المعنى بلا مرآتية اللفظ عن معناه[١] بل كان المعنى متعلّق اللحاظ مستقلاً في عرض لحاظ اللفظ[٢] فلا قصور حينئذٍ لإرادة أزيد من معنى واحد من اللفظ لعدم محذور في لحاظ كلّ واحد من المعانى بلحاظ مستقل بلا توسيط مرآت في البين كما[٣]

النار بدواً بلا توسيط شيء فحينئذٍ لما كان إستعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ لامانع عقلاً لأن جعل شيء علامة على أمر ما هو جعل الملازمة بينهما بناء فكما أن الملازمة الطبيعية بين شيء وأمور أُخرى متعدّدة لا توجب عند الإستدلال به على لوازمه اجتماع لحاظات متعدّدة فيه بعدد لوازمه كذلك جعل الملازمة بين شيء وعدة أُمور لا يوجب الإستدلال به عليها إجتماع لحاظات متعدّدة فيه بعدد لوازمه المجعولة.

(١) وفانياً فيه.

(٢) لكون العلامة وذي العلامة في عرض واحد وبالجملة فاذا كان المعنىٰ متعدّداً ذاتاً وكان اللفظ سبباً للإنتقال إلى المعنىٰ فلا مانع من أن يتعلّق بكلّ واحد من المعنيين لحاظ مستقل.

(٣) لعله إشارة إلى توهّم ودفعه، أمّا التوهّم أنّه كيف يجتمع اللحاظين في آن واحد، أمّا دفعه بأنّه ليس من باب اجتماع اللحاظين في شيء واحد حتّى يقال بإمتناعه ومجرد كون اللحاظين مجتمعين في آنٍ واحد غير ضائر بعد فرض تعدّد المتعلّق فإنّه ليس بأعظم من اجتماع الضدين كالحب والبغض والإرادة والكراهة من صفات النفس مع أن إجتماعهما في الآن الواحد عند فرض تعدّد المتعلّق ممّا لا يكاد ينكر كما في محبة الإنسان لولده وبغضه لعدوه وحينئذٍ فاذا أمكن

هـو الشأن فـي لحـاظ كـلّ مـنهما كـذلك[١] فـي مـورد الإرادة والكراهة[٢] وأمّا[٣]

إجتماع الضدين في الآن الواحد عند فرض تعدّد المتعلّق فـليكن كـذلك فـي المثلين في مفروض المقام فعليه إستعمال اللفظ الواحد في المعنيين على الأمارية بإرادة كلا المعنيين ممكن كما عرفت.

(١) بالنسبة إلى المتعلقين.

(٢) هذا كلّه لو كان وضع اللفظ للمعنىٰ هو جعل اللفظ علامة عليه.

(٣) وأمّا على المبنى التحقيق وهو أن الوضع هو جعل اللفظ مـرآة تـحكى عن المعنىٰ وتصوره للسامع فهل يكون ممتنعاً أم لا فالظاهر إمتناعه لقصور مـن جهة اللـفظ كـما أفـاده المـحقّق المـاتنﷺ تـبعاً لصـاحب الكـفاية لا لقـصور في النفس أو من جهة السامع وسيأتي التعرض في ضمن الكـلمات والحـاصل أن لحاظ النفس ليس إلّا علمها بالشيء وتصورها إياه فلو وقـع المـعلوم بـنعت الكثرة في لوح النفس وصفحة الإدراك فقد وقع العـلم عـليه كـذلك إذ التـصور والإدراك وما رادفهما من سنخ الوجود في عـالم الذهـن وإنـما لقـصور اللـفظ فلأنّه كما عرفت أن الوضع هو جعل اللـفظ مـرآة عـن المـعنىٰ وحـاكـياً عـنه وإستعمال اللفظ في المعنىٰ هو فعليّة كون اللفظ الموضوع مرآة وحـاكـياً وبـما أن المرآة ملحوظة حين إستعمالها باللحاظ الآلي فيلزم من إستعمال اللفظ الواحد في مـعنيين أو أكـثر أن يـلحظ ذلك اللـفظ الواحـد فـي آنٍ واحـد بـلحاظين آليين لصيرورته بذلك الإسـتعمال مـرآتـين حـاكـيتين عـن مـعنيين وحـينئذٍ يجتمع اللحاظان في شيء واحد شخصي.

لو كان من باب إستعمال اللفظ في معناه كون اللفظ مرآتاً لمعناه بمعنى كون لحاظ المعنى بعين لحاظ اللفظ بنحو يعبر اللحاظ من اللفظ إلى المعنى[١] وأنّ النظر إلى اللفظ[٢] عبورى على وجه لا يلتفت الإنسان إليه بل تمام إلتفاته إلى المعنى بحيث كأنّه يوجد المعنى بلسانه فلا شبهة في أنّ لازم هذا المسلك عند إرادة المعنيين بنحو الإستقلال في شخص لحاظه بتوسيط لفظ واحد توجّه اللحاظين إلى لفظ واحد[٣]

---

(١) وهو معنىٰ كونه يكون آلة للحاظ المعنىٰ.

(٢) آليّ.

(٣) لأنّ المفروض أن اللاحظ واحد واللفظ واحد واللفظ قنطرة للمعنىٰ ويكون اللفظ واسطة للإنتقال وموردا لتعلّق اللحاظ بدواً فيكون الإنتقال إلى المعنىٰ بتوسيط اللفظ ومن باب السراية منه إليه فيلزم اجتماع اللحاظين والنظرين في شيء واحد. قال في «الكفاية» ج ١ ص ٥٤: ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلّا لمعنىٰ واحد ضرورة أن لحاظه هكذا في إرادة معنىٰ ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر حيث أن لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلّا بتبع لحاظ المعنىٰ فانياً فيه فناء الوجه في ذي الوجه والعنوان في المعنون ومعه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في إستعمال واحد مع إستلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال وبالجملة لا يكاد يمكن في حال إستعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنيين وفانياً في الإثنين إلّا أن يكون اللاحظ أحول العينين يرى الواحد إثنين إلخ. وقال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ٦٤: إن النظر بالذات إلى المعنىٰ وأن اللفظ آلة لحاظه ولا يعقل أن يكون آلة اللحاظ في حال كونه كذلك ملحوظاً ←

وهو محال لأوله إلى إجتماع المثلين[١]

بلحاظ آخر لا آلياً ولا إستقلالياً لإمتناع تقوم الواحد بلحاظين حيث أنّه من قبيل إجتماع المثلين أو لإمتناع الجمع بين اللحاظين في لحاظ واحد للزوم تعدّد الواحد ووحدة الإثنين إلخ. والحاصل: أنّه لا مانع من أن يكون الوجود الواحد وجوداً إعتبارياً لعدة أشياء مجتمعة وأمّا على سبيل الإستقلال والإنفراد فلا يمكن لأنّ معنى إعتبار الإتحاد بين اللفظ وهذا المعنىٰ هو أن يكون الإثنان واحداً وحيث أن وجود اللفظ وجود شخصي فليس هناك وجود آخر حتّى يتحد مع ذلك المعنىٰ الآخر ولا يقاس بمقام الجعل لأنّه هناك يعتبر الواضع الإتحاد بين طبيعي اللفظ والمعاني المختلفة بالنوع أو بالشخص ففي الحقيقة مرجع ذلك الجعل والإعتبار إلى أن كلّ وجود من وجودات هذه اللفظة متحد مع معنىٰ من هذه المعاني وهذا غير مقام الإستعمال حيث أنّه يوجد وجوداً واحداً من طبيعي اللفظ ويجعله وجوداً تنزيلياً لهذا المعنىٰ ويفنيه فيه ويلقى المعنىٰ بإلقائه وليس وجود آخر في البين حتّى يلقى المعنىٰ الآخر بإلقائه هذا مضافاً إلى أن نظره إلى اللفظ آلي وإلى المعنىٰ إستقلالي بحيث يكون غافلاً عن اللفظ بالمرة فباللفظ ينظر إلى المعنىٰ فتمام نظره إلى هذا المعنىٰ وفي تلك الحالة أي في حالة نظره الآلي إلى اللفظ والإستقلالي إلى ذلك المعنىٰ لا يمكن أن يكون له لحاظ آخر آلي إلى اللفظ ولحاظ آخر إستقلالي إلى المعنىٰ الآخر وهذا غير قدرة النفس على لحاظ المعاني المختلفة في أنه واحد لأنّه من عالم السعة والإحاطة بل المحذور لحاظه اللفظ فانياً في هذا المعنىٰ في حين هذا اللحاظ الآلي كيف يمكن أن يراه فانياً في المعنىٰ الآخر.

(١) أي اللحاظين.

في شيء واحد كما لايخفى وحيث أن المختار في باب الإستعمال هو المسلك الثاني[١] فلا محيص من المصير إلى إستحالة الإستعمال في أكثر من معنى واحد بنحو الإستقلال، نعم[٢] لا قصور في إستعماله فيهما[٣] بلحاظ واحد بحيث يكون كلّ واحد مورد الإستعمال ضمناً[٤] وإن وقع كلّ منهما مورد النفى والإثبات في الأحكام الخارجيّة مستقلاً[٥]

---

(١) وهو المرآتية.

(٢) إشارة إلى الوجه الثاني المتقدّم بأن يكون مدار الإستقلال بحسب اللحاظ إنما هو إستقلال كلّ من المعنيين في عالم تعلّق اللحاظ على نحو كان كلّ منهما تمام الملحوظ لإتمام الملحوظ بتمام اللحاظ بل لحاظ واحد تعلّق بالمجموع وبالجملة يجوز إستعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ واحد بلحاظ واحد نحو يكون اللفظ حاكياً عن مفهومين أو أكثر ملحوظين للمتكلّم بلحاظ واحد في مقام الإستعمال.

(٣) أي في المعينين.

(٤) بأن يكون المستعمل فيه عبارة عن معنيين أو أكثر يجمعهما تصور واحد ويستعمل فيهما اللفظ بإستعمال واحد ولذا يقال إن للنفس أن ترى ماهيّتين ثمّ توجدهما بوجود ذهني واحد فإن الموجودات الخارجية كما صارت منورة بنور واحد وهو الوجود المنبسط على الجميع ولا يضر كثرتها بوحدته كذلك الماهيّات الذهنية توجد بوجود ذهني وتنبسط على الجميع فلا إشكال في لحاظ الماهيّتين تحت لحاظ واحد من النفس.

(٥) إشارة إلى الوجه الثالث المتقدّم وهو ما أفاده المحقّق الحائري في ↖

كما هو الشأن في العموم الإستغراقية[١]

«الدرر» ج ١ ص ٢٧: في رد الإستحالة قال فيرده وقوع هذا الأمر في العام الإستغراقي فإنّه إنما صار كذلك لعدم ملاحظة الأمر هيئة الإجتماع في مرتبة تعلّق الحكم بل لاحظ الآحاد كلاً منها إجمالاً على إنفرادها غاية الأمر هذه الملاحظة في العام الإستغراقي إنما هي في مرتبة تعلّق الحكم دون الإستعمال فاذا صار هذا النحو من الملاحظة أعنى ملاحظة الآحاد على إنفرادها ممكناً في مرتبة تعلّق الحكم فليكن ممكناً في مرحلة الإستعمال فكما أن كلّ واحد في الأوّل يكون مورداً للحكم مستقلاً كذلك في الثاني يصير مستعملاً فيه، إنتهى. وتبعه تلميذه القائد الخمينيّ ﷺ في «التهذيب» ج ١ ص ٧٢: أنّه لا مانع من إستعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ واحد عقلاً وأمّا المنع من جهة القواعد الأدبية أو من جهة إشتراط الواضع فضعيف جدّاً كما عليه أستادنا الخوئيّ فيقول في «المحاضرات» ج ١ ص ٢١٠: إن إستعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ واحد جائز ولا مانع منه أصلاً نعم هو مخالف للظهور العرفي فلا يمكن حمل اللفظ عليه بلا نصب قرينة وعلى أي وفيه أن الحكم أيضاً يكون على الطبيعي وهو لا يقتضي الشمول ولا عدمه ليحتاج إلى لحاظ جميع الأفراد ولذا نحتاج في إثبات الشمول بنحو العموم إلى أدواته مثل لفظ كلّ وأمثاله وفي إثبات الإطلاق إلى مقدّماته لإثباته فلو كان في ذاته مقتضياً لذلك لايبقى وجه لذلك فلا يكون النقض بذلك له تماس مع إستعمال اللفظ في الأكثر من معنى ضرورة وحدة اللفظ ووحدة المعنىٰ من جميع الجهات ومع الإغماض فالعمدة في المقام الإستحالة كما تقدّم.

(١) كأكرم العلماء هو العام الإستغراقي تعلّق الحكم على كلّ واحد من أفراده مستقلاً فلو فرضنا ملاحظة كلّ واحد من الأفراد بلحاظ خاص لما كان محالاً

وبالجملة نقول إن عمدة وجه الإستحالة هو لزوم إجتماع اللحاظين في لفظ واحد[١] بحيث لو إرتفع اللفظ في البين[٢] لا قصور في توجّه اللحاظ إلى كلّ واجد مستقلاً لنفسه[٣] كما أشرنا إليه في مورد الإرادة والكراهة، نعم قديرى من بعض التقريبات[٤] في وجه الإستحالة توهّم جريانه حتّى على فرض كون اللفظ علامة بحيث يكون المعنى ملحوظاً في عرض لحاظ اللفظ لا بتوسيطه[٥]

فإنّه قد لاحظ الأفراد بإعتبار موضوعيّتها للأحكام لا في كونها مستعملاً فيه اللفظ والمانع اجتماع اللحاظات المتعدّدة في اللفظ الواحد كما مر.

(١) وهو محال كما مر مراراً.

(٢) ولم تكن الواسطة.

(٣) كما على القول بالعلاميّة والأمارية.

(٤) ولعله ما حكى عن صاحب المحجة ولعله في كتابه الإتقان ولم أعثر على هذا الكتاب فإن كتاب محجة العلماء في الأُصول العقلية والعملية على ما شاهدت وعلى أي نقل عنه المحقّق الإصفهانيّ ﷺ في «النهاية» ج ١ ص ٦٣: ما عبارته من أن ذكر اللفظ لتفهيم المعنىٰ أو لكونه علامة عليه بمعنىٰ كونه مقتضياً للعلم به والإنتقال إليه لمكان الملازمة الحاصلة بالوضع تفهيم المعنىٰ ونفس المقتضىٰ للعلم به وكونه إعلاماً تحصلاً وتحقّقاً كما في سائر الأُمور التوليدية والتسبيبيّة والوجود الواحد يمنع أن يكون إيجادين فيمتنع تحقّق تفهيمين وإعلامين بوجود لفظ واحد بوحدة الوجود والإيجاد ذاتاً وإن اختلفا إعتباراً، إنتهى.

(٥) أي بتوسيط اللفظ.

وملخّص بيانه أن اللفظ بعد ما كان مقتضياً لإفهام المخاطب فقهراً يصر[١] فهم المعنى من آثار وجوده[٢] ولا يمكن ترتب الفهمين على مقتضى واحد حذراً من توارد المعلولين على علّة واحدة وهو كعكسه[٣] محال[٤] ولا يرد عليه[٥]

---

(١) ولعل الصحيح «يصير».

(٢) في العلم بالوضع وسماعه يكون اللفظ علة تامّة لتصور معناه فاذا استعمل اللفظ المشترك في أكثر من معنىٰ لزم أن يكون الواحد الشخصي علة تامّة لتصور معناه فاذا استعمل اللفظ المشترك في أكثر من معنىٰ لزم أن يكون الواحد الشخصي علة تامّة لأكثر من واحد وهو محال.

(٣) وهو توارد العلتين على معلول واحد.

(٤) للقاعدة المعروفة من أنّه لا يصدر من الواحد إلّا الواحد.

(٥) هذا الإيراد من المحقّق الإصفهانيّ ﷺ قال في «النهاية» ج ١ ص ٦٣: وثانياً بأن حضور المعنىٰ في الذهن مبائن تحقّقاً وتحصلاً لحضور اللفظ فيه ومقتضى وحدة الوجود والإيجاد ذاتاً كون إحضار المعنىٰ مبائناً تحقّقاً وتحصلاً لإحضار اللفظ وليس معنى التفهيم والإعلام إلّا إحضار المعنىٰ في الذهن بإحضار اللفظ فيه بذكر اللفظ الّذي يدخل من طريق السمع فيه وحيث أن المعاني صارت ملازمة بالوضع للألفاظ فأي مانع من إحضارها في الذهن بوقتها بسبب إحضار اللفظ فيه بذكره خارجاً فهناك بعدد المعاني حضورات وإحضارات وإرادات وحيث أنها غير متحدة مع وجود اللفظ خارجاً وحضوره وإحضاره ذهناً بل ملازمة له فلا يلزم إثنينيّة الواحد وتعدّده.

بأن إحضار اللفظ في ذهن السامع بذكره وإسماعه خارجاً غير إحضار المعنى فيه فلا بأس بإحضارات للمعانى بتوسيط إحضار لفظ واحد فلا لزوم[١] إثنينية الواحد، إذ[٢] ذلك[٣] إنّما يرد عليه[٤] لو كان محطّ الإشكال إتّحاد الإحضارين[٥] وإلّا[٦] فلو كان النظر إلى وحدة السبب وتعدّد المسبب فلا يصلح هذا الكلام لرده[٧]

---

(١) ولعل الصحيح بلا لزوم.

(٢) هذا هو الجواب عن الإيراد.

(٣) أي تعدّد إحضارات المعاني لا يضر.

(٤) أي على المستشكل.

(٥) فإنّه قد أشرنا في ما تقدّم أنّه لا إستحالة في تصور النفس أُموراً متعدّدة بتصورات متعدّدة في آنٍ واحد لأن النفس جوهر بسيط يقبل إجتماع الأمثال والأضداد في آنٍ واحد ألا ترى أنها في حال حبها شيئاً تكره آخر وفي حال إرادتها لعمل تريد عملاً فتفعلهما معاً في آنٍ واحد فهي في حال تحريكها اللسان بالكلام تحريك البيان بالأقلام وكلّ منهما عمل إختياري قد صدر عن إرادة خاصة به وفوق هذا ووضوحاً تقدّم أيضاً أنها تحكم بأمر على أمر في آنٍ واحد ولا شبهة في أن الحكم يستدعي تصور الموضوع والمحمول والنسبة في آنٍ واحد وإلّا لإمتنع صدور الحكم من النفس.

(٦) أي وإن لم يكن محط الإشكال من هذه الجهة.

(٧) لأن الكلام في فرض أن لفظ واحد وعلة واحدة كيف يترتّب عليه معلولين وفهمين كما عرفت وفيه مضافاً إلى كون اللفظ لا يكون علة للمعنىٰ بل يكون علة لحصول صورته في الذهن وهو واحد فلا مانع من جهة السامع أيضاً ←

فالأولى[١] حينئذٍ أن يجاب أن اللفظ بعد ضمّ القرينة كانت علّيّة ومع تعدّد القرينة عند تعدّد المعنى لا يكون الفهمين مستنداً إلى لفظ واحد بل إلى القرينتين كما هوظاهرفتدبر،فالمحذور كلّ المحذور[٢] مع وجود لفظ واحد توجه اللحاظين إلى لفظ واحد وهو محال كتوجّه الإرادتين والكراهتين إلى شيء واحد[٣] ولذا قلنا[٤] بأن باب الإستعمال[٥] لو كان من باب العلامة[٦] لا مرآتيّة اللفظ لا بأس بإرادة أزيد من معنى واحد من لفظ واحد[٧]

كالنفس على مامر نقول يرد عليه بوجهين.

(١) وتوضيح الجواب الأوّل عن الإستدلال أن اللفظ وإن صار بالوضع مقتضياً لحضور معناه في ذهن السامع إلّا أنّه لا يكون علة تامّة فيما إذا كان مشتركاً إلّا مع القرينة ومعها يخرج عن كونه واحداً ليلزم صدور الكثير عن الواحد لإستناد فهم كلّ معنى إلى القرينة لا إلى اللفظ لأن الإشتراك سواء إستعمل في معنىٰ واحد أو أكثر يحتاج إلى قرينة معيّنة كما يحتاج المجاز إلى قرينة صارفة ومعيّنة معاً على ما ذكر في محله.

(٢) وهو المحذور من ناحية اللفظ الواحد لا من ناحية السامع والفهم ولا من ناحية قصور النفس أصلاً.

(٣) لا متعلقين وشيئين فإنّه لا محذور فيه كما مر.

(٤) هذا هو الجواب الثاني.

(٥) تبعاً لوضع.

(٦) فبالوضع يجعل اللفظ علامة للإنتقال إلى المعنىٰ.

(٧) لعدم المحذور فيه فإن اللفظ ليس مرآة وفانياً في المعنىٰ ولا واسطة

كما أنّه[١] لو بنينا على موجودية اللفظ في مورد لمعناه كما قيل في المعانى الحرفية على ما أسلفناه فلا بأس أيضاً بأن يلاحظ كلّ من المعنيين مستقلاً ويوجد هما بلفظ واحد مثل ما يراد في سرت من البصرة أو إليها[٢]كون البصرة مبتدء منه ومنتهى إليه بإتّحاد[٣] ربطى الإبتداء والإنتهاء بين السير والبصرة بكلمة واحدة من قوله من أو إلى إذ[٤] لا يلزم حينئذٍ إجتماع اللحاظين في شيء واحد اذ[٥]على هذا المبنى[٦]

لابل بنفس اللفظ ينتقل إلى المعنىٰ وعلامة للمعنىٰ فلا مانع من أن يكون علامة لمعان متعدّدة.

(١) هذه إشارة إلى أمر آخر وهو أنّه على القول بالموجودية أيضاً يكون إستعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ واحد لا محذور فيه فإرادة الوجود بكلّ واحد من المعنيين ولو مع وحدة اللحاظ المتعلّق بهما تفصيلاً أم إجمالاً لا محذور فإستقلال المعنيين بحسب إرادة الوجود لا محذور فيه.

(٢) فإنّ الحروف كمن على القول بالإيجادية يوجد بها الإبتداء والإنتهاء لأن لكلّ ابتداء انتهاء وكذا إلى يوجد بها الإنتهاء والإبتداء لأن لكلّ انتهاء إبتداء.

(٣) ولعل الصحيح «إيجاد».

(٤) علة لعدم لزوم المحذور عليه إذ المحذور ما كان الملحوظ المعنىٰ بتوسط اللفظ وهذا ليس في الفرض كسابقه لتعلّق اللحاظين على المعنيين بدواً بلا توسيط لفظ أصلاً.

(٥) في بيان صغرى أن المحذور غير متحقّق في المقام.

(٦) أي الإيجاديّة.

ما تعلّق اللحاظين باللفظ أبداً وإنّما تعلّق بالمعنيين بلا واسطة عامّة[١] الأمر جعل اللفظ الواحد الملحوظ بلحاظ واحد آلة لإيقاع[٢] الربطين بين المفهومين في الذهن، وعليه[٣] ربّما يترتب نتيجة صحيحة بين القول بالموجدية في المعانى الحرفية أو المتبائنة[٤] اذ على الآخر[٥] يكون حاله حال سائر الأسماء في لزوم توجّه اللحاظين إلى لفظ واحد وهو المحذور بخلافه على الأوّل[٦] ثمّ إن بعض أعاظم العصر[٧]

---

(١) لعله من غلط النسخة والصحيح «غاية الأمر».

(٢) أي إيجاد الربطين.

(٣) إشارة إلى الثمرة بين القولين أي القول بالإيجاد فيجوز إستعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ واحد كالقول بالعلامية، والقول بالإخطارية والمرآتية فلا يجوز وممتنع.

(٤) الصحيح «المنبأة» وهو الإخطار.

(٥) وهو الإخطار.

(٦) وهو الموجديّة كما عرفت.

(٧) وهو الشيخ محمّدرضا الإصفهانيّ ابوالمجد المعروف بمسجد شاهي في كتابه «وقاية الأذهان» ص ٢٣: قال والحقّ جوازه مطلقاً بل وقوعه كثيراً بل حسنه وابتناء كثير من نكات الصناعة عليه، أمّا الأوّل فلوجود المقتضي وعدم المانع أمّا المقتضي فهو الوضع لأن الموضوع له هو ذوات المعاني بأوضاع عديدة من غير تقييد بالوحدة وجداناً ولا تمانع بين الوضعين فكلّ وضع يقتضي الإستعمال مطلقاً، وأمّا عدم المانع فلأنّه إن كان ثمّة منع فإما أن يكون من جهة نفس ◄

الوضع أو من الواضع أو من العقل أمّا من جهة الوضع فقد عرفت أنّه لا يمنع منه بل يقتضية وأمّا من جهة الواضع فلأنّه لم يلاحظ حال الوضع وجود وضع آخر ولا عدم وجوده فاستعماله في حال الإجتماع عمل بالوضع كإستعماله حال الإنفراد، وأمّا عدم المانع عقلاً فليس في المقام ما يوهمه إلّا ما ذكره غير واحد قال الوالد العلّامة ـ إلى أن قال: ـ إن الإستعمال عبارة عن إيراد اللفظ بإزاء المعنىٰ وجعله قالباً له ومرآة للإنتقال إليه فالمحاكات هنا بين اللفظ الواحد والمعنىٰ الواحد ولو كانت الوحدة إعتبارية والحاكي الواحد في الإستعمال الواحد لايحكي إلّا حكاية واحدة عن الشيء الواحد ومن ضروريته أن لا يقع بإزاء الأكثر ولا قالباً له ولا مرآة له لبساطته في هذه اللحاظ إلّا أن يلاحظ الأكثر من حيث الإجتماع واحداً فيخرج عن العنوان ويندرج تحت إستعمال اللفظ في مجموع معنيين وهو غير الموضوع له ـ إلى أن قال: ـ وقال الأستاد وهو صاحب الكفاية ﷺ وقد تقدّم كلامه ـ إلى أن قال: ـ وهذان الكلامان مغزا هما واحد وهو إثبات درجة رفيعة للإستعمال فوق ما نعرفه من الكشف عن المراد والدلالة على المعنىٰ بواسطة الوضع ـ إلى أن قال: ـ ونحن لا نتصور قسمين للإفهام يسمّى أحدهما استعمالاً ويكون إلقاء للمعنىٰ وفناء للفظ فيه ونحو ذلك من التعبير ويسمّى الآخر علامة تدلّ على المراد فاذا ضممت إلى ذلك ما عرفت من أن الإفهام في المحاورات ليس إلّا بجعل الألفاظ علائم للمعاني إرتفع النزاع بيننا وبينه وصحّت لنا دعوى الإتفاق على الإمكان حتّى في متعارف المحاورات ـ إلى أن قال: ـ وأعلم أن أقوى أدلة الإمكان وأسدّها الوقوع وهذا النحو من الإستعمال واقع كثيراً وهو كثير من المواقع حسن جيّد جدّاً وعليه تدور رحى عدة من نكات البدائع ـ إلى أن قال: ـ فإنظر إذا شئت إلى قول القائل في مدح النبيّ الأكرم ﷺ من البسيط، المُرْتمى في دجى والمبتلىٰ بعمي والمشتكي ظماء والمبتغي ديناً يأتون

٦٢٠ ـــــــ

بالغ في جواز إستعمالاللفظ في أكثر من معنى واحد وإستشهد بأبيات و عبارات من القصص والحكايات على مدّعاه وذلك[١] ليس إلّا من جهة خلط المبحث بجعله محطّه[٢] صورة وحدة لحاظ المتعددات أو بجعلهالإستعمال من باب العلّامة وإلّا[٣]

قيد الوحدة بالوجدان ولا يكون منع من جهة الواضع أيضاً ضرورة أن كلّ أحد لو راجع نفسه حين كونه واضعاً للفظ زيد بإزاء ولده ليس مانعاً من إستعمال ذلك اللفظ في غيره ولا يتصور مانع عقلي في المقام فالمجوز للإستعمال موجود وهو الوضع وليس هناك ما يقبل المنع، إنتهى.

(١) في مقام الجواب عنه بأنّه إشتبه عليه محل البحث.

(٢) أي جعل محط البحث ما لو لوحظ بلحاظ واحد معان متعدّدة، على نحو المجموع مستقلاً ويكون اللحاظ متعلّقاً لكلّ واحد منهما ضمناً أو تخيل كون اللفظ من باب العلامة ولا مانع من أن يكون شيء علامة لإنتقال أكثر من أمر واحد وكلّ ذلك خارج عن موضوع النزاع.

(٣) أي وإن لم يكن على نحو المجموع ولم يكن اللفظ علامة بل اللفظ مرآة وفان في المعنىٰ فمحل البحث معلوم وهو إستعمال اللفظ مرآة وفانياً في المعنىٰ بحيث يكون تمام نظره إلى المعنىٰ في الإستعمال وعليه فكيف يكون شخص واحد ولفظ فارد فانياً في كلّ من الأمرين مستقلاً دفعة واحدة وهذا غير ممكن وإن شئت توضيح أكثر فنقول إن محل الكلام كون المعنيين مرادين بإرادتين مستقلتين كما إذا لم يكن إلّا معنىٰ واحداً وجعل اللفظ وجهاً ومرآة لكلّ واحد منهما بالإستقلال ومن البين أن اللفظ إذا صار مرآة لمعنىٰ بالإستقلال لا يمكن أن يصير مرآة لمعنىٰ آخر كذلك نعم لا مانع من جعل اللفظ مرآة لهما معاً وهو

فمع تنقيح مركز البحث وكيفيّة الإستعمال كيف يغفل عن شبهة إجتماع النظرين في لفظ واحد فتدبر جيّداً و[١] أضعف منه[٢] توهّم المعالم[٣] من[٤]

خارج عن الفرض ذكر أستادنا الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ٢٠٨: وأمّا بناء على مسلكنا من أن حقيقة الوضع هي التعهد والإلتزام النفساني فلا مانع من ذلك لأن الإستعمال ليس إلّا فعليّة ذلك التعهد وجعل اللفظ علامة لإبراز ما قصده المتكلّم تفهيمه ولا مانع حينئذٍ من جعله علامة لإرادة المعنيين المستقلين فاللفظ على هذا المسلك لا يكون إلّا علامة لإبراز ما في أفق النفس إلى آخر كلامه فعلى مسلكه من العلامية كذلك تام فلا مانع من إستعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ واحد لكن أصل المبنى فاسد كما مر هذا كلّه ممّا يرجع إلى الإستحالة والإمكان الذاتي وقد عرفت إستحالته.

(١) ثمّ إن الذين قالوا بعدم إستحالته عقلاً ذهب بعضهم إلى أنّه محال بحسب القواعد المقررة في كلّ لسان أي محال من حيث القواعد وحينئذٍ في بيان ذلك.

(٢) من الإمكان عقلاً.

(٣) من المحال وضعاً.

(٤) ذهب صاحب المعالم ﷺ إلى أنّه خلاف ديدن الوضع قال في «المعالم» ص ٣٢: والأقوى عندي جوازه مطلقاً لكنّه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة. لنا على الجواز إنتفاء المانع بما سنبيّنه من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازاً في المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر إرادة الجميع منه إلى إلغاء إعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملاً في خلاف موضوعه لكنّه وجود العلاقة المصحّحة للتجوّز أعنى علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازاً ـ إلى ←

أن وجه عدم الجواز لزوم إستعمال اللفظ للكلّ[١] في الجزء[٢] بتوهّم أخذ قيد الوحدة في المفهوم اذ[٣] مضافاً[٤]

لأن قال: ـ بل المراد أن اللفظ لما كان حقيقة في كلّ من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان إستعماله في الجميع مقتضياً لإلغاء إعتبار الوحدة قيد كما ذكرناه وإختصاص اللفظ ببعض الموضوع له عنى ما سوى الوحدة فيكون من باب اللفظ للكلّ وإرادة الجزء وهو غير مشترط بشيء ممّا إشترط في عكسه إلخ.

(١) أي للمعنىٰ بقيد الوحدة.

(٢) أي في الجزء بدون قيد الوحدة.

(٣) وقد أجاب محقّق الماتنﷺ عن هذا القول بوجهين.

(٤) هذا هو الوجه الأوّل من فساد المبنى وأن اللفظ موضوع للطبيعة المهملة عارياً عن الخصوصيّات الزائدة عن ذاتها فكيف بقيد الوحدة على ما مر في محله فأصل المبنى فاسد من رأس ولذا لا يتوهّم أحد من أهل اللسان بالوجدان تقيّد شيء من هذه المعاني بقيد الوحدة وخلاف الإرتكاز كما هو واضح أجاب بذلك في «الكفاية» ج ١ ص ٥٥: قال وذلك لوضوح أن الألفاظ لا تكون موضوعة إلّا لنفس المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة وإلّا لما جاز الإستعمال في الأكثر لأن الأكثر ليس جزء المقيد بالوحدة بل يباينه مباينة الشيء بشرط شي والشيء بشرط لا كما لا يخفى، إنتهى. فيظهر منه أنّه يكون المقام من باب الكل والجزء فلذا يستشكل أن إستعمال لفظ المفرد في الأكثر من معنى واحد بقيد الوحدة يكون مباينا وليس من إستعمال اللفظ الموضوع للكلّ في الجزء وفيه أنّه تفرد المعنىٰ عند اللحاظ غير وضع اللفظ له مع هذا التفرد فإن القيد ليس من الموضوع له في شيء والمطلق غير داخل في المقيد فلا يكون من باب الكل والجزء.

إلى فساد المبنى إذ اللفظ موضوع لنفس المعنى عارياً عن الخصوصيات الزائدة عن ذاته، يرد عليه[١] بأنّه كيف له أخذ مثل هذا القيد في المستعمل فيه والموضوع له إذ من البديهى أنّ الغرض من هذه الوحدة ليس ما[٢] هو من لوازم ذات الشيء من كونه في قبال الإثنين المعبّر عنه بالوحدة العدديّة كيف[٣]

---

(١) وهذا هو الوجه الثاني وملخصه ما هو المراد من قيد الوحدة.

(٢) فإن كان المراد من قيد الوحدة الوحدة العددية وهو معنى واحد من قبال إثنين بأن يكون المعنىٰ الموضوع له لا يشاركه معنىٰ آخر في إستعمال اللفظ فيه بمعنىٰ أن لا يكون كلّ من المعنيين جزء المستعمل فيه الملحوظ كلاهما بلحاظ واحد وبعبارة أُخرى هي الوحدة الذاتية الّتي يعتبرها العقل من المعنىٰ.

(٣) وهذا هو الجواب عنه وهو أن هذه الجهة من لوازم معنىٰ الموضوع له غير قابل للخلع عنه فإنّه يضع اللفظ الواحد لمعنىٰ واحد فكيف يجرد منه ولا يلزم إنخرام قيد الوحدة بالمعنىٰ المزبور من إستعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنىٰ بالنحو المقرر في محل النزاع لأن كلاً من المعنيين اللذين استعمل اللفظ فيهما ملحوظ بلحاظ يخصه واللفظ مستعمل فيه بإستعمال لا يشاركه فيه غيره وإنّما يشترك المعنيان في اللفظ المستعمل فيهما الدال عليهما، وبعبارة أُخرى لا شبهة في بقاء المعنىٰ على حاله حتّى في حال إستعمال اللفظ في المتعدّد من دون إنقلابه عما هو عليه من الوحدة الذاتية بإنضمام الغير معه فكان المعنىٰ على وحدته ولو إنضم إليه ألف معنىٰ في مقام الإستعمال حيث كان المستعمل فيه حينئذٍ عبارة عن ألف واحد.

ومثل هذه الجهة غير قابل للخلع عنه في عالم من العوالم[١] بل المراد[٢] الوحدة في عالم الإستعمال واللحاظ قبال الضمنية في هذا العالم[٣] ومن البديهي[٤] أن هذه الوحدة[٥] إنّما يطرء عليه[٦] من قبل استقلال اللحاظ الإستعمالي قبال ضمنية ومثل هذه الجهة[٧] ناش عن قبل الإستعمال[٨] ويستحيل أخذه في المستعمل فيه[٩]

---

(١) لا الذهن ولا الخارج وسواء استعمل في معنى واحد أو معنيين.

(٢) وإن كان المراد من قيد الوحدة هو كون المعنىٰ في حال إستعمال اللفظ فيه غير مقترن بلحاظ معنىٰ آخر ولو بلحاظ خاص به ليستعمل اللفظ فيهما وعليه لو إستعمل اللفظ في كلا معنييه كالمقام ينحزم قيد الوحدة ويكون إستعماله في كلّ منهما ضمنياً ومجازاً فيكون المراد من الوحدة الّتي إعتبرها في المعنىٰ والموضوع له هي وحدة المعنىٰ في مرحلة الإستعمال.

(٣) أي عالم الإستعمال واللحاظ.

(٤) هذا هو الجواب عنه وملخّصه أن ما يأتي من قبل الإستعمال لا يمكن أن يكون في رتبة متقدّمة وهي رتبة الوضع وإليك توضيحه.

(٥) الناشئة من قبل قصر الوضع الّذي أخذ قيداً في ناحية المعنىٰ والموضوع له.

(٦) أي على المعنىٰ.

(٧) أي إستقلال اللحاظ الإستعمالي.

(٨) لأنها من خصوصيّات الإستعمال وشئونه.

(٩) والموضوع له لأن الإستعمال في الرتبة المتأخّرة عن ذات المعنىٰ والموضوع له والمستعمل فيه، والمستعمل فيه متقدّم طبعاً على الإستعمال ←

ولقد أجاد المحقّق القمّيّ[1]

وما هو من شئون المتأخّر يكون في رتبته كما أن ما هو من شئون المتقدّم يكون في رتبته فيلزم من تقييد المستعمل فيه بالقيد المزبور أن يكون ذلك القيد متقدّماً على نفسه رتبة في حال كونه متأخّراً عنها كذلك.

(١) قال المحقّق القمّيّ في «القوانين» ج ١ ص ٦٣: إن اللفظ المفرد أعنى ما ليس بتثنية وجمع إذا وضع لمعنىٰ كلّي أو جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنىٰ مراداً في الدلالة عليه لذلك اللفظ منفرداً ـ إلى أن قال: ـ لا أقول إن الواضع يصرح بأني أضع ذلك اللفظ لهذا المعنىٰ بشرط أن لا يراد معه شيء آخر وبشرط الوحدة ولا يجب أن ينوي ذلك حين الوضع أيضاً بل أقول إنما صدر الوضع من الواضع مع الإنفراد وفي حال الإنفراد لا بشرط الإنفراد حتّى تكون الوحدة جزءًا للموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنىٰ الحقيقي للمفرد هو المعنىٰ في حال الوحدة لا المعنىٰ والوحدة ـ إلى أن قال: ـ فلا رخصة لنا في إستعمال اللفظ بعنوان الحقيقة إلّا في المعنىٰ حالة الوحدة لا بشرط الوحدة ـ إلى أن قال: ـ إنا وجدنا العرب يستعمل الألفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة الصارفة منفرداً منفرداً أعنى لا يريد في الإستعمال الواحد إلّا معنىٰ مجازياً واحد وبالجملة المجازات المستعملة وجداني غالباً ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم في إستعمال اللفظ في مجازين وعدم العلم بالرخصة كافي في عدم جواز الإستعمال فإنّ جواز الإستعمال مشروط بحصول العلم أو الظن بالرخصة، وقال في ص ٦٧: عند أخذ النتيجة من المقدّمات والأظهر عندي عدم الجواز مطلقاً أمّا في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدّمة الثانية من أن لفظ المفرد موضوع

حيث أخرجه عن قيد المعنى وجعل من شؤون الوضع[١] نظراً إلى أن لحاظ المعنى منفرداً في حال الوضع مانع عن إطلاق وضعه لأنّه[٢] تبع لحاظه كذلك[٣] وإن لم يكن من أغراضه فيتبعه[٤] أيضاً كيفيّة إستعماله بلا أخذه قيداً في المستعمل فيه فكان[٥]

للمعنىٰ حال الإنفراد والعدول عنه في إستعماله فيه في غير حال الإنفراد ليس إستعمالاً فيما وضع له حقيقة، وأمّا عدم الجواز مجازاً فلما عرفت في المقدّمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الإستعمال إلخ.

(١) بمعنى أن الواضع حين وضعه اللفظ لم يتصور إلّا المعنىٰ الّذي أراد وضع اللفظ بإزائه فوضع اللفظ لهذه الحصة من المعنىٰ فيلزم إتباعه في مقام الإستعمال بأن لا تتصور مع المعنىٰ حين إستعمال اللفظ فيه غيره من المعاني وإلّا خرجنا عن طريقة الواضع.

(٢) أي لأن وضعه.

(٣) منفرداً في حال وحدة المعنىٰ لابشرط الوحدة والتعدي عن تلك الحالة إلى حالة أُخرى يعني حالة إنضمام الغير مع المعنىٰ تعدياً عما هو وظائف الوضع وخارج عن قانونه.

(٤) أي الوضع.

(٥) ثمّ ينظر للمقام لحاظ الإستقلاليّة في الأسماء والآلية في الحروف فكلما لم يكن قيداً للمستعمل فيه والموضوع له بل في حال الإستقلال وحال الآلية فكذلك المقام يكون الوضع لحصة خاصة.

ما نحن فيه من تلك الجهة نظير أخذ الإستقلالية في اللحاظ ومرآتية في الأسماء والحروف من أغراض الوضع المانع عن إطلاق الموضوع له[١] بلا تقييد فيه كما[٢] هو الشأن في باب قصد القربة إلى المأمور به بجعل أمثال هذه المقامات[٣] من القضايا الحينية[٤] لا المطلقة[٥]

---

(١) بل حصة خاصة يكون هو الموضوع له دون غيره.

(٢) ثمّ شبهة بوجه آخر وهو قصد القربة على القول بعدم إمكان أخذه في لسان الدليل فيكون الأمر متعلّقاً على حصة من الصلاة لا الصلاة المطلق سواء مع القربة وعدمها ولا المقيدة بالقربة لعدم إمكان أخذها فيه بل حصة من الصلاة الّتي تكون مع القربة فإن الصلاة تارة في حين القربة وأُخرى مع عدمها فالصلاة في حال القربة مأمور بها كما هو واضح.

(٣) من قصد القربة واللحاظ في الأسماء والحروف ومنها الوضع هو مرآتية اللفظ للمعنىٰ في حال إنفراده عن الشرائط وبهذا اللحاظ يطرء نحو ضيق على موضوع وضعه فيكون وضعه بهذا الإعتبار مقصوراً في حين وحدة المعنىٰ وإنفراده والموضوع له يكون ذات المعنىٰ لا الذات المطلق ولو مع الشريك ولا المقيّد بقيد الإنفراد بل في حين الإنفراد حتّى أنّه ليس على نحو الوصفية أيضاً أي المعنىٰ في حال الوحدة بل حينها كما هو واضح.

(٤) أي حين وحدة المعنىٰ عند الإستعمال في المقام وحين الإستقلال في الأسماء عند الإستعمال وحين الآلية عن الإستعمال في الحروف وحين القربة في الصلاة المأمور به.

(٥) أي سواء كان مع الوحدة وبدونها وهكذا غيره.

ولا المقيدة[١] والعجب عمن لم يتعمّق كلام المحقّق القمي وفتح باب الإيراد عليه[٢] بأنّه بعد تجريد المعنى عن خصوصه[٣] لا معنى لمنع الواضع عن إستعماله عند فقد الخصوصيّة[٤] إذ[٥]

---

(١) بقيد الوحدة كما يقوله صاحب المعالم، وإلى ذلك كلّه أشار في «الكفاية» ج ١ ص ٥٥: قال ولو لا إمتناعه فلا وجه لعدم جوازه فإن إعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع وكون الوضع في حال وحدة المعنىٰ وتوقيفيّته لايقتضي عدم الجواز بعد ما لم تكن الوحدة قيداً للوضع ولا للموضوع له كما لايخفى إلخ.

(٢) وهو المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ٦٦: قال إن مطابقة الإستعمال للوضع إنما تجب في الموضوع والموضوع له بحدودهما وقيودهما ولاتجب في غير ذلك وملاك صحّة الإستعمال الحقيقي جارية على قانون الوضع وهو مطابقته له على الوجه المزبور وأمّا خصوصيّات الوضع أعنى عمل الواضع فغير لازمة المراعات لوضوح أن متابعة كلّ جعل من كلّ جاعل إنّما هي بملاحظة مجعوله لا بملاحظة نفس جعله إذ ليس للجعل جعل آخر إلخ.

(٣) وهي الوحدة.

(٤) وحاصل الكلام أن الوضع حال وحدة المعنىٰ في اللحاظ لا يستلزم عدم صحّة إستعمال اللفظ الموضوع في المعنىٰ في غير حال وضعه لعدم إعتبار الواضع تلك الحال أعنى بها حال وحدته في اللحاظ قيداً في الموضوع له ولذا ترى أنّه لامانع عنه في الأعلام مع أن الوضع فيها كان في حال بعض الأوصاف حيث يصح إستعمالها في مسمّياتها عند زوال تلك، الأوصاف بل عند طرو ما يضادها.

(٥) هذا هو الجواب عنه وملخصه أن القيود على قسمين القسم الأوّل: ما يمكن أخذها في الموضوع له كالإيمان في الرقبة. والقسم الثاني: ما يأتي ←

ذلك إنّما يرد في الخصوصيّات القابلة أخذها في الموضوع له وإلّا[١] فكلّ خصوصيّة طارئة على المستعمل فيه من قبل إستعماله التابع لوضعه[٢] يستحيل أخذه في الموضوع له[٣] مع أنّه[٤] مانع عن إطلاقه[٥] أيضاً نعم[٦] إنّما يرد عليه بأن غاية نتيجته[٧]

بعد تحقّق الوضع في مرحلة الإستعمال فهذا لا يمكن أخذه في الموضوع له قيداً لكن للواضع أن يوضع اللفظ للمعنىٰ لكن لحصة خاصة وهو حين وجود ذلك القيد كالوحدة في المقام وقصد القربة في الصلاة وهكذا فالقسم الأوّل من القيود لم يقيد المفهوم به استعماله عند فقد الخصوصيّة لا محذور فيه بخلاف القسم الثاني الّذي لا يمكن تقييده به لإختلاف الرتبة فيكون في هذا القسم نتيجة القضية الحينية نتيجة القضية الشرطية عملاً في لزوم إعتبار الشرط وقصر إستعماله في هذا الحين.

(١) أي الخصوصيّات الّتي لا تكون قابلة أخذها في الموضوع له.

(٢) لأن الموضوع له كان في حين وحدة المعنىٰ.

(٣) لإختلاف الرتبة.

(٤) أي لتلك الخصوصيّة.

(٥) أي الوضع وبالجملة عدم صحّة الإستعمال المزبور من جهة عدم إطلاق المعنىٰ الموضوع له وتضيّقه الناشئ من قبل قصور الوضع كما عرفت إذ حينئذٍ يصير الإستعمال المزبور خارجاً عن قانون الوضع واللغة.

(٦) هذا هو الجواب الصحيح عن المحقّق القمّي وملخصه أنّه لو لم يعمل بالقضية الحينية كان إستعماله في المعنىٰ مجازاً لا حقيقة.

(٧) أي نتيجة قصور الوضع.

عدم جواز الإستعمال بنحو الحقيقة[١] وأمّا بنحو المجاز فلا بأس به[٢] ولذا[٣] قلنا بأن هذا المعنى[٤] من جوازالإستعمال عقلاً ولو بنحو الضمنية[٥] بالنسبة إلى إستعمالولحاظ واحد خارج عن محط البحث وإنّما محله[٦] في جواز إستعمالاللفظ في كلّ منهما بنحو الإستقلال بحيث كان بمنزلة إستعمالين مستقلين ومن المعلوم أن في مثل هذه الصورة[٧] لو بنينا على إمكانه لا يرد عليه إمكانه لايرد عليه أيضاً شبهة المعالم[٨] حتّى مع الإغماض عما أسلفنا[٩] إذ[١٠]

---

(١) بناء على أن الغرض من الوضع إنما هو جعل المرآتية المطلقة للفظ فيلزمه قصور وضعه عن الشمول إلّا لحال إنفراد المعنىٰ عن الشريك فيترتّب عليه عدم صحّة إستعماله على نحو الحقيقة في حال إنضمام الغير معه.

(٢) بعد فرض وجود العلائق المجوزة.

(٣) أي لأجل جواز إستعماله مجازاً.

(٤) من لحاظ معنيين.

(٥) بأن يلاحظ المعنيين بعنوان المجموع فقد تقدّم أنّه جايز وخارج عن محل الكلام.

(٦) أي محل البحث.

(٧) وهو ما كان بمنزلة إستعمالين مستقلين.

(٨) من إعتبار قيد الوحدة في المعنىٰ.

(٩) من أنها قضية حينية لا تقييدية.

(١٠) هذا جواب آخر رداً للمعالم وهو أنّه بعد ما كان بمنزلة إستعمالين أن ←

كلّ واحد من المعنيين أريد من اللفظ بقيد الوحدة ولا شبهة للمحقّق القمّي[١] إذ أريد كلّ منهما من اللفظ في حال الإنفراد في اللحاظ وحينئذٍ العمدة فيه تصوّر إمكانه لما عرفت من إستحالة طروّ اللحاظين على لفظ واحد وحينئذٍ فعمدة المحذور ذلك[٢] لا غيره فتدبّر وقد يتخيّل طريق آخر أقرب من ما ذكرنا[٣] وملخصه[٤]

إستعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنىٰ لا يوجب الإخلال بقيد الوحدة لأنّ فرض النزاع إنما هو في إستعمال اللفظ في كلّ من المعنيين بلحاظ يخصه لا من إستعماله فيهما بلحاظ واحد وما ينافي طريقة الواضع هو الثاني لا الأولى فلا تنافي ذلك مع قيد الوحدة.

(١) أي القضية الحينية لما عرفت من فرض النزاع في إستعمال اللفظ في كلّ من المعنيين بلحاظ يخصه فلا ينافي وضعه في حال الإنفراد لكونه بمنزلة إستعمالين مستقلين كما مر.

(٢) من إمتناع أن يكون لفظ واحد فانياً في المعنيين على ما مر مفصلاً.

(٣) من توجّه اللحاظين إلى لفظ واحد كما مر.

(٤) وهو المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ٦٤: قال والتحقيق أن الأمر في الإستحالة أوضح من ذلك بيانه أن حقيقة الإستعمال إيجاد المعنىٰ في الخارج باللفظ حيث أن وجود اللفظ في الخارج وجود لطبيعي اللفظ بالذات ووجود لطبيعي المعنىٰ بالجعل والمواضعة والتنزيل لا بالذات إذ لا يعقل أن يكون وجود واحد وجوداً لماهيّتين بالذات كما هو واضح وحيث أن الموجود الخارجي بالذات واحد فلا مجال لأن يقال بأن وجود اللفظ وجود لهذا المعنىٰ خارجاً وجوداً آخر لمعنىٰ آخر حيث لا وجود آخر كي ينسب إلى الآخر ←

أن إستعمال اللفظ عبارة عن إيجاد المعنى في الخارج[١] بوجوده التنزيلي[٢] وحيث أن إيجاد كلّ واحد من المعنيين بلفظ واحد[٣] فلا محيص من أن يكون وجود المعنيين واحداً وحينئذٍ لا يعقل أن يكون لكلّ معنى وجود مستقلّ بل كلاهما تحت وجود واحد[٤]

بالتنزيل وليس الإستعمال إلّا إيجاد المعنىٰ بنحو وجوده اللفظي خارجاً وقد عرفت أن الإيجاد والوجود متحدان بالذات وحيث أن الوجود واحد فكذا الإيجاد وبالجملة الإستقلال في الإيجاد التنزيلي كما هو مبنى الإستعمال الّذي هو محل الكلام يقتضي الإستقلال في الوجود التنزيلي وليس الوجود التنزيلي والإختصاص به يقتضي التفرد بالوجود الحقيقي وإلّا لكان وجوداً تنزيلياً لها معاً لا لكلّ منفرداً، إنتهى.

(١) باللفظ المستعمل فيه.

(٢) فيكون وجود اللفظ خارجاً وجوداً طبيعياً لماهية اللفظ ووجوداً تنزيلياً للمعنىٰ.

(٣) وذلك لأن اللفظ المشترك إذا أطلق واستعمل في كلّ من معنييه فلا محالة يلزم أن يكون وجود اللفظ الحقيقي في الخارج وجودين تنزيليين لمعنيين محال كصيرورة وجود واحد وجوداً بالذات لماهيتيّن فالموجود الخارجي واحد بالذات فلا مجال للقول بأن وجود اللفظ وجود لهذا المعنىٰ خارجاً ووجود آخر لمعنىٰ آخر حيث لا وجود آخر هناك كي ينسب إليه بالتنزيل.

(٤) بأن فرض إستعماله في أكثر من معنى بلحاظ واحد لا بلحاظات متعدّدة بعدد المعاني فهو وإن كان ممكناً لصيرورة وجود اللفظ الحقيقي وجوداً تنزيلياً واحداً لجملة من المعاني ومستعملاً فيه إستعمالاً واحداً إلّا أنّه خلاف الفرض.

وهو يقتضى عدم إستقلال كلّ واحد بالوجود وهو خلاف فرض إستقلال كلّ منهما في عالم الإيجاد والإستعمال[١] حيث أن الايجاد عين وجود الشيء كما هو واضح لما أنّه ذكر في ذيل مرامه بياناً آخر[٢] أتقن باعتقاده تسجيلاً لمرامه بأنّه لو فرض كون الإستعمال خالياً عن اللحاظ كان الإيجادين محالاً وأنّه لا ينوط الإستحالة على إمكان اللحاظين وعدمه، أقول لا شبهة في أنّ مصحّح تنزيل كون وجود اللفظ عين وجود المعنى ليس إلّا قيامه[٣] فيه[٤] ومرجع فنائه[٥] إلى كونه مرآة له[٦] ومقوّم مرآتيته[٧] ليس إلّا عبور نظره[٨] منه[٩] إليه[١٠]

---

(١) وهو الّذي محل الكلام.

(٢) وقال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ٦٤: ومنه تعرف أن الإستعمال لو فرض محالاً تحقّقه بلا لحاظ لكان محالاً وأنّه لا يدور الإمتناع والجواز مدار إمتناع تقوم الواحد بلحاظين وعدمه إلخ.

(٣) ولعل الصحيح «فنائه» بقرينة الجملة الآتية والضمير يرجع إلى اللفظ.

(٤) أي في المعنىٰ.

(٥) أي فناء اللفظ.

(٦) أي للمعنىٰ.

(٧) أي اللفظ.

(٨) أي نظر المتكلم.

(٩) أي من اللفظ.

(١٠) أي إلى المعنىٰ وبالجملة أن التنزيل يرجع إلى فناء اللفظ في ⬉

وحينئذٍفلئن فرض إمكان النظرين[١] مستقلاًحسب إعترافه[٢] فقهراً يتحقّق مناط التنزيلين فيه[٣] ومرجعه إلى إعتبار العقل لفظاً واحداً بالوحدة الحقيقة متعدداً بالعناية[٤]

المعني ومرآتية اللفظ للمعنىٰ بحيث يكون تمام النظر إلى المعنىٰ كما هو المختار فإن تمّ ذلك فيرجع المحذور من أنّه كيف يكون لفظ واحد شخصي فانياً في المعنيين.

(١) واللحاظين كذلك للمعنيين.

(٢) في كلامه بأن اللحاظين المستقلين ممكن وإنما الإيجادين محالاً كما هو صريح ذيل كلامه.

(٣) والتنزيلين لا يوجب المحال لأنّه كما سيأتي أمر إعتباري قابل أن يعتبر وجودين بالإعتبار.

(٤) والإعتبار وحاصل الجواب أن إمتناع صيرورة الوجود الواحد وجوداً بالذات لماهيتين لا يستلزم إمتناع صيرورة وجود واحد بالذات وجودين تنزيليين لمعنيين وذلك لأن إمتناع الأوّل ذاتي وهو من القضايا الّتي قياساتها معها لأن فرض الماهيتين هو فرض الوجودين فإنها من حدود الوجود أمّا تنزيل شيء منزلة شيء آخر أنّه وجود تنزيلي وإعتباري وجعلى بالمواضعة الإعتبارية وهو لا يوجب التكثر في الوجود الواقعي فكون شيء وجوداً تنزيلياً لشيء لا يستنبط منه سوى كونه بالإعتبار كذلك لا بالذات والحقيقة وعليه يجوز أن ينزل أمراً واحداً منزلة أمرين ويترتّب عليه أثر التعدد.

بملاحظة تعدّد مناط تنزيله له وهو تعدّد اللحاظين الموجب كلّ لحاظ لفناء مستقلّ المستتبع لكونه وجود الكلّ واجداً من المعنيين بوجود المستقل فعدم إعتبار العقل مثل هذه العنايات بملاحظة عدم تعقّل منشأه من تعدّد اللحاظين[١] ومن هنا ظهر أنّه لو فرض خلوّه من اللحاظ لا معنى لقيامه[٢] فيه كي يبقى مجال تنزيله منزلة وجوده كما لا يخفى[٣] فتأمّل كي لا يغشّك مثل هذه التمويهات المبّعدة عن الواقعيات، وبعد وضوح المقصد نقول إنّه لا مجال للفرق في منع الجواز بين المفرد والتثنية الملحق به الجمع أيضاً بخيال[٤]

---

(١) والعمدة في الإمتناع تعدد اللحاظين الإستعماليين في لفظ واحد لا تنزيليين فإن ملاك التنزيل في المقام متقوم بأمرين أحدهما الوضع والثاني هو الإستعمال ولاريب في إمكان وضع لفظ واحد لمعان متعدّدة كما أن صاحب هذا الدليل يعترف بإمكان لحاظ المعنيين أو المعاني المتعدّدة كلّ واحد بلحاظ إستعمال يخصه في وقت واحد حين إطلاق اللفظ المشترك وعليه لا يبقى مجال لإدعاء إمتناع صيرورة الوجود الواحد الخارجي وجودين تنزيليين لمعنيين فالمانع هو مراتبه اللفظ والمعنىٰ واحد وفنائه فيه ولا يمكن إجتماع لحاظين استعماليين في لفظ واحد.

(٢) الصحيح «لفنائه» وهذا هو الجواب عما ذكره في ذيل كلامه فإن المحذور هو اللحاظ الإستعمالي للفظ واحد فإنّه فانياً في المعنيين وإن لم يكن لحاظ الإستعمال في البين فكيف تصور الفناء والمرآتية أصلاً.

(٣) وملخص الكلام أنّه لو كان التنزيل مناطه غير الفناء فلا محذور فيه والعمدة اللحاظ الإستعمالي وإن كان مناطه الفناء والمرآتية فالمحذور باق ولا يكون وجه مستقل للإمتناع.

(٤) إختاره في «المعالم» ص ٣٣: قال ولنا على كونه حقيقة في التثنية ←

أن الألف والنون دال على إرادة المعنيين من مدخولهما[١] إذ مرجعه إلى لحاظهما مستقلاً بتوسيط لفظ المبدء[٢] بقرينة أداة التثنية[٣] وحينئذٍ[٤] علاوة[٥] عن لزوم إستعمال اللفظ[٦]

والجمع أنهما في قوّة تكرار المفرد بالعطف والظاهر الإتفاق في اللفظ دون المعنىٰ في المفردات ألا ترى أنّه يقال زيدان وزيدون وما أشبه هذا مع كون المعنىٰ في الآحاد مختلفاً ـ إلى أن قال: ـ وتأويل بعضهم له بالمسمّى تعسف بعيد وحينئذٍ فكما أنّه يجوز إرادة المعاني المتعدّدة من الألفاظ المفردة المتعدّدة المتعاطفة على أن يكون كلّ واحد منهما مستعملاً في معنىٰ بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته إلى آخر كلامه.

(١) وهو رجل في رجلان وزيد في زيدان وعين في عينان وهكذا فالألف والنون قرينة على إرادة المعنيين مستقلاً كلّ واحد منهما من رجل وزيد وعين وهكذا.

(٢) وهو المدخول.

(٣) فيكون حينئذٍ في قوّة تكرير المفرد بالعطف ولمّه إفادة العلامة ذلك.

(٤) هذا في مقام الجواب عنه وجوابه من نواح ثلاث الناحية الأولى في أسماء الأجناس وهو الجواب الأوّل الّذي أفاد وجهين فيه.

(٥) هذا هو الوجه الأوّل وملخصه أن التعدّد والتكرار ولو يكون من جهة إفادة العلامة ذلك لكن لا أنّه كان من جهة إستعمال المدخول في المتعدّد والعلامة قرينة عليه وإلّا يلزم إستعمال اللفظ وهي المادة الموضوعة لطبيعي المعنىٰ في بعض أفراده وهو خلاف الوجدان وسيأتي ما هو المراد منه.

(٦) وهو المدخول.

الموضوع للطبيعى في تثنية الطبايع الكليّة[١] في خصوص الفرد[٢] وهو مجاز يلزم[٣] في لحاظ كلّ واحد مستقلاً اجتماع النظرين[٤] في لفظ واحد أيضاً وعرفت أنّه محال وحينئذٍ[٥] فلابدّ أن يراد في أمثال هذه المقامات من المبدء نفس الطبيعة ومن أدات التثنية وجودها[٦] في ضمن فردين بنحو الدالين والمدلولين[٧]

---

(١) أي في موضوع التثنية والجمع الطبائع الكلّيّة.

(٢) أي مستعملة في خصوص الفرد.

(٣) هذا هو الوجه الثاني وهو أنّه ملاك الإستحالة هو إستلزام إستعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ لإجتماع اللحاظين في لفظ واحد شخص وهذا الملاك متحقّق بنفسه في ما لو كان تثنية أو جمعاً كالمفرد لو استعمل في المعنيين أو أزيد.

(٤) أي اللحاظين الإستعمالي الموجب لفناء اللفظ في المعنىٰ ومرآة له.

(٥) وعليه فالمراد من التثنية وكذا الجمع والموضوع له فيها أمّا مدخولهما صرف الطبيعة الّتي هي معنىٰ كلّي قابل للتعدّد وأمّا العلامة والأدات فلإفادة التعدّد من المدخول أو تقيد مدخولها بالتعدّد وهذا ليس من إستعمال المدخول في المتعدّد بشيء.

(٦) أي الطبيعة.

(٧) فبما أن المادة مستعملة في معناها الّذي وضعت له أعنى به طبيعة المعنىٰ وكما أنّه يجوز إطلاقها بمالها من المعنىٰ على بعض أفراد طبيعي المعنىٰ من باب التطبيق والصدق وتستفاد خصوصيّة الفرد من قرينة أُخرى كما لو قلت رأيت رجلاً كذلك تستعمل في معناها وتطلق بمالها من المعنىٰ على فردين أو أكثر في مقام التثنية والجمع توصل بها علامة التثنية أو الجمع للدلالة على خصوصيّة ←

فليس في البين حينئذٍ إستعمال لفظ في المعنيين نعم[١] قد يشكل الأمر في تثنية الأعلام الشخصية كزيدين وحسنين وأمثالهما إذ لا مجال للبيان السابق هنا[٢] لعدم صالحية المبدء للوجودين كي يصل دخوله في باب الدالين والمدلولين[٣] وتوهّم تأويلهما بالمسمّى[٤]

الأفراد كما في حال إستعمالها في المفرد.

(١) هذه هي الناحية الثانية وذلك في الأعلام الشخصيّة كزيدين ونحوه.

(٢) والوجه في ذلك أن أسامي الأجناس ممّا كان قابلاً للتعدّد كالرجل والحنطة وأمثالهما وأمّا الأعلام الشخصيّة كزيد غير قابل للتعدّد حتّى يكون المدخول قابلاً للإنطباق على الفرد وعلى الفردين.

(٣) ويكون علامة التثنية أو الجمع للدلالة على خصوصيّة الأفراد كما في حال إستعمالها في المفرد وقيل في تصحيحها وجهين.

(٤) ولعله المشهور بينهم وذهب إليه صاحب الكفاية قال في ج ١ ص ٥٦: والتثنية والجمع في الأعلام إنّما هو بتأويل المفرد إلى المسمّى بها، إنتهى. وتوضيحه أن هذه المعاني الخاصة المتباينة الّتي سميّت بما هي متباينة بإسم واحد فكان هذا الإسم الواحد مرتبطاً بكلّ واحد من هذه المعاني بخصوصه ودالاً عليه بما هو مباين للمعنىٰ إلّا أن إرتباطه بجميع هذه المعاني المتباينة بسبب وضع لفظ واحد لكلّ منها جهة جامعة تجتمع فيها في حال تباينها وإفتراقها وتلك الجهة الجامعة عبارة عن عنوان كونها مسمّاة بهذا اللفظ وبإعتبار هذا المفهوم منها جهة جامعة تجتمع فيها في حال تباينها وإفتراقها وبإعتبار هذا المفهوم والجامع الوحداني أعنى به مفهوم المسمّى بلفظ زيد مثلاً صحّ تثنية الأعلام وجمعها فالمعنىٰ العام أعنىٰ به المسمّى الجامع بين هذه الأفراد المتباينة أعنى معاني

وهو أيضاً من الطبائع القابلة للتكرّر، مدفوع بإستلزامه نكارة العلم الشخصي عند تثنيته مع أنّهم يرتبون أيضاً آثار المعرفة على مثلها[١] وحينئذٍ[٢] الأولى في أمثال المقام أن يقال بأن علامة التثنية فيها دالة على تكرّر طبيعة مدخوله إمّا بنفسه[٣] أو بمعناه[٤]

لفظ زيد قد استعملت مادّة زيد فيه في حال التثنية والجمع وأفيد التعدّد سواء كان تثنية أم جمعاً بدال آخر وهي العلامة.

(١) فأجاب عن هذا الوجه بأنّه لو فرضنا إرادة هذا العنوان الجامع بين المعاني المتعدّدة وهو المسمّى به فيلزم أن يكون نكرة فيقول جاء زيدان لعدم التعيين والتعريف الذاتيين بسبب إرادة هذا العنوان مع أن ذلك خلاف المستفاد من الإستقراء في اللغة والعربية من إستعمال تثنية الأعلام والجموع معرفة بلام العهد ويقال جاء الزيدان وجاء الزيدون.

(٢) وتوضيحه أن علامة التثنية والجمع موضوعة للدلالة على التعدّد إمّا في مدخولها أو في معنىٰ مدخولها فاذا إمتنع التعدّد في معنىٰ مدخولها إنحصرت دلالتها في تعدّد نفس مدخولها فمثل الأعلام حيث يمتنع التعدد في معانيها انحصرت دلالة علامة التثنية والجمع الداخلة أحد الأعلام على تعدّد نفس مدخولها أعنىٰ به لفظ العلم وحينئذٍ يكون مفهوم لفظ زيدان مثلاً هي إفادة التعدّد في لفظ زيد تثنية كان أم جمعاً وليكن هذا التأويل هو معنىٰ قولهم التثنية والجمع في قوّة تكرار لفظ المفرد وهو تكرار اللفظ بلا حاجة إلى الإتفاق في المعنىٰ مكرراً.

(٣) أي نفس المدخول وهو لفظه.

(٤) أي معنىٰ المدخول.

وهنا بلحاظ تكرّر اللفظ في ضمن فردين الحاكي كلّ منهما عن شخص معناه بل ويمكن الإلتزام بمثله[١] في تثنية الأجناس أيضاً فيراد من الإنسانين لفظين من الإنسان المراد من كلّ واحد فرد منه[٢] لو لا[٣]

---

(١) أي كون التثنية علامة تكرار اللفظ في الأجناس أيضاً فرجلين أي لفظين من الرجل المراد من كلّ واحد من الرجلين فرد من الرجل المغاير للآخر معنى وبعبارة أُخرى أن التثنية والجمع في باب الأعلام بإعتبار لفظ زيد الّذي هو كلّي قابل للتعدّد لا بإعتبار مدلوله ومعناه نظير باب إستعمال اللفظ في نوعه فأريد من المدخول حينئذٍ نفس طبيعة اللفظ ومن العلامة تقيده بالتعدّد ولكنّه لا بنحو يكون اللفظ بنفسه منظوراً إستقلالياً في قبال معناه بل بما أنّه مرآة إلى معناه بحيث كان النظر إليه نظراً عبورياً وكان المنظور بالإستقلال هو المعنىٰ كما في قولك رأيت زيدين أي زيد بن عمرو و زيد بن بكر في قبال ما لو كان المنظور بالإستقلال هو اللفظ خاصة كقولك أكتب زيدين أو أقرء زيدين حيث كان النظر الإستقلالي فيهما بتمامه إلى خصوص اللفظ بلا نظره إلى مدلوله ومعناه فيراد من العلامة في مثل زيدين فردان من طبيعة لفظ زيد على نحو يكون كلّ فرد حاكياً عن معنىٰ خارجي.

(٢) أي من الإنسان.

(٣) يبينﷺ أن في أسماء الأجناس محذور ليس في أعلام الأشخاص فإن في أعلام الأشخاص موضوع للذات الخاصة فإرادة تكرار اللفظ المستعمل في الفرد لا محذور فيه بخلاف أسماء الأجناس فإنّها موضوعة للطبيعة المهملة فإستعمالها في الفرد يكون مجازاً فلابدّ وأن يراد تكرار معنى مدخولها.

لزوم محذور المجاز من إرادة الفرد من اللفظ الموضوع للطبيعة ففيها[١] لابدّ وأن يكون بلحاظ تكرّر معناه[٢] وعليه فيختص هذا التوجيه[٣] في تثنية الأعلام الشخصية بل[٤] ويجرى مثل ذلك[٥] في تثنية أسماء الإشارة المتوغّلة في التعريف كهذين مثلاً بحيث لامعنى فيها للتأويل بالمسمّى أصلاً[٦] مع[٧]

---

(١) أي في أسماء الأجناس.

(٢) أي معنىٰ مدخولها.

(٣) من الدلالة على تكرار اللفظ.

(٤) وأمّا الناحية الثالثة وهي أسماء الإشارة كهذين وهاتين ونحوهما الّتي من المعارف.

(٥) فيمكن توجيه التثنية والجمع فيها بوجهين، الوجه الأوّل هو نفس ما تقدّم في الأعلام من أن يكون المراد لفظ المدخول القابل للتكرر لكن اللفظ بما هو حاك عن المعنىٰ.

(٦) لما عرفت أن التأويل بالمسمّى يستلزم التنكر وهذه الأسماء معرفة من رأس.

(٧) وهذا هو الوجه الثاني ما ملخصه أن معنىٰ إسم الإشارة سنخ مفهوم مبهم من جميع الخصوصيّات إلّا خصوصيّة الإشارة الّتي تخصص بها ذلك المعنىٰ المبهم فهو بهذا المفهوم يقبل الصدق على كثيرين فيمكن أن يراد به فردين أو أكثر من فردين ممّا تنطبق عليه ذلك المعنىٰ المبهم المتخصص بالإشارة أو المعهوديّة ونحوهما بنحو خروج القيد ودخول التقيد فاذا دخلت علامة التثنية أو الجمع على إسم الإشارة دلت على خصوصيّةالتعدّد الطارية على المعنىٰ المستعمل فيهإسم ↖

إمكان دعوى أن مثل هذه الألفاظ لما كان وضعها للمعنىٰ المبهم المعروض للإشارة إليه فيكون تعيينها من قبل هذا العارض[١] وحينئذٍ فلا قصور في ذات المعنىٰ[٢] لأن يتحقّق في ضمن المتكرّر الحاكى عنه أدات التثنية بنحو الدالين والمدلولين[٣] بضميمة كون المتكرّر[٤] متعلّق التعيّن بالإشارة إليهما كما لا يخفى فتدبّر، ولقد عجز في الفصول[٥] عن الإشكال المزبور[٦] خصوصاً في تثنية الإشارات فأجاب[٧]

الإشارة وهكذا باقي المعارف من الموصولات والضمائرلهما ونحوهافإن مفاده كلّى قابل للتعدّد بتعدّد الدال والمدلول بمعنىٰ أن نفس إسم الإشارة أو الضمير أو الموصول موضوعة للمعنىٰ المبهم المزبور وعلامة التثنية والجمع دال على التعدّد.

(١) وهو علامة التثنية والجمع.

(٢) المبهم.

(٣) على ما عرفت.

(٤) وهو المعنيين.

(٥) قال في «الفصول» ص ٥٧: وأمّا نحو هذان رفعاً وهذين نصباً وجراً فهما موضوعان بوضع مستقل للإشارة في الحالتين إلى كلّ فردين ممّا يشار إليهما وليسا بتثنية هذا لإمتناعها بدون التأويل ومعه يلزم عدم إختصاصه بالفردين المشار إليهما لكلّيّة المسمّى مع أن المتبادر خلافه إلخ.

(٦) من صاحب المعالم من أنّه بمنزلة التكرار.

(٧) وملخص جواب صاحب الفصول أن مثل هذين ونحوه بأن الوضع فيه إنّماهوكوضع الجوامدبدعوى أن هذين وضع مادّة وهيئة وضعاً واحداً الإشارة

بجعل مثل هذه الكلمة بمجموعهما[١] موضوعة للإشارة إلى الإثنتين بلا مراعات قواعد التثنية فيها[٢] من كونها[٣] من باب الدالين والمدلولين وهو[٤]

إلى الفردين من المذكر فلا يكون تثنية حقيقة.

(١) مادّة وهيئة.

(٢) من كونها تثنية المفرد وإنما مفرد موضوعة لكذا والعلامة تدلّ على التكرار بإعتبار تعدّد الدال والمدلول.

(٣) أي أسماء الإشارة كهذين ونحوه.

(٤) هذا هو الجواب عنه من أنّه خلاف الوجدان ومخالف لما أجمع عليه أهل العربية من أن علامة التثنية من ألف ونون في حال الرفع والياء ونون في حال الجر والنصب موضوعة عليحدة وضعاً نوعياً، ثمّ إنّه لا فرق بين أن يكون المعنين حقيقيين أو مجازيين أو أحدهما حقيقياً والآخر مجازياً ونقل المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ٦٧: عن بعض المدققين من المعاصرين (صاحب المحجة) دعوى الإستحالة هنا وإن قلنا بالإمكان هناك نظر إلى أن الحقيقية والمجازية وصفان متقابلان والإستعمال الواحد واللفظ الواحد لا يتصف بوصفى متقابلين لإستحالة الجمع بين المتقابلين، ويندفع بإختلاف الجهة والحيثية فإن اللفظ من حيث أنّه يفيد المعنىٰ الموضوع له مطابق للوضع فمن هذه الجهة يتصف بوصف إعتباري وهو كونه حقيقة ومن حيث أنّه يفيد المعنىٰ الّذي لم يوضع له غير مطابق للوضع فيتصف من هذه الحيثية بالمجازية فهناك حيثيتان حقيقيتان موافقتان لنفس الأمر وبهما يصح إتصاف اللفظ والإستعمال بالحقيقية والمجازية، إنتهى. فالمتحصل أنّه لا فرق بين أن يكون المعنيان حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين

كما ترى لا يساعده الوجدان والذوق المستقيم تفريع[١] قد يتوهّم[٢]

لإتحاد المناط في الجميع وهو عدم إمكان أن يكون وجود واحد شخصي وجوداً تنزيلياً وفانياً في معنيين، ونقل في «المحاضرات» ج ١ ص ٢١٠: هكذا وما قيل في بيان إستحالة ارادة المعنىٰ المجازي والمعنىٰ الحقيقي معاً من أن إرادة المعنىٰ المجازي تحتاج إلى القرينة الصارفة عن إرادة المعنىٰ الحقيقي وهي مانعة عن إرادته ولا تجتمع معها، يندفع بأن هذا إنما هو فيما إذا أراد المتكلم خصوص المعنىٰ المجازي وأمّا إذا أراد المعنىٰ الحقيقي والمجازي معاً على نحو المجموع فيحتاج ذلك إلى القرينة الصارفة عن إرادة خصوص المعنىٰ الحقيقي لا عن إرادته مع المعنىٰ المجازي إذا كانت هناك قرينة تدلّ على ذلك، إنتهى.

(١) إزا حة شبهة من ثمرات إستعمال اللفظ من أكثر من معنى جوازاً أو إمتناعاً.

(٢) ذكر الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ في «الرسائل» ص ١٩٣: نعم لو أريد من الموصول نفس الحكم والتكليف كان إيتائه عبارة عن الإعلام لكن إرادته بالخصوص ينافي مورد الآية إذ موردها الإنفاق من الميسور وإرادة الأعم منه ومن المورد يستلزم إستعمال الموصول في معنيين إذ لا جامع بين تعلّق التكليف بنفس الحكم والفعل المحكوم عليه فافهم إلخ. إذ التكليف فعل الشارع والإنفاق فعل العبد وإرادة التكليف منه تستلزم كون كلمة الموصول مفعولاً مطلقاً لقوله تعالى لا يكلّف وإرادة متعلّق التكليف تستلزم كونه مفعولاً به ولا جامع بين المفعولين واللم في ذلك أنّه على المفعول المطلق يحتاج في إضافة الفعل إلى الموصول إلى لحاظ كونه من شئون الفعل وكيفياته على نحو يكون وجوده بعين

بأن إرادة التكليف والمال من الموصول في قوله تعالى لا يكلّف الله نفساً إلّا ما آتاها من باب إستعمال اللفظ في المعنيين كما هو الشأن[١] في إرادة الإعلام والإعطاء من الإيتاء، علاوة[٢] عن لزوم إجتماع النظرين في إضافة الفعل إليه حيث أن إضافة الفعل إلى المفعول المطلق نحو من الربط الغير المربوط بإضافته إلى المفعول به، ولكن يمكن التفصي عن الشبهة الأولى[٣]

وجود الفعل بخلافه على المفعول به فإنّه يحتاج في إضافة الفعل إليه إلى لحاظ كونه موجوداً في الخارج قبل الفعل ليكون الفعل موجباً لإيجاد وصف عليه بعد وجوده ومفروغية ثبوته وبعد عدم تصور جامع قريب بينهما بنحو يوجب رجوع النسبتين إلى نسبة واحدة لا يمكن إرادة الجميع من الموصول إلّا بنحو إستعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ واحد.

(١) من لزوم إستعمال اللفظ في المعنيين.

(٢) هذا هو إشكال آخر وملخصه أنّه يلزم أن يكون الفعل الواحد في الكلام في تعلّقه بالموصول نسبتان مختلفتان إلى المفعول به تارة والمفعول المطلق أُخرى المستلزم ذلك لإجتماع اللحاظين المتنافيين في كلام واحد بإعتبار قوام تعدّد النسبة بتعدّد اللحاظ وهو محال.

(٣) وتوضيحه أنّه لا مانع من أن يكون المراد من ما الجامع بين التكليف ومتعلّقه والمراد بإيتاء الإنفاق والإعلام بيان ذلك فإن الموصول قد استعمل في معناه الكلّي العام وإرادة الخصوصيّات المزبورة يكون من دوال آخر خارجية فلا يرد محذور حينئذٍ في البين لا من جهة الموصول لأنّه لم يستعمل إلّا في معناه الكلّي العام والخصوصيّات إنّما كانت بتوسيط دال آخر خارجي ولا في لفظ

بأن المراد من الموصول هو الجامع[١] المنطبق على كلّ من الفردين[٢] من باب الدالين كما هو الشأن في الإيتاء[٣] بإرادة المعنى الواحد منه وتطبيقه على مصداقه الإدعائي[٤] والحقيقي[٥] من باب الدالين[٦] وعن الشبهة الثانية أوّلاً[٧] بأن إضافة الفعل إلى الجامع بين المفعولين إضافة ثالثة ولا يلزم في مثله إجتماع النظرين، وثانياً[٨]

الإيتاء فإنّه مستعمل في معناه وهو الإعطاء غير أنّه مختلف مصاديقه من كونه تارة هو الإعلام عند إضافته إلى الحكم وأُخرى الإنفاق عند إضافته إلى المال فلا محذور أصلاً.

(١) بين المفعول به والمفعول المطلق كما عرفت.

(٢) من المفعول.

(٣) وهو الإعطاء وإعطاء كلّ شيء بحسبه فالمال بإنفاقه والحكم بإعلامه.

(٤) وهو الإعلام.

(٥) وهو الإنفاق.

(٦) كما مر.

(٧) وملخصه أن إضافة الفعل وتعلّقه بالموضوع حيث لا يكون إلّا على نحو تعلّق واحد به وهو الجامع فلا محذور فيه ومجرد تعدّده بالتحليل إلى نحو التعلّق بالمفعول به والتعلّق بالمفعول المطلق لا يقتضي تعدّده بالنسبة إلى الجامع الّذي هو مفاد الموضوع.

(٨) وتوضيحه أن إرادة الحكم من الموصول إنما يقتضي كونه المفعول المطلق لو كان المراد من التكليف في الآية أيضاً هو الحكم وإلّا ففي كونه

بمعناه اللغوي أي الكلفة والمشقة فلا يتعين ذلك فإنّه من الممكن حينئذٍ جعل الموصول عبارة عن المفعول به وإرجاع النسبتين إلى نسبة واحدة فإنّ معنىٰ الآية أنّه سبحانه لا يوقع عباده في كلفة حكم أو مال إلّا الحكم الّذي أوصله اليهم بخطابه أو المال أنفقه وبقية الكلام يتكل إلى محله ان شاء الله تعالى هذا تمام الكلام في الثمرة الأُولى من إستعمال اللفظ المشترك في الأكثر من معنىٰ واحد أمّا الثمرة الثانية قال في «الكفاية» ج ١ ص ٥٧: وهم ودفع لعلك تتوهّم أن الأخبار الدالة على أن للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدلّ على وقوع إستعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ واحد فضلاً عن جوازه ولكنك غفلت عن أنّه لا دلالة لها أصلاً على أن إرادتها كان من باب إرادة المعنىٰ من اللفظ فلعله كان بإرادتها في أنفسها حال الإستعمال في المعنىٰ لا من اللفظ كما إذا استعمل فيها أي أن يكون اللفظ قالباً لأحدها وعلامة للباقي أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ وإن كان أفهامناقاصرة عن إدراكها، إنتهى. وهناك محامل آخر لاوجه لذكره وعلى أي لو فرض الدلالة لها لوجب التصرّف فيها لإمتناع المدلول عقلاً ذكر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ٦٧: وجهاً عرفانياً قال وربما يمكن إصلاح تعدّد البطون بتعدّد المحقّقات والمصاديق لمعنىٰ واحد مثلاً الطريق والميزان لهما معنىٰ معروف وهما ما يسلك فيه ويوزن به ومحقّقاتهما كثيرة منها الطريق الخارجي وما له كفتان ومنها الإمام عليه السلام حيث أنّه السبيل الأعظم والصراط الأقوم الّذي لا يضل سالكه وبه عليه السلام يعرف صحّة الأعمال وسقمها وخفتها وثقلها إلى غير ذلك من المصاديق المناسبة وإرادة المصاديق المتعدّدة في كلّ مورد بحسبه لا تنافي الإستعمال في معنىٰ واحد يجمع شتاتها ويحوى متفرقاتها، إنتهى. الثمرة الثالثة قال الشيخ الأنصاري في «الرسائل» ج ٢ ص ١٦: وقد يستدلّ على المطلب ـ أي البرائة في الشبهة التحريمية الحكمية ـ أخذاً من الشهيد في الذكرى بقوله عليه السلام كلّ

لا شيء فيه حلال وحرام فهولك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه ـ إلى أن قال: ـ فالرواية مختصة بالشبهة في الموضوع ـ إلى أن قال: ـ وقد أورد على الإستدلال بلزوم إستعمال قوله عليه السلام فيه حلال وحرام في معنيين أحدهما أنّه قابل للإتصاف بهما وبعبارة أُخرى يمكن تعلّق الحكم الشرعي به فيخرج ما لا يقبل الإتصاف بشيء منهما والثاني أنّه ينقسم إليهما ويوجد النوعان فيه إمّا في نفس الأمر أو عندنا وهو غير جايز وبلزوم إستعمال قوله عليه السلام حتّى تعرف الحرام منه بعينه في المعنيين أيضاً لأنّ المراد حتّى تعرف من الأدلة الشرعية إذا أريد معرفة الحكم المشتبه وحتّى تعرف من الخارج الحرمة إذا أريد معرفة الموضوع المشتبه فليتأمّل، إنتهى. وليته أمر بالتأمل في الإيراد الأوّل أيضاً ويمكن إرجاعه إليهما معاً وهو الأولى إلى آخر كلامه رحمه الله. وقال صاحب الكفاية ج ٢ ص ٣٠٠: ولايخفى أنّه لا يلزم على ذلك ـ أي ظهور المغيا فيها في بيان الحكم للأشياء بعناوينها الواقعية وبغايته دل على الإستصحاب واستمرار ما حكم على الموضوع واقعاً على ما سلكه ـ إستعمال اللفظ في معنيين أصلاً وإنما يلزم لو جعلت الغاية مع كونها من حدود الموضوع وقيوده غاية لإستمرار حكمه ليدل على القاعدة والإستصحاب إلى آخر كلامه. وتفصيله يتكل إلى محله ومثل ما ذكر الشيخ الأنصاري في الرسائل ج ٢ ص ٢٠٠: قوله عليه السلام في موثّقة عمار كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر بناء على أنّه مسوق لبيان استمرار طهارة كلّ شيء إلى أن يعلم حدوث قذارته ـ إلى أن قال: ـ نعم إرادة القاعدة والإستصحاب معاً يوجب إستعمال اللفظ في معنيين لما عرفت أن المقصود في القاعدة مجرد إثبات الطهارة في المشكوك وفي الاستصحاب خصوص إبقائها في معلوم الطهارة سابقاً والجامع بينهما غير موجود فيلزم ما ذكر إلى آخر كلامه الثمرة الرابعة ذكر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ٦٨: ونظير إشكال ←

تعدّد البطون ما ورد من طلب الهداية عند قرائة قوله عز من قائل إهدنا الصراط المستقيم ونحوه في غيره فإن محذور الإستحالة تعدّد المحكى عنه مع وحدة الحاكي وهو جار هنا لأن القرائة هي الحكاية عن اللفظ ـ أي لفظ القرآن الّذي أتى به جبرئيل ـ باللفظ المماثل والإنشاء قصد ثبوت المعنىٰ باللفظ ولا يمكن إستعمال اللفظ في اللفظ وفي المعنىٰ، وربما يجاب عنه بأن المعنى يقصد من اللفظ الّذي هو المعنىٰ كما في أسماء الأفعال عند من يجعلها موضوعه لألفاظ الأفعال فلم يلزم إستعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ بل استعمل كلّ لفظ في معنىٰ، وفيه أن قصد المعنىٰ من اللفظ المحكى عنه باللفظ أوضح إستحالة من قصده من اللفظ الحاكي ضرورة أن الإستعمال كذلك غير معقول سواء كان الإستعمال بمعنىٰ الإعلام والتفهيم أو بمعنىٰ إيجاد المعنىٰ باللفظ أو بمعنىٰ إفناء اللفظ في المعنىٰ وجعله وجهاً وعنواناً له فإنّ هذه الأوصاف لا يوصف بها ما لا وجود لها خارجاً بل جعلاً وتنزيلاً مع أن الفرض إنشاء المعنىٰ باللفظ فاللفظ ممّا ينشأ به ويتوسل به إلى ثبوت المعنىٰ وهذا مع عدم تحقّق ما ينشئ به ويتوسل به غير معقول إذ ليس الإنشاء مجرد قصد المعنىٰ كما لايخفى، فالأولى أن يجاب عن الإشكال بحمل ما ورد من الأخبار في هذا المضمار على طلب الهداية مقارناً لقرائة إهدنا الصراط المستقيم لا طلب الهداية بها، ويمكن أن يجاب أيضاً بأن القرائة ليست الحكاية عن الألفاظ بالألفاظ وإستعمالها فيها بل ذكر ما يماثل كلام الغير من حيث أنه يماثله في قبال ذكره من تلقاء نفسه وهذا المعنىٰ غير مشروط بعدم إنشاء المعنىٰ به حتّى يلزم الجمع بين اللحاظ الإستقلالي والآلي فيما يماثل كلام الغير من حيث أنّه يماثله بقصد المعنىٰ فإن من مدح محبوبة بقصيدة بعض الشعراء فقد قرء قصيدته ومدح محبوبة بها نعم لو لم يلتفت إلى ذلك ومدحه بما أنشأه من تلقاء نفسه لم يصدق القرائة وإن كان مماثلاً لما أنشأه الغير، إنتهى. وقد أجابوا عن

وهذه المناقشة بأنّه يستعمل اللفظ في ذلك اللفظ وبدونه ليس بقرائة أصلاً لكن يمكن الإنشاء به تبعاً بأن يستعمل اللفظ بما له من المعنىٰ الإنشائي في اللفظ الّذي أتى به جبرئيل عليه السلام والنفس بما أنها جوهر بسيط لها القوة من إجتماع اللحاظين بل أكثر في زمان واحد كما مر مراراً، لكن الظاهر أنّه لا يمكن أصلاً ولو جوز السيّدمحمّدكاظم اليزديّ في «العروة» مسألة ٨: من مستحبات القرائة، لكن كما ذكر لا يتم وذلك فإن على التحقيق من إعتبار إستعمال اللفظ في مثله يكون هذا اللفظ الصادر في مثل إياك نعبد فانياً في اللفظ الصادر عن جبرئيل فإن القرآن هو لفظه ولا يكون إنشاء المعنىٰ بهذا اللفظ من عند النفس قرآناً فلو أردنا معنىٰ إياك نعبد وإياك نستعين وصدر عنا هذه العبارة ما قرأنا القرآن ومن لم يفهم معنى إستعمال اللفظ في مثله قال في أمثال هذا أن إنشاء اللفظ بعد إرادة المعنىٰ فقط لاإشكال فيه ولا يلزم الفناء في لفظ جبرئيل الثمرة الخامسة إن إستعمال لفظ المشترك في المعنيين في الآيات القرآنية كثيرة فلابدّ من التأويل كما قد يوجد في الروايات أيضاً قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ الآية والصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة طلب المغفرة فلابدّ من الحمل على الجامع بينهما. قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الأَرْضِ﴾ الآيه ولامحالة أن السجود يختلف فمن الناس وضع الجبهة على الأرض ومن الحيوانات بوجه آخر ومن الجمادات بشكل ثالث ومن المجردات بنحو رابع وهكذا فلعل السجود استعمل في الخضوع ومصاديقه متفاوتة قال الله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ ورد في الحديث إن علمتم لهم ديناً ومالاً، وفي حديث آخر قال عليه السلام: أن يتشهد أن لا إله إلّا الله وأن محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله وذلك أيضاً يحمل على مصاديق الخير اللّهمّ ثبتنا بالشهادتين والشهادة الثالثة بولاية أميرالمؤمنين عليه أفضل الصلاة والسلام وأولاده المعصومين سلام الله عليهم أجمعين.

بإمكان جعل الموصول من باب المفعول به (له) وأنّ التكليف بمعنى الكلفة والمشقة الحاصلة لأجل الإعلام بالحكم تارة وإعطاء المال أخرى وحينئذٍ يخرج مثل هذا المقام من باب إستعمال اللفظ في المعنيين كما لا يخفى مقالة في المشتق[١] و[٢]

وقال أستادنا الخوئيّ في «المحاضرات» ثمرة أُخرى قال في ج ١ ص ٢١٠: وتظهر الثمرة بين الأمرين فيما لو كان لشخص عبدان كلّ منهما بإسم واحد الغانم مثلاً فباعهما المالك فقال للمشتري بعتك غانماً بدرهمين ووقع النزاع بين البايع والمشتري في إستعمال هذا اللفظ وأنّه هل استعمل فيهما على سبيل المجموع ليكون ثمن العبد درهمين فيكون إستعمال اللفظ في معنيين أو على سبيل الإستغراق ليكون ثمن كلّ منهما درهمين والمجموع أربعة دراهم ففي مثل ذلك نرجع إلى أصالة عدم اشتغال ذمة المشتري للبايع بأزيد من درهمين، إنتهى. والحمد لله.

(١) نموذج الخامس عشر في المشتق.

(٢) وقع الكلام في أن المشتق حقيقة في خصوص من تلبس بالمبدء في الحال أو الأعم من المتلبس به ومن قضى عنه بعد إتفاقهم على كونه مجازاً في خصوص من لم يتلبس بالمبدء ولكن سيتلبّس به، وتحقيق الكلام فيه يكون في ضمن أُمور، الأمر الأوّل في مفهوم المشتق لغة وإصطلاحاً فنقول إن المشتق مأخوذ من الشق ولغة هي الفرقة ولعل ما هو المصطلح عليه من أنّه قابل لأن يؤخذ منه الماضي والمضارع والفاعل ونحو ذلك لإنطباق ذلك المعنىٰ اللغوي على المادة لتشقيق المادة وتفريقها بشقوق متعدّدة ومتكثرة في ضمن هيئات عديدة وانطباقها على معنى المادة المتحدة كالحدث الكذائي في ضمن خصوصيّات ←

هو من الشق ولو بملاحظة كون الهيئات المختلفة[١] الطارية على مادة واحدة[٢] موجبة لتشقيق المادة[٣] بشقوق محفوظة في ضمن هيئاته[٤] كما هو الشأن في معناها[٥] من جهة تصوّر جهة واحدة[٦] في ضمن خصوصيّات متصوّرة[٧] و[٨] ربّما يكون المناسبة[٩] المغروسة[١٠] بين اللفظ والمعنى[١١] داعية[١٢]

متكثرة ونسب متعدّدة كما ستعرف.

(١) كالماضي والمضارع والأمر وإسم الفاعل والمفعول والمكان والزمان وغيرها.

(٢) كالضرب.

(٣) وتفريقها.

(٤) كضرب يضرب ضرباً وضارب ومضروب وإضرب ولتضرب ولم تضرب ولا تضرب ولا تضرب ومضرب.

(٥) أي المادّة.

(٦) وهو الحدث المولم مثلاً في الضرب.

(٧) من النسبة الماضوية والمستقبلية والفاعلية والمفعولية ونحوها.

(٨) الأمر الثاني في كيفية وضع المشتقات مادّة وهيئة.

(٩) وهي ما عرفت من التشقيق والفرقة.

(١٠) في الأذهان.

(١١) من كون مادّة اللفظ المشتق منها في ضمن هيئات متعدّدة ومعناها الّتي يتخصص بخصوصيّات متكثرة فلهذه المناسبة أوجب كون وضعها إنحلالياً.

(١٢) أي تلك المناسبة داعية وموجبة.

على كون وضعها[١] إنحلالياً[٢] منحلاً إلى وضع وحداني للمادّة في ضمن كلّ هيئة موضوعة ووضع كلّ هيئة لخصوصه طارية على هذه المادّة وغيرها من المواد الموضوعة وبهذه الملاحظة[٣] يكون وضع كلّ منهما قانونياً[٤]

---

(١) أي المشتقات.

(٢) ومعنى انحلالية وضع المشتقات أن مادتها موضوعة بوضع وحداني لمفهوم خاص وهو القدر المشترك بين أنحاء صور الحدث الكذائي وهذا هو معنىٰ كون وضع مادّة المشتقات نوعياً وأنحاء الهيئات الطارية على تلك المادّة وغيرها من المواد موضوعة للنسبة المخصوصة وبعبارة أُخرى أن كلّ هيئة موضوعة للدلالة على خصوصيّة من خصوصيّات الحدث أي حدث فرض ذلك الحدث ولأي مادّة من المواد فإنحلاليّة الوضع بإعتبار المادّة والهيئة وأن المادّة موضوعة بوضع مستقل وهيئتها على إختلافها موضوعة كلّ واحد منها بوضع مستقل للنسبة الكذائية في ضمن هذه المادّة كانت أم غيرها.

(٣) أي بملاحظة كون وضعها إنحلالياً كذلك المادّة في ضمن أي هيئة موضوعة بالوضع الوحداني للحدث الكذائي والهيئات على إختلافها موضوعة كلّ واحد منها للنسبة الكذائية في ضمن أي هيئة كانت.

(٤) تقدّم في كيفية الوضع أن الوضع على قسمين تارة قانوني وأُخرى شخصي، أمّا الشخصي وهو وضع الجوامد فإنّها مجموع مادتها مع هيئتها موضوعة للدلالة على المعنىٰ الواحد وهذا بخلاف القانوني كالمشتقات فإن مادتها موضوعة للمعنىٰ الكذائي في ضمن أي هيئة كانت وهيئتها موضوعة للنسبة الكذائية في ضمن أي مادّة كانت، وبعبارة أُخرى فكما أن عدم إختصاص ←

قبال وضع الجوامد الغير الملحوظ فيها مادّة في ضمن هيئات ولا هيئة كذلك[١] بل وضع اللفظ فيها بمادته وهيئة المخصوصة لمعنى خاص بوضع شخصى بلا تصوّر القانونية فيها[٢] و[٣]

المادّة بهيئة من الهيئات أوجب كون وضعها نوعياً كذلك عدم إختصاص الهيئة بمادّة من المواد اللفظية الدالة على الإحداث أوجب أن يكون وضعها نوعياً.

(١) بل المادّة في ضمن هذه الهيئة الخاصة موضوعة لمعنىٰ خاص.

(٢) بل وضع شخصي كما عرفت.

(٣) الأمر الثالث في بيان مفاد الهيئات وتفصيل ذلك تقدّم أن المادّة السارية في المشتقات لابدّ أن تكون لا بشرط من حيث اللفظ عن جميع الهيئات الواردة عليها ومن حيث المعنىٰ أيضاً لا بشرط عن جميع الخصوصيّات الواردة عليها وذلك أمّا من حيث اللفظ فظاهر لأن كلّ واحد منها هيئة تخصه وتكون مضادة لسائر الهيئات فقد يتلبس بهيئة يقال له إسم مصدر وقد يتلبس بهيئة يقال له معها مصدر وقد يتلبس بهيئة يقال معها فعل إلى آخر أطوار مادّة لفظ ضرب وغيره في تلبسها بهيئات وصور يكون في كلّ منها مباينة لنفسها في حال كونها في أُخرى ومادّة ضرب مثلاً هي الجهة الجامعة بين جميع المشتقات وأمّا من حيث المعنىٰ فلأن جميع الأفعال والأحداث وإن كان له طور واحد من الوجود وهو وجود رابطي متحد مع الذات الّتي صدر منها ولكن بحسب الإعتبارات الذهنية واللحاظ له أنحاء من الصور الذهنية الّتي يكون بكلّ صورة منها مفهوماً خاصاً لما يدلّ عليه من الألفاظ أحدها لحاظها من حيث وجودها في أنفسها بما أنّه شيء من الأشياء وإن كانت وجودات في أنفسها عين وجوداتها لموضوعاتها ولكن تلاحظ بالإعتبار الأوّل ولا يلاحظ كونها نعتاً للغير ومرتبطاً به وأنها وجودات رابطية

بل لها وجود في قبال سائر الأشياء وبهذا الإعتبار تكون مفاد إسم المصدر فمفاد إسم المصدر يكون ذات ما يصدر من الفاعل من دون ملاحظة جهة إصداره وإنتسابه إلى فاعل ما. وثانيها لحاظها من حيث صدورها وإنتسابها إلى فاعل ما أعنى به كونه مهملاً من جميع خصوصيّات النسبة من حيث كونها قد تحقّقت أو هي متحقّقة بالفعل أو ستحقّق فيما يأتي أو مطلوبة التحقّق ونحو ذلك وبهذا الإعتبار تكون مفاد المصدر فمفاد المصادر تكون تلك الأفعال والأحداث بإعتبار صدورها عن فاعل ما. وثالثها يلاحظ منتسباً إلى ذات ما بالنسبة التلبسيّة الإتحادية الناعتية نسبة مشخصة من جهة ومهملة من جهة أُخرى أعنى أنها مشخصة من حيث إتصاف ذات ما بذلك الحدث ومهملة من حيث زمان وقوعها وعلى أي تشخصها من حيث إتصاف ذات ما بذلك الحدث وهو مفاد هيئات الأسماء المشتقة من الصدورية والوقوعية والحلولية والظرفية الزمانية والمكانية وسائر أنحاء التلبّسات من الخصوصيّات الّتي تتشخص بها هذه النسبة كإسم الفاعل والمفعول والآلة والمكان والزمان ونحوه. ورابعها أن يلاحظ الحدث مغايراً للذات ومنسوباً إليها نسبة تامّة مشخصة من حيث هيئة زمان وقوعه وهذا تارة ملاحظتها منتسبة إلى الذات بنسبة التحقّقية الإنقضائية والوقوع وهو الفعل الماضي، وأُخرى تلاحظ بنسبة التحقّقية التلبسية بين الحدث المتصور مستقلاً مع الذات أي على نحو ترقب التحقّق والوقوع وهو هيئة الفعل المضارع. وثالثه ملاحظتها منتسبة إلى الذات بنسبة الطلبية أي طلب إصدار المادّة وإيجادها عن الذات وإرادة وقوع الحدث وهي النسبة الّتي يدلّ عليها فعل الأمر ولا يخفى أن بين جميع صور الحدث الّتي تقدّمت قدراً مشتركاً سارياً في جميعها لا يكاد يوجد في الذهن إلّا في ضمن صورة منها وهي الحروف الّتي تكون محفوظة في جميع المشتقات من دون ملاحظة هيئة معها وهي موضوعة بالوضع النوعى ↖

أيضاً[١] لازم[٢] كون الهيئة في المشتقات[٣] حاكية عن أنحاء الإرتباطات[٤] بين المادّة الحدثية والذوات كان وضعها حرفياً[٥] قبال إسميّة المادّة[٦] كما[٧]

لأي في ضمن أي هيئة كانت للحدث الكذائي والهيئات أيضاً موضوعة بالوضع النوعي كما مر مفصلاً.

(١) أي أيضاً كما عرفت أن وضع المادّة وكذا الهيئة قانوني ونوعي.

(٢) فمن لوازمه كون الهيئة معنىٰ حرفياً.

(٣) كهيئة الماضي والمضارع والأمر والفاعل والمفعول وغيرها.

(٤) والنسبة كما عرفت مفصلاً.

(٥) أي حالة وآلة بغيره لا يتحقّق إلّا مع الغير، وبعبارة أُخرى أن كلّ باب من أبواب المشتقات مشتمل على هيئة مخصوصة ومادّة مشتركة بينه وبين سائر الصيغ سارية في جميعها بحيث لا يكاد يمكن التلفظ بها بإعتبار إندكاكها إلّا في ضمن هيئة مخصوصة ولو كانت تلك الهيئة هيئة ضاد وراء وباء وكذا لهذه المادّة السارية المحفوظة في جميع تلك الصيغ أيضاً معنىٰ هو مثلها في التجرد بنحو لا يمكن تصوره وإخطاره في الذهن إلّا بتعين خاص وهذين من لوازم الحرف.

(٦) وهي الضرب.

(٧) الأمر الرابع: في ما هو الأصل للمشتقات لا إشكال أن الهيئات تباين كلّ واحد منها مع الآخر كما عرفت فلا محالة لا يكون بعضها مأخوذاً من بعض وإن قيل بأن المصدر والفعل أو إسم المصدر هو الأصل في المشتقات لكن غير صحيح بل كلّ واحد من هذه المذكورات صيغة لها مادّة وهيئة في قبال سائر الصيغ وفي عرضها.

أن تباين الهيئات عن الآخر يقتضي كون طروّها على مادّة واحدة[١] بنسبة واحدة في عرض فارد[٢] و[٣] لكن ربما يكون إختلافها[٤] من حيث إقتران بعضها[٥] بشيء زائد[٦] وعدمه[٧] بل وإعتبار العقل في بعض[٨] تأخير رتبة[٩]

---

(١) كالضرب مثلاً.

(٢) وليس أحدها في طول الأخرى فلذا لا يمكن أن يكون شيء ممّا ذكروه أصلاً للمشتقات بل المادّة المحفوظة في جميع تلك الصيغ من المصادر والأفعال والأسماء بمالها من المعنىٰ الساري فيها هو الأصل المحفوظ في المشتقات دون غيرها.

(٣) ثمّ قام ﷺ في بيان توجيه ما قيل من أن المصدر أصل للمشتقات.

(٤) أي المشتقات.

(٥) أي بعض المشتقات كفعل الماضي والمضارع.

(٦) وهو خصوصيّة الزمان.

(٧) كما في المصدر بإعتبار دلالته على مجرد المبدء وهو الحدث المضاف إلى ذات ما وعرائه عن خصوصيّة الزمان وبعبارة أُخرى منتسباً بنسبة ناقصة والأفعال هو الحدث المنتسب بنسبة تامة والنسبة الناقصة مندرجة ومندكة في النسبة التامة.

(٨) وهو الأسماء المشتقة كأسماء الفاعلين والمفعولين.

(٩) فإنهما متأخران رتبة عن الفعل الماضي والمضارع من جهة إشتمال الفعل على النسب التامة كما عرفت والأسماء تشتمل على نسبة ناقصة فإن انتزاع عنوان إسم المشتق من الذات لا يصح إلّا بعد وقوع الحدث منها الّذي هو مبدء ﴿

عن غيره[١] أوجب الطولية في أنحاء المشتق[٢] حتّى إعتبر الصرفيّون أخذ بعضها عن بعض ويقال فلان مشتق من فلان وليس ذلك إلّا من العنايات المأخوذة في المعانى وبهذه الملاحظة[٣] ربّما يكون أسبق[٤] المعانى الإشتقاقية لعرائه عن بقية الطوارى هو المصدر[٥] ولعلّ بهذه المناسبة صار المصدر أصلاً في المشتقات[٦]

الإسم المشتق فيكون الفعل الدال على وقوع الحدث متقدماً بالطبع على الإسم المشتق ولذا يكون كالأصل له عناية.

(١) أو هو إسمى الفاعل والمفعول.

(٢) لما عرفت من كيفية الطوليّة.

(٣) من العناية المزبورة.

(٤) وأقرب المعاني إلخ.

(٥) فإنّه أقرب إلى ذلك المعنىٰ المجرد من جهة قلة وجدانه للخصوصيّات بحسب اللفظ والمعنىٰ ويكون أصلاً بالنسبة إلى ماكثر فيه الخصوصيّة بحسب المعنىٰ أو اللفظ فيكون مدار الأصليّة والفرعية على مثل هذه الأقربيّة الإعتبارية.

(٦) لما عرفت عرائه عن خصوصيّة الزمان وأن فعل الماضي أصل بالنسبة إلى المضارع لمكان اشتمال فعل المضارع على خصوصيّة زائدة ولو بحسب اللفظ وأن فعل المضارع أصل بالنسبة إلى أسماء الفاعلين والمفعولين بإعتبار تقدّمه الرتبى عليها وأمّا عدم جعل إسم المصدر أصلاً لأنّه أقرب لأجل قلة خصوصيّة عن الجميع وذلك لتجرده عن خصوصيّة النسبة بل وعدم كون الوضع فيها إنحلالياً وإنما من قبيل الجوامد عن كونه مبائناً مع سائر المشتقات وخارجاً عنها فجعلوا الأصل لما يكون من سنخ المشتقات إنحلالياً وهو المصدر.

ثمّ[١] انّ[٢] مفاد الهيئة في الافعال نحو اضافة بين المنفصلين مفهوماً وفي الأوصاف نحو ربط إتصالى بين المبدء والذات بحيث يرى المبدء والذات متحداً مع الذات بنحو من الإتّحاد[٣] الحاصل بينهما خارجاً[٤] و[٥] من هذه الجهة[٦]

---

(١) الأمر الخامس في الفرق بين هيئة الأفعال وهيئة الأسماء والأوصاف بوجوه.

(٢) الوجه الأوّل هو أن مفاد هيئات الأفعال هو ربط خاص بين مفهومين ممتازين باللحاظ والتصور أعنىٰ بهما مفهوم الحدث كالضرب مثلاً ومفهوم الذات الّتي وقع منها الحدث وهو الزيد مثلاً بخلاف مفاد هيئات الأسماء المشتقة فإنّه عبارة عن ربط الحدث بالذات على نحو الإتحاد معها المصحح ذلك الإتحاد لإنتزاع عنوان يكون فانياً في تلك الذات المتلبسة بذلك المبدء.

(٣) من الصدور والإيجاد والوقوع والحلول والظرفية وغيرها.

(٤) والوجه في ذلك تقدّم أن هيئة الفعل تدلّ على نسبة تامة يصح السكوت عليها وتلك النسبة تستدعي ملاحظة كل من الحدث والذات المنسوب إليها ذلك الحدث ملاحظة خاصة به فيمتاز كلّ منهما عن صاحبه ولا تكون النسبة الواقعة بينهما مقومة لأحدهما وفانية فيه كما هو الشأن في النسبة الناقصة الّتي تدلّ عليها هيئة الإسم المشتق فإنّها لا محالة تكون مقومة للعنوان المنتزع عن الذات المتلبسة بالمبدء وفانية فيه.

(٥) هذا هو الوجه الثاني من الفرق بين هيئة الأفعال والأسماء.

(٦) أي هيئة الأفعال تدلّ على ربط خاص بين أمرين ممتازين باللحاظ ولايكون ذلك الربط مقوماً وفانياً فيه.

كانت الأفعال أشبه بالمعاني الحرفية الحاكية عن الإضافة بين المنفصلين[١] وربّما[٢] هذه الجهة[٣] أوجبت البناء في الأفعال[٤]

---

(١) أي للأفعال شباهة بالحروف ووجه شباهته هيئة الأفعال بالحروف الداخلة على متعلّقاتها من الأسماء والأفعال إذ كما أن تلك الحروف مثل من وإلى وغيرهما تدلّ على ربط خاص بين أمرين ممتازين باللحاظ كذلك هيئة الأفعال.

(٢) هذا هو الوجه الثالث من أن الأفعال مبنى دون الأسماء.

(٣) أي شبهاهتها بالحروف.

(٤) وذلك بعد ما تقدّم أن الهيئة في الأفعال تدلّ على النسبة بين المتمايزين وإن كان هذه الهيئة ملازمة للمعنىٰ الإسمى أعنى به الحدث الدال عليه مادّة الفعل لكن لإستقلالهابإفادة معناها غيرالفاني في معنىٰ المادّة لم يبق مجال لدخول عامل آخر على المادّة الدالة على الحدث ليؤثر فيها أثراً جديداً يفتقر في الدلالة عليه إلى دال آخر من الحركات وغيرها لزم بناء الفعل على هيئة خاصة لا يفارقها بخلاف الإسم المشتق فإن هيئته وإن كانت ملازمة للمادّة لا ينفك عنها إلّا أنّه لما كان معناها مقوماً لمعنىٰ ذلك الإسم المشتق أعنى به العنوان المنتزع وفانية فيه بقى ذلك الإسم المشتق مستعداً ومؤهلاً لدخول العوامل عليه الّتي يؤثر كلّ منها فيه أثراً جديداًيفتقر إلى دال عليهفي مقام الإفادة والإستفادةفلم تقتض حكمة الوضع إلّا بإهمال هذه الأسماء من البناء لتظهر عليها حركات الإعراب الدالة على أثر العوامل المعتورة عليه، تنبيه إن قوله في أوّل مقالة المشتق أن مفاد الهيئة في الأفعال نحو إضافة بين المنفصلين مفهوماً، وقوله في مقالة وضع المركبات من دلالة هيئةالفعل على إسناد المسند إلى شيء ما شاهدان على اختياره ﷺ كون دلالة الفعل وضعاً على فاعل مالأن الإضافة المزبورة والإسناد المزبور لا يخلو منه.

دون الأوصاف لكونها[١] أشبه بالجوامد العارية عن الإضافة بين الشيئين فصارت معربة[٢] وأمّا المصادر[٣] فلعل وجه إعرابها[٤] من جهة أنّ النسبة المأخوذة فيها نسبة إيجادية متحدة[٥] مع وجوده فكأنه لا يرى منه[٦] إلّا وجوده[٧] بلا نظر إلى جهة نسبة إلّا تبعاً وإلّا[٨] فأصل النظر إلى نفس المبدء محضاً بخلاف الأفعال فإن جهة نسبتها إلى فاعل ما ملحوظة فيها في عرض النظر إلى المادّة[٩]

---

(١) أي الأوصاف.

(٢) لما عرفت من أن معنىٰ الهيئة مقوم لمعنىٰ ذلك الإسم فيكون شبيهاً بالجوامد الّذي موضوع مجموع الهيئة والمادّة لمعنىٰ خاص.

(٣) وأمّا وجه كون المصادر معرباً دون الأفعال أن المصدر وإن كان دالاً على النسبة إلى فاعل مالكن هي النسبة الإيجادية والتحقّقية المتحدة مع وجوده بحيث لا يرى منه إلّا إلى نفس وجوده وهو نفس المبدء من دون النظر إلى جهة نسبته إلّا تبعاً فلذا على ما تقدّم قابل لتعلّق العوامل عليه بخلاف الأفعال فإنّ جهة نسبته في عرض لحاظ المبدء فلذا يكون إضافة بين المنفصلين على ما مر مفصلاً.

(٤) ولو أن نسبتها ليست مقومة للمادّة لكن لحاظها تبعية.

(٥) أي الإيجاد مع الوجود وإنما التغاير إعتبارى محض.

(٦) أي من المصدر.

(٧) أي وجوه المبدء.

(٨) أي مع الإغماض عن النظر إلى النسبة تبعاً.

(٩) مستقلاً.

كما هو ظاهر، ثمّ إن بين النسبة المأخوذة في الأفعال وبين المأخوذة في الأسماء بل والمركبات الناقصة[١] فرق آخر[٢] وهو أنّ في مثل هذه النسب التصديقية إخباريّة أم إنشائية لا يكون بإزائها نسبة خارجية كانت هذه منتزعة منها[٣] فلا يكون في قبال إخباره بشى نسبة إيقاعية خارجية[٤] بخلاف النسب الناقصة إذ بإزائها في الخارج عن طرف النسبة نسبة أخرى خارجية مثلاً[٥] وربّما بذلك[٦]

---

(١) وهو الأوصاف.

(٢) وهو الوجه الرابع وبيانه أن الإسم المشتق من حيث المطابق الخارجي فإن الذات الّتي تلبست بالحدث خارجاً تكون مطابقاً للعنوان المنتزع منها أعنى به الإسم المشتق مطابقة تامة ويكون مفهوم الإسم المشتق بما هو في الذهن حاكياً عما هو في الخارج كما هو فيه بلا نقص ولا زيادة بخلاف الفعل فإنّ مفهومه المتصور في الذهن لا يكون كما هو فيه حاكياً عما هو في الخارج كما فيه لأن مفهوم الفعل ملحوظ بنحو الفرق والتفصيل بين الحدث والذات الّتي صدرت منها الحدث ولحاظ النسبة بينهما وما في الخارج ليس هو إلّا الذات المتلبسة بالحدث على نحو لا يكاد ترى بينهما فرقاً وإثنينية كما ترى ذلك في مفهوم الفعل.

(٣) كالضارب.

(٤) كضرب زيد وقد عرفت اللم فيه.

(٥) كالضارب زيد فإن الضارب في الخارج موجود ولكن لا يكون ضرب بهيئة الماضي له مطابق فيه.

(٦) أي للأسماء بإزائها نسبة خارجية دون الأفعال.

يشبه النسب الايقاعية بنفس التصديق[١] أو الإرادة من عدم كون ظرف عروضها خارجاً فلا يكون بإزاء نسبتها نسبة أخرى خارجية[٢] كما أنّها[٣]

---

(١) وذلك لأن كلّ نسبة بين الموضوع والمحمول يكن مورداً للتصديق بالنفي والإثبات فيكون مركباً من الموضوع والمحمول والنسبة وهكذا هيئة الفعل يتصور فيه نفس الفعل والذات والربط بينهما ترى بين الحدث والذات إثنينية وكلّ واحد منها بلحاظ يخصه بخلاف النسبية الّتي تكون متعلقاً للتصور فقط فإنّها لا تكون ملحوظة إلّا بنحو الإجمال والإندكاك في جنب غيرها من المعاني الإسميّة الّتي تكون موضوعاً لقضية أو محمولاً كما هو الشأن في النسبة الّتي يشتمل عليها الإسم المشتق فإنّه يرى شيء واحداً يكون الذات والوصف متحداً بإتحاد وجودي فيه.

(٢) على ما تقدّم.

(٣) أي الأفعال وهذا هو الوجه الخامس وبيان هذا الفرق هو أن مفهوم الفعل يدلّ بنفسه على أنّه ذو مطابق في الخارج سواء أنشأ به الإخبار أم الطلب لكون نسبته تامة وهي المقصود بالدلالة عليها والنظر إليها والتصديق بها بخلاف مفهوم الإسم المشتق فإنّه كسائر المفاهيم التصوريّة والنسبة الّتي يشتمل عليها هي من مقوّمات مفهوم المادّة فتكون حالها حاله في كونها تصوريّة محضة بطبعها وعليه لايكون مفهوم الإسم المشتق ناظراً بطبعه إلى مطابقه في الخارج بل هو كمفهوم الإسم الجامد بلحاظ هذه الخصوصيّة فكما أن مفهوم رجل لا يستدعي تصوّره تصور كونه ذا مطابق في الخارج كما هو شأن الفعل فإن من سمع قائلاً يقول ضرب أو يضرب مثلاً يتصور وقوع مطابقه في الخارج فيدلّ على وجود المادّة في ◄

أيضاً من جهة أُخرى يشبهه[١] التصديق بملاحظة أن النسبة المأخوذة في الأفعال حاكية من نحو ثبوته خارج كما هو الشأن التصديق الوجداني بشيء فإنّ مرجعه إلى الجزم بتحققه خارجاً ففى نسبة الأفعال[٢] يرى مظروفية[٣] المبدء خارجاً في عالم التصور[٤] ولو مع الجزم بخلافه واقعاً وهذا بخلاف النسبة المأخوذة في الأسماء[٥] إذ هي برمّتها نسبة تصورية الّتي من شأنها في عالم التصور قابليتها للتحقق في الخارج وعدمه[٦]

الخارج دون الإسم فإنّه لا دلالة له على وجود المبدء وعدمه.

(١) لعل الصحيح «يشبه» التصديق.

(٢) كضرب زيد.

(٣) لعل الصحيح «المفروغية».

(٤) أي يتصور وقوع مطابقه في الخارج.

(٥) كضارب.

(٦) فإنّ مفهوم ضارب لا يستدعي تصوره تصور كونه ذا مطابق في الخارج فلذا قابلة للوجود والعدم ويحمل عليه أحدهما فيقال زيد الضارب موجود أو معدوم بل إنما الصحيح هو المطابقة أو اللامطابقة للواقع لحكايتها تصوراً عن النسبة الخارجية وإقتضاء المحكى فيها للوجود في الخارج ولعل الفرق بين هذا الوجه وسابقه أن الوجه السابق يرجع إلى مرحلة الثبوت وانتزاع العنوان وهذا ما يرجع إلى مرحلة الإثبات والقضية وهناك فروق آخر بين الأفعال والأسماء سيأتي وتقدّم جملة منها في الحروف.

بلا إنسباق مفروغيّة ثبوت المبدء في الخارج منها، وربّما[١] يترتّب على النسب التصديقية[٢]

---

(١) الأمر السادس في بيان عدم أخذ الزمان في مفهوم الأفعال تقدّم أن الأفعال تدلّ على تحقّق نسبتها في خارجها من دون دلالتها على الزمان الّتي تقع فيه النسبة والحدث لا بنحو التضمن بالمعنىٰ الإسمى ولا على الحدث المقيّد بالزمان بنحو المعنىٰ الحرفي أعنى به خروج القيد ودخول التقيد ولا على الحدث المقارن للزمان بنحو خروج القيد والتقيد معاً وكون المدلول هي الحصة من ذلك الحدث وأمّا الأوّل فلإنحلال الوضع في المشتقات إلى وضع المادّة ووضع الهيئة فالمادّة موضوعة للدلالة على نفس المعنىٰ الحدثي خاصة والهيئة وضعت للدلالة على مجرد النسبة بين المبدء والفاعل والزمان من المفاهيم الإسمية المستقل في اللحاظ وتأبي لطبعها أن تكون مدلول الهيئة فلم يبق في الفعل ما يدلّ على الزمان ويكون جزء مدلوله، وأمّا النحوان الآخران فلصحة إسناد الأفعال إلى غير الزماني بلا تجريد ولا تجوز بالوجدان فلا تكاد تجد فرقاً في إستعمال الفعل في معناه بين إسناده إلى الله واستناده إلى أحد من عباده المعمورين بالزمان وعلى أحد النحوين المزبورين يلزم التجوز من إسناد الفعل إليه تعالى، مع أنّه ليس تجوز أصلاً كان الله ولم يكن معه شيء كان الله على كلّ شيءٍ قدير وكذا في الأفعال المنتسبة إلى نفس الزمان كمضى الزمان وإنقضى الدهر فيكشف عن عدم مأخوذية الزمان في نحو هذه الأفعال أصلاً.

(٢) فإن النسبة المأخوذة في الأفعال كما مر نسبة تصديقية حاكية عن نحو ثبوته في الخارج ولذا قال إنّه يرى مظروفية المبدء وهو الضرب خارجاً في عالم التصور وأنّه موجود خارجاً.

من حيث إقتضاء كون الخارج ظرفاً له[١] أعمّ من أن يكون الخارج دهراً أم زماناً[٢] أنّه[٣] لو كان المبدء زمانياً فقهراً يلازم إنسباق وقوعه في أحد الأزمنة[٤] وحينئذٍ فدلالتها[٥] على الوقوع في أحد الأزمنة من لوازم تصديقية نسبتها[٦] لا أنّه[٧] جهة زائدة عن النسبة مأخوذة فيه[٨] جزءاً أم شرطاً نعم ربّما يفرق[٩]

---

(١) بمعنىٰ أنّه كما أن للمبدء نحو خصوصيّة وربط خاص بالنسبة إلى ما يقوم به وهو الفاعل كذلك له نحو خصوصيّة وربط بالنسبة إلى الظرف الّذي يقع فيه.

(٢) بلا فرق بين أن يكون الخارج الّذي هو ظرفاً للمبدء أن يكون زماناً أم غير زمان.

(٣) وعلى هذا لو كان المبدء زمانياً كالضرب فيتبادر من هيئة الفعل وقوعه.

(٤) في أحد الأزمنة من الماضي والحال والإستقبال.

(٥) أي الأفعال.

(٦) وتوضيحه أن يقال: إن المادّة في الأفعال موضوعة للدلالة على نفس الحدث والهيئة فيها لتلك الخصوصيّة والربط الخاص القائم به بنحو ينحل ذلك الربط بالتحليل إلى نحوين من الربط ربط له بالنسبة إلى ما يقوم به وهو الفاعل والذات وربط له بالنسبة إلى الظرف الّذي يقع فيه من حيث السبق واللحوق كما ستعرف وحينئذٍ فهذا الإعتبار تكون الهيئة في الأفعال دالة على الزمان بنحو الإلتزام نظير دلالتها على الفاعل والذات حيث كانت تلك أيضاً بنحو الإلتزام.

(٧) أي الزمان.

(٨) أي الأفعال.

(٩) فإنّه كما كانت هيئة الفعل الماضي تدلّ على النسبة المتحقّقة وهيئة ←

٦٦٨ ـــــــ

فما هو المشهور في ألسنةالنحاة من أن الزمان أحد مدلولى الفعل[١] من الأغلاط خصوصاً لو أريد بذلك[٢]أخذ نفس الزمان[٣] لا التقيّد به بنحو خروج القيد ودخول التقييد[٤] وحينئذٍ ففي فعل المضارع قبال الماضي أخذ عدم السبق[٥] فدلالة المضارع على أحد الزمانين من الحال أو الإستقبال إنّما هو من لوازم طبع نسبته التصديقية المأخوذة فيه لا جهة زائد[٦] وإنّما الجهة الزائدة[٧] دلالتها[٨] على عدم سبق وجود المبدء قبال الماضي المأخوذ فيه جهة سبقه، بل ولئن دققت النظر ترى أيضاً أنّ السبق المأخوذ في الفعل الماضي أو عدمه في المضارع مجرد سبق الوجود[٩]

---

(١) أي جزء مدلوله.

(٢) أي من أن الزمان أحد إلخ.

(٣) وإن كان ذلك أيضاً عرفت فساده وسيأتي منه ﷺ أيضاً، لكن يمكن الجمع بين كلماتهم بدلالة الفعل على الزمان بحمل الدلالة في كلامهم على الدلالة بنحو الإلتزام على ما تقدّم لا دخول الزمان فيه حتّى على الدخول بنحو خروج القيد ودخول التقيد أيضاً.

(٤) تقدّم فساده أيضاً.

(٥) وهو اللحوق كما عرفت.

(٦) الصحيح «زائدة» بكونه جزءًا أو شرطاً كما مر.

(٧) وهو الربط الآخر على ما مر.

(٨) أي الأفعال.

(٩) كما عرفت مفصلاً وأن الزمان إنما ينسبق إذا كان المبدء زمانياً.

وكونه زمانياً[١] أو دهرياً[٢] أو ذاتياً[٣] إنّما هو من لوازم المبادى الزمانيّة[٤] أو غيرها[٥] لا[٦] أنّ السبق المأخوذ فيه[٧] هو الجامع بين السبق الزمانىّ وغيره فضلاً عن خصوصه[٨] كيف وقد عرفت أن جهة مظروفية الزمان والدهر ملقى[٩] في المدلول[١٠] رأساً حتّى بجامعها[١١] ومن هذا البيان[١٢] ظهر أيضاً[١٣]

---

(١) كما تقدّم إن كان المبدء زمانياً كضرب زيد.

(٢) أي أسند إلى الدهر كمضى الدهر.

(٣) كما مر في العلة والمعلول.

(٤) في الأوّل.

(٥) في الأخيرين.

(٦) ثمّ يشير إلى أمر آخر وهو السبق واللحوق ليسا جزء مدلول الفعل حتّى يقال إنّه مستعمل في الجامع بين الزماني وغيره بل كما تقدّم أنّه بالتحليل له ربط بالنسبة إلى الظرف الّذي يقع فيه بنحو ينتزع عنه مفهوم السبق واللحوق.

(٧) أي في الفعل.

(٨) أي خصوص السبق الزماني.

(٩) أي ساقط.

(١٠) أي الأفعال.

(١١) أي جامع الزماني وغيره.

(١٢) من كون دلالة الأفعال على الزمان من الدلالة الإلتزامية.

(١٣) هذا هو الجواب عن كون الزمان لم يكن قيداً في مفهوم الأفعال لا بنحو دخول التقيد ولا بنحو التقارن كما مرت الإشارة إليه مفصلاً.

أنّ الأفعال المنسوبة إلى البارى حتّى المتعلّق بالزمانيّات[١] لايحتاج إلى التصرف في مدلولها[٢]

---

(١) كقوله كان الله ولم يكن معه شيء.

(٢) أي مدلول تلك الأفعال بالتجوز أو التجريد قال في «الكفاية» ج ١ ص ٦١: قد إشتهر في ألسنة النحاة دلالة الفعل على الزمان حتّى أخذوا الإقتران بها في تعريفه وهو إشتباه ضرورة عدم دلالة الأمر ولا النهي عليه بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك بل يمكن منع دلالة غيرهما من الأفعال على الزمان إلّا بالإطلاق والإسناد إلى الزمانيات وإلّا لزم القول بالمجاز والتجريد عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان والمجردات نعم لا يبعد أن يكون لكلّ من الماضي والمضارع بحسب المعنىٰ خصوصيّة أُخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي وفي الحال أو الإستقبال في المضارع فيما كان الفاعل من الزمانيات إلى آخر كلامه والمراد من الخصوصيّة هو السبق واللحوق الّذي عرفت وذكر أستاذنا الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ٢٣٥: إن الخصوصيّة في الفعل الماضي هي أنّه وضع للدلالة على قصد المتكلم الحكاية عن تحقّق المادّة مقيداً بكونه قبل زمان التكلم هذه الدلالة موجودة في جميع موارد إستعمالاته سواء كان الإسناد إلى نفس الزمن وما فوقه أم إلى الزماني فقولنا مضى الزمان يدلّ على قصد المتكلم الحكاية عن تحقّق الزمن قبل زمن التكلم وإن كان الزمان لا يقع في زمن الزمان وكذا قولنا علم الله وأراد الله وما شاكل ذلك يدلّ على أن المتكلم قاصد للإخبار عن تحقّق المادّة وتلبس الذات بها قبل زمن التكلم وإن كان صدور الفعل ممّا هو فوق الزمان لا يقع في زمان وكذا إذا أسند الفعل إلى الزماني كقولنا قام زيد، وأمّا الخصوصيّة في الفعل المضارع فهي أنّه وضع للدلالة ←

لأنّ حيثية السبق الوجودى المأخوذ في فعل الماضى محضاً مأخوذ فيها[١] أيضاً[٢] فضلاً عن إرجاعها أيضاً إلى السبق الزمانى بملاحظة معيّتها مع الزمان بمعيّة قيّوميّة كما توهّم[٣]

على قصد المتكلم الحكاية عن تحقّق المادّة في زمن التكلم أو ما بعده ـ إلى أن قال: ـ هذه الدلالة غير مستندة إلى الوضع بل هي مستندة إلى خصوصيّة الإسناد إلى الزماني إلى آخر ما ذكر ولعله يرجع إلى ما ذكرنا.

(١) أي في الأفعال المنسوبة إلى الباري أيضاً.

(٢) الملازم لكونه زمانياً أو دهرياً أو ذاتياً على مامر مفصلاً.

(٣) المتوهّم هو المحقّق الإصفهانيّ ﷺ في «النهاية» ج ١ ص٧٣ قال: ويمكن الجواب عن مثل علم الله وأراد الله في ما إذا تعلّق العلم مثلاً بالحوادث الزمانية ونحوها أنّه تبارك وتعالى مع الزمان السابق معيّة قيومية لا تنافي تقدّسه عن الزمان فهو تعالى بإعتبار المعيّة مع السابق سابق وبإعتبار معيته مع اللاحق لا حق فتوصيف شيء بالسبق واللحوق الزمانيين بأحد إعتبارين إمّا بإعتبار وقوعه في الزمان السابق أو اللاحق كالزمانيات وأمّا بإعتبار المعية مع الزمان السابق أو اللاحق كما في المقام إلى آخر كلامه. وقد عرفت أن الزمان لم يؤخذ في الأفعال بأي نحو أصلاً قال في «الكفاية» ج ١ ص ٦٢: وربما يؤيد ذلك ـ أي يقيد بالسبق واللحوق أو التقارن بالإضافة إلى شيء آخر غير التكلم ـ أن الزمان الماضي في فعله وزمان الحال أو الإستقبال في المضارع لا يكون ماضياً أو مستقبلاً حقيقة لامحالة بل ربما يكون في الماضي مستقبلاً حقيقة وفي المضارع ماضياً كذلك وإنما يكون ماضياً أو مستقبلاً في فعلهما بالإضافة ـ أي إلى شيء آخر ـ كما يظهر من مثل قوله يجيئني زيد بعد عام وقد ضرب قبله بأيام وقوله جاء زيد في شهر

ثمّ[١] إن بين النسبة المأخوذة في الأفعال مع النسبة في الأوصاف فرق آخر وهو أن نسبة الأفعال نسبة إيقاعية[٢] كسائر نسبة الجمل التصديقية[٣] من الحملية[٤] وغيرها[٥] ونسبة الأوصاف[٦]

كذا وهو يضرب في ذلك الوقت أو فيما بعد أو فيما مضى، إنتهى. فاللحوق أو التقارن أو السبق إنما يلاحظ بالقياس إلى شيء آخر وهو المجيء لازمن التكلم فالملاك في صحّة إستعمال الماضي جامع السبق والمضارع جامع التقارن واللحوق بهذا المعنىٰ وإن كان الظاهر عند الإطلاق بالإضافة إلى زمن التكلم، وجعله تأييداً ولعل ذلك لأجل القرينة أو أنّه زمان ماض بالنسبة إلى ما سيجيء ومستقبل بالنسبة إلى ما تحقّق وإن جعله شاهداً ودليلاً في المحاضرات فراجع.

(١) الأمر السابع في بقية الوجوه من الفرق بين هيئة الأسماء المشتقة وهيئة الأفعال وإن شئت قلت بين النسب التامة والناقصة، الوجه الأوّل هو أن نسبة المأخوذة في الأفعال نسبة إيقاعية وفي الأوصاف وقوعية تقدّم بيانها وسيأتي أيضاً.

(٢) والمراد من النسبة الإيقاعية أنّه يدلّ على خروج الحدث من القوة إلى الفعل ومن العدم إلى حيّز الوجود وهو المعبّر عنه بالمعنىٰ المصدري بأن يتصور الإيقاع والصدور من الفاعل يكون نسبة صدورية وإيقاعية.

(٣) التامة.

(٤) كقولك زيد عالم.

(٥) كقولك إن جائك زيد فأكرمه.

(٦) نحو الفاعل بمعنىٰ وقوع النسبة وثبوتها المعبر عنها بالمعنىٰ الإسم المصدري وذلك فارغاً عن إيقاعها بإعتبار تفرع وقوع الشيء وثبوته دائماً على إيقاعه.

نسبة وقوعيّة[١] فهيئة الأفعال تدل على إيقاع الربط[٢] بين الشيئين وهيئة الأوصاف[٣] تدل على وقوعها[٤] فمرجع الأوّل[٥] إلى إثبات النسبة الّذي هو شأن كلّ نسبة تصديقية ومرجع الثاني[٦] إلى نسبة ثابتة ومن تبعات هذه التفرقة[٧] كون الأوّل بحسب الرتبة مقدّماً على الثاني لحكم الوجدان بتأخّر ثبوت النسبة عن إثباته[٨]

---

(١) أي ثبوتية.

(٢) أي صدوره منه.

(٣) كضارب.

(٤) أي وقوع النسبة وثبوتها فارغاً عن صدورها وبعبارة واضحة أن الهيئة في الأوصاف كغلام زيد أو زيد العالم أو غير ذلك تحكى عن النسبة الثابتة أي النسبة فيه ثابتة للموضوع أو المحمول ومقوم للموضوع أو المحمول بعنوان الجزئية بخلاف هيئة الأفعال فيحكى عن وقوعها بمعنىٰ أن المتكلم يرى الموضوع عارياً عن النسبة الّتي يريد إثباتها إخباراً أو إنشاءًا وهو بالحمل أو الإنشاء يوقعها بين الموضوع والمحمول.

(٥) أي الأفعال.

(٦) أي الأوصاف.

(٧) من الإيقاع والوقوع.

(٨) لما عرفت من أن الإسم المشتق يدلّ على إتصاف الذات بذلك الحدث إلى تحقّق وصار فعلياً فلا محالة يكون مدلول إسم المشتق متأخراً رتبة عن مدلول الفعل فإن الفعل كان يدلّ على خروج الحدث من القوة إلى الفعل ومدلول إسم المشتق يدلّ على إتصاف الذات بالحدث فيكون الإتصاف متوقّفاً على ◄

وحينئذٍ ربّما يكون ذلك[١] سبب تأخّر مفاد الأوصاف عن الأفعال ويقال إن الوصف مشتق عن الفعل[٢] وربّما يشير إلى تلك الجهة[٣] أيضاً قولهم بأنّ الأوصاف قبل العلم بها إخبار والإخبار بعد العلم أوصاف[٤] ولقد أشرنا إلى ذلك كلّه سابقاً[٥] وأيضاً[٦] لازم إيقاعيّة النسبة بين المبدء والذات المأخوذة في الأفعال عدم صلاحية جرى مداليلها على الذوات[٧] لأنّ المبدء[٨] فيها[٩]

صدوره منها وهذا واضح.

(١) أي تأخّر رتبة الأوصاف عن الأفعال.

(٢) ويقال إن ضارب مأخوذ من يضرب.

(٣) أي التأخّر رتبة.

(٤) تقدّم شرحه في الهيئة الناقصة والتامّة فراجع.

(٥) في المعنىٰ الحرفي.

(٦) هذا هو الوجه الثاني من الفرق بينهما وملخصه أن الأفعال بما أنها تدلّ على إيقاع النسبة وصدور الحدث ودلالتها على الذات والفاعل بالإلتزام لا تجري على الذات ولا يحمل عليها بخلاف الأوصاف فإنّها نسبة ثابتة وقوعية قابل للحمل على الذات.

(٧) فلا يقال زيد ضرب إلّا لأجل تقديم الفاعل على الفعل للتأكيد مثلاً لا للحمل عليه.

(٨) وهو الضرب.

(٩) أي في الأفعال.

ملحوظ مغاير مع الذات[١] بخلاف الأوصاف[٢] كما أشرنا اليها وحينئذٍ نقول إن محط البحث في المسألة[٣] هو الأوصاف الجارية على الذوات[٤] الملازم لكونها متحدة معها بنحو من الإتّحاد وحينئذٍ[٥] يخرج الأفعال طراً عن هذا البحث[٦]

---

(١) وهو زيد.

(٢) كزيد ضارب.

(٣) الأمر الثامن في موضوع محل النزاع هو المشتقات مطلقاً أم يختص ببعضها وفيها جهات. الجهة الأُولى تتضح بعد مقدّمة وهي أن المفاهيم على نحوين تارة من المفاهيم الجارية على الذوات المنتزعة عنها بلحاظ إتصافها بالمبدء وإتحادها معه وجوداً وأُخرى غير جارية على الذات أصلاً وموضوع النزاع هو الأوّل فما كان من المشتقات من قسم الأوّل داخل في النزاع وما كان من القسم الثاني فخارج عن محل النزاع.

(٤) والمراد من جارية على الذات هو سبك المبدء بهيئة يصح معها وصف الذات به أو حمله عليها لإتحاده معها ولذا تكون النسبة متحدة مع الذات.

(٥) لأجل ما ذكرنا من القيد من كونه جارياً على الذات وعنواناً حاكياً عنها بإعتبار تلبسها بمبدأه.

(٦) لما عرفت أن الأفعال لا دلالة فيها بمقتضى وضعها إلّا على مجرد المبدء ونسبة له إلى ذات ما بنسبة تصديقية ويكونا أمرين ممتازين فلا يكون وجهه وعنواناً للذات وجارياً عليها وتقدّم أن مجرد الإسناد بين الفعل والفاعل ويقال زيد ضرب غير الحمل والإتحاد كما هو واضح.

وهكذا المصادر[١] لعدم جريها[٢] على الذات[٣] كما[٤] أن فرض[٥] محفوظية الذات بخصوصيّة الشخصيّة[٦] مع وجدان المبدء وفقدانه[٧] أوجب تخصيص البحث بما كان شأن الذات المأخوذة فيه[٨]

---

(١) لأنّه موضوع للمبدء والحدث الكذائي ونسبة له إلى ذات ما بنسبة تصورية الناقصة.

(٢) بالمعنىٰ الّذي ذكرنا.

(٣) فيبقى داخلاً في محل النزاع سائر المشتقات كإسمي الفاعل والمفعول وصفة المشبهة وإسم الزمان والمكان والآلة ونحوها.

(٤) الجهة الثانية أيضاً تتضح بعد مقدّمة وهي أن الأوصاف على قسمين، تارة تنتزع عن حاق ذات الشيء الّتي لا يكاد يتصور تخلف الذات عنها، واُخرى تنتزع عن أمر خارج عن الذات بنحو أمكن تخلف الذات عنها وموضوع الكلام في هذه الأوصاف لا القسم الأوّل والسر في ذلك أن في القسم الأوّل لا يتصور فيها الإنقضاء فيعتبر في محل النزاع كون الذات الّتي تلبست بالمبدء ممّا يمكن أن تبقى بشخصها بعد إنقضاء المبدء عنها إذ لو كانت الذات الّتي يكون المشتق عنواناً حاكياً عنها فانية بإنقضائه لما كان النزاع في أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس أو الأعم ممّا إنقضى عنه المبدء.

(٥) النزاع.

(٦) أي بقاء الذات بشخصها.

(٧) كزيد ضارب وزيد ليس بضارب.

(٨) أي المبدء.

كذلك[١] كما هو الشأن في كلّ مورد يكون الذات متصّفاً بأمر[٢] زائد عن ما به قوام ذاته فيجرى فيه[٣] احتمال كونه[٤] حقيقيّة[٥] حتّى فيما انقضى عنه المبدء ولو بتوهّم[٦] أنّ الهيئة لا يقتضى إلّا تلبّس الذات الفعلى[٧] بالمبدء في الجملة[٨] وحينئذٍ[٩] فالذوات المتّصفة بالأوصاف العنوانيّة المقوّمة لذاتها كوصف الإنسانيّة والحجرية وأمثالها[١٠] فخارجة عن حريم النزاع لأنّ بإنتفاء الوصف[١١] لا يبقى ذات بوجوده الشخصى المحفوظ بين الحالتين[١٢] كيف وفي الأمثلة المذكورة ينقلب حدّ الذات[١٣]

---

(١) أي محفوظة بشخصها.

(٢) خارج.

(٣) أي الذات حينئذٍ النزاع ويتصور البحث عنه.

(٤) أي المشتق.

(٥) ولعل الصحيح «حقيقة».

(٦) وهو التقرب لكونه حقيقة في ما إنقضى.

(٧) المحفوظة بشخصها.

(٨) ولو في ما إنقضى.

(٩) وهو القسم الأوّل من الأوصاف خارج عن محل النزاع.

(١٠) من الناطقية والحيوانية والصاهلية ونحوها.

(١١) كالإنسانية ونحوها.

(١٢) كالضاربية والقائمية ونحوهما.

(١٣) أي ذات الإنسان مثلاً.

بإنتفاء وصفه[١] فلم يبق في البين إلّا الهيولى المحفوظ بين الصورتين فلا جرم لا يكون هذه الهيولى إلّا في ضمن صورة أخرى فيصير حينئذٍ شيئاً آخر لأنّ شيئيّته[٢] تصوريّة فبواسطة تبدل الصورة يتبدّل الشيئيّة[٣] فليس في الحالة الثانية ما هو موجود بشخصه وبحدّه في الحالة الأولى[٤] فلا يبقى حينئذٍ مجال توهّم وضع اللفظ للذات المتلبس بالمبدء في الجملة الصادق بخصوصه بحده وشخصه بين حالى الوجدان والفقدان كى يصدق مع الفقد[٥] إنقضاء الوصف محضاً بل في هذه الصورة كان الذات منقضياً وهذه الجهة هو عمدة النكتة في تحقيق مركز البحث بالذوات المتصفة بأوصاف خارجة عن ذاته على وجه يحضر الإنقضاء بالوصف محضاً مع بقاء الذات، و[٦]

---

(١) وهو الإنسانية لأن بقاء الهيولى وهي المادّة في ضمن الصور المتواردة عليها لا يحقّق بقاء الذات الّتي كانت متلبسة بالمبدء فإن شيئية الشيء بصورته النوعية ومع فناء تلك الصورة لا يبقى شيء يشار إليه.

(٢) أي شيئيّة الهيولي.

(٣) فالشيئيّة والإنسانية الموجودة في صورة زيد مغاير مع ما هو موجود في ضمن صورة عمرو وهكذا ولو يكونان تحت طبيعة الإنسان لكن بحصص متعدّدة كذلك المقام.

(٤) بل شيء آخر.

(٥) أي فقد الذات.

(٦) الأمر التاسع في جريان النزاع في أسماء الزمان من المشتقات.

حينئذٍ ربّما يستشكل[١] أيضاً في شمول عنوان البحث لأسماء الزمان حيث أن تدريجية الذات فيها أيضاً موجبة لعدم حصر الإنقضاء بأوصافها بل الذات منقضية فيها أيضاً[٢] وبمثل هذه الجهة[٣] إستشكل أيضاً في جريان الإستصحاب فيها[٤] و[٥]

---

(١) وجه الإشكال في أسماء الزمان كمقتل هو أن الذات المتلبسة بالمبدء يفنى بفناء المبدء وإنقضائه وقد تقدّم أن بقاء الذات بعد إنقضاء المبدء عنها من مصححات جريان النزاع في هذه المسألة والزمان ونحوها من الأُمور التدريجية الغير القارة فلا يكون له ذات ممتدة قارة قابلة للتلبس بالمبدء تارة والخلو عنه أُخرى.

(٢) لأنّه ما لم ينصرم الآن الأوّل لا يوجد الآن اللاحق.

(٣) من عدم بقاء الذات وينصرم ويوجد.

(٤) أي في الزمان من عدم بقاء الموضوع فيه وعدم إتحاد القضيّة المتيقنة والمشكوكة وهذا الإشكال لا يختص بالزمان بل يجري في جميع الأُمور المتدرجة في الوجود الّتي يفنى السابق منها عند وجود اللاحق للعلم بإنتفاء المتيقن السابق والشك بتحقّق اللاحق كالتكلم وجريان الماء ونحوهما كجريان الدم في ثلاثة أيّام الأوّل من الحيض.

(٥) ولصاحب الكفاية الجواب عن الإشكال بوجهين أحدهما ذكر في الإستصحاب وتعرض له المحقّق الماتن والآخر تعرض له هنا ويختص بالمقام قال في «الكفاية» ج ١ ص ٦٠: ويمكن حل الإشكال بأن إنحصار مفهوم عام بفرد كما في المقام لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام وإلّا ممّا وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام مع ⇐

لإنحصاره فيه تبارك وتعالى، إنتهى. وتوضيحه: أن مرجع دعوى من يقول بوضع المشتق للأعم أن الواضع في وضع المشتقات لم يلحظ خصوص المتلبس في الحال بل لاحظ الذات الّتي قد تلبست بالمبدء وصدر عنها ذلك من غير لحاظ بقاء التلبس فيها وهي معنىٰ كلّي عام له فردان في سائر المشتقات وهما الذات المتلبس في الحال والذات الّتي تلبست وإنقضى عنها المبدء وفي إسم الزمان له فرد واحد وهو الزمان الّذي قد وقع فيه المبدء وليس فيه زمان وقع فيه المبدء وإنقضى عنه ومن المعلوم أن الوضع لمعنىٰ كلّي عام الجامع بين الفرد الممكن وهو الزمان المتلبس بالمبدء والممتنع وهو الزمان المنقضى عنه المبدء ممّا لا ينافي إنحصاره خارجاً بفرد واحد كما في لفظ الجلالة الله حيث وضع لمعنىٰ كلّي عام وينحصر في الخارج بفرد واحد وهو الله وكما لفظ الواجب لا خلاف في كونه موضوعاً لمعنىٰ كلّي عام مع كونه منحصراً فيه تعالى وأمّا لفظ الجلالة عند المشهور علم له تعالى وأجاب عنه أستادنا الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ٢٣١: قال من أنّه لا مانع من وضع لفظ للمعنىٰ الجامع بين الفرد الممكن والممتنع صحيح بل لا مانع من وضع لفظ لخصوص الفرد الممتنع كوضع لفظ بسيطة للحصة المستحيلة من الدور أو التسلسل أو مفهوم إجتماع النقيضين فضلاً عن الوضع للجامع بين ما يمكن وما يستحيل كما هو الحال في لفظ الدور والتسلسل والإجتماع وما شاكل ذلك فإن الجميع وضع للمفهوم العام مع إمتناع بعض أفراده في الخارج كإجتماع النقيضين والضدين والتسلسل فيما لا يتناهي وكثير من أفرادها ممكنة في الخارج كدور الشيء حول نفسه والتسلسل في ما يتناهي وغيرهما ولكن وقوع مثل هذا الوضع متوقّف على تعلّق الحاجة بتفهيم الجامع المزبور وذلك لأنّ الغرض من الوضع التفهيم والتفهم في المعاني الّتي تتعلّق الحاجة بتفهيم الجامع المزبور وذلك لأن الغرض من الوضع التفهيم والتفهم في المعاني الّتي تتعلّق ↖

الحاجة بإبرازها كما في الأمثلة المذكورة فإن الحاجة كثيراً ما تتعلّق بإستعمال تلك الألفاظ في الجامع بل تطلق كثيراً ويراد منها خصوص الفرد المستحيل والحصة الممتنعة، وأمّا إذا لم تتعلّق الحاجة بذلك كان الوضع لغواً فلا يصدر عن الواضع الحكيم ولما لم تكن حاجة متعلّقة بإستعمال إسم الزمان في الجامع بين الزمان المنقضي عنه المبدء والزمان المتلبس فعلاً كان الوضع لغواً إذن يخرج من مورد النزاع ومن هنا يظهر فساد قياس المقام بلفظ الجلالة الّذي وقع الخلاف في أنّه علم لذاته المقدّسة أو إسم جنس وذلك لأن الحاجة تتعلّق بإستعمال لفظ الجلالة في الجامع في مسألة البحث عن التوحيد وغيره وهذا بخلاف إسم الزمان فإن الحاجة لا تتعلّق بإستعمال اللفظ في الجامع بين المنقضي والمتلبس إذا كان وضع اللفظ بإزائه لغواً، وأمّا تمثيله لما وضع للجامع مع إستحالة بعض أفراده بلفظ الواجب فهو غريب وذلك لأن الواجب بمعنىٰ الثابت وهو مفهوم جامع بين الواجب تعالى وغيره فإن كلّ موجود واجب لا محالة نعم أنّه تعالى واجب لذاته وغيره واجب لإرادته والواجب لذاته وإن كان منحصراً بالله تعالى إلّا أن هذه الجملة لم توضع بوضع واحد ليكون من الوضع للعام مع إنحصار فرده في واحد فإنّ الإنحصار فيه من ضم مفهوم إلى مفاهيم آخر ومن باب تعدد المدلول بتعدد الدال، إنتهى. وهذا الجواب الّذي ذكره الأستاد مأخوذ من «النهاية» ج ١ ص ٧٢: إلّا أن تحرير النزاع في إسم الزمان لا يكاد يترتّب عليه ثمرة البحث إذ ثمرة البحث تظهر في ما إنقضى عنه المبدء وإلّا فلافارق في المتلبس بين الطرفين وحيث لا مصداق لما إنقضى عنه في إسم الزمان فيلغوا البحث عنه جزماً، إنتهى. لكن يرد عليه أن البحث لو كان في خصوص أسماء الزمان كان البحث والوضع لغواً كما ذكره

قد يتوهّم[١] إرتفاع الإشكال في الحركة التوسيطية وهو كون الشيء بين المبدء والمنتهى وهو باق حقيقة وفيه[٢]

ولكن الأمر ليس كذلك بل البحث عام لجميع الأسماء المشتقة وبعض الجوامد هل يكون موضوعاً للأعم أو لخصوص المتلبس فيكفي في رفع اللغوية وجود الثمرة في سائر الموارد ويكون الوضع للأعم فرضاً وفي مورد ولو لم يكن له الأفراد واحد لكن لما كان ديدن الواضع وسيرته في سائر الموارد الوضع للأعم ففي هذا المورد أيضاً لو فرض عدم فرد آخر له أيضاً مشي على ديدنه وسيرته وهو الأعم فلا محذور فيه بعد ما كان المصلحة موجودة في سائر الموارد وفي أصل الجعل يكفي ذلك كما هو واضح هذا لو قلنا بأن الواضح حكيم لا يصدر منه القبيح وإن كان هو الناس فالأمر أوضح كما لايخفى.

(١) وهو صاحب الكفاية﵀ ج ٢ ص ٣١٥: قال مع أن الإنصرام والتدرج في الوجود في الحركة في الأين وغيره إنما هو في الحركة القطعية وهي كون الشيء في كلّ آنٍ في حد أو مكان لا التوسطية وهي كونه بين المبدء والمنتهى فإنّه بهذا المعنىٰ يكون قاراً مستمراً إلخ.

(٢) ملخص الجواب أن مثل هذه الوحدة المنتزعة عما بين المبدء والمنتهى إنما هي وحدة إعتبارية عرضية منتزعة عن تعاقب الأفراد وتلاحقها وإلّا ففي الخارج لا يكون إلّا أشخاص تلك الحصص المتبادلة لا أنّه كان في الخارج جهة وحدة شخصيّة ذاتية حقيقة وحينئذٍ فاذا كان في الخارج هو الأفراد المتعاقبة فلا جرم يبقى الإشكال بحاله من أنّه لاقرار لنفس تلك الحصص في الخارج، ﴿

أن ما يكون بين المبدء والمنتهى هو الجهة المحفوظة بين مراتب الوجود المندرجة تحت كلّ مرتبة يزول بإنوجاد الأخرى وبديهى أن المحفوظ بين هذه المراتب ليس له وجود مستقل بل هو موجود بعين هذه الوجودات التدريجية نظر[١] وجود الكلى في ضمن أفراده وفي مثل ذلك لا يصدق عليه البقاء مع تبدّل مشخصاته ومراتب وجوداته[٢]

وحاصل الكلام أن البقاء عبارة عن إستمرار وجوده في ثاني زمان حدوثه بما له من المراتب والحدود المشخصة له في آنٍ حدوثه ومثله غير متصور في الحركة التوسطية في مثل الزمان ونحوه بداهة أنها ليست بحقيقتها إلّا عين التجدد والإنقضاء والخروج من القوة إلى الفعل.

(١) الصحيح «نظير».

(٢) وبالجملة أن طبيعي الأمر التدريجي كطبيعي غيره فكما أن طبيعي الأمور القارة الثابتة لا يوجد منه في الخارج إلّا حصص في ضمن أفراده فكلّ فرد من أفراده يتضمن حصة من ذلك الطبيعي كذلك طبيعي الزمان فإن الموجود منه في أجزائه المنصرمة إنما هي حصص خاصة بعدد تلك الأجزاء الجزئية فاذا إنعدم جزء من الزمان إنعدمت حصة من ذلك الطبيعي وإذا أوجد جزء منه تحقّقت حصة فيه من طبيعيه فليس للطبيعي سواء كان زماناً أو زمانياً وجود مستمر في الخارج إلّا وجود حصصه في ضمن أفراده فاذا كانت أفراده متصرمة كان الطبيعي أيضاً متصرفاً تبعاً لها وإذا كانت أفراده قارة كان الطبيعي قاراً تبعاً لها لأنّها هي الموجودة بالذات والطبيعي موجد بالعرض وأجاب المحقّق الإصفهانيّ عن الإشكال في «النهاية» ج ١ ص ٧٢: نعم لو قلنا بأن المقتل ونحوه موضوع ↖

لوعاء القتل مثلاً دون ملاحظة خصوصيّة الزمان أو المكان لعدم صدقه على ما إنقضى عنه في خصوص الزمان لا يوجب لغوية النزاع بخلاف ما إذا كان موضوعاً لزمان الأعم من المتلبس وما انقضى عنه فإن البحث عن وضعه للأعم مع عدم المطابق إلّا للأخص لغو، إنتهى. وتبعه على ذلك أستادنا الخوئيّ في «المحاضرات» ج ١ ص ٢٣١: فراجع ولكن فيه أن كون أسماء الأزمنة لم توضع بوضع على حده في قبال أسماء الأمكنة بل الهيئة المشتركة بينهما وهي هيئة مفعل وضعت بوضع واحد لمعنىٰ واحد كلّي وهو ظرف وقوع الفعل في الخارج أعم من أن يكون زماناً أو مكاناً لا دليل عليه أصلاً بل الظاهر على خلافه من وضع كلّ واحد على حده بمقتضى التبادر وما عليه الواضع في المشتقات وكون الهيئة موضوعة للجامع بين ما يعقل فيه بقاء الذات مع إنقضاء المبدء عنها وما لا يعقل ذلك فيه ولو أن في مادّة لا يعقل فيه بقاء الذات فيها فلا يوجب عدم جريان النزاع في الهيئة نفسها كلام خارج عن المرتكزات العرفية وأهل اللسان ولا دليل عليه، وذكر الجواب المحقّق النائينيّ عن هذا الإشكال في «الأجود» ج ١ ص ٥٦: أنّه لاإشكال في أن لفظ السبت وأوّل الشهر وغيرهما من أسماء الأزمنة موضوعة لمعان كلّيّة لها أفراد تدريجية ولا يمكن إجتماع فردين منها في الوجود فإن كان أسماء الأزمنة المصطلحة كالمقتل والمضرب وغيرهما موضوعة لزمان كلّي متصف بالقتل والضرب ككلّي يوم العاشر من المحرم مثلاً فلا إشكال في بقاء الذات ولو مع إنقضاء العارض وأمّا إذا كان الزمان المأخوذ فيها شخص ذلك اليوم بعينه لا كلّيّة فللتوهّم المذكور مجال لكن كون المأخوذ فيها هو الشخص في حيز المنع بل الظاهر أنّه الكلّي كما بقية أسماء الأزمنة غير المصطلحة كأسماء الأيّام والشهور والسنين، إنتهى. وأجاب عنه أستادنا الخوئيّ في الهامش لا ينبغي الريب في أن الموضوع له في أسماء الأزمنة معنىٰ كلّي إلّا أن مصداقه في الخارج ↖

وحينئذٍ لا مجال للفرار عن الإشكال في المقامين إلّا بدعوى كفاية صدق البقاء وعدم الإنقضاء بعدم تخلّل العدم بين هذه المراتب الموجب لصدق وحدته الشخصية[١]

والمتصف بالمبدء إنّما هو الشخص فمع زوال الوصف وإنعدام ذلك الشخص لا معنىٰ لبقاء الذات في ضمن شخص آخر، إنتهى. وإن شئت أن الموجود الزماني يحتاج إلى زمان شخصي والمكاني إلى مكان شخصي والكلّي لا يكون ظرفاً للشخص ولا يكون الكلّي حتّى يكون له أفراد متعدّدة منها عاشورا سنة ٦١ ويكون حقيقة في الجميع.

(١) وتوضيح ما أفاده المحقّق العراقيّ ﷺ في رد الإشكال أوّلاً هو أن الأمور التدريجية ماهيات خاصة في قبال الماهيات القارة فاذا إنبسط عليها الوجود كان مظهراً لها بما هي عليه من طور التدرج والتصرم فما دام ذلك الأمر التدريجي مستمرّاً في سرّ وجوده ولم يتخلل بينها سكون كان ذلك الوجود شخصاً خاصاً من أفراد طبيعيه فاذا إنتهى سيره في الوجود ثمّ شرع في سير وجود آخر حدث فرد آخر لذلك الطبيعي مثلاً الكلام سنخ خاص من الماهيات المتدرجة في الوجود فاذا شرع المتكلم بكلام فهو فرد واحد من ماهية الكلام حتّى ينتهى سير وجوده بالسكوت وإذا شرع بالكلام مرة أُخرى حدث فرد آخر لتلك الماهية وهكذا والزمان من هذا السنخ فإن ماهيته من الماهيات التدريجية فلا محالة يكون وجودها هو التدرج في سير الوجود فما دام مستمراً فيه فهو شخص واحد وفرد واحد فاذا صار بعضه ظرفاً لحدث ما ثمّ إنقضى عنه كان صحة إطلاق إسم الزمان على ذلك الزمان بنحو الحقيقة أو المجاز منوطاً بالنزاع المزبور فيكون أمر قار وحداني بعدم تخلل سكون في البين فيما بين تلك الأفراد ويكون المجموع

مضافاً إلى الإكتفاء في باب الإستصحاب بصدق البقاء بالنظر العرفي[١] وتوضيحه بأزيد من ذلك موكول بباب الإستصحاب، وكيف كان يكفينا في المقام أيضاً صدق إنقضاء الوصف مع بقاء شخص الذات ولو في ضمن مراتب مختلفة متجدّدة[٢] نعم[٣] في أسماء الزمان[٤] كالمكان[٥] ربّما ينسبق مظروفية المادة للزمان[٦]

موجوداً واحداً شخصياً مستمراً وكما يصدق عليه الإنقضاء كما عرفت تصدق عليه كلّما شكّ فيه أنّه شكّ في بقاء ما علم بحدوثه فيشمله دليل حرمة النقض.

(١) هذا هو الجواب الثاني عنه بأن بقاء ما علم بحدوثه في الإستصحاب يكون عرفياً ومجموع الزمان كاليوم والسنة والشهر يعد عند العرف موجوداً واحداً مستمراً نظير الخط الطويل من نقطة إلى نقطة كذائية فيكون من الشكّ في البقاء ويحرم نقض اليقين بالشكّ فالعرف يرى الزمان مثل النهار واحداً متصلاً.

(٢) بإعتبار تلك الوحدة العرفية المنتزعة من تعاقب تلك الحصص وعدم تخلل السكون بينها.

(٣) ثمّ إنّه يشير إلى أن ذلك في ما لم يكن تلك القطعات المتعاقبة من الزمان مأخوذة موضوعاً للأثر معنونة بعنوان خاص وإلّا فلابدّ من لحاظ جهة الوحدانية في خصوص ما عنون بعنوان خاص من القطعات لأن العرف قد يقسم الشيء الواحد حقيقة إلى عدة أقسام بحدود الأغراض تتعلّق بهذا التقسيم فيعامل كلّ قسمة منه بحدها معاملة الشيء المباين بالنسبة إلى القسمة الأُخرى.

(٤) كالسنة والشهر واليوم والساعة ونحوها.

(٥) كالمقتل.

(٦) بأن يلاحظ جهة المقتلية مثلاً في السنة أو الشهر أو اليوم أو الساعة

أو المكان[١] وبهذه العناية[٢] ربّما يختلف صدق العنوان بإختلاف إعتبار دائرة الظرف[٣] فقد يعتبر دائرته مطلق الزمان قبال الدهر وقد يعتبر القرن أو السنة أو الشهر أو اليوم إلى أن ينتهى إلى الساعة والدقيقة[٤] ففي هذه الصور ربّما لا يتصور الإنقضاء قبال التلبّس الفعلى في المظروفية بلحاظ ما إعتبره ظرفاً[٥]

بجعل مجموع الآنات الّتي فيما بين طلوع الشمس مثلاً وغروبها أمراً واحداً مستمراً فيضاف المقتلية إلى اليوم والشهر والسنة فيعامل كلّ قسم من هذه الأقسام شيئاً مستقلاً برأسه بالنسبة إلى القسم الآخر معاملة الشيء المبائن إلى مباينه فاذا وقع حدث في بعض أيّام السنة كانت السنة بإعتبارها شيئاً واحداً كالذات الّتي تلبست بالمبدء ثمّ إنقضى عنها فيصح إطلاق إسم الزمان المشتق من ذلك الحدث الواقع في بعض أيّام السنة عليها بنحو الحقيقة أو المجاز على القولين ولكن لا يصح إطلاق إسم الزمان المشتق في الحدث الواقع في بعض أيّام السنة على سنة أُخرى لا بنحو الحقيقة ولا المجاز.

(١) كما يقال مقتل الحسين عليه السلام فينسبق مظروفية هذا المكان لإهراق دماء الأرواح الطاهرة ظلماً وعدواناً.

(٢) من جعل قطعة من الزمان موضوعاً لأثر في لسان الدليل وينقسم الظرف الزماني بإعتبار الأغراض إلى أقسام.

(٣) من السعة والضيق.

(٤) إلى غيره من الأقسام بحدود وهمية لأغراض تتعلّق به.

(٥) فلا يصح كما عرفت إطلاق إسم الزمان المشتق من الحدث الواقع في بعض أيّام السنة المأخوذة هذه السنة حداً على سنة أُخرى لا بنحو الحقيقة

نعم، إنّما يتصوّر الإنقضاء بالنسبة شخص قطعة مظروفه دقة وحقيقة[١] مع قطع النظر عن الإعتبار السابق[٢] فتدبّر ثمّ[٣] إن هنا شيء آخر وهو أن هذا المقدار من عنوان البحث[٤]

لا ولا المجاز لأنّها موضوع آخر.

(١) كما إذا وقع حدث في بعض أيّام السنة كانت السنة بإعتبارها شيئاً واحداً كالذات الّتي تلبست بالمبدء ثمّ إنقضى عنه كما مرت الإشارة إليه فيصح إطلاق إسم الزمان المشتق من ذلك الحدث الواقع في بعض أيّام السنة عليها على ما مر حقيقة أم مجازاً على الوجهين.

(٢) وهي الوحدة العرفية الإتّصالية وتوضيحه قال أستادنا البجنورديّ في «المنتهى» ج ١ ص ٨١: فبناء على هذا يكون اليوم العاشر من المحرم الّذي قتل فيه الحسين عليه السلام مثل زيد مثلاً له حدوث وبقاء فاذا كان في ساعة منه متلبساً بالمبدء وفي ساعة أُخرى غير متلبس به بل كان منقضياً عنه يصدق في الساعة الثانية أن هذه الذات كانت متلبسة بهذا الحدث والآن إنقضى عنها مع بقاء الذات نعم إطلاق المقتل على غير تلك السنة الّتي قتل فيها الحسين عليه السلام يكون مجازاً على كلّ حال سواء قلنا بأن المشتق حقيقة في الأعم أم لا ويكون إطلاقه من باب المماثلة وهكذا الحال في سائر الألفاظ الّتي تكون من هذا القبيل، إنتهى.

(٣) الأمر العاشر في أن البحث لا يختص بالمشتقات بل يجري في كلّ ما كان جارياً على الذات وإن كان من الجوامد فإن ملاك البحث كون مبدء العنوان الحاكي عن الذات بإعتبار تلبسها به ممّا ينقضي عنها مع بقائها سواء كان ذلك العنوان مشتقاً من ذلك المبدء أم جامداً.

(٤) من كون الوصف جارياً على الذات.

لا يكاد يختص بالأوصاف الإشتقاقية بل يجرى في كلّ ذات متصف بأمر خارج عن ذاته[١] كالزوج والملك وأمثالها و[٢] لذا جعل[٣] في الإيضاح[٤] والمسالك[٥]

---

(١) ولو كان من الجوامد.

(٢) ويشهد لعمومية محل النزاع لهذه الأوصاف أيضاً.

(٣) في من كان له زوجتان كبيرتان وزوجة صغيرة أرضعتا زوجته الصغيرة.

(٤) قال في «الإيضاح» في أحكام الرضاع ج ٣ ص ٥٢: طبع الحديث عند قول العلامة في القواعد ولو أرضعت الصغيرة زوجتاه على التعاقب فالأقرب تحريم الجميع لأن الأخيرة صارت أم من كانت زوجته إن كان قد دخل بإحدى الكبيرتين إلخ. أقول: تحرم المرضعة الأُولى والصغيرة مع الدخول بإحدى الكبيرتين بالإجماع وأمّا المرضعة الأخيرة ففي تحريمها خلاف وإختار والدى المصنّف وابن إدريس تحريمها لأن هذه يصدق عليها أنها أم زوجته لأنّه لايشترط في صدق المشتق بقاء المعنىٰ المشتق منه فكذا هنا، إنتهى.

(٥) قال في «المسالك» ج ١ في كتاب النكاح في أسباب التحريم في أحكام الرضاع قوله ولو كان له إلخ. لا إشكال في تحريم المرضعة الأُولى مطلقاً لأنها صارت أم زوجته وتحريمها غير مشروط بشيء ـ إلى أن قال: ـ وبقي الكلام في تحريم الثانية من الكبيرتين فقد قيل إنها لا تحرم ـ إلى أن قال: ـ لخروج الصغيرة عن الزوجية إلى البنتية وأم البنت غير محرمة على أبيها خصوصاً على القول بإشتراط بقاء المعنىٰ المشتق منه في صدق الإشتقاق كما هو رأي جمع من الأُصوليين ـ إلى أن قال: ـ وأكثر المتأخّرين إلى تحريمها أيضاً وهو الظاهر من كلام الشيخ في «المبسوط» على إلتباس يسير فيه لأن هذه يصدق عليها أنّها أم ←

حرمة المرضعة الثانية مع الدخول[١] مبتنياً على النزاع في مسألة المشتق[٢] وظاهرهما[٣]

لازوجته وإن كان عقدها قد إنفسخ لأن الأصح أنّه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المعنىٰ فيدخل تحت قوله تعالى: ﴿أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ﴾ إنتهى.

(١) بإحداهما.

(٢) أمّا المرضعة الأُولى تحرم لصيرورتها بالرضاع أم الزوجة وأمّا الصغيرة فلصيرورتها بذلك بنت الزوجة وأمّا المرضعة الثانية تبتني على مسألة المشتق فإن الصغيرة كانت زوجة وإنقضى عنها الزوجية وصارت بنت الزوجة بالفعل فإن قلنا حقيقة في الأعم يصدق عليها أم الزوجة وإن قلنا حقيقة في المتلبس فليست بزوجة ولا تصير أم الزوجة ومن المعلوم صراحة كلامهما في دخول مثل هذا النحو من الجوامد في محل النزاع قال المحقّق النائينيّ في «الأجود» ج ١ ص ٥٥: ويمكن أن يكون مراده (قده) ـ أي فخر المحقّقين ـ إن صدق الزوجة على البنت في زمان ما كاف في تحريم أمها أبداً إذ لم تقيد حرمة أم الزوجة في الآية بكونها أم الزوجة الفعلية فيكفي في الحرمة كونها أم الزوجة السابقة فتحقّق الزوجية في زمان موجب لتحريم أمها ولو كانت الأُمية في زمان متأخّر عن الزوجية وحاصل الدليل الآخر أنّه لو فرضنا زوال الزوجية في مقام ثمّ تزوجت المرأة من رجل آخر فولدت منه بنتاً فلا إشكال في حرمة البنت على الزوجة الأوّل مع دخوله بأمها فكذا إذا حدثت البنتية بالرضاع فكذلك حال حدوث الأُمية، إنتهى.

(٣) أي ظاهر كلامهما هو أن المرضعة الأُولى مسلم حرمتها لكونها كما عرفت أم الزوجة والصغيرة محرمة لكونها بنت الزوجة.

تسلّم الحرمة في المرضعة الأولى والكبيرة[١] على القاعدة المسلّمة[٢] لولا دعوى إمكان استنادهم فيهما إلى النصّ أيضاً[٣] وإلّا[٤] فيمكن الخدشة في القاعدة[٥] بعدم جريانها[٦] في الأولى[٧] لأنّ إتّصافه[٨]

---

(١) أي المرضعة الأُولى هي الكبيرة لا أن الكبيرة غير المرضعة الأُولى.

(٢) من كونها أم الزوجة ولكن لابدّ من الدليل على حرمتها فإن كان النص فهو وإلّا محل إشكال كما ستعرف.

(٣) روى في «الوسائل» باب ١٤ من أبواب ما يحرم بالرضاع ج ١٤ ص ٣٠٥: محمّد بن يعقوب بإسناده عن علي بن مهزيار عن أبي جعفر عليه السلام قال قيل له إنّ رجلاً تزوج بجارية صغيرة فأرضعتها إمرأته ثمّ أرضعتها إمرأة له أُخرى فقال ابن شبرمة حرمت عليه الجارية وامرأتاه فقال أبو جعفر عليه السلام أخطأ ابن شبرمة تحرم عليه الجارية وامرأته الّتي أرضعتها أوّلاً فأمّا الأخيرة فلم تحرم عليه كأنّها أرضعت إبنته الحديث.

(٤) أي فإن لم يكن مدركهما النص فحرمة المرضعة بمقتضى القواعد مشكل.

(٥) وهي قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ﴾[١] فلا تشمل المرضعة الأُولى وهي الزوجة الكبيرة وستعرف وجهه.

(٦) أي القاعدة.

(٧) أي المرضعة الأُولى.

(٨) أي الأُولى.

---

١ ـ النساء: ٢٣.

بالأمومة في رتبة خروج الصغيرة عن الزوجية فلا يكون في زمان أمّ زوجة فعليّة[١] بل يبتنى حرمته[٢] أيضاً على النزاع في باب المشتق[٣]كالزوجة الكبيرة الثانية هذا، اللّهم إلّا أن يقال[٤]

---

(١) بيان ذلك أن تحقّق عنوان الأُمومة للمرضعة الأُولى ملازم لتحقّق بنوة الزوجة الصغيرة ففي فرض أُمومة المرضعة تتحقّق بنوة الزوجة المرتضعة لا محالة ومع فرض بنوة المرتضعة تنتفي الزوجية عنها فيكون صدق عنوان الأُمومة على الزوجة المرضعة ملازماً لعدم صدق عنوان الزوجة على المرتضعة فلا يمكن صدق عنوان الأُمومة على الزوجة المرضعة في فرض صدق عنوان الزوجة على المرتضعة والحاصل أنّه قبل كمال الرضعة الأخيرة وان كان يصدق الزوجة على الصغيرة إلّا أن المرضعة الأُولى لم تكن بأمّ لها وبعد إكمال الرضعة الأخيرة وإن تحقّقت الأمومة لها ولكنّه في رتبة تحقّق هذا العنوان خرجت الصغيرة عن الزوجيّة وتعنونت بالبنتية.

(٢) أي الأُولى.

(٣) من أن المشتق حقيقة في الأعم فتحرم الكبيرة الأُولى لأن الصغيرة كانت زوجة في الرتبة السابقة على البنتية وعلى كونه حقيقة في خصوص من تلبس لا تحرم ذلك وهو خلاف ظاهر كلامهم من مسلّمية الحرمة فيها، لكن الإشكال يختص بتحريم المرضعة أمّا المرتضعة فلا إشكال في حرمتها لأنها بنت زوجته ولو في الماضي لقيام الدليل الخاص على حرمتها كذلك لعدم إختصاص حرمة الربيبة بحال زوجية أمها.

(٤) هذا هو الجواب عن إبتناء تحريم المرضعة الأُولى على محل النزاع في المشتق وتوضيحه أن الأمومة وإن كانت في رتبة متأخّرة عن علتها وهي الرضعة ←

إن ما هو مركز البحث[١] ومورد النفى والإثبات هو صورة إنقضاء الوصف زماناً لا رتبة فيخرج مثل هذه الإنقضاء[٢] عن حريم النزاع وكان ملحقاً بصورة عدمه[٣] و[٤] ذلك[٥] أيضاً لو لا دعوى أن ما هو المسلم في كونه حقيقة هو فرض تلبّس الذات بالوصف زماناً ومع فقده كما في المقام[٦] ربّما يجرى فيه مناط النفى والإثبات[٧]

الأخيرة لكنّها متقارنة زماناً كما هو شأن كلّ معلول مع علته وحينئذٍ فاذا كانت الأمومة متحدة ظرفها زماناً مع ظرف علتها وكانت الزوجية أيضاً متحقّقة للصغيرة في ذلك الظرف فلا جرم يلزمه إتحاد ظرفي الأمومة والزوجية أيضاً بحسب الزمان فبما أن المعيار في إتحاد الظرفين على الإتحاد بحسب الزمان لا المرتبة وكان الظرفان متحدان زماناً فقهراً يندفع الإشكال لعدم الإنقضاء زماناً للوصف.

(١) في المشتق.

(٢) رتبة.

(٣) أي عدم الإنقضاء.

(٤) ثمّ قام في بيان الإشكال على اللّهمّ إلخ. وملخصه أن ما هو المسلم كون المشتق حقيقة في من تلبس هو التلبس الفعلى كقيام زيد بالفعل وضرب زيد كذلك حال التلبس أمّا بالنسبة إلى غير المتلبس بالفعل ومقارناً لزمان الأمومة قد إرتفعت الزوجية فلا يكون داخلاً فيما هو المسلم فيه.

(٥) أي خروجه عن محل النزاع.

(٦) حيث أن بالرضعة الأخيرة إنتفى الزوجية.

(٧) قال المناط هو إنقضاء المبدء وهو صادق في الفرض.

وبالجملة نقول إنّه يكفى في حرمته النص وما لا يشمله النصّ هو الزوجة الأخيرة[١]

---

(١) أي المرضعة الثانية قال في «الكفاية» ج ١ ص ٦٠: فعليه كلّما كان مفهومه منتزعاً من الذات بملاحظة إتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات كانت عرضاً أو عرضياً كالزوجية والرقية والحرية وغيرها من الإعتبارات والإضافات كان محل النزاع وإن كان جامداً وهذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعاً عن مقام الذات والذاتيات فإنّه لانزاع في كونه حقيقة في خصوص ما إذا كانت الذات باقية بذاتياتها، إنتهى. والمراد من العرض كالسواد والبياض ونحوهما من الأعراض المتأصلة الّتي لها حظ من الوجود والعرضي كالفوقية والتحيتة والزوجية ونحو ذلك من الأُمور الإنتزاعية المحضة الّتي لاحظ لها من الوجود إلّا لمنشأ إنتزاعها. وفي إصطلاح أهل المعقول العرض هو المبدء والعرضي هو المشتق، أمّا ما كان منتزعاً عن الذات بذاتياتها كالإنسان المنتزع عن الذات بملاحظة إتصافها بالإنسانية فلا تكون محل النزاع فإن الذات إذا لم تبق بذاتياتها لم تصدق عليها العنوان المنتزع عنها بملاحظة إتصافها بالذاتي فإن الإنسان لا يصدق على الذات الّتي لم تبق إنسانيتها وهكذا فالبحث يعم الجميع وله مصاديق كثيرة كقوله عليه السلام يكره البول تحت الشجرة المثمرة، والمفروض قد إنقضى ثمارها فهل يكره في حال إنقضاء ذلك يبتني على هذا النزاع وكذا الماء الكر المتغير الّذي زال التغير من عند نفسه فقد إنقضى عند المبدء فيبتني على هذه المسألة وكذا قوله تعالى: ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾. ولو إنقضى في زمان ما موضوع لعدم النيل أو القطع والجلد السارق والسارقة فإقطعوا أيديهما الزانية والزاني فأجلدوا كل واحد منهما مأة جلدة ونحو ذلك.

فجعلت حرمته مبتنية على القاعدة فتدبّر أيضاً[١] نقول إن مركز البحث في المشتق بناء على وضعه الإنحلالى الإشتقاقى إنّما هو في مدلول الهيئة[٢]

---

(١) الأمر الحادي عشر في مركز النزاع وكيفية تصوره فنقول إن النزاع في هذه المسألة إنّما هو في نفس مفهوم المشتق من حيث سعته وضيقه كما نبين خلافاً لبعضهم حيث زعم أن النزاع في هذا البحث إنما هو في صدق مفهوم المشتق على المنقضى عنه المبدء لا في نفس المفهوم وحاصل النزاع في هذا البحث على هذا التوهّم أن المنقضى عنه المبدء هل هو مصداق من مصاديق مفهوم المشتق بحيث يصح حمله عليه بلا عناية أو ليس من مصاديقه فلابدّ من ملاحظة العناية في مقام حمله عليه وتوصيفه به نظير النزاع في صدق بعض المفاهيم الجامدة على بعض ما يمكن أن يكون مصداقاً له مع التسالم على سعة المفهوم أو ضيقه وانما إختص المشتق بهذا النزاع ولم يشاركه فيه بعض المفاهيم الجامدة إلّا إتّفاقاً نادراً كما أشرنا إليه لأن الموجب لتوهّم الصدق في عنوان المشتق دائماً متحقّق وهو بقاء الذات الّتي تلبست بالمبدء بعد إنقضائه عنها لأن تلبسها بالمبدء كما يصحّح نسبته إليها بنحو الجملة الفعلية كضرب في حال إنقضائه عنها كذلك يصحح نسبته إليها بنحو الجملة الإسميّة كضارب بخلاف المفهوم الجامد فإنّه لا إثنينية بين مبدئه والذات الّتي إشتملت عليه بل هي هو في الغالب وعلى فرض التعدد فلا بقاء للذات بعد إنقضائه عنها وإنتفائه ومعه لا موجب لتوهّم الصدق إذ كما قيل سالبة بانتفاء الموضوع ولكن فيه أن النزاع يكون في المفهوم كما ستعرف.

(٢) وملخص الكلام فيه أن البحث في نفس مفهوم هيئة المشتق من حيث سعته وضيقه ولا محالة أن الصدق والتطبيق تبعاً للمفهوم يتسع ويضيق ومعنىٰ ↖

بتقريب أن مرجع البحث إلى أن اللفظ موضوع لحصة من الذات التوأم مع المبدء بحيث لا يكاد يصدق العنوان عند إنفكاك الذات عنه[١] أو موضوع للجامع بين ما وجد فيه المبدء وفاقده[٢] دون مالم يوجد فيه المبدء بعد[٣] ولازم كلّ واحد من الفرضين نحو من الصدق وطور من التطبيق[٤] فإنّه على الأوّل[٥] لا بدو أن يكون تطبيقه بلحاظ حال التلبّس[٦] سواء كان سابقاً[٧]

لضيق المفهوم أن يكون اللفظ موضوعاً للحصة التوأمة مع المبدء والمتلبسة به فلا محالة يتبعه الإنطباق فلا ينطبق عند انفكاك الذات عنه أو موضوع للجامع بين الواجد والفاقد ولازمه الإنطباق حتّى عند فقد الوصف وبعبارة أُخرى أن المشتق موضوع لسنخ مفهوم يكون مطابقه ومصداقه في الخارج هو خصوص المتلبس في حال تلبسه بالمبدء أو أنّه موضوع لسنخ مفهوم يمكن صدقه على المتلبس والمنقضى.

(١) أي عن الوصف.

(٢) أي ما انقضي عنه المبدء.

(٣) وهو ما سيوجد في المستقبل فإنّه مجاز قطعاً.

(٤) يختلف كلّ واحد منهما عن الآخر.

(٥) وهو كون الموضوع حصة من الذات التوأمة مع المبدء.

(٦) فيكون التطبيق تبعاً للموضوع له ضيقاً.

(٧) بأن كان قائماً بالأمس وجلس اليوم فزيد قائم حقيقة بإعتبار حال التلبس وهو الأمس.

عن زمان نسبة شيء إليه[١] ونسبته إلى شيء[٢] أو مقارناً لها[٣] أو متأخّراً عنها[٤] بخلافه[٥] على الثاني[٦] فإنّه يصح التطبيق على الفاقد بمحض تلبّسه[٧] به[٨] سابقاً[٩] من دون فرق فيه[١٠] أيضاً بين كون زمان إنقضائه[١١] سابقاً[١٢] عن النسبتين[١٣]

---

(١) إشارة إلى القول بنسبة الذات إلى المبدء لو كان الذات مأخوذة في المشتق.

(٢) إشارة إلى القول الآخر بنسبة المبدأ إلى الذات لو كان المشتق مبدء لا بشرط كضرب زيد أمس.

(٣) فيكون زيد قائم الآن أو يضرب زيد في الحال.

(٤) فيضرب زيد غداً فالحقيقة بحال التلبس لا غير.

(٥) أي التطبيق على خلافه بأنه يكون موسعاً تبعاً لسعة الموضوع له.

(٦) وهو ما كان موضوعاً للجامع بين الواجد للوصف والفاقد.

(٧) أي الذات.

(٨) أي بالمبدء.

(٩) أي فيما إنقضى عنه المبدء فإنّه لو كان الزيد سابقاً عادلاً دون بالفعل فيصح أن يطلق عليه بالفعل عادل بإعتبار تلبسه بالعدالة زماناً في السابق.

(١٠) من صحّة التطبيق بمحض تلبسه به سابقاً.

(١١) أي المبدء.

(١٢) كما هو المفروض في ما إنقضى عنه المبدء كما هو كان زمان إنقضاء يوم الأحد وهو ينسب إليه يوم الإثنين.

(١٣) أي نسبة شيء إليه على القول بدخول الذات ونسبته إلى شيء على القول بعدمه.

أو لاحقاً[١] أم مقارناً[٢]

---

(١) كما لو كان زمان إنقضائه يوم السبت وهو ينسب إليه يوم الخميس المتقدّم عليه وعلى التلبس.

(٢) كما لو كان زمان إنقضائه يوم الأحد وزمان النسبة أيضاً يوم الأحد فتحصل أن البحث في مفهوم المشتق من حيث سعته وضيقه لا في مصداقه وأن المنقضى عنه المبدء هل هو مصداق من مصاديق مفهوم المشتق بحيث يصح حمله عليه بلا عناية أو ليس من مصاديقه ولابدّ من ملاحظة العناية في مقام حمله عليه وتوصيفه به والموجب لتوهّم الصدق في عنوان المشتق دائماً متحقّق وهو بقاء الذات الّتي تلبست بالمبدء بعد إنقضائه عنها لأن تلبسها بالمبدء كما يصحح نسبته إليها بنحو الجملة الفعلية في حال إنقضائها عنها كذلك يصحح نسبته إليها بنحو الجملة الإسمية وهذا باطل جزماً لأن النزاع في مفهوم المشتق بإعتبار أخذ قيد التلبس فيه وعدمه والشاهد على ذلك أدلة الطرفين من دعوى التبادر وصحّة السلب ونحوهما وعرفت أن مفهومه سنخ مفهوم له السعة لو قلنا حقيقة فيما إنقضى أيضاً أو الضيق إن كان مجازاً فيه لا بإعتبار كونه مصداقاً حقيّاً فمنع صدق المشتق عليه ويلزم علينا في مقام الفرق بينهما أن هنا نسباً طولية ثلاثة الأُولى نسبة تلبس الذات بالمبدء وإتصافه به مع قطع النظر عن جريه وتطبيقه على المصداق الخارجي كما لو كنا نحن ونفس مفهوم الضارب بما هو هذا المفهوم كان لهذا المفهوم مصداق أم لم يكن وهذا هو محل النزاع. الثانية نسبة إنطباق تلك المتلبس بالمبدء على المصداق الخارجي وهو زيد الضارب وهي ظرفها متأخّراً عن الأُولى. الثالثة: النسبة الحكمية كأكرم زيد الضارب حيث نسبة الإكرام إلى زيد المنطبق عليه الذات المتلبسة بالمبدء فتكون ظرف هذه النسبة متأخّرة عن ↖

و[١] من هذا البيان[٢] أيضاً ظهر أنّ المدار في المعنى الأوّل[٣]

الأوليين فالبحث عن مدلول الكلمة مع قطع النظر عن مقام جريه أو ورود حكمه عليه، وذلك يظهر جلياً من ملاحظة عنوان البحث وأدلة الطرفين من دعوى التبادر وصحة السلب وغيرهما.

(١) الأمر الثاني عشر في المراد من الحال في عنوان المسألة من أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدء في الحال أو في الأعم منه ومن المنقضى عنه المبدء.

(٢) وهو كون مركز البحث مفهوم هيئة المشتق بما عرفت لا مصداقه.

(٣) وهو كون المشتق موضوعاً لحصة من الذات التوأمة مع المبدء ولازمه التطبيق بلحاظ حال التلبس فالكلام في أنّه ماذا يكون المراد من الحال في ذلك فهل هو حال النطق أو حال الجرى أو حال التلبس أمّا زمان النطق وهو ما يتلفظ به كما يقول زيد ضارب الآن وهو حال النسبة الكلامية وزمان الجرى والتطبيق أيضاً مثل زيد ضارب أمس كزيد ضارب غداً يقال حيث أن الجرى فيه يكون في الحال والأمس لبيان زمان التلبس وإن كان فيه تأمل لكون الجرى زمان التلبس وحال التلبس هو زمان تلبس الذات بالمبدء والزيد بالضرب وينفك زمان الحكم عن زمان الجرى كما إذا قال أهن الضارب في الأمس الآن أو غداً فزمان الحكم هو الآن والحال وزمان الجرى هو الأمس كما ينفك زمن النسبة عن الجرى مثل أن يقال يكره البول تحت الشجرة المثمرة في الأمس فنسبة الكراهة في الحال والجرى في السابق، وأمّا تفكيك زمان الجرى والتلبس كقولك زيد ضارب في الأمس فيكون زمان النطق والنسبة الآن وزمان الجرى يكون هو الأمس والمفروض أن زمان التلبس ما قبل أمس فيكون منفك الأزمنة الثلاثة النطق

ليس على التلبّس بلحاظ حال الجرى والتطبيق[١]

والجرى والتلبس وسيجيء بيان الصحيح من هذه الوجوه والأمثلة لغرض التوضيح فقط.

(١) فإنّه لا يلزم إتحاد ظرف الجرى مع ظرف التلبس وجواز إختلافهما فإنّه يجوز أن تحكم على زيد مثلاً بكونه ضارباً فعلاً وتتصفه بهذا العنوان بملاحظة الحصة من ذاته الّتي كانت متلبسة بالضرب في أمس فإن ذات زيد بلحاظ تلبسه بالضرب في أمس وعدم تلبسه بالضرب في حال الإخبار تكون حصتين إحداهما ذاته المتلبسة بالضرب في أمس، وثانيتهما ذاته الّتي إنقضى عنها الضرب في حال الإخبار ومن الواضح أن الحصة الأُولى من ذات زيد وهى متلبسة بالضرب في أمس يصدق عليها أنّه ضارب في زمان الحصة الثانية وهي ذاته في حال إنقضاء الضرب وهذا بخلاف القول بالأعم فإنّه عليه يصدق على زيد مثلاً في حال إنقضاء الضرب عنه أنّه ضارب حين الإنقضاء وبخلاف القول بالوضع لخصوص المتلبس ولزوم إتحاد ظرف الجرى مع ظرف التلبس فإنه لا يصدق على زيد مثلاً في حال إنقضاء الضرب أنّه ضارب فعلاً بل يصدق عليه أنّه ضارب أمس مثلاً وبعبارة أُخرى لو كان جرى المشتق لا بلحاظ الحال بل بلحاظ ظرف تلبسه به ماضياً أو مضارعاً صحّ الجرى المزبور أيضاً وكان بنحو الحقيقة ففي مثل زيد كان قائماً بالأمس أو زيد يكون قائماً في الغد يكون بنحو الحقيقة إذا كان التلبس بالقيام أيضاً في الأمس في الأوّل وفي الغد في الثاني وإذا كان التلبس على ما عرفت في أمس الأمس يكون مجازاً على القول بالتلبس كما أنّه في الثاني إذا كان التلبس في غدالغد يكون مجازاً على القولين حينئذٍ فلابدّ على القول بإعتبار التلبس الفعلى من ملاحظة فعليّة

ولا حال النطق[١] وحال النسبتين[٢] بل المدار على التلبس[٣] في ظرف ما انطبق عليه[٤]

التلبس في الزمان الّذي لوحظ فيه الجرى ماضياً أم مضارعاً أم حالاً.

(١) وهو زمان التكلم وإلقاء النسبة.

(٢) وهو نسبة شيء إليه ونسبته إلى شيء بحسب الموردين.

(٣) أي تحقّق المبدء من الذات وصدوره.

(٤) بإعتبار ما تقدّم مراراً من أن المشتق موضوع لسنخ مفهوم يكون مطابقه في الخارج هو خصوص المتلبس في حال تلبسه بالمبدء أو مصداقه الأعم فالزمان سواء أضيف إلى النطق أم إلى النسبة الحكمية أم إلى التلبس أم إلى الجرى خارج عن مفهوم المشتق لأن المشتق كسائر الألفاظ موضوع للمعنىٰ من حيث هو بلا تقييد بالوجود أو بالعدم فضلاً عن زمانهما فالمادّة تدلّ على الحدث والهيئة تدلّ على نسبة ذلك الحدث إلى ذات ما فلم يبق ما يمكن أن يدلّ على الزمان، قال في «الكفاية» ج ١ ص ٦٦: وبالجملة لا ينبغي الإشكال في كون المشتق حقيقة فيما إذا جرى على الذات بلحاظ حال التلبس ولو كان في المضى أو الإستقبال وإنّما الخلاف في كونه حقيقة في خصوصه أو فيما يعم ما إذا جرى عليها في الحال بعد ما إنقضى عنه التلبس بعد الفراغ عن كونه مجازاً في ما إذا جرى عليها فعلاً بلحاظ حال التلبس في الإستقبال ويؤيد ذلك اتّفاقاً أهل العربية على عدم دلالة الإسم على الزمان ومنه الصفات الجارية على الذوات ولا ينافيه إشتراط العمل في بعضها ـ كأسماء الفاعلين والمفعولين ـ بكونه بمعنىٰ الحال أو الإستقبال ضرورة أن المراد الدلالة على أحدهما بقرينة، كيف لا وقد إتفقوا على كونه مجازاً في الإستقبال لا يقال يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه كما هو

فربّما يكون التطبيق والنسبة في زمان النطق والمنطبق عليه كان سابقاً أو لاحقاً عنهما فإنّه إذا طبّق في زمان النسبة على المتلبّس السابق بما هو متلبّس كان حقيقة على الأوّل أيضاً[1]

الظاهر منه عند إطلاقه وادعى أنّه الظاهر في المشتقات إمّا لدعوى الإنسباق من الإطلاق أو بمعونة قرينة الحكمة لأنّا نقول هذا الإنسباق وإن كان ممّا لا ينكر إلّا أنّهم في هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتق لا تعيين ما يراد بالقرينة منه، إنتهى. من لفظ أمس أو غد وأمثال ذلك.

(١) وتوضيح ذلك أن العبرة بزمان التلبس والمجرى عليه المبدء لا زمان الجرى والتطبيق فاذا كان المجرى عليه بالجرى الفعلى هي القطعة من الزمان المتلبس بالمبدء من الذات سابقاً أو كان هي القطعة المتلبسة به لا حقاً كما أشار إليه صحّ الجرى وكان بنحو الحقيقة ولو كان الجرى فعلياً في زمان النطق وحينئذٍ فلا يحتاج على القول بالتلبس الفعلى في صحّة الجرى حقيقة إلى إتحاد ظرف الجرى مع ظرف المجرى عليه كما تقدّم في الأمثلة كى يحتاج إلى جعل الجرى أيضاً بلحاظ حال التلبس ماضياً أو مضارعاً فهذا ترق عما ذكرناه في ما تقدّم تقريباً لهذا الوجه وعلى أي نقول زيد كان قائماً بالأمس أو يكون قائماً في الغد أو في الآن فتتساوي القطعات الثلاث في المصداقية لهذا المفهوم الكلّي الّذي هو مدلول كلمة القائم وهو الذات المتلبسة بالمبدء بقول مطلق فإنّه كما أن القطعة المتلبسة بالقيام فعلاً مصداق حقيقي للقائم فيصدق عليه هذا المفهوم كذلك أيضاً القطعة المتلبسة به سابقاً فإنها بمجرد تلبسها بالقيام يصير تلك القطعة فرداً ومصداقاً حقيقياً للقائم ويصدق عليه هذا المفهوم كصدقه على المتلبس الحالي بالمبدء من دون أن يخرج تلك القطعة عن الفردية بوجه أصلاً وكذا الكلام

٧٠٤ ـــــــ

لا أن مركز البحث مثل هذا العنوان[١] بنفسه[٢] كيف ومرحلة التطبيق[٣] في رتبة لاحقة عن المدلول[٤] ومن تبعات كيفيّته[٥] كيف وبعد إقتضاء الهيئة قيام المادّة بالذات[٦] يتصوّر حينئذٍ صورتان صورة توئميّة المادة مع حصة من الذات أو أوسعية الذات عن دائرة التلبّس ولقد عرفت أن لكلّ صورة من التطبيق[٧] فحينئذٍ هذا الإختلاف[٨] ناش عن الإختلاف في مدلول الكلمة[٩] وهو ظاهر نعم لمثل هذا التحرير[١٠]

---

(١) أي التلبس.

(٢) كما عرفت مفصلاً.

(٣) والصدق.

(٤) والمفهوم والوضع.

(٥) أي كيفيته المدلول والموضوع له من السعة والضيق فكيف يؤخذ في الرتبة السابقة فإن أخذ التقيد بالتلبس يستلزم أخذ ما هو متأخّر عن المفهوم فيه وهو محال وبالجملة إن أخذ التقييد بحال النسبة والجرى في المفهوم يستلزم أخذ ما هو متأخّر عن المفهوم برتبتين فيه ضرورة تأخّر رتبة الجرى والنسبة عن المفهوم.

(٦) بإحدى النسب فيكون الموضوع له سنخ مفهوم يكون مطابقه أحد الوجهين.

(٧) تبعاً لضيق المفهوم وسعته.

(٨) في طور تطبيق المشتق على المتلبس بالفعل أو الأعم.

(٩) وهو كون مدلولها سنخ مفهوم له السعة أو الضيق كمامر مراراً.

(١٠) أي تحرير محل النزاع بما ذكرنا من كون البحث في سعة الموضوع له ←

بنفسه له وجه بناء على توهّم بساطة حقيقة المشتق على أحد الوجهين[١] بجعله عبارة عن نفس المبدء لا بشرط[٢] بلا أخذ ذات ولا نسبة فيه أصلاً فإنّه بناء على هذا المسلك لا مجال لجريان النزاع في حقيقة الكلمة ومدلوله[٣] إذ[٤] مدلول المشتق حينئذٍ عار عن جميع الحيثيّات حتّى الوجود لعدم أخذه[٥] في مدلول من المداليل[٦] فلا يتصوّر في مدلول الكلمة حينئذٍ[٧] صورتان[٨] كي يتنازع في وضع اللفظ لأىّ واحد فلا محيص حينئذٍ من إرجاعه[٩]

وضيقه ويتبعه السعة في التطبيق وضيقه.

(١) لأنّه على القول بكونه بسيطاً أيضاً فيه وجهين أحدهما أن يكون بسيطاً لخروج الذات فقط عن مفهومه أو النسبة أيضاً لكن مع وضعه للحصة وعليه يصح أن يتعلّق النزاع بنفس المفهوم لا في التطبيق، وأمّا الوجه الآخر وهو الّذي أشار إليه المحقّق الماتن قدس سره.

(٢) بأن يكون بسيطاً حتّى من الحصة.

(٣) ومفهومه ولابدّ من صرفه حينئذٍ إلى ناحية التطبيق.

(٤) دليل عدم جريان النزاع على هذا المسلك.

(٥) أي الواضع حيثية من الحيثيات.

(٦) المشتقة.

(٧) أي حين كونه عار حتّى عن الوجود.

(٨) لأن الصورتين يتبعان الوجود وهو الحصة الضيقة أو المتسعة.

(٩) أي إرجاع البحث.

إلى البحث في إقتضاء هيئة الكلام في عالم التوصيف[١] جرى المشتق بلحاظ حال التلبّس أو الأعمّ وسيجيء تحقيق الكلام وفي شرح حقيقة المشتق وتوضيح فساد هذا المسلك عن قريب إنشاءالله، وحينئذٍ فلا محيص من جعل مثل هذا التحرير من لوازم أصل البحث[٢] لا أنّه بنفسه مركز بحث المقام، نعم هنا شيء آخر[٣] وهو أنّه لو كان القائل بالمعنى الأخص[٤] يلتزم بصدق المشتق بنحو الحقيقة في فرض جريه[٥] بلحاظ حال التلبّس السابق عن ظرف النسبة فليس حينئذٍ أخذ نتيجة البحث[٦]

---

(١) والتطبيق بأن المنقضى عنه المبدء هل هو مصداق من مصاديق مفهوم المشتق بحيث يصح حمله عليه بلا عناية أو ليس من مصاديقه.

(٢) وهو البحث عن مدلول المشتق.

(٣) وهو توهّم أنّه على ما سلكه الماتنﷺ من القول بتعميم ظرف الجرى وعدم إتحاده مع ظرف التلبس أنّه يلزم أن لا فائدة للنزاع في أن عنوان المشتق هل هو موضوع لخصوص المتلبس أو للأعم لأنّه إذا صدق على زيد الضارب في أمس أنّه ضارب اليوم بإعتبار الحصة المتلبسة بالضرب من ذاته كان هذا الصدق في حال الإنقضاء موجباً لترتّب الأحكام الّتي موضوعها عنوان المشتق في حال الإنقضاء وهذا الأثر هو بنفسه فائدة القول بالأعم من المتلبس والمنقضى عنه.

(٤) وهو خصوص المتلبس.

(٥) عليه بالفعل.

(٦) في مدلول المشتق بأنّه حقيقة في المتلبس الفعلى أو الأعم منه والمنقضي عنه المبدء.

في كثير من المقامات إذ كلّ مقام صدق إنقضاء المبدء عنه قابل لجرى المشتق فيه بلحاظ حال تلبسه ففى قوله يكره البول تحت الشجرة المثمرة يصلح أن يكون المشتق جارياً على الشجرة بلحاظ حال إثماره[١] ولو قبل إضافة البول ونسبته إلى الشجر مع أن الغرض من النفى والإثبات في هذه المسألة وأمثالها هو الحكم بعدم الكراهة أو غيرها[٢] في فرض إنقضاء الإثمار وغيره[٣] من المواد بالنسبة إلى زمان البول[٤] وغيره[٥] على القول بالأخصّ[٦] ولعلّه لذا جعل بعضهم[٧]

---

(١) وهي الحصة المتلبسة بالثمر ولو لاحقاً.

(٢) أي غير الكراهة من الأحكام الآخر.

(٣) أي غير الإثمار.

(٤) في البول تحت الشجرة المثمرة.

(٥) أي غير مورد البول تحت الشجرة المثمرة من الموارد الآخر من المشتقات.

(٦) أي كون المشتق حقيقة في المتلبس بالفعل خاصة.

(٧) ولعله الفاضل المشكينيّ ﷺ في «حاشيته على الكفاية» في ج ١ ص ٦٦: عند عبارة الكفاية وهو حال التلبس لا حال النطق إلخ. قال وحق العبارة هو حال النسبة إلخ. وقال المحقّق الرشتي في «بدائعه» ص ١٧٩: وأن المعتبر في زمان التلبس هو التلبس بالمبدء في زمان النسبة الموجودة في القضية الملفوظة فإن كان المشتق المستعمل في تلك القضية واجداً للمبدء في الزمان المذكور كان ذلك إستعمالاً في المتلبس وإن كان فاقداً بعد ما كان واجداً كان إستعمالاً في المنقضي ◄

المراد من الحال في عنوان البحث حال النسبة و[١] لكن معلوم أنّه لا يمكن أخذ هذا الحال قيداً لمدلول اللفظ[٢] لتأخر رتبته[٣] عن المدلول الّذي هو المنسوب إليه[٤] وأخذ القضيّة حينيّة أيضاً لا وجه له في المقام[٥]

أو مع صيرورته واجداً في المستقبل كان إستعمالاً فيما سيأتي إلى آخر كلامه.

(١) ثمّ قام في بيان أن حال التلبس لا يكون قيداً في الموضوع له بأي نحو تصور وإنّما هو مطابق مفهوم والمشتق بأن يكون موضوعاً لسنخ مفهوم يكون مطابقه في الخارج هو خصوص المتلبس في حال تلبسه بالمبدء أو موضوع لسنخ مفهوم يمكن صدقه على الأعم من المتلبس والمنقضى.

(٢) فإنّه محال وذلك.

(٣) أي الحال.

(٤) وملخص هذا الشق من عدم الإمكان هو أنّه لو كان حال التلبس قيداً على نحو دخول التقيد وخروج القيد فيلزم أن يؤخذ في الموضوع له ما يتوقّف على الوضع وهو محال للزوم الخلف والدور فإن تحقّق الضرب مثلاً وتلبسه به في الرتبة المتأخّرة عن وضع لفظ الضرب لهذا المدلول فكيف يؤخذ في مفهومه فيلزم تقدّم الشيء على نفسه وهو محال كما تقدّم.

(٥) وملخص الشق الثاني من عدم الإمكان أنّه لو كان على نحو خروج القيد والتقيد معاً بمعنىٰ الوضع للحصة المقارنة لحال التلبس مثلاً فيلزم عدم تحقّق المعنىٰ الموضوع له إذا لم يتحقّق النسبة والحال لتوقّف تحقّق الحصة الّتي هي المعنىٰ الموضوع على تحقّق النسبة وحال التلبس وهو خلاف الوجدان فإن المشتق بمادته وهيئته دال على سنخ معنى يفهمه أهل اللسان وإن لم يتحقّق له

بداهة أنّه لو لم يكن في البين نسبة[١] يلزم خلو اللفظ عن المعنى لأنّ المفروض أن النسبة أخذ مقياساً للتلبس[٢] بنحو يكون التلبس المأخوذ في مدلول الكلمة توئماً وملازماً مع النسبة[٣] فمع عدم النسبة أين تلبّس مأخوذ في المدلول[٤] بنحو يصدق المدلول[٥] مع عدم النسبة[٦] فلا محيص[٧]

مطابق في الخارج بالتلبس.

(١) الّذي لازمها التلبس في حال من الحالات.

(٢) والتلبس منطبق عليه تلك النسبة.

(٣) بمعنى أن النسبة والتلبس متلازمان فما لم ينسب المشتق إلى الذات لايكشف شيء عن التلبس المأخوذ في الموضوع له على الوجه الّذي ذكرنا وبالجملة عدم صدق العنوان على الذات فيما إذا كانت الحصة من ناحية حال النسبة إذا لم تتحقّق نسبة في الخارج وأن لا يكون للفظ مفهوم فيما إذا كانت الحصة من ناحية حال الجرى إذا لم يتحقّق جرى في الخارج هذا لو أريد من النسبة والجرى مصداقهما، وأمّا لو أريد طبيعيهما كمدلول اللفظ وإن كان لايستلزم ذلك المحذور ولكن على هذا يلزم أن يكون تصور مدلول اللفظ مستلزماً لتصور حال النسبة أو حال الجرى وهو خلاف الوجدان.

(٤) والمفهوم.

(٥) والمعنىٰ.

(٦) بعد ما كان الموضوع له مضيقاً بحال التلبس والنسبة بهذه الحصة الخاصة لا الحصة الفاقدة للنسبة.

(٧) أي النتيجة أن الموضوع له غير مضيق بالتلبس والنسبة بأي نحو كان

من عدم التضييق في دائرة التلبّس من أمثال هذه الجهات[١] وحينئذٍ لازم التوسعة في التلبس صدق العنوان[٢] بلحاظ حال التلبس ولو سابقاً كما هو الشأن في جميع العناوين الكليّة الصادقة عقلاً[٣] على المصاديق السابقة[٤] أو اللاحقة[٥] عن النسبة فعناوين الأوصاف[٦] منها[٧] أيضاً كما لا يخفى، وعليه[٨] فلا يمكن الفرار عن الغائلة المزبورة إلّا[٩] بضم دعوى أخرى إلى ظهور اللفظ في الجرى بلحاظ حال التلبس أيّ وقت كان وهو[١٠]

وعليه يترتّب عليه ما تقدّم من عدم الثمرة على القولين وستعرف أيضاً.

(١) أي التلبس والنسبة.

(٢) بالفعل ويقال إنّه ضارب بالفعل.

(٣) كعنوان السيّارة.

(٤) وهي ما لو خربت وغير قابلة للحركة والسير بها.

(٥) وهي ما انشأت وبعد لم تشتغل لعدم تماميّة جميع آلاتها.

(٦) كضارب وقائم مثلاً ونحوهما.

(٧) أي من قبيل تلك العناوين الكلّيّة.

(٨) ثمّ قام ﷺ في جواب التوهّم المتقدّم من عدم ترتّب الثمرة.

(٩) وملخصه هو ظهور هيئة الكلام وإنصرافاً إلى إتحاد ظرف الحكم كما في يجب إكرام العلماء هو ظرف الإكرام المضاف إلى العالم خارجاً مع ظرف وجود المصداق الّذي هو ظرف التلبس بالعلم وعليه ترتّب الثمرة.

(١٠) أي أن دعوى أُخرى هو هذه الدعوى.

دعوى ظهور هيئة الكلام ولو من حيث الإنصراف في وحدة ظرف النسبة[١] مع ظرف المجرى عليه تلبّسياً كان[٢] أو إنقضائياً وإن هذا الضيق إنّما جاء من قبل هيئة الكلام لا أنّه مأخوذ في مدلول الكلمة وعليه ربّما يترتّب ثمرة البحث في المثال المزبور[٣]

---

(١) وهو ظرف التلبس على ما مر.

(٢) ظرف النسبة.

(٣) إذ على الأعم يصدق على الذات الفاقد للوصف عنوان المشتق بإعتبار الحصة الحالية وعلى التلبس لا يصدق بذلك الإعتبار بل يصدق بإعتبار لحاظ الحالة الماضية ففي مثل قوله عليه السلام لا تبل تحت الشجرة المثمرة يكره البول تحت الشجرة وإن لم تكن مثمرة حال البول على القول بالأعم ولا يكره على القول بالتلبس لأن تعليق الحكم على عنوان المشتق يوجب تبعيّة فعليّة الحكم لفعليّة صدق العنوان ولا ريب أن فعلية صدقه تكون في ظرف التلبس ففي فرض انقضاء المبدء لا فعليّة للصدق فلا فعليّة للحكم بخلافه على القول بالوضع للأعم فإن العنوان المشتق يكون فعلى الصدق في ظرف الإنقضاء فيكون الحكم فعلياً تبعاً لفعليّة صدق العنوان وفذلكة الكلام أنّه بعد ما كان البحث عن مفهوم الهيئة وكان هي النسبة بين المبدء والذات، وكان الزمان بأي وجه كان من التلبس والنطق والجرى وغيره خارج عن مدلوله وليس المراد من الحال الزمان بل التلبس الفعلى، والمفهوم ينطبق على القطعات الثلاث المتقدّمة لما تقدّم، وعليه ولو يتوهّم عدم الثمرة لأن المفهوم ينطبق على جميع القطعات، ولا يمكن تقييد المفهوم بالتلبس الفعلى على ما مر، لكن مع ذلك له الثمرة بين القولين أمّا على الأعم ←

كما لا يخفى و[١] حيث آل الأمر في أخذ نتيجة المسألة[٢] إلى الإحتياج إلى دعوى ظهور هيئة الكلام ولو إنصرافاً في إتّحاد ظرفي النسبة والمجرى عليه[٣] أمكن دعوى أن هذا الإنصراف[٤]

فواضح للتفكيك بين زمان الجرى والتلبس فإنّه لو قال أهن الضارب الآن فإن قلنا الضارب الّذي هو في الآن متلبس لا يشمل من كان ضارباً من الأمس فأمر آخر وان قلنابالأعم فيشملهالإهانة ولو كان فيالأمس كذلك لصدقهالآن ضارب، وعلى القول بعدم صدقه وموضوع لخصوص المتلبس قد عرفت التمسك بظهور الهيئة في الكلام في إتحاد الظرفين فكان هذا الضيق من كونه تلبسياً أو إنقضائياً جاء من هيئة الكلام لا أنّه مأخوذ في مدلول الكلمة كما لا يخفى ولذا يكون ظهوره الإطلاقي في ذلك لا من جهة دلالتها وضعاً ومن ناحية مفهوم المشتق.

(١) الأمر الثالث عشر في تحرير محل النزاع أيضاً لكن من ناحية الدوام والإستمرار.

(٢) أي المشتق.

(٣) وهو ظرف التلبس الّذي هو ظرف وجود المصداق وذلك لما عرفت أن مجرد النزاع في مدلول كلمة المشتق بأنّه للأعم أو المتلبس الفعلى لا يثمر النتيجة المعروفة إلّا بإنضمام ظهور الهيئة الكلامية بإتحاد الظرفين ولعل الأمر كذلك طراً في القضايا ولو من جهة الإنصراف لكن المدّعى في هذا الأمر أن هذا الظهور إنما يكون ويتبع فيما لم يكن في البين قرينة حالية أو مقالية أو عقلية على الخلاف وإلّا فلا مجال لهذا الظهور ولا لإتباعه على فرض هذا الظهور أيضاً.

(٤) ثابت ما لم يكن قرينة في البين وإلّا فلا مجال لهذا الظهور واليك بمصاديقها وموارداها.

إنّما هو في المبادى القارة[١] مع صلاحية كون العنوان بحدوثه وبقائه مقتضياً للحكم المنسوب اليه أيضاً حدوثاً وبقاء[٢] وأمّا في المبادى الغير القارة الآتية[٣] أمكن منع الإنصراف المزبور لكثرة التخلف بين ظرف التلبّس وظرف النسبة[٤] خصوصاً لو كان المنسوب من الأمور القارة[٥] وهكذا في كلّ مورد[٦] يكون المادة بحدوثه علة للحكم إلى الأبد[٧]

---

(١) هذا هو أحد الموارد من أن يكون من المبادئ القارة وأمّا لو فرض كون المبدء أو إتصاف الذات به آنياً غيرقابل للدوام والإستمرار كالضرب والقتل ونحوهما فإنّه في تلك الموارد من جهة عدم قابلية المبدء للدوام والإستمرار لايكون للقضايا ذلك الظهور بل ربما يكون فيها الظهور على الخلاف من مغايرة الظرفين.

(٢) هذا هو المورد الثاني بأن يكون من المبادئ القارة ويكون العنوان بحدوثه علة لحدوث الحكم وبقائه لبقائه أمّا لو كان الحكم المترتّب في البين إستقبالياً بالنسبة إلى عنوان المبدء وحدوث العنوان علة لحدوث الحكم وبقائه فإنّه في تلك الموارد يستفاد أن تلبس الذات بالمبدء وإتصافها به في آنٍ علة لترتّب الحكم عليه إلى الأبد بلاحاجة إلى إبقاء الحكم عليه إلى بقاء تلبسه بالمبدء.

(٣) كما عرفت عن قريب.

(٤) كما عرفت في القتل ونحوه.

(٥) كوجوب القصاص.

(٦) يكون من الأُمور القارة لكن علة الحدوث هو علة البقاء أيضاً.

(٧) كحدوث السرقة علة لوجوب القطع إلى الأبد.

أو شرطاً مقدّماً زمانياً[١] فإنّه في مثل ذلك[٢] لا معنى للإنصراف المزبور[٣] فبالتأمل[٤] في هذه الجهة[٥] أيضاً ربّما يرتفع شبهة القائل بالإنقضاء من حيث إستدلاله ببعض الأمثلة الّتي يكون من قبيل الأوّل[٦] أو الأخيرين[٧] المعلوم عدم منافاة المورد[٨] لإرادة الجرى[٩] بلحاظ التلبّس لا بلحاظ الإنقضاء[١٠] ولو من جهة منع إنصراف هيئة الكلام في إتّحاد ظرف النسبة مع المجرى عليه وعليه فلا يبقى مجال تشبّث القائل بالإنقضاء بمثل آية السرقة[١١]

---

(١) كقوله تعالى: ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ فمن كان ظالماً ولو آناً ما في الزمن السابق لا ينال عهدى أبداً فذلك شرط لعدم الولاية.

(٢) أي هذين الموردين.

(٣) لوجود القرينة.

(٤) ثمّ فرع على ذلك أن بعض الإستدلالات الآتية للقول بالأعم كهذه الوجوه غير تام لوجود القرينة عليه.

(٥) من وجود القرينة الحالية أو المقالية.

(٦) كالقتل لأجل القصاص.

(٧) كالسرقة والظلم في زمان من الأزمنة.

(٨) أي هذه الموارد.

(٩) والنسبة بلحاظ التلبس.

(١٠) أي الجرى بلحاظ الإنقضاء لقرينة على ذلك ولو من جهة عدم الإنصراف.

(١١) وهي قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا﴾[١].

---

١ ـ المائدة: ٣٨.

ولا آية نيل عهدى الظالم[١] وأمثال ذلك[٢] كما أن[٣]

---

(١) وهي قوله تعالى: ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[١].

(٢) كآية الزنا ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾[٢] وذلك لما عرفت من أن هذه الموارد كلّها من الموارد الّتي قامت القرينة العقلية أو غيرها على مغايرة ظرف الحكم مع ظرف وجود المصداق وأن الجرى والتطبيق فيها كان على المجرى عليه السابق أي القطعة المتلبسة بالمبدء في السابق لا على القطعة الفعلية كى يلزمه إتحاد الظرفين فيكون تلبس الذات في تلك الموارد علة لترتّب حكم الجلد أو القطع عليه إلى الأبد ولو بعد إنقضاء المبدء عنه وحينئذٍ فلا ينافي قضية وجوب الجلد وقطع اليد عدم صحّة إطلاق السارق الفعلى عليه كى يشكل بأنه كيف ذلك مع فرض عدم صدق السارق الفعلى عليه.

(٣) الأمر الرابع عشر: قال في «الفصول» ص ٦١: واعلم أنّه قد يطلق المشتق ويراد به المتصف بشأنية المبدء وقوته كما يقال هذا الدواء نافع كذا أو مضر وشجرة كذا مثمرة والنار محرقة إلى غير ذلك وقد يطلق ويراد به المتصف بملكة المبدء وبإتخاذه حرفة وصناعة كالكاتب والصايغ والتاجر والشاعر ونحو ذلك ويعتبر في المقامين حصول الشأنية والملكة أو الإتخاذ حركة في الزمان الّذي أطلق المشتق على الذات بإعتباره وفي الثاني خاصة سبق مزاولة مع عدم الإعراض إلخ. وقال صاحب الكفاية ج ١ ص ٦٥: إن إختلاف المشتقات في المبادئ وكون المبدء في بعضها حرفة وصناعة وفي بعضها قوّة وملكة وفي بعضها فعلياً لا يوجب إختلافاً في دلالتها بحسب الهيئة أصلاً ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها كما لا يخفى غاية الأمر أنّه يختلف ←

---

١ ـ البقرة: ١٢٤.

٢ ـ النور: ٢.

الأمور القارة كالعلم والتجارة وأمثالها أمكن أيضاً دعوى كفاية بقاء المقتضى[١]

التلبس به في المضى أو الحال فيكون التلبس به فعلاً لو أخذ حرفة أو ملكة ولو لم يتلبس به إلى الحال أو إنقضى عنه ويكون ممّا مضى أو يأتي لو أخذ فعلياً فلا يتفاوت فيه أنحاء التلبسات وأنواع التعلّقات كما أشرنا إليه إلخ. فالحرفة كالنجارة والخبازة، والصناعة كالصائغ والبناء، والقوة والملكة كالمجتهد، والشأنية والقابلية كالسيف القاطع والسم القاتل، والفعلية كالقيام والقعود.

(١) وقدوجهﷺ أمثال هذه المبادئ بتوجيه آخر وهو أن المتقضى موجود في جميع الموارد فلا يختلف معنىٰ المبدء ولا الهيئة في ذلك بل هو التلبس الفعلى والمقتضي لذلك محقّق، وتوضيح ما أفادهﷺ أن صحّة إطلاق التاجر والقاضي والمجتهد والبقال ونحوها حتّى في حال عدم الإشتغال الفعلى بالتجارة والقضاوة والإستنباط بل في حال الإشتغال بما يضادها كالنوم والأكل إنما هو من جهة أن في الذات إقتضاء وجود المبدء وفعليته الناشئ ذلك الإقتضاء من جهة تكرر المبدء منه في الخارج وجعله حرفة أو صنعة له كالكاسب والتاجر والبقال ونحوها أو من جهة جعل جاعل كالحاكم والقاضي أو تحقّق الملكة كالمجتهد على ما عرفت أو جهة أخرى فتبقى المادّة على حالها كما في المصادر والأفعال ويصار إلى صحّة الإطلاق بذلك ففي الحقيقة تحقّق المبدء في الخارج أوجب إعتبار العرف والعقلاء وجود المقتضىٰ عند تحقّق مقتضيه ويطلقون عليه هذه العناوين ولو في حال إشتغاله بما يضاده.

في العناية بإطلاق العنوان على الفاقد عن الفعليّة خصوصاً لو كانت التخلّلات العدمية في منتهى القلة بحيث كانت ملحقة بالمعدوم[١] وعليه فلا يبقى القائل بالإنقضاء[٢] أيضاً ميدان الإستشهاد على مدّعاه[٣] بدعوى صدق العالم والتاجر وأمثالهما على مصاديقها حال فراغهم عن الشغل كحال نومهم وغيره من[٤] دون إحتياج في مثلها إلى التصرف في موادها بجعلها عبارة عن الشأنية أو الحرفة وأمثالها[٥] إذ[٦] يكفى في صدقها[٧] بلحاظ حال التلبّس[٨]

---

(١) كالنوم ونحوه.

(٢) أي كون الوضع للأعم.

(٣) القول بالأعم ممّا إنقضى عنه المبدء فإنّه استدل له بصدق التاجر والصائغ والشاعر على من يشغل بكلّ من مبادئ هذه المشتقات بلا عناية وإن لم يكن متلبساً حين الإطلاق بشيء من تلك المبادى والأعمال.

(٤) هذا في مقام الجواب عن القائل بأن الجواب على الأعمى هو ما ذكرنا لا ما ذكره صاحب الكفاية﵀ وقد مر عبارته من أن مبادئ المشتقات متفاوتة في نفس المعنىٰ بإعتبار كونه ملكة أو حرفة أو عملاً من الأعمال فذلك يوجب تفاوت صدق المشتقات المأخوذة منها.

(٥) كما إختاره صاحب الكفاية وبعضهم.

(٦) في ما تقدّم من الجواب الصحيح عن هذا التوجيه.

(٧) أي المشتقات.

(٨) الفعلى.

أيضاً ملاحظة ما ذكرنا فيه[١] من العناية بلا إحتياج[٢] إلى أخذ المجاز في المادّة[٣] والإلتزام بإختلاف الموضوع له من مادة واحدة في ضمن هيئات مختلفة[٤]

---

(١) من وجود المقتضى وأن العرف يرى أن من يزاول هذه الأعمال من ملكة أو حرفة متلبساً بتلك الأعمال دائماً ولا يرون تخلل الفترات بين تلك الأعمال موجباً لإنقطاعها لينتفي التلبس بها فيبطل الصدق على القول بكون المشتق حقيقة في المتلبس.

(٢) إلى ما ذكره صاحب الكفاية﵀ ج ١ ص ٦٥: إن اختلاف المشتقات في المبادئ وكون المبدء في بعضها حرفة وفي بعضها قوّة وملكة وفي بعضها فعلياً لايوجب إختلافاً في دلالتها بحسب الهيئة أصلاً ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها كما لا يخفى إلى أن قال فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبسات وأنواع التعلّقات كما أشرنا إليه، إنتهى. إذ يرى عليه أنّه ولو بحسب الكبرى تام لكن الإشكال في تحقّق صغرياتها والمنع عن كون الأمثلة المزبورة ممّا أريد من المبدء فيها الحرفة أو الصناعة أو الملكة وإلّا يلزم كونه كذلك في غير الأسماء من المصادر والأفعال أيضاً فإنّه بعد إنحلال الوضع في المشتقات إلى وضع المادّة ووضع الهيئة لا يفرق بين جميع المشتقات من الأسماء والمصادر والأفعال.

(٣) بالنسبة إلى الأوصاف.

(٤) بدعوى وضع المادّة في غير الأوصاف للمبدء الفعلى أعنى الحدث الخاص وفي الأوصاف للحرفة والصناعة أو الملكة وهو بعيد جدّاً لعدم مساعدة العرف والوجدان على شيء منهما، قال في «ضوابط الأُصول» ص ١٤: وأمّا الكلام في المشتق من حيث إفادته الحال أحياناً أم الملكة أو الحرفة فتفصيله ↖

لعدم[١]

أن المستفاد من الهيئة ليس إلّا التلبس بالمبدء لكن المبدء إن كان حالياً أستفيد التلبس به أو ملكياً فكذلك وهكذا ولكن مقتضى القواعد اللغوية أن لا يقيد المشتق إلّا الحال المقابل للملكة والحرفة لما عرفت من أن الهيئة لا تدلّ إلّا على التلبس بالمادّة ولاريب أن المواد كالضرب والعلم والإجتهاد والصرف والنحو كلّها حاليات لاملكيات ولكن في بعض المشتقات حصل النقل إلى الحرفة كما في صيغ فعال كالخياط والنجار ونحوهما يثبت لو استعملت في الحال كانت مجازات وفي بعضها قد استعملت في الحرفة في الملكة بحيث صارت مشتركة بين الإثنين أو الثلاثة كما في لفظ القاري فإنّه قد يراد منه الحال وقد يراد منه الحرفة وفي أي منها استعمل كان حقيقة لعدم صحّة السلب إلخ.

(١) فإنّه لا يكاد ينسبق إلى الذهن من إطلاق لفظ إتجر يتجر إتجار والتجارة إلّا المبدء الفعلى المنسوب إلى الذات دون الحرفة والصناعة أو الملكة وتوضيح ذلك بعبارة أُخرى هو أنّه يتفاوت الأفعال المشتقة من تلك المبادئ مع الأسماء المشتقة منها مع أنا نرى بالوجدان الأفعال المشتقة منها مطلقاً لا تستعمل في المعنىٰ غير الحدثى فلا يقال إتجر أوصاغ مثلاً بمعنىٰ صار ذا ملكة في الصياغة أو ذا حرفة في التجارة بل تستعمل هذه الأفعال في المعنىٰ الحدثى الفعلى وعليه يبعد كلّ البعد أن تكون الأفعال مشتقة من مبدء غير المبدء الّذي إشتقت منه الأسماء المشتقة فالتاجر والصائغ والشاعر يصدق على متخذ التجارة والصياغة والشعر والحرفة ولا يستلزم ذلك صحة إسناد الأفعال المشتقة من تلك المبادئ في تلك الفترات لكى يقال إنّه لا يصح ذلك بالوجدان وذلك لأن النظر في الأفعال متوجّه إلى نفس صدور الحدث ومعه لا يبقى موقع لإسناد الأفعال في حال الفترات

قبول إرتكاز الذهن ذلك وإن صدر من بعض الأعاظم[١]

المزبورة بخلاف الأسماء المشتقة فإن النظر فيها متوجّه إلى الذات المتصفة بالمبدء وحيث أنّه لا يرى العرف تلك الفترات بين تلك الأعمال موجباً لإنقطاعها كانت الذات متلبسة بالمبدء في نظره حتّى في حال الفترة المتخللة.

(١) تقدّم عن صاحب الكفاية ﷺ في أوائل هذا الأمر ولعل المراد المحقّق النائينيّ ﷺ أيضاً قال في «الأجود» ج ١ ص ٨٤: وأمّا إسم الآلة فإن الهيئة فيه موضوعة لإسناد المبدء إلى ما يقوم به بالتهيأ والإستعداد بمعنىٰ أنها موضوعة لإفادة صلاحية الموضوع لقيام المبدء به فلا يشترط فيها التلبس بالمبدء أصلاً بداهة صدق المفتاح مع عدم التلبس بالفتح في زمان من الأزمنة إلخ. وذكر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ٧٦ فنقول أمّا في مثل النار محرقة والشمس مشرقة والسم قاتل والسنا مسهل إلى غير ذلك ممّا يكون سوقاً لبيان المقتضيات فالجواب عنه أن النظر فيها إلى مجرد إتحاد الموضوع والمحمول في الوجود لا إلى إتحادها في حال ليقال بأنّه إطلاق على غير المتلبس فالقاتل في قضيتي زيد قاتل والسم قاتل على نهج واحد من حيث الإستعمال في معنىٰ مطابقة الذات المتلبسة حقيقة بالقتل، إنتهى. فلا يكون إتحادهما أي المشتقات مع الموضوعات في حال من الأحوال أو زمان من الأزمنة حتّى يقال بأن جريها على الذوات يكون في حال الإنقضاء وعدم التلبس بها وفيه أنّه يصح في هذه المذكورات أن يقال مثلاً السناء دائماً مسهل والسيف دائماً قاطع والنار دائماً محرقة وهكذا في أمثالها مع أنّه من الواضح البديهي أن هذه الموضوعات ليست دائماً متلبسة بهذه المبادئ لو أخذنا هذه المبادئ فيها بطور الفعلية بل ربما لا يحصل تلبس في بعضها أصلاً مدّة وجوده فلا مناص إلّا أن نقول بالتصرف ↖

فتدبّر، وحيث إتضح ما ذكرناه من أوّل الأمر إلى هنا يبقى الكلام في تأسيس أصل المسألة وبيان أقوالها وشرح المختار فيها فنقول مستعيناً به أمّا[١] أصل المسألة فنقول إن[٢] الأصول العملية بملاحظة عدم حجية مثبتها ولو مع فرض تحقق مجريها في أمثال المقام ساقطة بالمرة[٣] نعم[٤]

في مبادئها بما ذكرنا بأن المراد اقتضاء هذه الأُمور لا أنّه جزء المدلول بل للمبدء خصوصيّة تكوينية باقية ما لم يعرض ضدها.

(١) الأمر الخامس عشر: في الأصل العملي في المسألة تارة نتكلم في جريان الأصل في المسألة الأُصوليّة وأُخرى في المسألة الفرعية وموردها.

(٢) أمّا الجهة الأُولى وهو جريان الأصل في المسألة الأُصولية فلو شكّ في الوضع للأعم أو لخصوص المتلبس فلا يجرى الأصل لا تعبدياً ولا عقلائياً أمّا الأوّل فإنّه مثبت فإن أصالة عدم ملاحظة الخصوصيّة لا يثبت الوضع للأعم إلّا على وجه اللازم العقلي وهو غير حجة مضافاً إلى كونه معارضاً بأصالة عدم ملاحظة العموميّة، وأمّا الثاني فلعدم تحقّق بناء العقلاء ولا السيرة العملية لهم في موارد الشكّ المزبور كى بمعونة عدم الردع يستكشف عدم الإمضاء وإنما القدر الّذي عليه سيرة العقلاء إنّما هو في الشكوك المرادية وأين ذلك ومقام تعيين الأوضاع كما لا يخفى.

(٣) كما عرفت مفصلاً وجهه.

(٤) وأمّا الأصل اللفظي وهو الإطلاق أو العموم وكان العنوان مردداً بين خصوص المتلبس أو الأعم فالقدر المتيقن من العنوان هو خصوص المتلبس وفي الزائد عليه يرجع إلى العموم والإطلاق للشكّ في تخصيصه وخروجه عن تحته

لا بأس بالأصول اللفظية عند فرض عام أو مطلق في قبال مثل هذه العناوين المرددة مفهوماً بين الأكثر والأقلّ فإنّ المرجع في الزائد عن المتيقّن هو العموم أو الإطلاق كما أنّه[1] مع سقوط الأصل اللفظي لابأس بالرجوع إلى الأصل العملي في حكمه الفرعي فلا بأس بجريان الإستصحاب في حكمه مع العلم بحاله السابق[2]

إن قلت يجري في الأصل العملي وهو أن النسبة بين العام والخاص في المقام كالنسبة بينهما في سائر المقامات فكما أنّه يحمل العام على الخاص ويؤخذ بالقدر المتيقن من باب جريان أصالة عدم العموم فكذلك في المقام فلا تكون النسبة التباين بل الأقل والأكثر فملاحظة الخاص تقتضي ملاحظة العام وخصوصيّة الخاص وحينئذٍ لا تجرى أصالة عدم ملاحظة العام للعلم بملاحظته وحده أو مع الخصوصيّة فبأصالة عدم ملاحظة الخاص يثبت كون الموضوع له هو الأعم من المتلبس وغيره قلت إن الخاص وإن كان هو القدر المتيقن في الخارج، ولكن في الذهن يكون بالعكس لأصالة عدم دخالة خصوصيّة الخاص والتباين يكون في صقع الماهية لا الوجود الخارجي فإن الأعم مبائن ماهيّة للأخص فلذا يجري الأصل فيهما ويتعارضان، مع أن ملاحظة ذات العام مهملاً من دون ملاحظته عاماً لا يكفي في إثبات عموم الموضوع له فلابدّ من ملاحظة العموم والأصل عدمه.

(١) أمّا لو لم يكن أصل لا لفظي ولا عملي في المسألة الأُصولية فالمرجع هو الأصل العملي في المسألة الفرعية من الإستصحاب والبرائة والإحتياط بحسب مواردها.

(٢) كما لو ورد دليل على وجوب إكرام زيد العادل حال تلبسه بالعدالة ↖

وإلّا[١] فالمرجع هى البرائة في الزائد عن المتيقن كما لا يخفى، وأمّا[٢] الأقوال فكثيرة من دخل خصوص حال التلبس مطلقاً[٣] وعدمه كذلك[٤] والتفاصيل المزبورة في كتبهم بأنحاء مختلف لا يهمّنا شرحها بعد ما لم يكن لها أساس قابل للذكر[٥]

فإنقضى عنه العدالة بعد ذلك وإتصف بما هو ضدها فإنّه حينئذٍ يشكّ في وجوب إكرامه فيستصحب حكمه السابق وهو وجوب الإكرام.

(١) أي إذا لم يكن في البين حالة سابقة فيرجع إلى البرائة للشكّ في أصل التكليف بالإكرام بالنسبة إليه ويفرض ذلك في ما لو كان ورود الدليل على وجوب إكرام العادل بعد إنقضاء العدالة عن زيد، وأمّا الإشتغال كما لو قال أكرم عالماً عادلاً على العموم البدلي الّذي يتحقّق إمتثاله بصرف الوجود فيكون المورد مجرى للإشتغال في ما لو أراد المكلّف تفريغ ذمته من التكليف بإكرام العالم الّذي كان عادلاً وإنقضى عنه المبدء من حيث العدالة حين الإمتثال لدوران أمر التكليف بين التعيين ولتخيير وأنّه مجرى الإشتغال.

(٢) الأمر السادس عشر: في بيان الأقوال والحقّ في المسألة.

(٣) القول الأوّل من الوضع لخصوص حال التلبس بالفعل.

(٤) القول الثاني من الوضع للأعم ومطلقاً بإعتبار ما سيأتي من التفاصيل.

(٥) قال في «القوانين» ج ١ ص ٧٦: والمشهور بينهم في محل الخلاف قولان المجاز مطلقاً وهو مذهب أكثر الأشاعرة والحقيقة مطلقاً وهو المشهور بين الشيعة والمعتزلة وهنا أقوال أُخر منتشرة والظاهر أنها محدثة من إلجاء كلّ واحد من الطرفين في مقام العجز عن رد شبهة خصمه ففصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدءمن المصادر السيّالة كالتكلم والإخبار وغيرها فإشترطوا البقاء في الأوّل

فالعمدة هو القولان الأوّلان والّذي يقتضيه النظر فيهما أيضاً هو إختيار القول الأوّل[١] و[٢] يكفي له مساعدة الوجدان[٣] بعدم صدق الفارغ على المشتغل وبالعكس بل[٤] ويحكم الوجدان بالتضاد بين العالم والجاهل وأمثالهما من العناوين الإشتقاقية المضادة إذ على القول بالأعمّ يلزم صدق العنوانين المزبورين في زمان واحد على موضوع واحد وهو كماترى ينادى الوجدان بفساده[٥]

دون غيره، وفرقوا بين ما لو كان المبدء حدوثياً أو ثبوتياً فاشترطوا البقاء دون الثاني وأُخرى ففرقوا بين ما طرء الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الضد الأوّل كالحركة والسكون أو ضاده وغيره فاشترطوا البقاء في الأوّل دون الثاني، وفصل بعضهم بين ما كان المشتق محكوماً عليه أو به فاشترط في الثاني دون الأوّل إلخ.

(١) من الوضع لخصوص المتلبس الفعلي.

(٢) وإستدل لذلك بوجوه.

(٣) الوجه الأوّل هو التبادر من إطلاق زيد قائم هو خصوص المتلبس الفعلى المبدء دون الأعم، الوجه الثاني هو عدم صحّة السلب فبالوجدان لا يصدق على القاعد القائم وبالعكس كما يصح سلب القائم عن المنقضي عنه القيام حقيقة.

(٤) الوجه الثالث لا شبهة في أن العناوين المشتقة من المبادئ المتضادة كالسواد والبياض متضادة في نظر العرف بحيث يرون إمتناع اجتماعهما في موضوع واحد فاذا أخبر أحد عن زيد مثلاً بكونه قائماً وأخبر بكونه قاعداً في وقت واحد يرون هذين الخبرين متنافيين لا يمكن تصديقهما وما ذاك إلّا لإعتقادهم يكون مدلول هذه العناوين هو المتلبس بالمبدء الّذي إشتقت منه.

(٥) كما عرفت وذلك لأن لازمه أن لا يكون مضادة بين الأوصاف

وتوهّم[١] كون التضاد المزبور مستند إلى الإنصراف إلى حال التلبّس لا حاق اللفظ، مدفوع[٢] بمنع[٣]

المزبورة بل كان بينها المخالفة الّتي لازمها عدم الإباء عن الإجتماع في موضوع واحد كما في جميع موارد المتخالفين كالسواد والحلاوة مع أنّه ليس كذلك قطعاً لقضاء الوجدان حسب ما له من الإرتكاز بالمضادة بين القائم والقاعد وهكذا كالمضادة بين مبدئيها فهذا أقوى شاهد على بطلان القول بالأعم.

(١) وتوضيح هذا التوهّم أن التضاد مستند إلى الإنصراف إلى حال التلبس فلذا لا يتحقّق التلبس الفعلي في المتضادين في زمان واحد ووجه منع المضادة بين نفس الأوصاف لكون التلبس بالوجود المطلق أعم من التلبس الفعلي فيمكن أن يكون جسم واحد مثلاً يصدق عليه مفهوم الأبيض بمعنىٰ إتصافه بالبياض الّذي وجد فيه فإنقضى عنه حال النسبة ويصدق عليه مفهوم الأسود أيضاً على معنىٰ إتصافه بالسواد المتلبس به في الحال فهذا العنوانان ممّا لا تضاد بينهما أصلاً وإنما التضاد بين مبدئيهما ولا يلزم ذلك إجتماعهما في موضوع واحد بوجه أصلاً، والتوهّم لصاحب البدائع الرشتي ص ١٨١: قال قلت: وهذا الإستدلال في غاية السقوط ونهاية الفساد لأن مفهوم أبيض على القول بعدم إشتراط بقاء المبدء في صدق المشتق ليس مضاد المفهوم أسود بل النسبة بينهما على هذا القول نسبة التخالف بطريق العموم من وجه لا نسبة التضاد كما لا يخفى فالجسم العارض له السواد بناء على هذا القول مادّة لإجتماع المفهومين فلا إشكال.

(٢) وقد دفع ﷺ هذا التوهّم بوجهين.

(٣) أمّا الوجه الأوّل: من إنكار الإنصراف إلى التلبس الفعلي فإنّه بعد أن كان مراد القائل بالأعم هو صدق المشتق حقيقة فعلاً على المنقضي عنه المبدء في

وجه الإنصراف المذكور بعد الجزم بصدق المضادة في بدو زمان إستعمال العنوانين أيضاً لعدم المقتضى للإنصراف حينئذٍ[١] مع[٢] أن موارد توهّم الإنقضاء فيه كثيرة ومعه كيف ينصرف اللفظ إلى خصوص حال التلبس[٣] فلا محيص حينئذٍ[٤]

الحال كصدقه على المتلبس الفعلي نظراً إلى دعوى كونه من المصاديق الحقيقية لمفهوم الأبيض والأسود بحيث يصح إطلاقه عليه فعلاً كقولك هذا الجسم أبيض فعلاً بمحض تلبسه بالبياض سابقاً فلا جرم لا موقع لهذا التوهّم لأنّه بعد تحقّق المضادة الإرتكازية بينهما كما فيما بين مبدئيهما وإباء الوجدان عن صدق القائم والمشتغل عليه فعلاً في حال تلبسه بالقعود وفراغه عن المبدء يتم المطلوب ويبطل به دعوى القائل بالأعم.

(١) لما عرفت من تحقّق المضادة مع صرف النظر عن الإنصراف.

(٢) الوجه الثاني: أن إستعمال المشتق في المنقضي عنه لو لم يكن بأكثر من إستعماله في المتلبس لا يكون بأقل منه فكيف ينصرف اللفظ إلى التلبس الفعلي لأُنس الذهن بالمتلبس لكثرة الإستعمال فيه حتّى يكون منصرفاً إلى التلبس الفعلي الموجب للتضاد.

(٣) حتّى يرتفع التضاد بالإنصراف فلا موجب للإنصراف.

(٤) وعين هذا التوهّم كان يجري في التبادر بأنه يكون مستنداً لأُنس الذهن بالمتلبس لكثرةالإستعمال فيه ومعه لا يكون التبادر المزبور دليلاً على الوضع لخصوص المتلبس، فأجاب عنه، من أن موارد إستعمالالمشتق في المنقضي عنه المبدء كثيرة فلا وجه لأُنس الذهن بالإنصراف إلى التلبس الفعلي فيكون التبادر مستنداً إلى حاق اللفظ.

إلّا من الإلتزام بأن إنسباق حال التلبّس مستنداً إلى حاق اللفظ كما هو ظاهر أو واضح فساداً من هذا البيان[١] إشكال آخر[٢] على صحة سلب العنوان على من قضى عنه المبدء بأن صحة السلب على الإطلاق فغير سديد[٣]

---

(١) أي البيان المتقدّم في الجواب عن الإنصراف المتوهّم.

(٢) عى صحة السلب ذكر ذلك صاحب الفصول ص ٦١: فقال والتحقيق في الجواب أن يقال إن أريد أن صدق قولنا ليس بضارب فممنوع لأن ذلك سلب المطلق لا مجرد سلب مطلق لأن المنفي حيث كان موضوعاً للقدر المشترك بين الماضي والحال قضية لا يصدق عقلاً ولغة إلّا حيث ينتفي بكلا فرديه فيناقض إيجاب المقيد قطعاً، وإن أريد أنّه متى صدق قولنا الضرب منفي في الجملة وأنّه ينافي قولنا الضرب ثابت في الجملة أو أنّه ضارب فممنوع إذ لا منافاة بين ذلك لا لغة ولا عقلاً إلخ. وذكر في البدائع المحقّق الرشتي على ما حكى عنه ما حاصله إن أريد بصحة سلب الضارب مثلاً عما انقضى عنه المبدء سلبه عنه مطلقاً أي فعلاً وسابقاً فغير سديد لكونه كذباً محضاً بعد فرض كونه ضارباً سابقاً وإن أريد سلبه عنه مقيداً أي أنّه ليس بضارب الآن فغير مفيد لأن علامة المجاز هو صحة السلب المطلق كصحة سلب الأسد عن الرجل الشجاع لا سلب المقيد كصحة سلب الإنسان الأبيض عن الزنجي فإنّه ليس علامة لكون الإنسان مجازاً فيه فإن سلب المقيد أعم من سلب المطلق فقد يصح معه سلب المطلق وقد لا يصح.

(٣) إذ لا يصدق على من إنقضى عنه القيام أنّه ليس بقائم مطلقاً لا في الحال ولا في الماضي بل يصدق عليه أنّه قائم في الجملة ولو في الماضي.

وفي الجملة غير مفيد[١] إذ[٢] لنا أن ندعى أن الفارغ الفعلى[٣] لا يصدق على الشاغل الفعلى[٤] لمحض فراغه[٥] سابقاً وهذا المعنى مسلوب عنه بقول مطلق[٦] نعم[٧] ما لا يصح[٨] على الإطلاق هو الفارغ بلحاظ جريه على حال فراغه[٩]

---

(١) لأن علامة المجاز انما هو صحة السلب مطلقاً وفي ما إنقضى عنه المبدء إنّما يصح السلب مقيداً بالحال لا مطلقاً ومثل ذلك لا يكون من علائم المجاز.

(٢) هذا هو الجواب عنه وملخصه أنّه لاريب في أن الجالس الفعلى لا يصدق على القائم فعلاً لمحض تلبسه بالجلوس سابقاً بلا عناية ولا تجوز بل يصح سلبه على نحو الإطلاق وهذه آية وضعه لخصوص المتلبس لأنّه على فرض وضعه للأعم يلزم صدقه عليه والمقصود من قيد الفعلية في المنفي تعيين الجرى والتطبيق لا تجديد المبدء حتّى يقال بلزوم صحة السلب حتّى على القول بوضعه للأعم لأن مرجعه إلى نفي الجلوس عنه كما أن المراد من القائم الفعلى تحديد المجرى عليه وأنّه القطعة الفاقدة.

(٣) كالقائم الفعلى.

(٤) وهو الجالس الفعلى.

(٥) وقيامه سابقاً.

(٦) فلا يكون من المصاديق الحقيقية لعنوان القائم.

(٧) إستدراك بأنه لو اعتبر التقيد المزبور في طرف المادة لا في طرف الإتصاف بالعنوان لإتجه الإشكال المزبور ويتضح ذلك.

(٨) سلبه.

(٩) فإن قولك زيد الّذي انقضى عنه القيام فعلاً أنّه ليس بقائم بالقيام ↖

و[١] هذا المعنى لا يضرّ بالمدّعى و[٢]

الفعلى بل هو قاعد بالقعود الفعلى لإتجه الإشكال بأن سلب القائم بالقيام الفعلى عن زيد لا يقتضي سلبه عنه بمطلق القيام ولو في الماضي.

(١) فأجاب عنه بأنه لا يضر بالمدّعى فإن ملاحظة حال تلبسه بالمبدء المنقضي عنه في طرف المجرى عليه لم يصح سلبه مطلقاً بل يصدق ويصح الجرى فعلاً بذلك اللحاظ حتّى على القول بوضعه لخصوص المتلبس ولا يكون عدم صحة هذا السلب علامة لأحد القولين، وبعبارة أُخرى أن سلب القائم بالقيام الحالي عن زيد لما كان يلازم صحة سلب الإتصاف بالقائم الفعلى فبهذا الإعتبار يتم السلب المزبور في إبطال قول مدّعى الوضع للأعم وذلك لما تقدّم من أن هم القائل بالأعم إنما هو صدق المشتق بماله من المعنىٰ فعلاً وفي الحال على المنقضي عنه المبدء كصدقه على المتلبس الفعلى بالمبدء وحينئذٍ فيكون صحة السلب المزبور كاشفاً عن عدم كون المنقضي عنه القيام حالاً من المصاديق الحقيقية لعنوان القائم وإلّا لما كاد يصح السلب المزبور كما في المتلبس الفعلى من جهة منافاة هذا المعنىٰ بالضرورة مع صحة سلب العنوان الحالي عنه كما هو واضح.

(٢) وفي «الكفاية» ج ١ ص ٧٢: في مقام جواب هذا التوهّم قال إنّه أريد بالتقييد تقييد المسلوب الّذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق كما هو واضح فصحة سلبه وإن لم تكن علامة على كون المطلق مجازاً فيه إلّا أن تقييده ممنوع وإن أريد تقييد السلب فغير ضائر بكونها علامة ضرورة صدق المطلق على أفراده على كلّ حال مع إمكان منع تقييده أيضاً بأن يلحظ حال الإنقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق فيصح سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس فتدبر جيّداً، إنتهى. وتوضيحه إن كان المراد تقييد

حينئذٍ[١] لا ينتهى النوبة إلى إختيار الشق الثاني[٢] وإرجاع القيد إلى السلب لا المسلوب[٣]

المسلوب وهو المشتق حيث يقيد بحال الإنقضاء فإن سلبه أعم من سلب المطلق فقوله زيد ليس بضارب في حال الإنقضاء لا يستلزم سلب المطلق أعنى سلب المشتق على نحو الإطلاق من دون تقييده بكونه في حال الإنقضاء أو التلبس فصحة السلب عنه علامة على عدم وضع المشتق للجامع بين المتلبس والمنقضي وإنما تدلّ على عدم وضعه لخصوص المنقضي وهذا لا كلام فيه ويكون زمان الجرى وهو الماضي مع زمان نسبة الضارب مختلفاً وإن كان تقييد السلب وهو النسبة بين المشتق والذات الّتي هي الموضوع في القضية فتقييده لا يضر بعد ما لم يكن المسلوب عنه مقيداً على أنّه لا معنى لتقييد النسبة أصلاً إلّا أن يرجع تقييده إلى تقييد المسلوب أو المسلوب عنه فإن رجع إلى تقييد المسلوب فقد عرفت أن سلبه أعم من سلب المطلق فلا يدلّ على عدم كون المشتق موضوعاً للجامع وإن رجع إلى تقييد المسلوب عنه فسيأتي، وإن كان تقييد المسلوب عنه وهو الذات كالزيد المنقضي عنها المبدء فيصح سلب المشتق عن الذات في حال الإنقضاء على نحو الإطلاق فليس بضارب مطلقاً فتكون صحة السلب على هذا الوجه علامة للحقيقة لفرض صحته مطلقاً بلحاظ هذا الحال كما أنّه لا يصح سلبه كذلك بلحاظ حال التلبس.

(١) بما بيناه مفصلاً من أن الفارغ الفعلى لا يصدق على الشاغل الفعلى بقول مطلق.

(٢) من أنّه في الجملة.

(٣) أمّا تقييد المسلوب الّذي هو المحمول أي الوصف أو المبدء كقولك

إذ[١] لو فرض تقييد المسلوب[٢] وحكم بصحة سلب الفارغ الفعلي[٣] على الشاغل[٤] يكفي في المدّعى[٥] إذ لازم القول بالإنقضاء صدقه[٦] أيضاً كما أنّه[٧] لو فرض تقييد السلب بالفعلية[٨]

لا زيد ليس بضارب الآن وقد عرفت أنّه يتم السلب المزبور لإثبات المطلوب بلا ورود إشكال عليه وهو كونه مطلقاً وأمّا بناء على إعتباره في ناحية السلب أو الموضوع فهو هكذا زيد ليس الآن بضارب أيضاً يصح النزاع فإنّه لو كان القيد في ناحية السلب قد سلب معنى القائم بقول مطلق عن الموضوع المطلق غايته بالسلب المقيد كونه بلحاظ الحال الفعلي وهو حال الإنقضاء ولو كان قيداً للموضوع قد سلب معنىٰ القائم أيضاً بقول مطلق بالسلب المطلق عن الذات المقيدة بكونها في حال إنقضاء المبدء عنها وعلى التقديرين صحة السلب المزبور واف لإثبات المطلوب وعمدة نظر الماتنﷺ تقييد المسلوب.

(١) هذا هو الجواب عنه.

(٢) نحو زيد ليس بضارب الآن.

(٣) وعدم الضارب الآن.

(٤) أي على النائم الفعلي مثلاً.

(٥) من كون صدق الضارب عليه الآن مجازاً فيه وإن لم يكن صدق الضارب مطلقاً مجازاً فيه بل كان حقيقة فيه سابقاً فيصح سلب الضارب مثلاً مطلقاً من غير تقييد بشيء عن زيد المقيد بالحال الحاضر.

(٦) أي صدق صحة السلب على النحو المزبور.

(٧) وما لو رجع القيد إلى السلب لا المسلوب.

(٨) كزيد ليس الآن بضارب.

مع أخذ الإطلاق في المسلوب[١] يلزم في حال الشغل صحة سلب الفارغ ولو بلحاظ زمان التلبّس وهو كما ترى[٢] وحينئذٍ لانرى لمثل هذا التشقيق مجال أصلاً[٣] إلّا[٤] في فرض النزاع بأن المشتق بعد ما كان جريه بلحاظ حال التلبّس هل يختصّ بالتلبّس في طرف النسبة أولا بل يصح إطلاقه حتّى بلحاظ حال التلبس سابقاً أيضاً[٥] ففي مثل هذه الصورة[٦]

---

(١) وهو الضارب فحينئذٍ صحة السلب يكون علامة للمجاز فإنّ الضارب من غير تقييده بشيء إذا صح سلبه في الحال الحاضر عن زيد كان لا محالة علامة لكونه مجازاً فيه في الحال الحاضر إذ لو كان حقيقة فيه مطلقاً لصدق عليه في كلّ حال ضرورة صدق المطلق على أفراده في كلّ حال.

(٢) ويصح سلب ذلك مطلقاً في هذا الحال.

(٣) أي تشقيق صاحب الكفاية ﷺ لما عرفت من أنّه سواء كان قيداً للسلب أو المسلوب يكون مجال النزاع محفوظاً.

(٤) في بيان توجيه تشقيق صاحب الكفاية ﷺ في فرض واحد.

(٥) فلو قال زيد قائم أمس فكان المشتق حقيقة بلحاظ حال التلبس فمختص حينئذٍ بما كان متلبساً في المثال حال النسبة وهو أمس فلا يكفي التلبس السابق عليها إن أطلق بلحاظه ولكن قيد بأمس أو هو أعم فيصدق حقيقة عليه بلحاظ التلبس السابق عليه.

(٦) أي في هذا الفرض يمكن توجيه الجواب فإنّه على هذا يكون محل النزاع خصوص التلبس حال النسبة ويدّعى الظرف أنّه موضوع للجامع فلو قيد المسلوب يجريه حال النسبة فيصح سلبه حتّى على القول بالأعم لأن الّذي ←

صحّ البيان بأن سلب الأخصّ لا يستلزم سلب الأعمّ[١] وصح أيضاً التشقيق في جوابه من جعل الخصوصيّة قيداً للسلب أو المسلوب ولكن هذا النزاع غير مربوط بنزاع الباب المعروف بين الأعلام ولا أظنّ من القائلين بأخذ ظرف التلبّس نزاعهم في هذا المقام أيضاً[٢] فتدبّر والأولى دعوى صحة السلب على الإطلاق على الفارغ الفعلى بالنسبة إلى من إشتغل فعلاً كما لا يخفى فتدبّر و[٣] من التأمّل في ما ذكرناه سابقاً[٤]

ينافيه سلب الجامع لا سلب أحد فرديه عن الآخر الّذي هو أعم من سلب الجامع لأنّه لو كان المسلوب عنه أجنبياً خارجاً عن الجامع كما على القول بخصوص التلبس سلب الجامع أيضاً وإن كان فرده الآخر كما على القول بالأعم لم يصح سلب الجامع وهذا معنى عدم إستلزام سلب الخاص لسلب العام، وأمّا لو قيد السلب وكان المسلوب على إطلاقه فسلبه المقيد كاشف عن الوضع للأخص فإن مقتضي الوضع للجامع صدقه في تلك الحال وجوازنسبتهإليه فعلاً ولو بلحاظ حال التلبس.

(١) كما عرفت مفصلاً.

(٢) بل تقدّم في بيان المراد من الحال المأخوذ في عنوان البحث أن المراد منه حال التلبس الفعلى والوجدان لا حال النسبة وإن قلنا بظهور الهيئة الكلاميّة في إتحادها.

(٣) ثمّ قام في بيان الإشارة إلى الإستدلال للأعمى إجمالاً والخدشة فيه.

(٤) تقدّم في الأمر الرابع عشر من كفاية بقاء المقتضى في بعض الموارد ويكون حدوث المادّة علة للحكم إلى الأبد أو شرطاً مقدّماً زمانياً لثبوت ←

ظهر بطلان إستدلال الأعمى[١] بمثل آية السرقة[٢] وآية نيل الخلافة[٣]

الحكم في الزمن المتأخّر كما تقدّم بيان كلّ ذلك مفصلاً.

(١) منها التبادر وقد عرفت أن المتبادر لا يكون إلّا خصوص المتلبس الفعلي، ومنها عدم صحّة السلب كما في نحو مظلوم ومقتول وشهيد ونحوه، وفيه أن صحة الإطلاق وعدم صحة السلب إنما هو بلحاظ حال التلبس لا بلحاظ حال النسبة وحال الجرى ومر أنّه بنحو الحقيقة حتّى عند القائل بالتلبس الفعلى نظراً إلى أن المجرى عليه بهذا الجرى عبارة عن قطعة خاصة من الذات الّتي تلبست سابقاً بالمبدء ولا يفيد الخصم وإنما يجدي لو كان المجرى عليه عبارة عن القطعة الفعلية من الذات ومر عدم صحة الإطلاق المزبور بل يصح سلبه عنه فلا يقال لزيد المضروب سابقاً أنّه مضروب فعلاً.

(٢) آية السرقة هي ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا﴾، ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ وتقدّم الجواب عنه بأن الإتصاف بالعنوان ولو في آنٍ علة لحدوث الحكم وبقائه إلى الأبد من دون إحتياج في بقاء الحكم إلى بقاء الإتصاف بالعنوان أصلاً.

(٣) لا ينال عهدي الظالمين وتقريب الإستدلال بها هو عدم لياقة من عبد صنماً وقتاً ما لمنصب الإمامة تعريضاً لمن تصدي لها ممّن عبد الأصنام مدّة طويلة من عمره بل كان الصنم باق على عنقه إلى آخر حياته ولم يؤمن طرفة عين ومن الواضح توقّف ذلك على كون المشتق موضوعاً للأعم وإلّا لما صح التعريض بالآية لإنقضاء تلبسهم بالظلم ظاهراً أعنى به عبادة الأوثان حين تصديهم للخلافة، وفيه أن الجرى إنما هو بلحاظ حال التلبس السابق لا بلحاظ الحال

إطلاق كثير من العناوين على الفارغ عن المبدء كالعالم حال نومه وغفلته والتاجر حال إستراحته وأمثال ذلك في ذوى الحرفة وغيرهم[١] لما عرفت الجواب[٢] عن جميعها بلا مزيد عليه[٣]

الفعلى فالتلبس بعبادة الصنم ولو في زمان علة لعدم النيل بمنصب الخلافة إلى الأبد، وإن شئت قلت إن ظاهر الجملة الّتي علق فيها الحكم على عنوان مشتق هي فعلية الحكم في ظرف فعلية صدق ذلك العنوان وإتحاد ظرف النسبة والحكم مع ظرف وجود المصداق الّذي هو ظرف التلبس لكن يرفع إليه عنه بقيام القرينة وقد مر منها المقام حيث يختلف الظرفان حيث كان ظرف الحكم بعدم النيل بالخلافة فعلياً وظرف وجود المصداق فيما مضى من الزمان المتقدّم لوجود القرينة على المغايرة بينهما على ما مر.

(١) ومنها إطلاق التاجر والمجتهد والعالم والبناء على من لم يشتغل بذلك وله الصناعة والملكة ولكن نائم فيكشف عن أن المشتق موضوع للأعم من المتلبس الفعلى كما مرت الإشارة إليه.

(٢) والوجه عن الوجه الأخير هو بقاء المقتضي فيهم كما مر فراجع.

(٣) فتحصل عدم تماميّة شيء من هذه الوجوه للأعمى والتحقيق كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس الفعلى على ما مر مفصلاً. وذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود» ج ١ ص ٧٤: ويشبه أن يكون النزاع مبتنياً على البساطة والتركب في مفهوم المشتق فإن قلنا بالتركب فحيث أن مفهوم المشتق أخذ فيه إنتساب المبدء إلى الذات ويكفي في الإنتساب التلبس في الجملة فلا محالة يكون موضوعاً للأعم بخلاف ما إذا قلنابالبساطة فإنّه عليها ليس المشتق إلّا نفس المبدء المأخوذ لا بشرط فهو ملازم لصدق نفس المبدء ومع إنتفائه ينتفي العنوان ←

الإشتقاقي أيضاً ويكون حاله حينئذٍ حال الجوامد بعينها في أنّه مدار صدق العنوان هو فعليّة المبدء وإن كان بينهما فرق من جهة وهي أن شيئية الشيء حيث أنّها بصورته والمادّة غير متصفة بالعنوان أصلاً فلا يصح الإستعمال في المنقضي عنه وما لم يتلبس به بعد أصلاً بخلاف المشتقات فإن المتصف بالعناوين الإشتقاقية هي الذوات وهي باقية بعد زوال التلبس فيصح الإستعمال مجازاً وعليه فبعد ما عرفت بساطة العناوين الإشتقاقية يظهر لك الحقّ وهو الوضع لخصوص المتلبس بالمبادئ على إختلافها إلخ. وقال في ص ٧٨: بل القائل بالتركب إنما يدّعى التركب من الذات والمبدء فالذات هي الركن لكنّها لم تؤخذ مطلقة بحيث يكون المفهوم مركباً من المبدء والذات على إطلاقها بل بما هي متضمنة لمعنى حرفي وحينئذٍ فحيث أن فردية الفردين أي المنقضي عنه والمتلبس بلحاظ الزمان فلابدّ وأن يكون هناك زمان جامع بينهما ومن المعلوم أن مفاهيم المشتقات عارية عن الزمان فما ذا يكون جامعاً بينهما مع قطع النظر عن الزمان وبماذا يكون الفردان فردين مع قطع النظر عنه فلابدّ مع عدم إعتبار الزمان في المفهوم وعدم تعقل جامع آخر بين المتلبس والمنقضي عنه أن يكون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس وأن يكون سلبه عن المنقضي عنه صحيحاً إلخ. وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «البدائع» ج ١ ص ١٨٨: ولا يخفى فساد هذا التفصيل والدليل ولا سيّما على من لا حظ الأقوال الآتية في وضع المشتق، أمّا على القول الأوّل بكون المشتق موضوعاً لمفهوم مركب من الذات والمبدء والنسبة فتصور الجامع بين المتلبس المنقضي عنه في غاية الوضوح إذ عليه يكون مفهوم المشتق هي الذات المنتسب إليها المبدء نسبة ما ولا ريب في أن هذا المفهوم قدر جامع بين المتلبس المنقضي عنه فإنّه ينطبق على كلّ منهما بلا عناية وما أفاد

في وجه إمتناع الجامع بأن الذات المتقيدة بالمبدء لا يعقل أن تكون جامعاً بين المتلبس والمنقضي عنه إن أراد بالتقيد نفس التلبس فلا ريب في إمتناع كونه جامعاً بين نفسه ونقيضه وإن أراد به إنتساب المبدء إلى الذات نسبة ما كما أشرنا إليه فلا مانع من كونه جامعاً بين المتلبس والمنقضي عنه كما أوضحناه، وأمّا على القول الثاني أعنى به كون المشتق موضوعاً للحدث المنتسب إلى الذات بنحو تكون النسبة داخلة والذات خارجة فتصوير النزاع هو أن نقول إن مفهوم المشتق إن كان عبارة عن الحدث المنتسب نسبة ما إلى ذات ما فهو القدر الجامع بين المتلبس والمنقضي عنه ومعه يصح دعوى وضع المشتق للأعم وإن كان مفهوم المشتق عبارة عن الحدث المنتسب إلى ذات ما في حال تلبسها به فهو مفهوم المشتق على القول بوضعه لخصوص المتلبس وبملاحظة هذين المعنيين في مرحلة الثبوت يصح النزاع بوضع المشتق لخصوص المتلبس أو للأعم، وأمّا على القول الثالث أعنى به كون المشتق موضوعاً للحدث المنتسب إلى ذات ما على نحو تكون الذات والنسبة معاً خارجتين عن مفهوم المشتق ويكون الموضوع له عبارة عن الحصة من الحدث المقترنة بالإنتساب إلى ذات ما فتصوير المفهوم الّذي يمكن أن يقع فيه النزاع هو نفس تصويره على القول الثاني غاية الأمر أن النسبة على القول الثاني تكون داخلة في المفهوم وعلى القول الثالث تكون خارجة عنه كالذات وخروجها لا يضر بتحديد المفهوم فإتضح أن تصوير النزاع على القول الثاني والثالث بما كان من الإمكان فضلاً عن الأوّل نعم يشكل الأمر في تصوير محل النزاع على القول الرابع أعنى به كون مفهوم المشتق هو الحدث الملحوظ لا بشرط إذ عليه لا يتصور الجامع بين وجود الشيء وعدمه ولكن ستعرف أن هذا القول هو أبعد الأقوال عن الصواب والوجدان إلخ. وذكر في «الأجود» المحقّق النائينيّ ج ١ ص ٧٢: إن مفهوم المشتق مأخوذ لا بشرط ←

بخلاف المصدر وإسم المصدر فإنهما مأخوذان بشرط لا ـ إلى أن قال: ـ فقد يلاحظ العرض على واقعة بلا مؤنة أُخرى فحيث أن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه فلا محالة يكون مرآتاً ومعرفاً لموضوعه وبهذا الإعتبار يكون مشتقاً وأُخرى يلاحظ لا كذلك بل بإسقاط حيثية كونه لموضوعه ويلاحظ بما هو شيء من الأشياء فيكون عرضاً مبايناً غير محمول حيث أنّه بهذه الملاحظة غير موضوعه فكيف يكون عينه ويعبر عنه بالمصدر أو إسم المصدر إلخ. وقال المحقّق العراقيّ في «البدايع» في رده ص ١٨٩: ويرد عليه أوّلاً أن التعبير عن الحدث بشرط لا فيما لو حظ بما هو هو وبلا بشرط فيما لوحظ بما هو موجود في الخارج خلاف الوجدان والإصطلاح ضرورة أن الحدث لوحظ بما هو متحد مع الذات يكون ملحوظاً بشرط شيء أي بشرط الإتحاد مع الذات كما أن ملاحظته على النحو الأوّل يكون ملحوظاً على نحو اللابشرط إذ من البديهي أن ملاحظة الحدث على نحو بشرط لا، لا يعقل أن يكون مدلولاً للمبدء إلّا على توهّم كون مبدء المشتقات هو المصدر وقد عرفت فساد ذلك. ثانياً أنّه لو كان مدلول المشتق الحدث على نحو الّذي يكون موجوداً في الخارج بحيث يكون مطابق مفهومه الحدث الّذي يكون طور الذات وجلوة لها فلا محالة تكون النسبة بمدلولها الربطي داخلاً في المفهوم كما أنّه عند التحليل يكون نفس الحدث مدلولاً للمادّة وكونه طور الذات مدلولاً للهيئة ضرورة ملاحظة كون الحدث طور الذات أمر زائدٍ على ملاحظة نفسه فما يكون دالاً على الحدث نفسه هو المادّة والمبدء وما يكون دالاً على كونه متحداً مع الذات هي الهيئة فإتضح أن مختاره في مدلول المشتق هو القول الثاني أو الثالث وقد عرفت تصوير الجامع والنزاع إلخ.

بقي التنبيه على أمور[١] أهمّها شرح حقيقة المشتق وأنّه بسيط أو مركب فنقول مستعيناً به إنّه تارة يجرى الكلام في بساطة مفهومه[٢] ولو مع فرض تركب حقيقة[٣] بحيث يجيء في الذهن مفهوم واحد مع قابليته للتحليل[٤] بشيء وشيء نظير مفهوم الإنسان القابل للتحليل في الذهن بحيوان ناطق، وأُخرى[٥]

---

(١) الأمر السابع عشر في بيان ان المشتق بسيط أم مركب والكلام فيه عن جهات الجهة الأُولى في موضوع البساطة والتركب وأنها البساطة من حيث المفهوم أو التحليل.

(٢) ومعنىٰ تركب المشتق بحسب المفهوم هو أن يكون مفهوم المشتق عبارة عن معنى تركيبي وهو الذات الّتي ثبت لها المبدء وفي قباله بساطة مفهومه وعدم تركبه بأن يكون حضور المفهوم حضور المعنىٰ واحد في قبال المركب بأن يكون حضوره في الذهن حضوراً للمتعدّد كلفظ رجل إذا سمعه العاقل تصور معناه وهو الحيوان الخاص في مقابل التركيب كغلام زيد إذا سمعه تصور معنا مركباً من المعنيين أو أزيد.

(٣) لعل الصحيح «حقيقته».

(٤) أي التحليل العقلي.

(٥) أن يكون بساطته بحقيقته وبمنشأ إنتزاعه وهو عند التحليل العقلي فيكون المفهوم الواحد بحيث لا ينحل إلى إثنين ولو بالتعمل العقلي كمفهوم إسم الجلالة ومفهوم الوجود الحاصل من الوجود الخارجي فإنّه غير قابل للتجزية أصلاً ولو كان ذلك جنساً وفصلاً في قبال المركب بحسب الحقيقة وهو مفهوم اللفظ ولو يكون بسيطاً ولكن يمكن أن ينحل بنظر العقل وتعمله إلى إثنين والبساطة ◄

يجرى النقض والإبرام في بساطة حقيقته بحيث لا يصلح مفهومه في الذهن بشيء فشيء، وحينئذٍ فقد يوهّم كلمات بعض الأعلام[1]

بحسب الثاني أخص منهما بحسب الأوّل فمفهوم الإنسان بسيط بالمعنىٰ الأوّل ومركب بالمعنىٰ الثاني كما أن مفهوم قولنا حيوان ناطق مركب بالمعنيين.

(١) ذكر صاحب الكفاية ج ١ ص ٨٢: لا يخفى أن معنىٰ البساطة بحسب المفهوم وحدته إدراكاً وتصوراً بحيث لا يتصور عند تصوره إلّا شيء واحد لا شيئان وإن انحل بتعمل من العقل إلى شيئين كإنحلال مفهوم الحجر والشجر إلى شيء له الحجرية أو الشجرية مع وضوح بساطة مفهومهما إلخ. وقال في ص ٧٦: إن مفهوم المشتق على ما حقّقه المحقّق الشريف في بعض حواشيه بسيط منتزع عن الذات بإعتبار تلبسها بالمبدء وإتصافها به غير مركب، وذكر المحقّق الحائريّ في «الدرر» ج ١ ص ٣٤: هل المشتقات موضوعة لمفاهيم بسيطة تنطبق على الذوات أو هي موضوعة للمعاني المركبة وعلى الأوّل هل يكون ذلك المفهوم البسيط الّذي فرضناه معنىٰ المشتق قابلاً للإنحلال إلى الأجزاء أو لا يكون كذلك إلخ. وذكر في «البدايع» الرشتيّ ص ١٧٤: إن مدلول المشتق هل هو مركب أو بسيط ومقتضى ما ذكروه في حده وتفسيره بمادل على ذات بإعتبار معنى أو مادل على شيء له المشتق منه هو التركيب ودلالته على ذات وصفة ونسبة بينهما إلّا أن المحقّق الشريف قد دقق النظر في حاشيته على شرح المطالع ومنع عن إعتبار الشيء والنسبة في مفهوم المشتق ـ إلى أن قال: ـ في ص ١٧٥: ولكن قد يقال بأن البساطة بالمعنىٰ الّذي ذكرنا لا تنافي جريان النزاع المذكور إذ المناط فيه كون مدلول اللفظ منشرحاً في نظر التحليل إلى ذات وصفة ونسبة بينهما سواء كان الإنشراح على هذا الوجه ملحوظاً في وضعه حتّى يكون مركباً أم لا فيكون

٧٤٢ ـــــــ

بأن مركز بحث البساطة والتركيب في المقام هو المقام الأوّل[١] بل هو الظاهر من كلّ من يأخذ الذات في حقيقة المشتق[٢] ولا أقلّ من أخذ النسبة فيه[٣] وإن لم يمكن الذات مأخوذاً في حقيقة[٤] إذ على كلا الإحتمالين[٥] كان المفهوم على فرض البساطة قابل للتحليل بشيء فشيء[٦] ولكن يمكن أن يقال إن توهّم القول بالتركيب مفهوماً لا يكاد ينسب إلى أحد[٧]

أيضاً إذ المادّة موضوعة لنفس المبدء والهيئة بمرآتية الجامع الإنتزاعي موضوعة لذلك المعنىٰ الوحداني المناسب لمادتها وحاصل الوضعين أن الضارب مثلاً وجود لفظي لمعنىٰ وحداني مطابقة المتلبس بالضرب خارجاً على نحو الجمع والوحدة لا للذات والحدث والربط إلخ.

(١) وهو البحث عن المفهوم.

(٢) كما تقدّم القول به.

(٣) كما يظهر من بعضهم على ما سيأتي.

(٤) والصحيح «في حقيقته».

(٥) من أخذ الذات في المشتق أو النسبة فقط.

(٦) فيكون محل النزاع هو القول الأوّل من بساطة مفهوم المشتق وإن كان بحسب التحليل مركباً.

(٧) بأن يكون النزاع في تركب مفهوم المشتق لا منشأ إنتزاعه ولعل ذلك هو المستظهر من صاحب الكفاية ﷺ.

وعلى فرض القول به[١] لا يستأهل[٢] رد البداهة مساعدة الوجدان على وحدة صورة المفهوم من القائم في الذهن بنحو يكون خارجاً[٣] وأن التركيب من تبعات التحليل بذات له القيام و[٤] إلّا[٥] يلزم أخذ مفهوم المصدر[٦] في الأوصاف[٧] وهو كما ترى[٨] وحينئذٍ فالحرى[٩] أن يقال إنّه بعد الفراغ عن بساطة المفهوم[١٠]

---

(١) أي على هذا القول لا يمكن القول به لمخالفته للوجدان والبداهة من حضور معنىٰ واحد في الذهن.

(٢) أي يقبل.

(٣) أي كما أن في الخارج وجود واحد ملفوف كذلك ما يجيء في الذهن مفهوم واحد.

(٤) ثمّ قام في بيان البرهان على أن البحث ليس في تركيب التحليل العقلي ولا المفهوم بعد مساعدة الوجدان والبداهة بما ستعرف.

(٥) أي لو كان التركيب في المفهوم لا التحليل العقلي.

(٦) تقدّم أن مفهوم المصدر وهو الحدث الملحوظ بشرط لا.

(٧) أي في مفهوم الأوصاف وهو الحدث الملحوظ لا بشرط كالفاعل والمفعول ونحوهما مع أنها مغاير معه بيان الملازمة لأنّه على القول بالتركب ذات ونسبة ومبدء فالمبدء هو المصدر.

(٨) لما عرفت التغاير بينهما فيما مضى.

(٩) أي اللازم.

(١٠) أي مرحلة التصور.

ربمّا يقع النقض والإبرام[١] في تركب حقيقة[٢]

---

(١) في مرحلة التصديق.

(٢) الصحيح «حقيقته» وبالجملة لا يكون النزاع في البساطة في التصور بمعنىٰ أن اللفظ إذا سمعه العاقل تصور منه معنىٰ واحداً، كما لا يكون النزاع في البساطة والتركيب العقليان بمعنىٰ تحليل العقل إلى عدة أُمور فإنّه لا ربط له بالمفهوم ومن المباحث الفلسفية الّتي يبحث فيها عن حقائق الأشياء ولا إختصاص له بمفهوم المشتق بل يجري في جميع مفاهيم الألفاظ، وإنما النزاع في كون مفهوم المشتق بسيطاً أو مركباً بإعتبار معنىٰ آخر مع تسليم كون مفهومه بسيطاً بالنحو الأوّل من البساطة كسائر مفاهيم الألفاظ ولكن لما كان اللفظ المشتق مركباً من مادّة وهيئة يدلّ كل منهما على معنىٰ مندمج في صاحبه وممتزج به أمكن النزاع في كون مدلول المشتق بالتحليل هل هو عبارة عن ثلاثة أُمور الحدث والذات ونسبة الحدث إليها أو غيرها على ما سيأتي فبإعتبار هذه الإحتمالات أمكن النزاع في كون مفهوم المشتق مركباً أو بسيطاً من ناحية الذات والنسبة وهذا النزاع انما هو بإعتبار كون المتبادر من اللفظ المشتق أي شيء، وأمّا بناء على تسليم كون ما يحضر في الذهن عند سماع لفظ المشتق هي الذات المتصفة بالمبدء كما يساعد عليه الوجدان فلابدّ أن يكون النزاع حينئذٍ في كون الموضوع له اللفظ المشتق أي شيء هو فمن قال بالتركيب زعم أن الموضوع له هي الذات المتصفة بالمبدء ومن قال بالبساطة زعم أن الموضوع له هو الحدث المنتسب إلى ذات ما فتكون دلالة المشتق على الذات بالملازمة العقلية لا بالدلالة اللفظية وكذا القول يكون الموضوع له هو الحدث الملحوظ لا بشرط فتكون دلالة المشتق على الذات والنسبة معاً بالملازمة العقلية، ثمّ إنّه لا بأس بالإشارة إلى ↖

٧٤٦ ـــــــ

كى يقبل مفهومه البسيط للتحليل بشيء فشيء أو بساطته كى لايقبل المفهوم للتحليل بشيء فشيء أيضاً ففي[١] ميدان هذا الجدال[٢]

---

(١) الجهة الثانية في الأقوال في المسألة.

(٢) من كون النزاع في أن مفهوم المشتق بعد ما كان بسيطاً هل يكون بالتحليل العقلي وهو منشأ إنتزاع المفهوم أيضاً بسيط أم لا بأن يكون مركباً والأقوال في بساطة المشتق وتركيبه أربعة، أحدها أن مفاد اللفظ المشتق أمر مركب من الذات والحدث ونسبة الحدث إلى الذات فتركبه بوضوح، ثانيها: أن مفاده هو الحدث ونسبته إلى ذات ما المعبر عنه بالحدث المنتسب إلى ذات ما بمعنى ان الحدث ونسبته يكونان مدلولين للفظ المشتق لتكون الدلالة على الذات المنتسب إليها الحدث بالملازمة العقلية فبساطته بالإضافة إلى الذات وإلّا ففي الحقيقة مركب من أمرين، ثالثها: أن مفاده هو الحدث حين إنتسابه إلى الذات بمعنىٰ أن تلك الحصة من الحدث هي مفاد لفظ المشتق فتكون النسبة والذات معاً خارجين عن دلالة اللفظ ومستفادين بالدلالة العقلية فيكون عبارة عن المبدء محضاً وإتحاده مع الذات بنحو القضية الحينية لا التقييدية، رابعها: أن مفاده هو الحدث والمبدء محضاً قبالاً للذات لكن الملحوظ لا بشرط في قبال المصدر وإسمه الّذي يكون مفادهما الحدث الملحوظ بشرط لا وعلى هذا القول الذات والنسبة ليستا بمدلولي اللفظ تضمناً وإلتزاماً وليس المقصود من كونه ملحوظاً لابشرط أو بشرط لا أن يكون نفس هذا اللحاظ مقوماً للمعنىٰ الموضوع له ليستلزم دخله فيه محاذير تقدّم في الحروف منها إجتماع اللحاظين في مرحلة الإستعمال وعلى هذا القول يكون مدلول المشتق بسيطاً لا تركيب فيه أصلاً.

ربما يجعل القائل بأخذ الذات[١] أو النسبة[٢] في حقيقة المشتق داخلاً في القول بالتركيب قبال توهّم أن ما بإزاء المشتق ليس إلّا نفس المبدء[٣] وذلك[٤] أيضاً بين أن يكون المدلول هو صرف المبدء ولكن في حال كونه قائماً بالذات ومن شئونه[٥] لكن لا بنحو القيديّة بل بنحو القضيّة الحينيّة بلا إطلاق في المبدء يشمل غير هذه الحالة ولا تقييد به كي يكون النسبة مأخوذة فيه كما هو شأن سابقه[٦] وبين[٧] أن يكون المدلول هو المبدء المنفصل عن الذات نظير المصدر غاية الأمر الفرق بينهما[٨] بصرف الإعتبار[٩] من كونه مأخوذاً بنحو اللا بشرطية قبال مفهوم المصدر الّذي يكون عبارة عن المبدء بشرط لا و[١٠]

---

(١) وهو القول الأوّل.

(٢) وهو القول الثاني.

(٣) كما هو مقتضى قولين الآخرين.

(٤) أي لو كان ما بإزاء المشتق نفس المبدء.

(٥) وهو القول الثالث بمعنىٰ تلك الحصة من الذات.

(٦) وهو القول الثاني المتقدّم.

(٧) وهو القول الرابع المتقدّم.

(٨) أي بين المصدر والمبدء المنفصل عن الذات.

(٩) واللحاظ اللابشرطية والبشرط اللائية.

(١٠) ثمّ بين إختلاف هذه الصور بحسب اللوازم وهو صحّة الحمل وعدمه بعدما بين الفرق بين المصدر والمشتق بالمعنىٰ الأخير وذكر صاحب الكفاية ج ١ ﴿

إلى الوجه الأخير من البساطة[١] أيضاً نظير[٢]

ص ٨٢: الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً أنّه بمفهومه لا يأبي عن الحمل على ما تلبس بالمبدء ولا يعصي عن الجرى عليه لما عليه من نحو من الإتحاد بخلاف المبدء فإنّه بمعناه يأبي عن ذلك بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره لا هو هو وملاك الحمل والجرى إنما هو نحو من الإتحاد والهو هوية كالبياض والأبيض وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما من أن المشتق يكون لابشرط والمبدء يكون بشرط لا أي يكون مفهوم المشتق غيراب عن الحمل ومفهوم المبدء يكون آبياً عنه، إنتهى. وقال في «شرح المنظومة السبزواري» ص ٩٥: فالمهية مخلوطة ومطلقة ومجردة عند إعتبارات عليها أي على المهية مورده من لا بشرط ناظرة المطلقة وكذا بشرط شيء ناظر إلى المخلوطة ومعني بشرط لا ناظرة إلى المجردة إستمع إلى فأوّل أي أوّل معنيي بشرط لا حذف جميع ما عدا حتّى الوجود خارجاً أو ذهناً فلا وجود للمهية المجردة في الذهن فضلاً عن الخارج والثاني من معنيي بشرط لا أن تؤخذ المهية وحدها بحيث لو قارنها شيء إعتبر لا من حيث هو داخل فيها بل من حيث هو أمر زائد عليها وقد حصل منهما مجموع لا يصدق هي عليه بهذا الإعتبار كالحيوان مأخوذاً مادّة وجزء قد بدا فيمتنع حمله على المجموع لإنتفاء شرط الحمل وهو الإتحاد في الوجود وقد تؤخذ لا بشرط بأن يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بأن يقترن مع شيء آخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده إلخ. فالحيوان والشجر والمدر لا يحمل عليه حيوان بخلاف زيد قائم.

(١) وهو القول الرابع من المبدء اللابشرط.

(٢) الصحيح «نظر».

من جعل الفرق بين المشتق والمصدر هو الفرق بين الجنس والهيولى من حيث كونهما حقيقة واحدة مختلفان بالإعتبار[١] الّذي هو مصحح الحمل على الذات وعدمه[٢] كيف[٣]

---

(١) فإن الفرق بين المادّة والصورة وبين الجنس والفصل بالنظر إلى كون المادّة والصورة يكونان كلّ منهما معنىً تاماً في حد نفسه ومأخذ هذا الإعتبار هو كون المادّة قوّة والصورة فعلية والتعاند بين القوّة والصورة مصحح لهذا الإعتبار فلا يصح حمل أي واحد منهما، وأمّا اعتبار الجنس والفصل بالنظر إلى اندكاك كلّ منهما في الآخر ومأخذهما موجودين بوجود واحد فيصح حمل كلّ منهما ولذا يقال الفرق بين الجنس والفصل والهيولي والصورة من جهة اللابشرطية والبشرط اللائية.

(٢) فالمراد من بشرط لا واللابشرط في الفرق بين المشتق ومبدئه هو الإختلاف في نفس المفهومين بنحو يكون أحدهما متحداً مع الذات وصالحاً للحمل عليها والآخر ليس كذلك وهذا هو من لوازم البساطة بالمعنىٰ الأوّل والثاني من عدم جواز حمل المشتق على الذات من جهة إنتفاء شرط الحمل الّذي هو الإثنينية بحسب المفهوم في الذهن فإن المبدء على المعنيين بعد ما لا يرى في الذهن منفكاً عن الذات بل يرى متحداً معها فلا جرم لا يكون مثل هذا الصقع من صقع الحمل على الذات كي يصح فيه الحمل وهذا بخلاف المشتق على البساطة بالمعنىٰ الأخير فإنّه عبارة عن مجرد المبدء المقابل للذات كان لصحة الحمل على الذات كمال مجال لتحقّق ركنيه وهما إثنينية الموضوع والمحمول في الذهن وإتحادهما في الخارج.

(٣) ثمّ أشار إلى الفرق بين البساطة بالمعنىٰ الأوّل وهي القضية الحينية ←

وفي الفرض السابق[١] من تصوير البساطة ليس الفرق بين المشتق والمصدر بصرف الإعتبار المزبور[٢] إذ من المعلوم أن في الصورة الأولى[٣] يرى المبدء قائماً بالغير ومن شئونه[٤] بخلاف مفهوم المصدر[٥] وهذا النحو من الفرق[٦] إنّما جاء في نفس الملحوظ[٧] لا أنّه بصرف اللحاظ والإعتبار القائم به[٨] كما لا يخفى وبالجملة نقول إن هذا القائل[٩]

والبساطة بالمعنىٰ الثاني وهو اللابشرط.

(١) وهو القول الثالث.

(٢) من أن المشتق قابل للحمل بخلاف المصدر.

(٣) من البساطة وهي المبدء المتحد مع الذات لكن بنحو القضية الحينية لا التقييدية.

(٤) فيكون المبدء ملحوظاً وجهة وعنواناً للذات وبهذا الإعتبار يكون النظر إلى الذات استقلالياً وإلى العنوان المتحد معها تبعياً بخلاف المعنىٰ الأخير من البساطة فإنها عبارة عن نفس المبدء قبالاً للذات فإنّ لازمها كونها منظورة بالنظر الإستقلالي من دون النظر إلى الذات إلّا تبعاً للعنوان.

(٥) أخذ بشرط لا.

(٦) من النظر الإستقلالي والتبعي.

(٧) وهو المبدء.

(٨) كما في البساطة بالمعنىٰ الأخير.

(٩) أي القائل بالقول الثالث من أخذ الذات في مفهوم المشتق على نحو القضية الحينية لا التقييدية.

مختاره أيضاً بساطة حقيقة المشتق[١] بنحو لا يصلح مفهومه للتحليل بشيء فشيء كالفرض الأوّل[٢] ولا يتوهّم[٣] بأن إختلافهما[٤] في الإعتبار موجب لأخذ جهة زائدة عن حقيقة المبدء في المشتق[٥] ولازمه أيضاً تركب حقيقته بنحو قابل للتحليل بذات مبدء مقروناً بإعتباره لا بشرط، لأنّه يقال[٦] إن قوام هذا الإعتباربشخص لحاظه كذلك[٧] وكيف يمكن دخل شخص اللحاظ في حقيقته جزئاً أو شرطاً إذ لازمه[٨] عندالإستعمال إمّا[٩]

---

(١) لأن حقيقته نفس المبدء محضاً لكن توأم مع الذات الّتي غير دخيل في مفهومه لا قيداً ولا تقييداً.

(٢) القول الرابع وهو المبدء اللابشرط.

(٣) وحاصل التوهّم أنّه على القول يكون مفاده الحدث الملحوظ لا بشرط في قبال المصدر الّذي مفاد الحدث الملحوظ بشرط لا أيضاً يكون مركباً بهذا الإعتبار واللحاظ لا أنّه بسيط لمكان اللحاظ.

(٤) أي المشتق والمصدر.

(٥) وهو لحاظ اللابشرط وبشرط لا.

(٦) وملخص الجواب كما أشرنا إليه مراراً أن المقصود من كونه ملحوظاً لا بشرط أو بشرط لا ليس أن يكون نفس هذا اللحاظ مقوماً للمعنىٰ الموضوع لما يلزم دخله فيه من المحاذير المتقدّم مراراً.

(٧) أي لا بشرط.

(٨) أي إذ لازم دخله فيه.

(٩) هذا هو المحذور الأوّل من تجريد معنى المشتق عن هذا اللحاظ عند ⇖

تجريد المعنى عن قيده أو[١] تعلق اللحاظ الإستعمالى بشخص لحاظه[٢] وكلّ منهما كماترى[٣] لا يستأهل رداً وحينئذٍ ليس المعنى على هذا المسلك[٤] إلّا نفس المبدء التوأم مع لحاظه كذلك[٥] بنحو القضيّه الحينيّه لا المطلقة ولا المشروطة كما هو الشأن في الفرض الأوّل[٦] أيضاً وبديهى أن هذا المقدار[٧]

الحمل ليأتي الإتحاد المصحح للحمل لإمتناع حمل المشتق بما له من المعنىٰ على شيء خارجي أو توصيفه به لتقوم معناه بما لا موطن له إلّا الذهن أعنى به اللحاظ اللابشرطي وملاك صحّة الحمل هو الإتحاد وجوداً والإختلاف مفهوماً والتجريد مع كونه مستلزماً لكون الوضع لذلك المقيد باللحاظ لغواً موجب لخروج المعنىٰ عن ليقاته واستعداده لصحة الحمل والتوصيف به إذ المصحح له هو ذاك اللحاظ اللابشرطي.

(١) وهو المحذور الثاني.

(٢) فيلزم اجتماع لحاظين في مفهوم واحد لتعلّق اللحاظ الإستعمالي بالمفهوم المتقوم باللحاظ اللابشرطي وهو خلاف الوجدان إذ لا يكاد يجد المتكلم في نفسه حين إستعماله المشتق في معناه إلّا نفس المعنىٰ ولحاظه الإستعمالي.

(٣) من المحذور الغير القابل للرد.

(٤) وهو القول الرابع.

(٥) أي لا بشرط.

(٦) وهو القول الثالث.

(٧) من التوأم مع الذات.

لا ينافي البساطة الغير القابلة للتحليل كما هو ظاهر، و[١]

---

(١) الجهة الثالثة في ما هو الحقّ من الأقوال قال صاحب الكفاية ج ١ ص ٧٦: إن مفهوم المشتق على ما حقّقه المحقّق الشريف في بعض حواشيه بسيط منتزع عن الذات بإعتبار تلبسها بالمبدء وإتصافها به غير مركب إلخ. وذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود» ج ١ ص ٦٥: فأعلم أن التحقيق وفاقاً لأهله بساطة مفاهيم المشتقات وخروج الذات والنسبة عن مداليلها بالكلّيّة فلا تدلّ إلّا على المبدء الملحوظ إتحاده مع الذات فقط والبرهان عليه من وجهين: الأوّل: من طريق الإن فإنّه لو كان المشتق دالاً على النسبة الّتي هي معنىٰ حرفي فلا محالة يكون متضمناً للمعنىٰ الحرفي فيلزم أن يكون مبنياً فيستكشف من كونه معرباً عدم أخذ النسبة فيه وبالملازمة يستكشف عدم أخذ الذات فيه أيضاً. الثاني: إن المشتق كما عرفت سابقاً ليس إلّا ما لوحظ المبدء فيه بحيث يتحد مع الذات وينطبق عليه والمفروض أن المحمول ليس إلّا نفس المشتق فليس هناك ما يكون منشأ لدعوى أخذ الذات في مفهومه فإن مادته موضوعة للمادّة الهيولاوية المشتركة بين جميع المشتقات وهيئة موضوعة لإفادة إتحاد المبدء مع موضوعه فلم يبق هناك ما يدلّ على النسبة والذات أصلاً وعدم إمكان وجود المبدء في الخارج إلّا بالذات لا يقتضي أخذها في المفهوم وإلّا لكانت مأخوذة في المصادر أيضاً مع أنّه لا إشكال في عدم أخذها فيها إلخ. ولكن المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ٩٢: قال وتحقيق الحقّ في المقام والمحاكمة بين الأعلام يقضي بإعتبار أمر مبهم مقوم لعنوانية العنوان لمكان الوجدان والبرهان أمّا الوجدان فبأنا لا نشك عند سماع لفظ القائم في تمثل صورة مبهمة متلبسة بالقيام وهي تفصيل المعنىٰ الوحداني المتمثل في الذهن ووحدانيته في الذهن على حد وحدانيته في الخارج فكان ←

الصورة الخاصة الخارجية إنطبعت في الذهن، وأمّا البرهان فبأن المبدء حيث أنّه مغاير لذي المبدء فلا يصح الحكم بإتحاده معه في الوجود وإن إعتبر فيه ألف إعتباراً إذ جميع هذه الإعتبارات لا توجب إنقلاب حقيقة المبدء عما هي عليه من المباينة والمغايرة وليست المغايرة بمجرد الإعتبار كي ينتفي بإعتبار طار ومن المعلوم أن نسبة الواجدية ما لم يعتبر في طرفها الأمر المبهم المقوم للعنوان لم يصح حمل نفسها على ما يقوم به المبدء والمجموع من المبدء والنسبة كذلك أيضاً فلا مناص من الإلتزام بوضع هيئة ضارب وكاتب ونحوهما بمرآتية الجامع الإنتزاعي للعنوان البسيط المأخوذ من المواد الّتي وضعت للمبادئ بحيث لو أردنا شرح ذلك العنوان قلنا إنها الصورة المتلبسة بالضرب أو الكتابة فإنها القابلة للحكم بالإتحاد وجوداً مع الموضوع إلخ. وتبعه في ذلك أستادنا الخوئيّ في هامش «الأجود» ج ١ ص ٦٦: وغيره كالمحاضرات قال: مع أنك قد عرفت فيما مر أن كلّ هيئة من هيئات المشتقات موضوعة بوضع على حده في قبال وضع المواد فلا محالة يكون ما استعمل فيه الهيئة مغايراً لما يستعمل فيه المادّة فلابدّ من دلالتها على النسبة أو عليها مع الذات وحيث أن المشتق بنفسه من دون أن يكون معتمداً على الموصوف يمكن أن يكون موضوعاً في القضية الحملية أو مسند إليه في غيرها فلا مناص عن دلالته على الذات أيضاً وإلّا كانت النسبة الكلامية قائمة بطرف واحد هو غير معقول ثمّ لا يخفى أن الذات المأخوذة في مفهوم المشتق حسب التحليل العقلي ليست عبارة عن الذوات الخاصة حسب إختلاف الموارد حتّى يكون المشتق من قبيل متكثر المعنى فإن ذلك باطل بالضرورة بل هي عبارة عن معنى مبهم من جميع الجهات غير جهة قيام المبدء به كما هو مدلول الأسماء الموصولة ونحوها من المبهمات فيصدق ذلك المعنىٰ تارة على الواجب وأُخرى على الممكن كما أنّه تارة يصدق على العرض وأُخرى على الجوهر وثالثه

حيث اتضح ذلك[١]

لا على مهية من المهيات أو مفهوم من المفاهيم مع قطع النظر عن الوجود الخارجي إلخ. والجواب عنه سيأتي أن الذات خارج ويدلّ عليه بالدلالة الإلتزامية دون أن يكون جزء مفهوم المشتق فالنسبة متقومة بالمنتسبين في ظرف وجودها الواقعي لا في مقام الدلالة عليها ولذا إلتزمنا بالدلالة على الذات بالإستلزام العقلي، وأمّا الجواب عن المحقّق النائينيّ أوّلاً: أنّه ليس الملاك في بناء الكلمة هي دلالتها على معنىٰ حرفي وإلّا لزم أن يكون الفعل المضارع مبنياً بل الملاك في بناء الكلمة هو عدم وقوعها في معرض التغيير بسبب دخول العوامل عليها حين ما يؤلف الكلام للدلالة على المقصودفي مقامالإفادة والإستفادة والمشتق ليس كذلك بل هو واجد لملاك الإعراب أعنى به وقوعه في معرض التغير بسبب دخول العوامل اللـفظية كسائر الأسماء المعربة فلزم لذلك أن يبقى المشتق معرباً. وثانياً: أنّه مـا المـراد بالإتحاد المزبور في الإستدلال فإن أراد به إتحاد المحمول مع موضوع القضية في مثل قولنا زيد قائم فمن الواضح أن إتحاد المحمول مع المـوضوع فـي القـضية الحملية إنما يدلّ عليه هيئة القضية لا هيئة المحمول بل هيئة المحمول تدلّ على خصوصيّة فيهبنحو يكون بتلك الخصوصيّة محمولاً في القضية وتكون هيئة القضية دالة على إتحاد ذلك المحمول المتخصص تلك الخصوصيّة مـع ذات المـوضوع ولانعنى بالنسبةالّتي ندعى أنها جزءمن مدلول المشتق إلّاتلك الخصوصيةالمقومة للمحمول وإن أراد بالإتحاد المزبور إتحاد المبدء الّذي هو مدلول مادّة المشتق مع ذات ما فهو صحيح ولا نعنى بالنسبة الّتي تدلّ عليها هيئة إلّا ذلك الإتحاد.

(١) أي القول بالبساطة والتركيب على ما مر.

فنقول إنّ الّذي يقتضيه التحقيق في المقام هو المصير إلى خروج الذات عن حقيقة المشتق[١] وأن حقيقته عبارة عن المبدء المنتسب إلى الذات بنحو إتّصاله وقيامه[٢] به[٣] خارجاً المستتبع[٤] لعدم إنفكاك تصوّر مفهومه عن تصوّر الذات ذهناً ومرجعه إلى تركب حقيقة المشتق عن مبدء ونحو نسبة وقيام بالذات مع خروج الذات عن حقيقته ومفهومه، وعمدة الوجه فيه[٥] إشتمال المشتق على هيئة ومادة والأولى حاكية عن معنى حرفي يعبّر عنه بحيث إتّصاله وقيامه بالذات والثاني عن المبدء بذاته من دون وجه وخصوصيّة في اللفظ دالّة على الذات وحينئذٍ فلا يكون عناوين الأوصاف[٦]

---

(١) ثمّ قامﷺ في إبطال القول الأوّل من كون مدلول المشتق مركباً من مجموع الذات والمبدء والنسبة ومدعياً أن مدلول المشتق هو المبدء والمبدء والنسبة لا المبدء المحض.

(٢) أي المبدء.

(٣) أي بالذات.

(٤) أي المستلزم.

(٥) وملخص الدليل على خروج الذات عنه هو أنّه تقدّم في كيفية وضع المشتقات أنّها مركبة من أمرين كلّ منهما موضوع للدلالة على معنى غير الآخر أحدهما المادّة الدالة على المبدء وثانيهما الهيئة الدالة على انتساب مدلول المادّة إلى ذات ما فلو كانت الذات مأخوذة في الأوصاف فلا جرم الدال عليها إمّا المادّة أو الهيئة والمادّة لا تدلّ إلّا على نفس الحدث والهيئة تدلّ على قيام المبدء بالذات الّذي هو معنى حرفي فأين الدال على الذات.

(٦) كالقائم والقاعد والجالس والضارب والمضروب ونحو ذلك.

إلّا منتزعة عن المبادىء القائمة بالذات[١] لا أنّها[٢] منتزعة عن الذوات بلحاظ تلبّسها بمبدئها[٣] كيف وبناء عليه[٤] لا محيص من دعوى إنحلاليّة وضعها إلى ذات ومبدء[٥] مع أن لازم الإنحلال ليس إلّا ما ذكرنا[٦] بلا وجود جهة فيه حاكية عن الذات في عالم وضعه[٧] كما[٨] أنّه بمقتضى ما ذكرنا[٩] أيضاً ظهر بطلان توهّم البساطة[١٠]

---

(١) أي الضرب القائم بزيد على نحو الصدور والقيام القائم بعمرو كذلك والعلم القائم ببكر على نحو الحلول وهكذا.

(٢) أي عناوين الأوصاف.

(٣) حتّى يكون الذات دخيلاً في المدلول والمفهوم.

(٤) على كونها منتزعاً عن الذات المتلبس بالمبدء.

(٥) أي الذات المنتسب إليها المبدء وهو خلاف ما ثبت بالإستقراء والفحص في اللغة العربية من أن الهيئات تكون مدلولها شيئاً من النسب الّتي تلحق المعاني الإسمية ومنها هيئة المشتقات ولا تدلّ على معنىً إسمى مستقل.

(٦) من أن المشتق يدلّ على المبدء المنتسب إلى ذات ما بالمطابقة وعلى الذات بالإستلزام العقلي.

(٧) كما عرفت مفصلاً.

(٨) ثمّ قام ﷺ في بيان إبطال القولين الأخيرين للبساطة.

(٩) من كون مدلول المشتق عبارة من المبدء القائم بالذات غايته بما أنّه ملحوظ وجهاً وعنواناً للذات وطوراً من أطوارها.

(١٠) والوضع لأمر واحد وهو المبدء خاصة لكنّه في حال كونه متحداً مع ↖

في حقيقته بجعل اللفظ في قبال المادة الصرفة غاية الأمر التوأمة مع إعتباره وجهة للذات[١] أو مجرد إعتباره لا بشرط[٢] بنحو قابل للحمل على الذات إذ[٣] لازمه إلقاء وضع هيئة[٤] رأساً[٥] فيخرج عن الوضع الإشتقاقي[٦] أيضاً وهو كما ترى[٧] خلاف المنساق منها[٨] مع[٩]

الذات بنحو القضية الحينية لا التقييدية أو الوضع للمبدء قبالاً للذات لكنّه بما هو ملحوظ بعنوان اللا بشرطي فتكون الإضافة في كليهما كنفس الذات خارجة عن المدلول.

(١) وهو القول الثالث.

(٢) وهو القول الرابع.

(٣) بيان بطلان القول بالبساطة وملخصه أنّه عليه لابدّ من إخراج الأوصاف عما يقتضيه إنحلال الوضع في المشتقات والمصير إلى دعوى كون الوضع في خصوص الأوصاف من قبيل الوضع في الجوامد من وضع مجموع المادّة والهيئة فيها بوضع وحداني لمعنىً حدثي خال عن النسبة على خلاف بقية الصيغ من المصادر والأفعال وهو كما ترى.

(٤) الصحيح «هيئته».

(٥) لأنّه خال عن الإضافة والنسبة.

(٦) من الإنحلال إلى وضعين المادّة والهيئة.

(٧) خلاف القواعد اللغة العربية والإستقراء.

(٨) أي خلاف المتبادر من الأوصاف أيضاً.

(٩) وهذا الإشكال يختص بالبساطة بالمعنىٰ الأخير وهو اللابشرط

أن لازم المسلك الثاني من البساطة[١] عدم صحة نسبة ما هو من شئون الذات إليه[٢] كإطعام العالم وتقبيل يده حيث أن صفة الإنكشاف[٣] المنفصل عن الذات بأى نحو من الإعتبار[٤] لا يكون مركز هذه الأمور[٥] بل هى[٦] بإعتباره لا بشرط[٧] قابل لحمله[٨]

لا القسم الأوّل منها وملخصه بعد ما كانت البساطة عبارة عن نفس المبدء قبالاً للذات فلا يصح جعل العناوين الإشتقاقية من العالم والعادل ونحوهما موضوعاً للأحكام من نحو الإطعام والإكرام كما في قولك أطعم العالم وأكرم العالم لما عرفت من أن لازمها كونها منظورة بالنظر الإستقلالي من دون النظر إلى الذات في عالم من العوالم إلّا تبعاً للعنوان ولازمه هو توقّف الحكم في مقام إضافة الإكرام والإطعام على نفس العنوان وهو المبدء فيتوجّه الإشكال حينئذٍ بأن المبدء المحض لا بدن له ولا بطن له فكيف يصح إضافة الإكرام والإطعام وتقبيل اليد إلى عنوان العالم فلا يصح حينئذٍ تعلّق التكليف بإطعامه وإكرامه.

(١) وهو القول الرابع.

(٢) أي إلى المشتق.

(٣) وهو المبدء المحض المنظور مستقلاً.

(٤) واللحاظ والإضافة منفصل عن الذات.

(٥) من الإطعام والإكرام.

(٦) أي صفة الإنكشاف.

(٧) أي بإعتبار المبدء لا بشرط.

(٨) أي المبدء اللابشرط فلحاظ المبدء بالعنوان اللابشرطي أعنى لحاظه لافي قبال الغير يصح معه الحمل ولكن لا يمكن أن يكون موضوعاً للحكم بل

على ما هو مركز الأمور المزبورة[١] لا أنّه[٢] بنفسه مركز[٣] بل[٤] لازم هذا المعنى[٥] عدم كون مجيء الذات في الذهن من لوازم مفهوم المشتق[٦] بل ليس إعتباره لا بشرط إلّا كإعتبار الحيوان في قبال الناطق القابل للحمل عليه كما هو شأن كلّ جزء معتبر بنحو يحمل على كلّه[٧] أو على جزء آخر[٨]

المصحح للحمل في الحقيقة هو المصحح لوقوعه موضوعاً للحكم كما لا يخفى.

(١) وهو الذات فذات زيد يكون عالماً وذات زيد يجب إطعامه وذات زيد يجب إكرامه وهكذا.

(٢) أي المبدء لا بشرط.

(٣) لحمل الأُمور المزبورة عليه أمّا على المسلك الآخر من البساطة فسيأتي أنّه لا يرد عليه.

(٤) وهو لازم آخر لبطلان القول بالبساطة بالمعنىٰ الثاني وتقدّم الإشارة إليه من كون المبدء منظورة بالنظر الإستقلالي من دون نظر إلى الذات في عالم من العوالم إلّا تبعاً للعنوان.

(٥) للبساطة.

(٦) لما عرفت مراراً من أن المبدء منظور بالنظر الإستقلالي من دون نظر إلى الذات إلّا تبعاً للعنوان.

(٧) كالإنسان.

(٨) وهو الناطق.

حيث أن في أمثالها ليس إعتبار اللابشرطية في ذات الشيء ملازماً لوجود موضوعه في الذهن فعلاً[١] بل غاية الأمر مثل هذا الإعتبار موجب لقابلية[٢] للحمل فذلك المقدار لا يقتضى حضور موضوعه[٣] بإحضارنفسه[٤] مع[٥] أنّه على فرض الملازمة[٦] نقول إنّ قضيّة صحة حمل نفس المبدء مستقلاً يلازم تغايرهما مفهوماً وإتّحادهما خارجاً ومرجع التغاير المفهومى إلى ملاحظة كلّ منهما منفصلاً عن موضوعه ومع هذه المغايرة كيف ينتسب ما هو من شئون الموضوع[٧] إلى المحمول الملحوظ خارجاً عنه[٨]

---

(١) مستقلاً.

(٢) الصحيح «لقابليته».

(٣) وهو الذات.

(٤) أي نفس المبدء.

(٥) هذا لازم ثالث من التوالى الفاسدة على القول بالبساطة بالمعنىٰ الأخير وهو اللابشرط وملخصه أن القضية الحملية هو ثبوت شيء لشيء المتغايران مفهوماً والمتحدان وجوداً فاذا كانا متغايران مفهوماً كيف يمكن أن ينتسب ما هو من شئون الموضوع إلى المحمول والذات ولو من شئون حضور المبدء في الذهن كيف ينسب إلى المحمول كالعالم المغاير مع الموضوع مفهوماً والمتحد خارجاً ما هو من تبعات الموضوع كالإطعام.

(٦) بين الحضور في الذهن المبدء والذات.

(٧) كالحيوان.

(٨) كالناطق مثلاً ولا مناقشة في المثال وفي المقام هو الإطعام والإكرام ◄

وبالجملة نقول إن روح إعتبار المادة لا بشرط إلى لحاظ نفس ذاته بلا نظر إلى حيث تقابله مع الذات وهذا المقدار[١] قابل لأن يجيء في الذهن بلا مجيء ذات أصلاً وعليه فليس لمثله[٢] يدولا بطن كى يضاف أمثال هذه[٣] إليه[٤] ولا يتوهّم[٥] جريان هذا الإشكال على مسلكنا[٦] من خروج الذات عن الحقيقة أيضاً بل ولا على المسلك الآخر[٧] من تصوير بساطة الحقيقة أيضاً، لأنّه يقال[٨]

ونحوهما من شئون الموضوع فكيف ينسب إلى المحمول المغاير معه.

(١) من المادّة اللابشرط.

(٢) أي المبدء المستقل.

(٣) أي العناوين إليه من الإطعام والإكرام ونحوهما.

(٤) فيقال أطعم العالم والنظر إلى وجه العالم عبادة ونحوهما.

(٥) التوهّم هو جريان الإشكال على المسلك الآخر من البساطة وعلى ما اخترنا من البساطة بيان ذلك أمّا على المعنىٰ الأوّل للبساطة فربّما يتوهّم أن المبدء أيضاً مفهوم المشتق ولو يكون مقروناً بالذات على نحو القضية الحينية فلا يمكن أن يكون المبدء مستقلاً موضوعاً لهذه العناوين وكذلك على المختار من المبدء مستقلاً القائم بالذات بخروج الذات عن المفهوم أيضاً يكون المبدء هو الموضوع له فلا يمكن أن يكون موضوعاً لهذه العناوين لأنّه لا يد له ولا رجل ولا بطن.

(٦) كما عرفت.

(٧) من البساطة بالمعنىٰ الأوّل.

(٨) هذا هو الجواب وملخصه أنّه على المختار وهو المبدء القائم بالذات

إن لازم إعتبار النسبة الإتّصالية مع الذات بنحو التقييد[١] أو الحينية[٢] عدم إنفكاك تصوّر حقيقته[٣] عن تصوّر الذات بل يرى المبدء قائماً بالذات ومتّحداً معه بنحو إتّحادهما خارجاً بل يكون النظر الأصل إلى الذات ونرى المبدء تبعاً له ومن شئونه كما أن النظر الأصلي في الخارجيات[٤] إلى ذات الشيء وأن النظر إلى لباسه وبقيّة أطواره تبعي محض، ولقد أجادو في تعبيراتهم[٥]

لا يكون المبدء ملحوظاً مستقلاً في قبال الذات بل بما أنّه وجه وعنوان للذات بنحو لا يرى من مثل العالم والقائم والقاعد إلّا الذات المتجلية بجلوة العلم والقيام والقعود فالمعين لتبعيته للذات في مقام اللحاظ إنما هو وقوعها موضوعاً لبعض الأحكام الخاصة من وجوب الإكرام والإطعام وتقبيل اليد والرجل ممّا لا يصح تعلّقها إلّا بنفس الذات وبذلك يصح جعل البساطة بالمعنىٰ الأوّل موضوعاً للأحكام من الإطعام والإكرام فإنّه بعد ما كان المشتق أخذ وجهة وعنواناً للذات بحيث كان النظر إلى الذات إستقلالياً وإلى العنوان تبعياً فصح جعله موضوعاً للأحكام لأن ما أضيف إليه الإكرام هو نفس الذات غايته لا مطلقاً بل متجلية بجلوة العلم خاصة.

(١) كما هو مسلكنا.

(٢) كما على القول بالبساطة بالمعنىٰ الأوّل.

(٣) أي حقيقة المبدء.

(٤) كالنظر إلى زيد.

(٥) قال في «الفصول» ص ٦٠: إطلاق المشتق على الذات المتصفة بمبدئه في الحال حقيقة إتّفاقاً إلخ. وقال في «الدرر» ج ١ ص ٢٨: اختلفوا في معاني ←

في المقام بالذات المتلبّس إذ ذلك[١] يشعر بأن النظر إلى المبدء بنحو النظر إلى لباس الشخص تبعى صرف وأن النظر الأصلى متوجّه إلى الذات وحينئذٍ فلا غرو[٢] بدعوى أن أمثال هذه الأوصاف[٣] إعتبرت من شئون الذات[٤] وتمام التوجّه في مقام نسبتها[٥] إلى شيء[٦] أو نسبة شيء إليها إلى الذات[٧] وأن الوصف الإشتقاقي[٨] من شئون الموضوع[٩] والمحمول[١٠]

لا بعض المشتقات من قبيل إسم الفاعل ـ إلى أن قال: ـ هل هي ما يطلق على الذوات في خصوص حال التلبس أو معانيها أعم من ذلك وتقدّم في كلام المحقّق الإصفهانيّ ذلك.

(١) التعبيرات.

(٢) أي لا مانع.

(٣) من العالم والقاعد ونحو ذلك.

(٤) وتوابعه.

(٥) أي الأوصاف كالضاحك والعالم.

(٦) فينسب الضحك أو العلم إلى الإنسان فيقال زيد عالم أو ضاحك.

(٧) كأكرم العالم أو أطعمه فينسب الإطعام إلى العالم.

(٨) وهو المبدء أي العلم في المثال.

(٩) في الفرض الثاني أي الذات المتصف بالعلم أطعمه أو أكرمه.

(١٠) في الفرض الأوّل وهو زيد ذات ثبت له العلم فالموضوع له هو المبدء القائم بالذات والذات خارج عن مفهومه لكن المبدء لوحظ تبعاً وإنما يكون متجلياً بجلوة الذات كما مر.

وأن المسند[١] والمسند إليه[٢] هو الذات المنشئان بهذا الشأن[٣] والمتجلّى بهذه الجلوة ومن هنا[٤] نقول إن في عالم الحمل ما هو محمول حقيقة هو الذات وأنّ حمل الوصف على غيره إنّما هو بملاحظة كونه من جلوات ذاته ومن شئونها بحيث لا يرى مغايرة بينهم ففى هذا النظر[٥] كأنّ الوصف عين الذات ومن مراتبه وشئونه وبهذه الملاحظة[٦] لا بأس بنسبة ما هو من شئون الذات إليها مع الإلتزام بخروج الذات فيها[٧] وحينئذٍ ظهر أن وجه قابلية الأوصاف للحمل ليس بمحض إعتبارها لا بشرط بل بملاحظة صرف تبعيتها للذات الّذي هو في الحقيقة مسنداً[٨] ومسند إليه[٩]

---

(١) وهو العالم في الفرض الأوّل.

(٢) أيضاً العالم في الفرض الثاني.

(٣) وهي العلميّة.

(٤) أي من كون الوصف من شئون الذات والذات هو المنظور مستقلاً.

(٥) وهو كونه وجهاً وعنواناً للذات بحيث لا يرى إلّا الذات المتجلية بجلوة العلم.

(٦) من كون الوصف من مراتب الذات وشئونه.

(٧) أي في الأوصاف.

(٨) في مثال زيد عالم أي زيد ثبت له العلم.

(٩) كأكرم العالم وأطعمه فإن ذات ثبت له العلم يكون مسنداً إليه.

غاية الأمر متشئّناً بشأن ومتجلّياً بجلوة مخصوصة من أنحاء المبادى القائمة بها[١]

---

(١) أي بالذات وذكر صاحب الكفاية ج ١ ص ٨٣: وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول من أن المشتق يكون لا بشرط والمبدء يكون بشرط لا أي يكون مفهوم المشتق غيرآب عن الحمل ومفهوم المبدء يكون آبياً عنه كما يظهر منهم في بيان الفرق بين الجنس والفصل وبين المادّة والصورة إلخ. حيث فرقوا بين الجنس والمادّة بأن الجنس كالحيوان مأخوذ لا بشرط فصح حمله والمادّة مأخوذة بشرط لا فلا يصح حملها وكذا الفصل والصورة وشيئية الشيء بصورته لا بمادته فاذا فرضنا تبدل الكلب بالملح فما هو ملاك الكلبية وهو الصورة النوعية قد إنعدم وزال ووجدت حقيقة أُخرى وصورة نوعية ثانية وهي صورة النوعية الترابية أو الملحية والكلب لا يصدق على الملح بوجه والمادّة المشتركة بين الجميع هي المعبر عنها بالهيولي وإن كانت باقية إلّا أنها قوّة صرفة لإفاضة الصور عليها وليست ملاك الشيء من هذه العناوين ولا تتصف بالكلّيّة وذكرناه لأجل الإطّلاع على الإصطلاح وإن تقدّم الإشارة إليه أيضاً، فتحصل أن المشتق وإن لم يدلّ على الذات بالدلالة اللفظية إلّا أنّه يدلّ عليه بالملازمة العقلية فبما أن دلالته على معناه مستلزمة للدلالة على الذات يصح أن يؤخذ موضوعاً في القضية الحملية وموضوعاً للحكم في القضية الإنشائية لإستلزامه الدلالة على ما هو موضوع القضية والحكم أعنىٰ به الذات بإشارة العنوان الإشتقاقي إليها أو مع دخله في الموضوعية كما في قولك صل خلف العادل وكذلك الشأن في جعله محمولاً فإن المحمول في القضية الحملية حقيقة هي الذات المبهمة المتجلية بمبدء الوصف العنواني المتحدة مع ذات الموضوع المشخصة إلّا أن دلالته على الذات بالملازمة ↖

كما[١]

العقلية فيما لو أخذ موضوعاً في القضية الحملية أو للحكم أجلي منها فيما لو جعل محمولاً للقضية الحملية لظهوره فيها في لون المحمول هو الوصف العنواني.

(١) الجهة الرابعة في بيان إطلاق المشتقات على البارى تعالى قال في «الفصول» ص ٦٣: الظاهر إطباق الفريقين على أن المبدء لابدّ أن يكون مغايراً لذي المبدء وإنما اختلفوا في وجوب قيامه به وعدمه فالوجه إلتزام وقوع النقل في تلك الألفاظ بالنسبة إليه تعالى ولهذا لم يصدق في حقّ غيره، ومن هذا الباب إطلاق الموجود على الشيء بناءً على عينية الوجود إلخ. وقال في «الكفاية» ج ١ ص ٨٧: في كلام له وبالجملة يكون مثل العالم والعادل وغيرهما من الصفات الجارية عليه تعالى وعلى غيره جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنىً فاردو إن اختلفا فيما يعتبر في الجرى من الإتحاد وكيفيّة التلبس بالمبدء حيث أنّه بنحو العينية فيه تعالى وبنحو الحلول أو الصدور في غيره إلخ. وكلا الوجهين ضعيفان وذلك لأنا إذا قلنا الله تعالى عالم إمّا أن يكون الحمل كالحمل في قولنا الإنسان عالم أو يكون معناه حمل ضد العلم عليه تعالى وهو الجهل العياذ بالله أو يقال لا معنىً له أصلاً والأوّل يكون اللازم منه التعدد على زعمهم في ذاته تعالى والثاني يلزم منه الكفر والثالث يلزم منه التعطيل فعلي فرض القول بالمجازية كيف يمكن إستلزام ما ذكروه مع لزوم الكفر والتعطيل وأمّا القول التغاير المفهومي وإتحاد المصداقي فإن كان المراد منه أن العلم شيء والذات شيء آخر فهو وإن كان صحيحاً ولكن لا ربط له بالمقام وإن كان المراد هو عروض الوصف على الذات فهو رجوع إلى الإشكال، وذكر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ١٠٠: أو عينية المبدء لتمام ذات الموضوع عيناً كما في صدق الأسود على السواد ومن

أن الفرق بين المشتق والمصدر[١] حينئذٍ كون المبدء ملحوظاً بالأصالة[٢] في قبال الذات في المصدر وفي الأوصاف يلاحظ المبدء منشئون الذات ومن تبعاته وحينئذٍ فما هو المنسوب إلى أهل المعقول من أن الفرق بينهما[٣]

هذا الباب صدق الصفات الكمالية والنعوت الجلالية والجمالية على ذاته الأقدس فإن مباديها عين ذاته المقدّسة وهذا نحو من القيام بل هو أعلى مراتب القيام وإن لم يصدق عليه القيام في العرف العام ولا بأس به لعدم انحصار مناط الصدق في ما هو قيام في العرف العام وتفاوت الموارد في وجه الصدق لا يوجب تفاوتاً في المفهوم إلخ. وفيه ما ذكرنا في كلام العلمين بعينه وأمّا المحقّق الماتن ﷺ فبيّن ذلك بعد مقدّمة.

(١) تقدّم عدم الفرق بين المشتق على كونه بسيطاً بالمعنىٰ الأخير والمصدر فإنّ مجرد أخذ اللابشرطية في قبال المصدر الّذي أخذ بشرط لا يكون مجرد إعتبار ولحاظ محض المصحح للحمل دون أن يوجب تغايراً بينهما مفهوماً بخلاف ما إخترناه من معنى البساطة فالفرق بينهما واقعي من كون المصدر مأخوذاً في قبال الأشياء مستقلاً بخلاف الأوصاف فإنّه يرى المبدء من شئون الذات ومن تبعاته وأطواره فالمنظور إليه هو الذات في الحقيقة.

(٢) في نفسها مستقلاً في قبال سائر الأشياء والذوات فالعرض وهو السواد والبياض والعلم وهو المبدء تارة يلاحظ بما أنّه موجود في قبال سائر الموجودات فهذا هو المصدر وأخذه بشرط لا وأُخرى بإعتبار معنى ناعتي وأن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه وشأن من شئون موضوعه فهو المشتق.

(٣) بين المصدر والأوصاف.

بصرف اللحاظ والإعتبار[١] بلا أخذ ذات ولا نسبة[٢] في حقيقته يناسب المسلك الأخير[٣] ولقد عرفت أنّه أردئها[٤] و[٥] لعلّ الّذي دعاهم إلى هذا المعنى[٦] ملاحظتهم صفات البارى عزّ إسمه من العالم والحاكم والموجود وغيرها بعد الجزم بأنّه عين العلم وعين الحكم وعين الوجود لاذات له العلم وغيره من صفات جماله[٧] وجلاله[٨]

---

(١) من اللابشرط وبشرط لا.

(٢) في مفهوم المشتق.

(٣) من البساطة وهو المبدء اللابشرط.

(٤) ويترتّب عليه من اللوازم الفاسدة.

(٥) فبعد ما عرفت هذه المقدّمة يجرى الكلام في كيفية صفات البارى وأنّه كأوصافنا أو نحو وصف آخر، ومنشأ الإشكال في الأوصاف الجارية على الواجب عدم تصور المغايرة في الواجب بين الذات والوصف نظراً إلى رجوع جميع الصفات الثبوتية الكماليّة إلى ذاته تعالى وكون علمه سبحانه عين ذاته وذاته المقدّسة عين قدرته وإرادته بلا أن يكون فيه سبحانه حيث وحيث ولذا يتوهّم تعين القول الرابع بالنسبة إلى الأوصاف الجارية عليه سبحانه.

(٦) من البساطة وهو المبدء اللابشرط.

(٧) وهي الصفات الثبوتية كالعلم والقدرة والحياة والمريد والمدرك والسميع والبصير والمتكلم والصادق.

(٨) وهي الصفات السلبية ليس بجسم ولا مركب ولا مرئي ولا محل له ولاشريك وغني ونحو ذلك.

بل ومثل الأبيض المنتزع عن نفس البياض أيضاً كذلك[١] ولكن يمكن أن يقال[٢] بأنّه كما يصحّ إنتزاع المفاهيم المختلفة عنه تعالى مع الجزم بعدم تعدّد جهة في ذاته المقدّسة[٣]

---

(١) أي الصفة عين المبدء فإن البياض عين الأبيض ويحمل عليه حقيقة فإن البياض أبيض.

(٢) وهذا هو دفع التوهّم، وتوضيحه بأنه في الواجب وإن لم يكن حيثية دون حيثية ولا مغايرة بين علمه وقدرته وإرادته وذاته فكان هو سبحانه بحتاً بسيطاً من جميع الجهات وكان علمه عين ذاته وذاته عين قدرته وإرادته لرجوع جميع الكمالات إلى ذاته ووجوده ولكن بما أن عقول الممكنات طراً لما كانت قاصرة عن الإحاطة بذلك الواحد الأحد ولم تدرك منه سبحانه إلّا بقدر قابليتها وإستعدادها فلا جرم إذا كان هم عقول الممكن جهة دون جهة وقصر النظر على علمه أو قدرته أو حياته أو إرادته سبحانه يصير مدركه لا محالة محدوداً في نظره بحيث ينتزع من حد ما أدركه حيثية الذات تارة والعلم أُخرى وحيثية الإرادة والقدرة ثالثة وهكذا من دون أن يكون تلك الحيثيات الإنتزاعية الناشئة من جهة قصور النظر راجعة إليه سبحانه وحينئذٍ فما ذا كانت تلك المغايرة والحيثيات ناشئة من جهة قصور درك عقول الممكن لذلك الواحد الأحد فلاجرم تجرى المحتملات الأربعة المتقدّمة في الأوصاف الجارية عليه سبحانه أن الله تعالى عالم معناه أن الإنكشاف بالنحو الّذي يكون عندنا يكون عنده أيضاً فهو عالم بالأُمور كما نحن عالم ببعضها.

(٣) بل متحد مع ذاته عيناً وإن تغاير الأوصاف مفهوماً.

صحّ أيضاً إنتزاع ذات متجلّى بهذه الصفات[١] وأن وجه إنتزاع هذه المختلفات مفهوماً إنّما هو وفور وجوده بنحو لايحيط النظر[٢] بكنهه فقهراً قصور النظر إلى حقيقة[٣] أوجب إتّخاذ مفاهيم مختلفة من جلوات وجوده فمن كلّ جلوة ينال النظر إلى مفهوم دون مفهوم مع وحدة المنشأ حقيقة وحيثية وجهة بحيث لا يكون في الحقيقة ذات مغاير مع صفة دون صفة ولذا كان كمال التوحيد نفى الصفات عنه[٤] ولكن مع ذلك لا ينافي ذلك[٥] مع إتّخاذ النظر القاصر[٦] من كلّ جلوة لهذا الوجود البحت البسيط على الإطلاق[٧] مفهوماً غير مفهوم آخر وحينئذٍ فلا غرو في دعوى كون الصفات الجارية على ذاته المقدّسة أيضاً حاكية عن ذات متجلّي بمبدء دون مبدء وأن الصفات الجارية عليه تعالى في عالم المفهوم بعين الصفات الجارية على الممكن[٨]

---

(١) الناشئة من قصور درك العقل.

(٢) الممكن.

(٣) الصحيح «إلى حقيقته».

(٤) الخطبة الأُولى من نهج البلاغة وكمال الإخلاص نفي الصفات عنه لشهادة كلّ صفة أنها غير الموصوف وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة إلخ.

(٥) جريان النزاع في الأوصاف فيه تعالى أيضاً.

(٦) الممكن المحدود.

(٧) غير المحدود بحد.

(٨) وجريان النزاع فيه.

كما هو الشأن أيضاً في الأبيض الجاري على نفس البياض أو ماله البياض غاية الأمر أن تجلّى الذات بجلوات صفاته في الواجب ذاتي وبعين ذاته وبوفور وجوده وفي الممكن عرضي بنحو يكون جلوات ذاته بصفات زائدة عن الذات[١] لقصور ذاته وعدم وفوره ولكن هذا المقدار لا يوجب فرقاً في عالم المفهوم المتقوم بصرف إختلاف الأنظار وعليه فلا مجال للإلتزام بمغايرة مفاهيم صفات الممكن والواجب بخلع صفات الواجب عن الذات[٢] أو بجعل مداليل الصفات طرّاً حتّى في الممكنات عبارة عن صرف المبدء لابشرط[٣]

---

(١) فتكون الأوصاف الجارية على غيره سبحانه أينياً بخلاف الإوصاف الجارية عليه سبحانه عينياً.

(٢) كما عن «الفصول» ص ٦٣: قال فالوجه إلتزام وقوع النقل في تلك الألفاظ بالنسبة إليه تعالى ولهذا لم يصدق في حقّ غيره ومن هذا الباب إطلاق الموجود على الشيء بناءً على عينية الوجود إلخ.

(٣) قال في «الكفاية» ج ١ ص ٨٣: الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً أنّه بمفهومه لا يأبي عن الحمل على ما تلبس بالمبدء ولا يعصي عن الجرى عليه لما هما عليه من نحو من الإتحاد بخلاف المبدء فإنّه بمعناه يأبي عن ذلك ـ إلى أن قال: ـ وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما من أن المشتق يكون لا بشرط والمبدء يكون بشرط لا إلخ. وتقدّم بيانه وتبعه المحقّق النائينيّ في «الأجود» ج ١ ص ٨٤: قال والتحقيق في الجواب أن يقال إن صفات الله تبارك وتعالى الّتي مرجعها إلى العلم والقدرة على ما هو المعروف وإن كانت عين ↖

لذاته وبعضها عين الآخر إلّا أنها بحسب الخارج وأمّا بحسب اللحاظ فقد تؤخذ لابشرط ويصح حمل بعضها على بعض وأُخرى بشرط لا فلا تكون قابلة للحمل إلخ. وقال في «المحاضرات» ج ١ ص ٢٨٣: وقد فسر صاحب الفصول مرادهم منهما بما يراد من الكلمتين في بحث المطلق والمقيد وملخصه هو أن الماهيّة مرة تلاحظ لا بشرط بالإضافة إلى العوارض والطواري الخارجية وأُخرى بشرط شيء وثالثاً بشرط لا فعلى الأوّل تسمّى الماهيّة مطلقة ولا بشرط ثمّ أورد عليهم بأن هذا الفرق غير صحيح وذلك لأن صحة الحمل وعدم صحّتها لا تختلف من حيث إعتبار شيء لا بشرط أو بشرط لا لأن العلم والحركة والضرب وما شاكلها ممّا يمتنع حملها على الذوات وإن إعتبر لا بشرط ألف مرة فلا يقال زيد علم ومجرد اعتبارها لا بشرط بالإضافة إلى العوارض الخارجية لا يوجب إنقلابها عما كانت عليه فإعتبار اللابشرط وبشرط لا من هذه الناحية على حد سواء ثمّ قال وقال المحقّق صاحب الكفاية في مقام الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً أنّه بمفهومه لا يأبي عن الحمل على ما تلبس بالمبدء بخلاف المبدء فإنّه بمعناه يأبي عن ذلك وأورد عليه هذا من الواضح الأوّلية لا يراد أهل الفلسفة فالصحيح أن مرادهم ما تقدّم منا ماهيّة العرض والعرضي حيثية وجود في نفسه وحيثية وجوده في موضوعه والفرق بينهما بالإعتبار واللحاظ ـ إلى أن قال: ـ بعين هذا البيان قد جرو في مقام الفرق بين الجنس والمادّة والفصل والصورة فالتحليل العقلي بين الأجزاء المركبات الحقيقية إلى ما به الإشتراك وهو الجنس والمادّة وما به الإمتياز وهي الصورة وليس ذلك إلّا من جهة اللحاظ إلى آخر كلامه. وتقدّم منا وفيه أنّه ليس الفرق مجرد اللحاظ والإعتبار بل حقيقي واقعي فإن البياض وجوده في قبال الجواهر وسائر الأعراض غير وجوده متحد مع غيره كما أن الجنس والمادّة أيضاً كذلك ↖

مع تجريد الذهن عن تصوّر الذات معها رأساً كى يرد عليه النقوض السابقة[١] كما لا يخفى، بقى هنا شيء توضيحاً للمرام وتنقيحاً للمقام[٢] وهو أن لقائل أن يقول[٣] إنّ الذات الملحوظ في الذهن[٤] متصلاً بالوصف القادم به إن كان هو المفهوم العام العرضي[٥] فلا شبهة في عدم كونه محطّ ورود الأوصاف المختلفة[٦] حتّى بحسب المقولة[٧] إذ هذا العنوان العرضى الخارج عن حقيقة كلّ مقولة[٨]

والصورة والفصل والأمر سهل ولذلك بيان البياض أبيض.

(١) من التوالى الفاسدة الّتي تقدّم مراراً وهناك وجه آخر من أن قيام المشتق بالذات عند أهل الأدب ليس إلّا وجود المبدء وهو فيه تعالى أيضاً موجود ولانحتاج إلى القيام إلى شيء فإن العقل والعاقل والمعقول متحد.

(٢) الجهة الخامسة إشكال ودفع لأجل بساطة المشتق.

(٣) وملخص الإشكال أن الذات المأخوذة في المشتق أو الملازمة له إن كان المراد بها مفهومها لزم جعل ذلك المفهوم موضوعاً للقضية والحكم مع أن موضوع القضية والحكم ليس إلّا مصداق الذات كما لا يخفى وإن كان المراد بالذات مصداقها حسبما يقتضيه الحكم في القضية لزم أني يكون المشتق من متكثر المعنىٰ ولو بالملازمة وكلا اللازمين باطل بالضرورة.

(٤) ملازماً.

(٥) المعبر عنه بالذات أو الشيء مثلاً.

(٦) لأن ورود الأوصاف على مصداق الذات لا مفهومها.

(٧) فإن مصداق الأبيض من الأعراض المقولية لا مفهومه.

(٨) وإنما ينتزع عنها.

موضوعاً[١] ومحمولاً[٢] لا يعقل أن يكون محطاً ومحلاً للأوصاف المزبورة لفرض خروجه[٣] عن حقائقها[٤] المعروضة[٥] لمثلها[٦] بل[٧] ولايناسب نسبة اليد والبطن إلى مثل هذا المعنى العام العرضى بنفسها فبقى النقض السابق[٨] وارداً حتّى على مسلك خروج الذات ودخول النسبة بل وعلى دخول الذات أيضاً[٩] كما لايخفى، وتوهّم أنّه[١٠] جنس الأجناس بالنسبة إلى جميع المقولات بحسب صدقه[١١] على كلّ مقولة[١٢]

---

(١) أي يكون موضوعاً في القضية ذات زيد.

(٢) كقولك زيد ذات ثبت له الضرب.

(٣) أي خروج هذا العرض.

(٤) أي حقائق المقولة.

(٥) تلك الحقائق.

(٦) من الأوصاف هذا أوّلاً من كون الأوصاف ليس أوصافاً للعنوان العرضي.

(٧) وثانياً أنّه لا يقع مفهوم الذات موضوعاً لتلك الإحكام فإن مفهوم الذات لا يد ولا بطن له حتّى يقال أطعم الذات وأكرمه.

(٨) كما عرفت في التعليقة المتقدّمة.

(٩) لأنّه يكون مفهوم الذات وهو لا أثر له.

(١٠) أي هذا المفهوم العام العرضي.

(١١) أي هذا المفهوم العرضي العام.

(١٢) لأنّه شيء وذات سواء كان جوهراً أم عرضاً.

كلام ظاهرى[١] لا يستأهل رداً كيف[٢] ولازمه الإلتزام بوجود جامع بين الجنس والفصل أيضاً من جهة صدقه[٣] على كلّ منهما[٤] والإلتزام به تخريب لأساس السابقين واللاحقين في عدم إلتزامهم بوجود جامع خارجى له حظّ من الوجود في ضمن كلّ مقولة[٥] أو بين جنس كلّ نوع مع فصله[٦] ولذا منعوا فوق المقولات مقولة أخرى حاوية للبقية كما هو ظاهر، و[٧] إن كان مصاديقه[٨] المناسب للمادة الّتي كان في كلّ مورد من مقولة مخصوصة[٩] فيلزم إختلاف الصور الجائية في الذهن من هذه الهيئة[١٠]

---

(١) لا أساس له فلا يمكن التمسك به لأجل رد الإشكال.

(٢) مضافاً إلى أنّه يكون أيضاً جامعاً بين الجنس والفصل فيرجع إليه جميع المتغايرات وهو خلاف ما عليه أهل الأدب من عدم الجامع بينهما كما لايخفى.

(٣) أي الذات والشيء.

(٤) أي الجنس والفصل.

(٥) من الجوهر والعرض.

(٦) كالحيوان والناطق.

(٧) هذا هو الشق الثاني من الإشكال فقد تقدّم بيانه.

(٨) أي مصاديق الذات.

(٩) فتارة زيد وأُخرى عمرو وثالثة سائر أفراد الإنسان ورابعة مصداق الحمار وخامسة بقر وهكذا.

(١٠) فتارة يأتي في الذهن صورة زيد ثبت له الضرب وأُخرى عمرو وهكذا.

علاوة على إختلاف المادة[١] وهو أيضاً خلاف الوجدان[٢] ولذا لا يكون المدلول عند أخذ الذات في حقيقته من هذه الجهة من متكثر المعنى[٣] أقول[٤] أوّلاً[٥] يمكن إختيار الشقّ الأوّل ويلتزم بكون هذا المفهوم العام[٦] يجيء في الذهن مرآتاً إلى المعروضات الأصلية من المقولات المختلفة حسب إختلاف عوارضها فهى من حيث وحدة المفهوم العام داخل في متّحد المعنى ومن حيث مرآتيّته لمصاديقها المناسبة للأوصاف ينسب إليه أوصافها[٧] وأحكامها[٨] ولوازمها[٩]

---

(١) من انها تارة هو الضرب وأُخرى القتل وثالثة العلم ورابعة القيام وخامسة الجلوس وهكذا.

(٢) من أنّه ليس متكثر المعنىٰ وجداناً مع أنّه عليه كذلك.

(٣) وما عليه أهل اللسان والأدب.

(٤) هذا هو الدفع والجواب عن التوهّم والإشكال بوجهين.

(٥) الوجه الأوّل يمكن أن يكون المراد من الذات مفهوم الذات لكن مشاراً به إلى مطابقها ممّا يناسب معنىٰ مادّة المشتق أو الحكم المتعلّق به فعليه يصح أن يصير المشتق بما له من المعنىٰ الوحداني موضوعاً ومحمولاً للقضية بإعتبار مطابق مفهوم الذات الّتي تكون مرآتاً إليها.

(٦) الذات.

(٧) من العلم والقيام ونحوهما.

(٨) كالإطعام والإكرام.

(٩) أي لوازم الذات المرآة إلى المصاديق.

من اليد والبطن وأمثالها ولا منافاة بين هذه الوحدة في عالم المرآة[١] والتكثر في عالم المرئي[٢] بنحو يناسب الأحكام والأوصاف والمواد العارضة لها، وثانياً[٣] يمكن إختيار الشق الثاني ويقال إن المسلّم من وحدة معنى المشتق هو الوحدة من حيث الذات المخصوص المناسب لكلّ مادّة مخصوصة[٤] لا أنّه متّحد المعنى بالإضافة إلى ما هو معروض أيّ مادة من المواد[٥] وحينئذٍ فالوصف من كلّ مادة يحكى عن جامع ذاتي مناسب لمعروضه[٦]

---

(١) وهو مفهوم الذات.

(٢) وهو المصاديق.

(٣) الوجه الثاني من دفع التوهّم وملخصه أن المأخوذ هو مصداق الذات النوعي لا الشخصي حسبما تقتضيه مادّة المشتق ففي مثل قولنا النامي إمّا أن يكون حيواناً أو نباتاً تكون الذات المأخوذة في مفهوم المشتق هو الجسم وفي مثل قولنا الضاحك إنسان يكون المأخوذ هو الحيوان وهكذا يؤخذ في مفهوم كلّ مشتق من مصاديق الذات ما يناسب معنىٰ مادته وهو بهذا الإعتبار وإن صار من متكثر المعنىٰ إلّا أنّه لا ضير فيه إذا ساعد عليه الإعتبار لكن الإنصاف في أن الوجدان يأبي ذلك.

(٤) كالجسم في المثال الأوّل والحيوان في المثال الثاني وهكذا.

(٥) الخاصة بأن يكون الذات الخاصة مادّة لنفس ذلك المشتق كالحيوان الناطق في المثال الثاني والزيد في زيد قائم والعمرو في عمرو ضاحك وهكذا.

(٦) أي معروض ذلك الوصف.

فهو من متّحد المعنى بمقدار إتّحاد مادته معنى مع أيّ جامع ذاتي يناسبه ومتكثّرالمعنى من حيث المادة بما هو معروضه بخصوصه[١] وهذا المقدار من تكثر المعنى لاضير فيه وأمكن دعوى الوجدان أيضاً على أن كلّ مادّة يجيء في الذهن إتّحاده مع سنخ ما هو معروضه ذاتاً والّذي خارج عن دائرة المعنى هو مصاديق هذه الأجناس[٢] لا هي بنفسها هذا ولكن مقتضى الإنصاف إختيار الشق الأوّل[٣] لعدم مجيء أمور مختلفة على حسب إختلاف المواد في الذهن[٤] علاوة[٥] عن أن بعض المواديناسب قيامه بالجوهر والعرض كالمحبوب والمبغوض وأمثالها[٦] ففي مثلها لا معنى لأخذ جامع ذاتي بين المعروضين[٧] بلا جامع بينها[٨] إلّا عرضياً[٩]

---

(١) ممّا يناسبه.

(٢) أي المصاديق الخارجية.

(٣) أي المتعين هو الوجه الأوّل لأمرين، الأوّل أنّه ليس من متكثر المعنىٰ لعدم مجيئه في الذهن ذلك.

(٤) كالجسم والنامي والحيوان ونحو ذلك.

(٥) الثاني ملخصه أن بعض المواد على إختلافها يطرئ الجوهر والعرض ولا جامع بينها.

(٦) كالإرادة ونحوها.

(٧) لأنّه لا جامع ذاتي بين العرض والجوهر.

(٨) لعل الصحيح «بينهما» أي بين المعروضين.

(٩) تقدّم أن الجامع العرضي غير دخيل في مفهوم المشتق.

وإلّا[١] يلزم تكثر المفهوم في مادة واحدة[٢] ولم يلتزم به أحد فلا محيص حينئذٍ إلّا من المصير إلى الوجه الأوّل وهو يكفي ونعم الوكيل، الثاني من الأمور[٣] أن المنسوب إلى الشريف إستدلاله[٤] على خروج الذات عن مدلول المشتق بأنّ أخذه بمفهومه[٥]

---

(١) أي وإن لم يؤخذ جامع بين المعروضين في مثل هذه المواد القائل بالجوهر والعرض معاً.

(٢) فيلزم أن يكون مثل المحبوب أو المبغوض وهي المادّة الواحدة له مفاهيم متعدّدة بحسب قيامه بالجوهر والعرض.

(٣) الجهة السادسة في بيان الوجه المعروف لبساطة مفهوم المشتق.

(٤) قال في «شرح المطالع» ص ١١: والإشكال الّذي إستصعبه قوم بأنّه لا يتناول التعريف بالفصل وحده ولا بالخاصة وحدها مع أنّه يصح التعريف بأحدهما على رأي المتأخّرين حتّى عبّروا التعريف إلى تحصيل أمر أو ترتيب أُمور فليس من تلك الصعوبة في شيء أمّا أوّلاً فلأن التعريف بالمفردات إنما يكون بالمشتقات كالناطق والضاحك والمشتق وإن كان في اللفظ مفرداً إلّا أن معناه شيء له المشتق منه فيكون من حيث المعنىٰ مركباً إلخ. قال السيّد ميرزا شريف في أوّل نفس الصفحه قوله إلّا أن معناه شيء له المشتق منه الخ يرد عليه أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً وإلّا لكان العرض العام داخلاً في الفصل ولو إعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء إنقلب مادّة الإمكان الخاص ضرورية فإن الشيء الّذي له الضحك هو الإنسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري إلخ.

(٥) أي مفهوم الذات المساوق للشيء.

فيه مستتبع لأخذ الأمر العرضى في الفصل كالناطق[١]

---

(١) قال في «حاشية ملا عبدالله» باب الكلّيّات الخمس ص ٦٥: ثمّ الكلّي إذا نسب إلى أفراده المحقّقة في نفس الأمر فإمّا أن يكون عين حقيقة تلك الأفراد وهو النوع، أو جزء حقيقتها فإن كان تمام المشترك بين شيء منها وبعض آخر وهو الجنس، وإلّا فهو الفصل ويقال لهذه الثلاثة ذاتيات، أو خارجة عنها ويقال له العرض، فإمّا أن يختص بأفراد حقيقة واحدة أو لا يختص فالأوّل هو الخاصة والثاني هو العرض العام. وقال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ٦٤: فكلّما إنتزع عنه بلا ملاحظة أمر خارج عن مرتبة ذاته يسمّى ذاتياً كالأجناس والفصول وكلّما إنتزع عن مرتبة متأخرة عن ذاته يسمّى عرضياً، إنتهى. ثمّ إنّه ذكر الفرق بين العرض والعرضي في «الكفاية» ج ١ ص ٥٩: ثمّ إنّه لا يبعد أن يراد بالمشتق في محل النزاع مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزعاً عنها بملاحظة إتصافها بعرض أو عرضى ولو كان جامداً كالزوج إلخ. وقال المحقّق المشكينيّ في هامشها مراد من الأوّل المبادى المتأصلة كالبياض ومن الثاني المبادى الإعتبارية كالزوجية وهذا خلاف إصطلاح المنطقيين حيث أنهم يطلقون الأوّل على نفس المبدء والثاني على المشتق إلخ. فيراد من الأوّل في مقابل الجوهر كالبياض وغير محمول ومن الثاني المشتق منه كالأبيض والأسود المتحد مع الذات المحمول عليها وذكر في «الكفاية» ج ١ ص ٨٣: الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً أنّه بمفهومه لا يأبي عن الحمل على ما تلبس بالمبدء ولا يعصي عن الجرى عليه لما هما عليه من نحو من الإتحاد بخلاف المبدء فإنّه بمعناه يأبي عن ذلك بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره لا هو هو وملاك الحمل والجرى إنّما هونحو من الإتحاد والهو هويةإلخ. وتقدّم الكلام فيه، وأمّا خارج ←

والمحمول والمحمول بالضميمة قال في «الكفاية» ج ١ ص ٦٠: فعليه كلّما كان مفهومه منتزعاً من الذات بملاحظة إتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات كان عرضاً أو عرضياً كالزوجية والرقية والحرية وغيرها من الإعتبارات والإضافات كان محل النزاع وإن كان جامداً وهذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعاً عن مقام الذات والذاتيات فإنّه لانزاع في كونه حقيقة في خصوص ما إذا كانت الذات باقية بذاتياتها إلخ. مقام الذات هو الإنسان والذاتيات هو الحيوان والناطق وتبعه في هذا الإصطلاح المحقّق العراقيّ في «النهاية» ج ١ ص ١٢٨: الأوصاف المنتزعة عن حاق ذات الشيء الّتي لا يكاد فيصور تخلف الذات عنها كالمحمولات بالضميمة كالحيوانية والإنسانية والناطقية والصاهلية إلخ. وقال المحقّق النائينيّ في «الفوائد» ص ٨٨: ولعل هذا، أي المحمول بالضميمة وخارج المحمول هو مراد صاحب الكفاية من تعميم محل النزاع بالنسبة إلى العرض والعرضي وإن كان ذلك خلاف ما إشتهر من إصطلاح وعلى كلّ حال المراد من المحمول بالضميمة هو ما كان الحمل بقيام أحد الأعراض التسعة بمحالها ولو كان العرض من مقولة الإضافة والنسبة كقولك هذا أبيض هذا أسود هذا أب هذا زوج هذا فوق والمراد من الخارج المحمول ما كان المحمول أمراً خارجاً عن الذات ولكن كان من مقتضيات الذات كهذا ممكن هذا واجب وغير ذلك ما لم يكن المحمول أحد المقولات أن مثل الزوجية من خارج المحمول كما يظهر من صاحب الكفاية ممّا لا وجه له إذ الزوجية من المحمول بالضميمة لا خارج المحمول حيث أن الزوجية من مقولة النسبة الّتي هي من المقولات التسع فتكون من المحمول بالضميمة إلخ. ولا مشاحة في الإصطلاح أمّا بيان بطلان المحذور إنما هو من جهة إستلزامه لعدم كون الناطق ذاتياً للإنسان وفصلاً له لأنّه على هذا التقدير، إمّا ان يكون جزئه الآخر ذاتياً أو لا وعلى التقديرين يصير الناطق

وبمصداقه يلزم إنقلاب القضايا الممكنة ضروريّة[١] أقول يمكن إختيار الشق الأوّل[٢] ويقال إن الإشكال إنّما يرد[٣] لو كان الذات المأخوذ في مثل الناطق مأخوذاً بمعناه العرضي بنحو الإستقلال[٤]

خارجاً لأن المركب من الخارجين كما يكون خارجاً ولا يكون فصلاً ومقوماً للإنسان كذلك المركب من الخارج والداخل فهو أيضاً يكون خارجاً ولا يكون فصلاً ومقوماً للإنسان.

(١) قال في «حاشية ملا عبدالله» ص ١٠٥: فإن كان الحكم فيها بضرورة النسبة مادام ذات الموضوع موجوداً فضرورية مطلقة ـ إلى أن قال: ـ أو بعدم ضرورة خلافها فممكنة عامة إلخ. ووجه الإنقلاب في المقام إن صدق عليه مفهوم الذات أو الشيء في مثل قولنا الإنسان ناطق أو ضاحك هو الإنسان ثبت له النطق والضحك وثبوت الشيء لنفسه ضروري.

(٢) من أخذ مفهوم الذات في مفهوم المشتق.

(٣) وملخص الإيراد عليه هو أن الذات الّتي تكون مأخوذة في مفهوم المشتق على القول بالتركيب أو تكون ملازمة للمفهوم كما هو المختار هي مفهوم الذات لكن لا بنحو الأصالة والإستقلال بل على نحو الآلية ليشار بها إلى الأعيان المتصفة بالمبدء الّذي دلت عليه المادّة كما أشرنا إليه مفصلاً.

(٤) لا يخفى أن العنوان تارة يلاحظ في نفسه وأُخرى بما هو مرآة وحاك عن غيره وذلك الغير المشار إليه بالعنوان تارة تكون مصاديقه الجزئية الخاصة كزيد وعمرو وبكر وأُخرى مصاديقه الكلّيّة كالأنواع فيكون المصداق بالنسبة إلى مفهوم الّذي كالإنسان فيكون المفهوم بما هي مرآة إجمالية لما هو المعروض الحقيقي الّذي يختلف بحسب إختلاف المبادى حسب ما يناسبها كما مر.

ولقد عرفت أنّه غير ممكن لعدم صلاحيّة مثل هذا العنوان العرضي لقيام المبادئ الحاكية من الوجودات العينيّة بمثله[١] ولا لإضافة بعض الأمور إليه[٢] كما شرحناه بل لابدّ وأن يكون بنحو المرآتية[٣] إلى ما هو معروض هذه المبادئ[٤] وحينئذٍ فروح المشتق وحقيقته المرآتية بهذا العنوان بناء على أخذ الذات فيه عبارة عن جهة خارجية معروضة للمبدء غاية الأمر في عالم إنتزاع المفهوم من باب الجمع في التعبير إعتبر مفهوماً عاماً عرضياً[٥] مشيراً به إلى حقيقة ما هو معروض المبادى بنحو الكلّيّة[٦]

---

(١) لأن قيام المبادى يكون بالوجود الناعتي لا الوجود المحمولي بيان ذلك أن مفهوم الذات المأخوذ في مفهوم المشتق لا يمكن أن يكون ملحوظاً بالأصالة وفي نفسه لأنّه لا يصح أن يحكم به أو عليه لتقوم ذلك المفهوم بالمبدء المدلول عليه بالمادّة ولا شبهة في أن المبدء المدلول عليه بالمادّة ولا شبهة في أن المبدء المزبور ليس من عوارض مفهوم الذات بل من عوارض مصداقها فلا محالة يكون مفهوم الذات أو الشيء بمعرفية المادّة مشيراً إلى مصاديقه المتصفة بذلك المبدء وبما أن ذلك المبدء هو طبيعي الحدث كالضرب والقيام والعلم يلزم أن يكون المتصف به طبيعي من يطرئ عليه ويقوم به ذلك المبدء وسيأتي وجهه.

(٢) بأن يكون موضوعاً لبعض الأحكام كأطعم أو أكرم أو نحوهما.

(٣) وهو القسم الثاني.

(٤) وهو الأعيان المتصفة بالمبدء.

(٥) وهو مفهوم الذات.

(٦) كالأنواع كالإنسان والحمار والبقر.

لابأشخاص مصاديقه خارجاً[١] وأخذ هذا المقدار من المفهوم العام العرضي في مفهوم المشتق لا يقتضي أخذه في حقيقه والمحكى به، وعليه[٢] فلا غرو بدعوى كون المرئي[٣] بهذا العنوان الّذي هو معروض النطق حقيقة هو الفصل وأنّ المادة أخذ وجهاً له بملاحظة كونه أظهر خواصه[٤]

---

(١) والوجه لكون المعروض ليس أشخاص مباديه هو أنّه لو كان ذلك لزم أن تكون مادّة كلّ مشتق كما مر موضوعة للحصص الّتي لا تتناهي لطبيعي المبدء الّذي تدلّ عليه فيكون كلّ مشتق من متكثر المعنىٰ وهو خلاف الوجدان وإجماع أهل اللسان فعليه يكون مرآة إجمالية لما هو المعروض الحقيقي الّذي تارة يكون جوهراً وأُخرى عرضاً وثالثة جسماً في قولك النامي ورابعة حيواناً كما في الماشي وخامسة إنساناً وهكذا بحسب إختلاف المبادى وما يناسبها من المعروضات فلا يرد المحذور حينئذٍ كما ستعرف.

(٢) ثمّ قام ﷺ في بيان ما هو الفصل الحقيقي.

(٣) وهو المصاديق الكلّيّة كالأنواع.

(٤) بيان ذلك أنّه لا يصح أن يقال إن مفهوم الذات أو الشيء عرض عام فكيف يمكن أخذه في الفصل كالناطق لأن الفصل في الحقيقة هو ما أشير إليه بالعرض العام بمعرفية المبدء أعنى به النطق الّذي من آثار الفصل بل لابدّ من أخذ هذا العرض العام في مدلول المشتق المجعول فصلاً سواء كان أخذه فيه بنحو الوضع لما هو داخل فيه أم بنحو إرادته إلتزاماً وذلك لأن مبدء المشتق المجعول فصلاً لا يمكن أن يكون فصلاً لما عرفت من أن النطق سواء كان بمعنى التكلم أو بمعنى إدراك الكلّيّات إنما هو عرض من أعراض الإنسان فلا يعقل جعله ذاتياً ←

وبهذه الملاحظة لا بأس بدعوى حمل عنوان الفصل عليه حقيقة لما عرفت سابقاً بأن النظر في مقام نسبة شيء إليه[١] أو نسبته إلى شيء آخر[٢] إلى معروض المبدء[٣] وأنّ النّظر إلى المبدء ليس إلّا تبعياً من جهة كونه من شئون المنسوب إليه[٤] ومن جلواته ووجوهه لا أنّه[٥] بنفسه منسوب إليه إلّا بنحو من العناية وحينئذٍ لك أن تجعل الناطق فصلاً حقيقياً بهذا الإعتبار[٦] لا بجعل المبدء عبارة عن النفس الناطقة وأن الإشتقاق جعلى كالتحجّر وأمثاله كما يوهم[٧]

له ولكن إذا أخذ ذلك العرض العام أعنى به مفهوم الذات أو الشيء في مفهوم المشتق المجعول فصلاً وأشير به إلى ما هو فصل الإنسان حقيقة بمعرفية المبدء الّذي هو من آثار فصله صح جعل ذلك المشتق فصلاً في تعريف الإنسان وتحديده بهذا الإعتبار.

(١) كأطعم الناطق.

(٢) كقولك الإنسان ناطق.

(٣) وهو الذات.

(٤) أي من شئون الذات.

(٥) أي المبدء.

(٦) كما عرفت مفصلاً من أخذ مفهوم الذات في المشتق مرآة إلى الفصل الحقيقي.

(٧) ذكر ذلك المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية» ج ١ ص ٨٦: قال لكنّه يمكن أن يجعل الناطق فصلاً حقيقياً من دون محذور بأن يكون المراد منه ما له نفس ناطقة والنفس الناطقة بما هي مبدء لهذا الوصف فصل حقيقي للإنسان لكن

إذ[١] مضافاً[٢] إلى أن مطلق النفس لا يكون فصلاً و[٣] تميزه بالناطقة موجب لعود المحذور أنّه[٤] تكلّف بارد، وأبرد منه تجريد هذا المشتق عن الذات كما عن الفصول[٥]

الجزء ما لم يلاحظ لا بشرط لا يقبل الحمل فلذا يجب في تصحيح الحمل من إضافة لفظة ذي فيقال الإنسان ذو نفس ناطقة أو من إشتقاق لغوي أصلي أو جعلي فيقال الإنسان ناطق أي ما له نفس ناطقة فأخذ الشيء في هذا المشتق الجعلي لا يوجب محذور دخول العرض في الذاتي بداهة أن الفصل الحقيقي هو المبدء وإلّا فالمشتقات غير موجودة بالذات ولذا لا تدخل تحت المقولات، إنتهى.

(١) في مقام الجواب عنه يرد عليه أُمور ثلاثة.

(٢) أوّلاً: هل مطلق النفس يكون فصلاً أم له مميز فمطلق النفس ليس فصل جزماً ولم يقل به أحد.

(٣) وثانياً: إن كان النفس الناطقة فصلاً يرجع المحذور من دخول مفهوم الذات في الفصل أو مصداقها على التركب.

(٤) وثالثاً: أنّه توجيه بلا وجه وتكلّف من دون دليل وذكر أستادنا البجنورديّ في «المنتهى» ج ١ ص ١٠١: وأمّا ما ذكره بعض المحقّقين من أن حقيقة الفصل والفصل الحقيقي عبارة عن نحو وجود الشيء فأنحاء الوجودات الخاصة هي الفصول الحقيقية والصور النوعية فأجنبي عن هذا المقام لأن كلامنا الآن في ذاتيات الماهيّات وعلل القوام والذاتيات في هذه المرحلة غير الصور النوعية والفصول الحقيقية بذلك المعنىٰ إلخ.

(٥) قال في «الفصول» ص ٦٢: ويمكن أن يختار الوجه الأوّل ويدفع الإشكال بأن كون الناطق مثلاً فصلاً مبنى على عرف المنطقيين حيث إعتبروه

إذ[١] مجرّد ذلك لايكفي في فصليّة إلّا بالتصرّف في المادّة أيضاً بإخراجه عن الوصفيّة إلى معنى جوهرى وفيه تكلّفان[٢] وما عن العلّامة الأستاد[٣]

مجرداً عن مفهوم الذات وذلك لا يوجب أن يكون وضعه لغة كذلك إلخ. فالفصل المقوم لماهية الإنسان في الواقع هو النطق لا الناطق بحسب الإصطلاح فلا منافات بين أخذ مفهوم الذات فيه لغة.

(١) هذا هو الجواب عن الفصول وتوضيحه أن المبدء وهو النطق إمّا أن يراد منه النطق الظاهري وهو كيف مسموع فكيف يعقل أن يكون مقوماً للجوهر النوعي، وإمّا ان يراد منه الناطق الباطني أعنى إدراك الكلّيّات وهو كيف نفساني فهو من الأعراض والعرض لا يقوّم الجوهر وإنما يعرض الشيء بعد تقومه في أصله وتحصله بفصله فيلزم التصرف في المادّة وهو النطق حتّى يلائم مع المعنىٰ الجوهري الذاتي ولو بجعله من لوازم الفصل الحقيقي كما ستعرف.

(٢) تكلف تجريده عن الذات وتكلف تأويله إلى معنى جوهري مضافاً إلى أن المجعول فصلاً في الفن هو الناطق بماله من المعنىٰ بحسب الوجدان بحيث لا يكاد يشكّ ذو الوجدان أن لفظ ناطق بما له من المعنىٰ بحسب وضعه قد جعل معرفاً للإنسان لا بالتأويل والتجويز.

(٣) قال في «الكفاية» ج ١ ص ٧٨: والتحقيق أن يقال إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصه وإنما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه بل لا يكاد يعلم كما حقّق في محله ولذا ربّما يجعل لا زمان مكانه إذا كانا متساويي النسبة إليه كالحساس والمتحرك بالإرادة في الحيوان وعليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق فإنّه وإن كان

أيضاً بجعله فصلاً مشهورياً منطقيّاً لا حقيقيّاً وأنّه من أظهر خواصّ الفصل، إنّما يصح[١] أيضاً لو كان المناط في فصليّة مادته[٢] وإلّا[٣] فلو كان المناط في إتّصافه بالفصلية هو معروض مادته[٤] وأن تخصيص المشتمل على هذه المادة بالفصلية كون المادّة من خواص الفصل[٥]

عرضاً عاماً لا فصلاً مقوماً للإنسان إلّا أنّه بعد تقييده بالنطق وإتصافه به كان من أظهر خواصه وبالجملة لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنىٰ المشتق إلّا دخول العرض في الخاصة الّتي هي من العرضي لا في الفصل الحقيقي الّذي هو من الذاتي.

(١) هذا هو الجواب عن صاحب الكفاية ﷺ وملخصه أن الفصل يكون مشهورياً إن كان المراد نفس الناطق فصلاً حقيقياً وإن لم يكن المراد ذلك بل الفصل في الحقيقة هو ما أشرنا إليه بالعرض العام بمعرفية المبدء أعنى به النطق الّذي هو من آثار الفصل فعليه مبدء المشتق المجعول فصلاً لا يمكن أن يكون فصلاً لما عرفت أنّه عرض من أعراض الإنسان فلا يعقل جعله ذاتياً له ولكن إذا أخذ ذلك العرض العام أعنى به مفهوم الذات أو الشيء في مفهوم المشتق المجعول فصلاً وأشير به إلى ما هو فصل الإنسان حقيقة بمعرفية المبدء الّذي من آثار فصله صح جعل ذلك المشتق فصلاً في تعريف الإنسان وتحديده.

(٢) وهو النطق فيكون فصلاً مشهورياً.

(٣) أي لو لم يكن المناط في فصلية هذا المبدء كالنطق بل كان معروضه.

(٤) وهو النوع على نحو الكلّي لا المصداق الخارجي.

(٥) ولوازمه.

ومن عوارضه على وجه لاينتقل الذهن من المادّة إلّا إلى الفصل[١] فلا مجال لجعله[٢] محكوماً بالعرضية الخاصة بل كان متصّفاً بالفصلية حقيقة وبالجملة نقول إن لمثل هذا الوصف بل كلمّا كانت مادته من خواص الفصل وعوارضه جهتان بأحدهما يحسب من الأعراض وبالآخر[٣] كان فصلاً حقيقياً[٤] فبالنظر إلى الذات المأخوذ فيها[٥] معروضاً للوصف فصل حقيقى وبالنظر إلى موادّها الملحوظة جلوة وشأناً ووجهاً للذات يحسب من الأعراض والخواص الفصلية، وبذلك[٦] يمتاز مثل هذه الأوصاف[٧] عن الأوصاف العارضة للنوع كالضاحك والكاتب أو للجنس كالحسّاس والمتحرّك بالإرادة[٨]

---

(١) وهو الفصل الحقيقي.

(٢) أي جعل الفصل كالنطق.

(٣) وهو جهة المعروضة.

(٤) وملخصه أن مفهوم الذات أو الشيء في مفهوم المشتق الّذي جعل فصلاً وأشير به إلى ما هو فصل الإنسان حقيقة بمعرفية المبدء الّذي من آثار فصله صح جعل ذلك المشتق فصلاً في تعريف الإنسان وتحديده.

(٥) أي في الأوصاف.

(٦) أي يكون المادّة والمبدء وجهاً للذات والمعروض ويكون فصلاً حقيقياً.

(٧) أي الأوصاف الفصلية.

(٨) فإنالفصل يكون من مقومات ماهيةالإنسان وماهيةالموجودات بخلاف العرض العام والخاصة فإنها مشيرة إلى النوع أو الجنس بلا جهة فصلية فيها.

فإن فيها[١] ليس جهة الفصلية لا بمادتها[٢] ولا بهئيتها[٣] وإنّما فيها[٤] جهة مشيرة إلى الحيثية الذاتية من النوع أو الجنس[٥] وجهة عرضية[٦] بلا جهة فصلية فيها[٧] نعم[٨] هنا شيء آخر وهو أن الأوصاف المشتملة على الموادّ العرضية[٩] برمّتها مشتملة على جهة ذاتية معروضة لموادّها[١٠]

---

(١) أي الأوصاف العارضة للنوع والجنس.

(٢) فإن مادتها موضوعة للمفهوم الكذايي.

(٣) فإنّه كسائر الهيئات موضوعة بالوضع النوعي لأحد النسب والربط المتقدّم مراراً.

(٤) أي في هذه الأوصاف.

(٥) كالحيوانية والإنسانية ونحوهما.

(٦) بما أنها صفة من الصفات.

(٧) بكون الذات مشيراً إلى الفصل الحقيقي.

(٨) هذا يكون دفع لوهم، أمّا التوهّم هو أنّه إذا بنيتم على أن للمشتق جهتين إحديهما جهة الذات وثانيتهما المبدء العارض عليها وأن المراد بالذات مصداقها المتصف بالمبدء المدلول عليه بالمادّة ولاريب أن مصداقها كذلك يختلف بإختلاف المبدء المعرف له فقد يكون جنساً كالماشي ونوعاً كالضاحك وفصلاً كالناطق وعليه فما الوجه في جعل الماشي عرضاً عاماً والضاحك خاصة والناطق فصلاً.

(٩) سواء كانت فصولاً أو عرض عام أو الخاصة.

(١٠) فإن الناطق والماشي والضاحك كلّ ذلك من شئون الذات والمعروض

و[١] جهة عرضية هى عين المواد[٢] فجميعها مشتركة في كونها من الخواص[٣] بنظر[٤] وذى الخاصّة بنظر[٥] و[٦] حينئذٍ فلم لوحظ في أوصاف الفصول جهة ذاتها وسميّت بالفصل وفي أوصاف الأنواع والأجناس لوحظت جهة عرضيها وسمّيت بالخاصة أو العرض العام، وحلّ هذه الشبهة[٧]

وجلوة له هذه هي الجهة الأُولى في الأوصاف.

(١) هذه هي الجهة الثانية في الأوصاف.

(٢) لكونها عرض من الأعراض.

(٣) والآثار.

(٤) أي النظر بعنوانه العرضي.

(٥) وهو ما كان مشيراً إلى الذات.

(٦) إشارة إلى التوهّم وملخصه لماذا أن مفهوم الذات مشير إلى الفصل الحقيقي وأن المبدء من آثاره وخواصه في الناطق دون أوصاف الأنواع كالضاحك والجنس كالماشي لوحظت جهة عرضيتها دون معروضيتها.

(٧) أمّا دفع التوهّم المزبور بيانه أن عنوان الجنس والنوع مع الفصل يفترق فإن الأوّلان مشهوران عنوانهما ولذا لا يحتاج إلى الإشارة إليهما وإنما المقصود ذكر لوازمهما وآثارهما بما مر بخلاف الفصل فإنّه بما أن حقيقته في غاية الخفاء فلذا يكون بيانه بالإشارة إليه بهذه المبادى فالفصل من مقومات ماهية الإنسان فلا يعلم كنهها كما هي إلّا خالقه تبارك وتعالى فتحرى أهل الفن أقرب آثار الجزء المسمّى فصلاً وأظهر خواصه وهو إدراك الكلّيّات فأقاموه مقام الفصل لأنّه أقرب آثار الدالة عليه وسموه في مقام التعريف وهذا الملاك وإن كان موجوداً في

بأن إشتهار عنوان الجنس أو النوع كان موجباً للغناء عن الإشارة إليها في مقام البيان بعنوان إجمالي هو مضمون أمثال هذه الأوصاف ولذا لا يكون المقصود من ذكر أوصافها[١] إلّا بيان عوارض النوع أو الجنس بمثل موادّها فصارت خاصة وهذا بخلاف الفصول حيث أن حقيقته في غاية الخفاء بحيث لا يكون في البين عنوان مخصوص به فيحتاج في مقام بيانه إلى الإشارة إليه بمثل الناطق أو النفس الناطقة أو المدركة للكلّيّات المعلوم بأنّ جميعها[٢] لا يحكى عن الفصل إلّا بحكاية إجمالية ففي مثل هذه الأوصاف إذا صار مورداً للذكر والبيان ليس المقصود منها جهة عرضه[٣] مادته[٤]

الخاصة والعرض العام كالضاحك والماشي إلّا أنّه لما كان كلّ من النوع والجنس مسمّى بإسم مختص به ومشتهر بأوضح إشتهار أغنى ذلك عن تسميته الخاصة نوعاً والعرض العام جنساً وبمحض النظر فيهما إلى نفس المبدء أعنى به الضحك والمشي وتسميتهما بما يستدعيه حقيقة أمرهما فسميت الخاصة خاصة لأنها أخص العوارض العارضة على النوع وسمّى الماشي مثلاً عرضاً عاماً لأنّه يعرض على كلّ نوع يندرج تحت الجنس الّذي يكون ذلك العرض العام خاصة له وهو الحيوان مثلاً.

(١) أي أوصاف الجنس والنوع.

(٢) أي الأوصاف الفصول.

(٣) ولعل الصحيح «عرضية مادته».

(٤) أي يكون وجهاً لجهة معروض مبدئه ومادته لا الجهة العرضية.

بل تمام المقصود بها بيان ما هو معروض هذه الأعراض بمحض الإشارة بالمفهوم العامّ إليها بخلاف الأوصاف السابقة[١] ولهذه النكتة الدقيقة[٢] صارت مثل هذه الأوصاف الإشتقاقية مسمى بالفصول وقدمت فيها جهتها الذاتية على حيثية عرضيّها بخلاف أوصاف النوع والجنس حيث قدّمت فيها جهتها العرضيّة على الذاتيّة لغناء ذاتيّتها عن البيان وسميّت بالخاصة والعوارض، ومن التأمّل فيما ذكرنا[٣] أيضاً ظهر أن ما هو مأخوذ في الأوصاف الفصلية هو نفس الفصول[٤]

---

(١) وهي وصف النوع والجنس.

(٢) وهي إشتهار عنوان الجنس والنوع دون الفصل ودون حقيقة الفصول فإنّها في غاية الخفاء فلهذا هذه الأوصاف في الجنس والنوع يكون وجهاً لجهة عرضية المادّة والمبدء فيكون من الأعراض العام والخاصة وأمّا في أوصاف الفصل بما أن حقيقته في غاية الخفاء تكون الأوصاف وجهاً لجهة معروضه وذاته فيكون فصلاً ويمكن الجواب عن التوجّه بوجه ولعله أدقّ ممّا ذكره المحقّق العراقيّ وهو أن الفصل بما أن ذاتي النوع وصورته النوعية وبه يكون الإنسان إنساناً وبه يميز الإنسان عن الحيوان والبقر عن الحمار والحمار عن الفرس وأمثال ذلك فلذا تكون الذات مشيراً إليه والناطق من آثاره دون الجنس والنوع فإنّه بمجرده لا يكون الإنسان إنساناً ما لم يميزه الفصل.

(٣) من أن الأوصاف في الفصول يكون ناظراً إلى جهة معروضه لا جهة عرضه.

(٤) فيكون فصلاً حقيقياً.

لا جنسها[١] فما عن بعض الأعلام[٢] من أن الأليق بالشرطيّة الأولى هو أخذ الجنس أو النوع في الفصل منظور فيه[٣] إذ ذلك مضافاً[٤] إلى أنّه من نتائج أخذ المصداق في حقيقة المشتق لا المفهوم وهو الشرطية الثانية إنّما[٥]

---

(١) أي جنس الفصول وهو القدر المشترك على ما ستعرف.

(٢) قال المحقّق النائينيّ ﷺ في «الأجود» ج ١ ص ٦٩: والتحقيق أن الشيء ليس من العرض العام في شيء فإن العرض العام ما كان خاصة للجنس القريب أو البعيد كالماشي والتحيز مثلاً والشيئية تعرض لكلّ ماهية من الماهيات وهي جهة مشتركة بين جميعها وليس ورائها أمر آخر يكون هي الجهة المشتركة وجنس الأجناس حتّى يكون الشيئية عارضة له وخاصة له ـ إلى أن قال: ـ لما عرفت أن الشيء جهة مشتركة بين تمام الموجودات فلا محالة يكون جنساً عالياً لها ـ إلى أن قال: ـ فإتضح من جميع ما ذكرناه أن اللازم على تقدير أخذ مفهوم الشيء في المشتق هو دخول الجنس في الفصل لا دخول العرض العام فيه، إنتهى.

(٣) يرد عليه بوجهين.

(٤) الوجه الأوّل ما ملخصه أن ما ذكره ﷺ مبتني على أخذ المصداق في حقيقة المشتق لا المفهوم لأنّه قد فرض ذلك هي الجهة المشتركة بين المصاديق وهو الجنس لا المفهوم.

(٥) الوجه الثاني أن ما ذكره إنما يتم لو كان الفصل نفس المبدء والمادّة فلابدّ وأن يعبر عنه بالجنس لكن ليس كذلك بل الفصل الحقيقي هو معروض المبدء وهو الّذي يكون المبدء والمادّة وجهاً له فلا يبقى مجال لأن يكون هي الجهة المشتركة وهو الجنس كما مر وأجاب عنه في «المحاضرات» ج ١ ص ٢٧١: فإن الشيء ◄

يتمّ بناء على جعل الفصل نفس المادة لا معروضه، ولقد عرفت ما فيه إذ لا معنى لجعل المادة فصلاً إلّا على التوهّم البارد السابق[١] أو الخيال الآخر الأبرد[٢]

لا يعقل أن يكون جنساً عالياً للأشياء جميعاً من الواجب والممكن والممتنع فإنّه وإن كان صادقاً على الجميع حتّى على الممتنعات فيقال إجتماع النقيضين شيء مستحيل وشريك الباري عزّ وجلّ شيء ممتنع وهكذا إلّا أن صدقه ليس صدقاً ذاتياً ليقال إنّه جنس عال له بداهة إستحالة الجامع الماهوى بين المقولات المتأصلة بأنفسها مع أنّه كيف يعقل أن يكون الشيء جامعاً ماهوياً بين ذاته تعالى وغيره إلخ.

وذكر المحقّق النائينيّ في «الفوائد» ج ١ ص ١١١: ولكن لايخفى عليك أن هذا لا يراد ـ من المحقّق صاحب الكفاية ـ مبني على جعل الناطق بمعنى المدرك للكلّيّات فإن إدراك الكلّيّات يكون من خواص الإنسان وعوارضه وأمّا لو كان الناطق عبارة عما يكون له النفس الناطقة الّتي بها يكون الإنسان إنساناً فهو فصل حقيقي للإنسان وليس من العوارض إلخ.

وأجاب عنه في «المحاضرات» ج ١ ص ٢٧٠: وغير خفي أن هذا من غرائب ما صدر منه فإن صاحب النفس الناطقة هو الإنسان وهو نوع لا فصل إذ لا مناص من الإلتزام بكون الناطق فصلاً مشهورياً وضع مكان الفصل الحقيقي لتعذر معرفته غالباً بل دائماً إلخ. وقد عرفت أنّه فصل حقيقي بالوجه الّذي تقدّم.

(١) كما عن المحقّق الإصفهانيّ ﷺ.

(٢) كما عن الفصول.

وكلاهما كما ترى، هذا كلّه على فرض إختيار الشق الأوّل من الشرطيّة في كلامه ولنا أن نختار الشق الثاني[١] ونقول[٢] إن الأوصاف بملاحظة بساطة مفهومها حتّى بناء على أخذ الذات في حقيقتها بحيث يرجع المعنىٰ إلى ذات متجلية بجلوة مخصوصة وبوجه خاص لا يكون إلّا محمولاً وجدانياً بلا إشتماله على نسبة أُخرى غير هذه النسبة الحملية الوحدانية الغير القابل للتحليل ومعلوم أن الحمل القائم بالذات المتجلّي بوصف كذا ليس إلّا بالإمكان نعم[٣]

---

(١) ونقول إن مصداق الذات والشيء مأخوذ في مفهوم المشتق.

(٢) تقدّم مفصلاً مراراً أن الأوصاف والمشتقات تكون المادّة والمبدء مرآة إلى الأنواع والأصناف ومصاديق الذات فيكون الموضوع أو المحمول نفس المعروض والمرئي بهذا العنوان غايته بما هو موجه بوجه المبدء المأخوذ فيه وحينئذٍ نقول لو فرض دخول مصداق الذات في مفهوم المشتق لما كان ذلك دليلاً على بطلان دعوى دخول مصداق الذات فيه لإتفاق أهل العلم المتخاصمين في بساطة المشتق على كون مفهومه مفهوماً واحداً كسائر مفاهيم المفردات لا أنّه مركب من مفهومين أو مفاهيم متعدّدة كمفهوم غلام زيد لهذا يحكمون بأن قضية زيد كاتب قضية ممكنة إذ لا يرون أن حمل مفهوم كاتب على زيد يتضمن حمل أمرين عليه ويوجب نسبة محمولين إليه أحدهما إنسان والآخر له الكتابة بل حمل واحد وهو حمل الوصف على الموضوع وهو بالإمكان.

(٣) ولكن لو فرضنا إنحلال القضية إلى قضيتين لو كان بنحو يوجب إنحلال المحمول إلى محمولين لموضوع واحد كما في قولنا الإنسان ضاحك كاتب ←

لو بنينا على تركب مفهوم المشتق وأنّه عبارة عن ذات له المبدء كان مجالاً لأن يقال بأن الوصف بنفسه مشتمل على نسبة أُخرى بين الذات والوصف زائداً عن النسبة الحمليّة القائمة بهذه الذات المنسوب إلى الوصف ولازمه عند الحمل كون المحمول مشتملاً على نسبتين[١] الموجب لإنحلاله إلى قضيتين أحدهما حمل الذات المعروض للوصف على الذات[٢] وهو ضرورى[٣] والآخر إضافة الذات الوصف[٤] وهو بالإمكان[٥]

وزيد شاعر عالم لتمّ ما أشار إليه من أن القضية الأُولى تكون ضرورية وهي قولنا الإنسان إنسان، وإن كانت القضية الثانية ممكنة وهي قولنا الإنسان له الضحك ولكن ليس الأمر كذلك جزماً ووجداناً لما عرفت من أنّه ليس قصد القائل الإنسان ضاحك إلّا أن يخبر عن الإنسان بكونه ضاحكاً أو ذا ضحك أعنى أنّه يريد أن يحكم عليه بحكم واحد وينسب إليه أمراً واحداً.

(١) نسبة المعروض إلى الذات ونسبة الوصف إلى المعروض.

(٢) فيقال الإنسان إنسان والإنسان له الضحك.

(٣) لأن حمل الذات على الذات حمل هو هو ويكون ضرورياً لا يمكن السلب عنه ولا يحتاج إلى البرهان فالإنسان إنسان.

(٤) الإنسان له الضحك.

(٥) فتحصل أنّه لو قلنا يتركب مفهوم المشتق من الذات لا محالة ينحل القضية إلى قضيتين قال في «الكفاية» في بيان هذا الإنحلال بقوله ج ١ ص ٨٠: وإن كان المقيد بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلاً فقضية الإنسان ناطق تنحل في الحقيقة إلى قضيتين أحدهما قضية الإنسان إنسان وهي ضرورية والأُخرى

ولا يرد عليه[١]

قضية الإنسان له النطق وهي ممكنة إلخ.

(١) إشارة إلى ما في الفصول قال في «الفصول» ص ٦٧: ويمكن أن يختار وجه الثاني أيضاً ويجاب بأن المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً بل مقيداً بالوصف وليس ثبوته حينئذٍ للموضوع بالضرورة لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً إلخ. وملخصه أن المحمول المقيد ولو بنحو المعنىٰ الحرفي خاص وموضوع القضية عام وثبوت الخاص للعام ليس ضرورياً لإمكان إنفكاكه عنه وذكر المحقّق النائينيّ في «الفوائد» ج ١ ص ١١٤: في الإيراد على صاحب الفصول أن الجزئي بما هو جزئي غير قابل للتقييد لأن التقييد إنما يرد على الماهيات الكلّيّة القابلة للتنويع بالقيود وأمّا الأُمور الجزئية فهي غير قابلة للتنويع فلا يمكن أن تقيد بقيد نعم الأُمور الجزئية قابلة للتوصيف حيث أن الجزئي يمكن أن يكون موصوفاً بوصف في حال وبوصف آخر في حال آخر كما يقال زيد راكب في اليوم وجالس في الغد وأمّا أخذ الركوب قيداً لزيد على وجه يكون متكثراً للموضوع واقعاً فهو غير معقول ومن هنا قالوا إنّه لو قال بعتك هذا الكاتب يكون المبيع هو الشخص المشار إليه كاتباً كان أو لم يكن غايته أنّه عند تخلف الوصف يكون للمشتري الخيار بخلاف ما إذا قال بعتك عبداً كاتباً فإن المبيع يكون المقيد بالكتابة فحينئذٍ إذا أخذ مصداق الشيء في مفهوم الضاحك مثلاً فلا يمكن أن يكون المصداق مقيداً بالضحك لأن المصداق ليس هو إلّا الجزئي وقد عرفت أن الجزئي غير قابل للتقييد فليس المحمول في قولك زيد ضاحك أو الإنسان ضاحك هو زيد المقيد بالضحك بل المحمول زيد الموصوف بالضحك ومن المعلوم حينئذٍ يكون كلاً من الموصوف والصفة فتنحل قضية زيد ضاحك ↖

بان الذات المقيد[١] حصة من الذات[٢] أخص من المجرد وحمله على الأعم أيضاً بالإمكان لابالضرورة لقابلية[٣] إنفكاك الأعم عن الأخص خارجاً دون العكس، لأنّه يقال[٤] إن ما هو حصته[٥]

لأو الإنسان ضاحك إلى قولنا الإنسان إنسان وقولنا الإنسان ذوضحك لأن القضية تتعدّد حسب تعدد الموضوع أو المحمول إلخ. وفيه أن الجزئي أيضاً قابل للتقييد بأن يكون يوجد متقيداً.

(١) كالإنسان العالم.

(٢) أي الإنسان المطلق.

(٣) دليل على الإمكان لقابلية زواله عنه بأن لا يكون الإنسان عالماً.

(٤) وهذا هو الجواب عن صاحب الفصول وملخصه أن الموضوع هو الذات وأن جزء مفهوم المشتق هو الذات فالمراد من الذات هي الذات في الرتبة السابقة على المعروض وهو الأعم أو حصة الذات الّتي تكون معروضاً للوصف فلابدّ على كلا الفرضين من كون الذات على نحو واحد لتساوي الموضوع والمحمول بالخصوص والعموم فإن كان الموضوع مصداق الذات المطلق لابدّ أن يكون في المحمول كذلك وإن كان الذات المعروض حصة من الذات بإعتبار إقترانه بالمبدء لذلك الموضوع حصة خاصة منه بإعتبار إقترانه بذلك المبدء في الواقع فلا معنىٰ لأن يكون الموضوع هو الذات المطلق وفي المشتق حصة من الذات فعليه ينقلب الإمكان إلى الضرورية لو كانت حصة من الذات وإن كان الذات المطلق تنحل إلى قضيتين.

(٥) أي حصة من الذات المأخوذة في المشتق.

هو الذات في طرف عروض الوصف عليه وإلّا[١] ففي المرتبة السابقة الّتي هو[٢] رتبة ذاته مساوق لما حمل عليه هذا الذات[٣] كيف[٤] وأعميّة الذات الّذي هو موضوع هذا الحمل إنما هو بملاحظة نفس ذاته وإلّا[٥] فما هو معروض هذا الحمل أيضاً حصته من الذات الّذي هو توأم مع المحمول وغير منفك عنه خارجاً وبالجملة ذات المحمول المعروض للوصف مع ذات الموضوع المعروض للحمل إن لوحظ كلّ منهما من حيث المعروضية فهما حصة من الذات المتحدان خارجاً بلا إنفكاك بينهما فيه[٦] وإن لوحظ كلّ منهما في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن عالم المعروضية للنسبتين فهما أيضاً مساوقان في الأعميّة فلا وجه لإعتبار ما هو معروض الوصف في ظرف معروضه من الحصة دون الموضوع الّذي هم معروف للنسبة الحملية وإلى ذلك كلّه[٧]

---

(١) أي وإن لم يكن المراد الذات المعروض فلا محالة يكون المراد الذات الأعم وهو الرتبة السابقة على عروض الوصف.

(٢) أي المحمول وهو المشتق الّذي أخذ في مفهومه الذات الأعم.

(٣) وهو الموضوع.

(٤) إشارة إلى أن الذات الّتي أخذت موضوعاً أيضاً لها جهتين الجهة الأُولى من جهة نفس ذاته تكون أعم، وأُخرى جهة معروضيته للوصف فتكون أخص.

(٥) أي وإن لم يكن بملاحظة نفس ذاته.

(٦) فتكون القضية ضرورية.

(٧) من أن الإنفكاك بين الذاتين لا وجه له أصلاً.

نظر أستادنا أعلى الله مقامه في كفايته[١] من إشكاله على الفصول[٢] حيث أجاب عن أصل الإشكال بأن المحمول هو الذات المقيد بالوصف وحمله على المطلق بالإمكان فأشكل عليه بنحو ما بيّنا بتوضيح له منّا، ولكن[٣] مع ما ذكرنا كلّه يرد عليه بأن ما أفاده الأستاد قدس سره، على الفصول إنما يرد[٤]

---

(١) قال في «الكفاية» ج ١ ص ٧٩: ويمكن أن يقال إن عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضر بدعوى الإنقلاب فإن المحمول إن كان ذات المقيد وكان القيد خارجاً وإن كان التقيد داخلاً بما هو معنىً حرفي فالقضية لا محالة تكون ضرورية ضرورة ضرورية ثبوت الإنسان الّذي يكون مقيداً بالنطق للإنسان وإن كان المقيد بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلاً فقضية الإنسان ناطق تنحل في الحقيقة إلى قضيتين أحدهما قضية الإنسان إنسان وهي ضرورية والأُخرى قضية الإنسان له النطق وهي ممكنة وذلك لأن الأوصاف قبل العلم بها إخبار كما أن الإخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً فعقد الحمل ينحل إلى القضية مطلقة عامة عند الشيخ وقضية ممكنة عند الفارابي إلخ.

(٢) كما مر عبارته وأشار إليه المحقّق الماتن قدس سره.

(٣) ثمّ قام قدس سره في بيان الإشكال على صاحب الكفاية قدس سره بأن إيراده على الفصول غير تام والحق ما أورده صاحب الفصول.

(٤) وملخص ما ذكره أن الذات المعروض للوصف المأخوذ في المشتق يمكن أن يؤخذ على نحوين تارة يمكن أخذه في عرض الحمل عليه للمحمول، وأُخرى يؤخذ في الرتبة السابقة عليه فإن أخذ على النحو الأوّل فيكون موضوعاً ومحمولاً وهو ذات المعروض والوصف فلا محالة حينئذٍ يكون نسبتان ←

في فرض كون الذات منسوباً إلى الوصف في عرض حمله على موضوعه فإنّه حينئذٍ نسبتان واردتان على ذات واحدة وهذا الذات في عالم ذاته مع قطع النظر عن نسبته إلى شيء عام مساوق مع موضوعه[١] كما أن كلّ منهما[٢] في عالم عروض النسبة عليه حصة[٣] وخارج عن مرتبة عمومه فكانا أيضاً غير المنفكين عن الآخر[٤] وأمّا لوقلنا بأن نسبة الذات إلى الوصف[٥] مأخوذ في رتبة سابقة على حمله وأن الحمل وارد على الذات المقيد[٦]

والوصف كلّ ذلك في عرض واحد، وأُخرى يكون في الرتبة السابقة الذات المعروض للوصف فيحمل على الموضوع فحينئذٍ ليس إلّا نسبة واحدة وممكنة، بيانه أن المحمول بعد أن كان عبارة عن المقيد بالوصف بما هو مقيد يلزمه لا محالة كونه أخص وأضيق من الموضوع ومعه لا يكون ثبوت الخاص للعام ضرورياً بل بالإمكان هذا على فرض دخول التقيد وأمّا على فرض دخول القيد فكذلك أيضاً من جهة أن دائرة المحمول لا محالة تكون أخص وأضيق من الموضوع ومعه يكون ثبوته له بالإمكان لا الضرورة.

(١) فموضوعه ذات عام كذلك المحمول هو الذات في مفهوم المشتق وقد حمل على الذات في حال نسبته إلى الوصف.

(٢) أي الموضوع والذات المأخوذ في المشتق المحمول.

(٣) وخاص.

(٤) أي يكون حصة من الذات المحمول على حصة من الذات يكون ضرورياً.

(٥) في المحمول.

(٦) أي المشتق المأخوذ في مفهومه الذات فإن الحمل وارد عليه.

في ظرف الفراغ عن تقييده بوصفه[١] فلا شبهة حينئذٍ أن الحمل حينئذٍ ورد على الذات المقيد فارغاً عن تقيّده ولازمه فراغه عن صيرورته حصة من الذات وبديهي[٢] أن حمل هذه الحصة المقيّدة بوصفه على الذات الملحوظ في الرتبة السابقة على حمله[٣] ليس إلّا بالإمكان وحينئذٍ فلو بنينا على تركب مفهوم الوصف وإشتماله على نسبة أُخرى لا يقتضي هذا المقدار أيضاً ضروريّة[٤] النسبة في البين وإنحلال القضيّة إلى قضيّتين وإنما يوجب ذلك[٥] على فرض عرضيّة النسبتين لا طوليتهما كما لا يخفى وجهه[٦]

---

(١) في الرتبة السابقة على الحمل.

(٢) إن الذات المقيدة بالوصف يحمل على الذات المطلق في الرتبة اللاحقة فلا يكون حينئذٍ ضرورياً الإنسان إنسان مقيداً بالضحك وهو ليس بضروري للإنسان.

(٣) وهو الموضوع.

(٤) لعل الصحيح «ضرورية».

(٥) أي إنحلال القضية إلى قضيتين.

(٦) لما عرفت أن دائرة المحمول أخص وأضيق من الموضوع كما هو واضح قال في «الكفاية» ج ١ ص ٨٠: ثمّ تنظر لكنّه ـ أي الفصول ـ تنظر فيما أفاده بقوله وفيه نظر لأن الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوّة أو فعلاً إن كانت مقيدة به واقعاً صدق الإيجاب بالضرورة وإلّا صدق السلب بالضرورة مثلاً لا يصدق زيد كانت بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالقوّة أو بالفعل كاتب بالضرورة، إنتهى ولا يذهب عليك أن صدق الإيجاب بالضرورة بشرط كونه مقيّداً واقعاً به ←

الثالث[١]

لا يصحح دعوى الإنقلاب إلى الضرورية ضرورة صدق الإيجاب بالضرورة بشرط المحمول في كلّ قضية ولو كانت ممكنة كما لا يكاد يضربها صدق السلب كذلك بشرط عدم كونه مقيّداً به واقعاً لضرورة السلب بهذا الشرط وذلك لوضوح أن المناط في الجهات ومواد القضايا إنما هو بملاحظة أن نسبة هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجهة بأي جهة منها ومع أية منها في نفسها صادقة لا بملاحظة ثبوتها له واقعاً أو عدم ثبوتها له كذلك وإلّا كانت الجهة منحصرة بالضرورة ضرورة صيرورة الإيجاب أو السلب بلحاظ الثبوت وعدمه واقعاً ضرورياً ويكون الضرورة بشرط المحمول وبالجملة الدعوى هو إنقلاب مادّة الإمكان بالضرورة فيما ليست مادته واقعاً في نفسه وبلا شرط غير الإمكان إلخ. كقولك زيد كانت بالإمكان بالضرورة فالثبوت وعدمه واقعاً مناط الصدق والكذب لا الإنقلاب إلى الضرورية وأمّا ما عن الفارابي والشيخ الرئيس ذكر المحقّق النائينيّ في «الفوائد» ج ١ ص ٩٢: وغيره أيضاً قال حكى عن الفارابي والشيخ من أن إتصاف الموضوع بالعنوان في القضايا الموجهة هل يكفي فيه الإمكان كما عن الفارابي أو يعتبر الفعلية ووجود العنوان في أحد الأزمنة الثلاثة كما عن الشيخ الرئيس وكلام الفارابي والشيخ ناظر إلى جهة صحّة الحمل في القضية وأنّه هل يكفي في صحة الحمل إمكان تحقّق الوصف العنواني للموضوع في مقابل الإمتناع أو يعتبر تحقّق الوصف في أحد الأزمنة ولم يصدر منه الكتابة في زمان على رأي الفارابي أو ما يتحقّق منه الكتابة في أحد الأزمنة على رأي الشيخ إلخ. فالإنسان إنسان بالفعل والإنسان كاتب بالإمكان وبالجملة فالحقّ هو بساطة المشتق لما تقدّم سابقاً كما لا يخفى.

(١) الجهة السابعة في بيان التلبس وأنّه هل يعتبر في صدق المشتق تلبس ←

من الأُمور أن الأوصاف تارة ينسب إلى ما هو له[١] كالماء جار أو السفينة متحركة[٢] وتارة إلى غير ما هو له[٣] كالميزاب جار أو جالس السفينة متحرك، لا إشكال في الأوّل[٤] وانّما الكلام في الأخير[٥] أنّه[٦] من باب المجاز في كلمة الوصف بإرادة قيام المادّة بغير ما هو له أو[٧] من باب المجاز في إسناده إلى الميزاب أو[٨]

الذات بالمبدء حقيقة أو يكفي مطلق التلبس ولو عناية.

(١) من جرى المشتق على الذات وتلبس الذات بالمبدء حقيقة.

(٢) وزيد عالم عادل قائم ونحو ذلك.

(٣) بأن يكون التلبس به بالعناية أو الإدعاء.

(٤) من صدق التلبس عليه حقيقة.

(٥) وهو التلبس بالعناية وهو على وجوه.

(٦) منها المجاز في الكلمة وهو أن يتصرّف في مدلول كلمة الوصف وإستعمالها في غير معناها الحقيقي.

(٧) ومنها المجاز في الإسناد بالتصرّف في الإسناد مع إبقاء الكلمة على معناها الحقيقي بأن كان الإسناد أي إسناد الجريان إلى غير ما هو له.

(٨) ومنها بالتصرّف في الأمر العقلي وهو التصرّف في موضوع الجريان بإدعاء كون الميزاب من مصاديق ما هو موضوع الجريان ثمّ إسناد الجريان إليه مع إبقاء الكلمة والإسناد على حالهما نظير قولك رأيت أسداً مريداً به الرجل الشجاع بعد إدعائك كونه هو الأسد فإنّه على كلّ تقدير يصح جرى المشتق على الذات.

من باب إعمال العناية في موضوع القضيّة بجعله من مصاديق ما له الجريان حقيقة فأسند إليه الوصف حينئذٍ بنحو الحقيقة في الإسناد وكلمة الوصف أيضاً وجوه أرقها أخيرها[١] خلافاً لمن ذهب إلى الأوّل[٢] أو الثاني[٣] فتدّبر جيّداً وإفهم وإستقم هذا تمام الكلام في نبذة من المبادئ[٤] العلمية[٥]

---

(١) وهو في الحقيقة الإدعائية لأنّه أقل عناية من غيره وأقرب إلى الإعتبار وما يقتضيه الوجدان لشدة ملا بسته إياه فيدّعى أن النهر فرد من أفراد الماء.

(٢) وهو المجاز في الكلمة.

(٣) وهو المجاز في الاسناد كما أفاده في «الكفاية» ج ١ ص ٨٨: فإسناد الجريان إلى الميزاب وإن كان إسناداً إلى غير ما هو له وبالمجاز إذ الجريان ليس قائماً بالميزاب بالماء إلّا أنّه في الإسناد لا في الكلمة.

(٤) في بيان المراد من المبادى وتقدّم قال المحقّق النائينيّ في «الأجود» ج ١ ص ٨: وأمّا المبادى فتنقسم إلى تصورية وتصديقية أمّا التصورية فهي الّتي توجب معرفة الموضوعات أو المحمولات وأمّا التصديقية فهي الأدلة الّتي توجب التصديق بثبوت المحمولات لموضوعاتها، ثمّ إن لعلم الأُصول مبادى خاصة وتسمّى بالمبادى الأحكامية وهي الّتي يبحث فيها عن حال الأحكام بما هي من كونها محمولة إستقلالية أو إنتزاعية ومن حيث إشتراطها بشروط عقلية وغير ذلك ومن هذا القبيل مباحث مقدّمة الواجب والنهي عن الضد وإجتماع الأمر والنهي بناء على عدم كونها من المسائل الأُصولية إلخ. وتقدّم الكلام في ذلك كلّه وأن هذه المباحث داخل في المسائل الأُصولية.

(٥) كتعريف علم الأُصول والغرض منه وموضوعه ونحو ذلك.

واللغوية[١] بقى الكلام في شرح المقاصد وفيها مباحث أيضاً.

---

(١) كالمشتق وعلائم الحقيقة وأقسام الوضع ونحو ذلك إلى هنا تم الجزء الأوّل من نماذج الأُصول في شرح مقالات الأُصول المحقّق العراقيّ ﷺ بيد مؤلّفه العبد المحتاج إلى رحمة ربه السيّد عباس نجل سماحة آية الله العظمىٰ السيّد يحيىٰ المدرّسي اليزدي ﷺ في الرابع من ربيع المولود ١٤١٢ هـ. ق. والحمدلله رب العالمين.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
المقدّمة المؤلّف	٥
أُمور الأمر الأوّل: في مرتبة علم الأُصول شرفاً وتعليماً	٨
الأمر الثاني: علم الأُصول جزء الأخير من العلة التامة	٩
الأمر الثالث: في الحاجة إلى علم الأُصول	١٠
الأمر الرابع: في تقسيم علم الأُصول	١١
الأمر الخامس: في ماهية العلم وحقيقته	١٣
الأمر السادس: في بيان الغرض والغاية	٢٠
الأمر السابع: تمايز العلوم بالموضوعات أو بالأغراض	٣٣
الأمر الثامن: بيان العوارض الذاتية والغريبة	٤٩
الأمر التاسع: في موضوع علم الأُصول	٨٧
الأمر العاشر: في غاية علم الأُصول وتعريفه	٩٤

أمّا المقدّمة فتشتمل على نماذج النموذج الأوّل في الوضع ويشتمل

على أُمور ١١٤
الأمر الأوّل: في ان دلالة اللفظ على المعنىٰ بالوضع أو بالطبع ١١٥
الأمر الثاني: في لزوم المناسبة بين اللفظ والمعنىٰ وعدمه ١١٦
الأمر الثالث: في الواضع ١١٦
الأمر الرابع: في كيفية الوضع من التعيين والتعين ١٢٦
الأمر الخامس: في حقيقة الوضع ١٢٨
الأمر السادس: في تقسيم الوضع التعييني إلى قسمين ١٦١
نموذج الثاني: الأمر السابع في تقسيم الوضع بإعتبار الموضوع ١٦٧
الأمر الثامن: في تقسيم الوضع باعتبار الوضع والموضوع له معاً ١٧٠
نموذج الثالث: وهو الأمر التاسع في المعاني الحرفية ٢٠٧
وتحقّق الكلام في المعاني الحرفية في ضمن أُمور **الأمر الأوّل: في بيان كيفية المعاني الحرفية** ٢٠٩
الأمر الثاني: في اللوازم المترتّبة على حقيقة المعاني الحرفية ٢٦٣
الأمر الثالث: معاني الحرفية إخطارية أم إيجادية ٢٧١
الأمر الرابع: في الهيئات ٢٨٥
الأمر الخامس: في الجمل الإنشائية والخبرية ٣٠٤
الأمر السادس: في بيان الوضع في حروف التمنىٰ والترجى وغيرهما ٣٢٥
الأمر السابع: في بيان الثمرة للمعنىٰ الحرفي ٣٣٢
الأمر الثامن: في المبهمات ٣٤٧
نموذج الرابع: وهو الأمر التاسع في وضع المركبات مستقلاً ٣٦٥

نموذج الخامس: في علائم الحقيقة ٣٧٥
نموذج السادس: في الدلالة وأقسامها ٣٩٦
نموذج السابع: في وضع الألفاظ للمعاني بقيد الإرادة وعدمه ٤١٢
نموذج الثامن: في ان المجاز يكون بالوضع أو بالطبع ٤٢٨
نموذج التاسع: في تعارض الأحوال ٤٣٢
نموذج العاشر: في إستعمال اللفظ في شخصه وجنسه ونوعه ٤٥١
نموذج الحادي عشر: في الحقيقة الشرعية ٤٦٦
نموذج الثاني عشر: في الصحيح والأعم ٤٨٥
نموذج الثالث عشر: في الإشتراك ٥٩١
نموذج الرابع عشر: في إستعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ واحد ٦٠٣
نموذج الخامس عشر: في المشتق ٦٥٢
فهرس المحتويات ٨١٠